

# **Die Paradoxie des Werdens**

Ṭhanissaro Bhikkhu

„Die Paradoxie des Werdens“  
Autor: Ṭhanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff)

NUR ZUR FREIEN VERTEILUNG

Druck: digital business and printing GmbH (Berlin)

Kontakt/Bestellungen: [bgm@buddhismus-muenchen.de](mailto:bgm@buddhismus-muenchen.de)  
Herausgeberin: Buddhistische Gesellschaft München e.V.  
© 2019

Übersetzung Bernd Golz, Viriya

Sieh diese Welt:  
Wesen, von dichtem Wahn umfassen,  
nicht frei von der Freude am Gewordenen.  
Alle Ebenen des Werdens,  
überall und auf jede Art und Weise,  
sind unbeständig, leidvoll und dem Wandel unterworfen.

Wenn man dies so sieht, wie es geworden ist,  
mit rechter Erkenntnis,  
gibt man das Verlangen nach dem Werden auf,  
ohne sich an Nicht-Werden zu ergötzen.  
Aus dem vollständigen Enden des Verlangens erwächst Lei-  
denschaftslosigkeit und das Vergehen ohne Überrest:  
Ungebundenheit.

Für den Mönch, der ungebunden ist,  
durch das Fehlen von Anhaftung und Nahrung  
gibt es kein erneutes Werden.  
Er hat Mara besiegt,  
die Schlacht gewonnen,  
alles Werden hinter sich gelassen.

Ud III, 10



# Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen .....	6
Vorwort .....	7
Einführung.....	11
Kapitel 1: Zwei Geschichten .....	23
Kapitel 2: Zwei Analogien .....	31
Kapitel 3: Drei Ebenen .....	59
Kapitel 4: Vierfaches Festhalten .....	95
Kapitel 5: Zwei unkorrekte Pfade und ein unvollständiger .....	136
Kapitel 6: Ein Ausweg .....	149
Kapitel 7: Kein Standort, keine Beschränkung .....	200
ANHANG I .....	227
ANHANG II.....	231
Dhamma-Dana Projekt der BGM.....	234

## *Abkürzungen*

AN	Anguttara Nikāya
DN	Dīgha Nikāya
Dhp	Dhammapada
Iti	Itivuttaka
Khp	Khuddakapāṭha
MN	Majjhima Nikāya
Mv	Mahāvagga
SN	Samyutta Nikāya
Sn	Sutta Nipāta
Thag	Theragāthā
Thig	Therīgāthā
Ud	Udāna

### Anmerkung des Übersetzers

Einen Text von Bhikkhu Thanissaro zu übersetzen ist nicht leicht, denn vor allem die Art, wie er bestimmte Pāliworte ins Englische überträgt, weicht häufig von den gewohnten Begrifflichkeiten ab. Insofern war es nicht möglich die genannten Sutenstellen eins zu eins von Pālikanon.com (sowohl dem Betreiber dieser Webseite als auch den Übersetzern, die ihre Texte zur Verfügung stellen, können wir nicht genug danken) zu übernehmen, sondern es war nötig sie akribisch seinem Sprachgebrauch anzupassen. Das lässt den Leser oft stolpern und stutzen, was irritieren mag, aber auch oft dazu führt gewohnte Sichtweisen in Frage zu stellen.

## *Vorwort*

Das Thema Werden, an sich bereits ein großes Paradoxon, beinhaltet noch weitere Paradoxien.<sup>1</sup> Nicht die Geringste davon ist die Tatsache, dass es, obwohl Werden eines der wichtigsten Konzepte in der Lehre Buddhas darstellt, keine ausführliche Abhandlung darüber in unserer Sprache gibt.

Dieses Buch ist der Versuch, diesen Mangel auszugleichen.

Die Bedeutung des Werdens ist offensichtlich aufgrund der Stellung, die es in den Vier Edlen Wahrheiten einnimmt, insbesondere in der Zweiten: Leiden und Stress sind verursacht durch jede Form von Verlangen, die zu Werden führt. Das Ende des Leidens muss daher das Ende des Werdens beinhalten. Das zentrale Paradoxon des Werdens wird dementsprechend in der Zweiten Edlen Wahrheit offensichtlich. In dieser ist eine der drei Formen von Verlangen, das zu Werden führt, das Verlangen nach Nicht-Werden - das Ende von dem, was geworden ist. Dies stellt für jeden Versuch, dem Werden ein Ende zu bereiten, eine praktische Herausforderung dar. Viele Autoren versuchten die-

---

<sup>1</sup> Wikipedia: Ein Paradoxon (Plural Paradoxa; auch Paradox oder Paradoxie, Plural Paradoxe bzw. Paradoxien; vom altgriechischen Adjektiv παράδοξος *parádoxos* „wider Erwarten, wider die gewöhnliche Meinung, unerwartet, unglaublich“) ist ein Befund, eine Aussage oder Erscheinung, die dem allgemein Erwarteten, der herrschenden Meinung oder Ähnlichem auf unerwartete Weise zuwiderläuft oder beim üblichen Verständnis der betroffenen Gegenstände bzw. Begriffe zu einem Widerspruch führt. Die Analyse von Paradoxien kann zu einem tieferen Verständnis der betreffenden Gegenstände bzw. Begriffe oder Situationen führen, was den Widerspruch im besten Fall auflöst.

ses Paradoxon dadurch aufzulösen, indem sie Nicht-Werden so definierten, dass die Sehnsucht nach Ungebundenheit (Nibbāna) nicht in diese Kategorie fällt.

Der Buddha selbst lehrte hingegen eine strategische Lösung dieses Paradoxons. Darin beinhaltet die Vierte Edle Wahrheit - der Pfad zum Ende des Leidens - das Erzeugen einer Art des Werdens, in welcher der Geist so stabil und wach ist, dass er dem, was erschienen ist, einfach erlauben kann, von selbst wieder zu vergehen, um so die doppelte Gefahr von Verlangen nach Werden oder Nicht-Werden zu vermeiden.

Meine erste Vermutung, dass die Auflösung des Paradoxons des Werdens strategisch war - und in sich paradox - statt schlicht sprachlicher Natur zu sein, entstand beim Lesen nachfolgender Passage aus ‚Die Autobiographie von Phra Ajahn Lee‘. In diesem Abschnitt unterrichtet Ajahn Lee in Bangkok einen gelehrten Ordensälteren in der Meditation.

Eines Tages sagte der Somdet: „ ... Da gibt es eine Sache, über die ich immer noch im Zweifel bin. Den Geist zu stillen und ihn zu seiner grundlegenden Ebene (*bhavaṅga*) zu bringen: Ist das nicht die Essenz von Werden und Geburt?“

„Das ist, was Konzentration ist“, sagte ich ihm, „Werden und Geburt“.

„Aber der Dhamma, der uns zu üben gelehrt wird, dient doch dem Beenden von Werden und Geburt? Lässt daher das, was wir tun, nicht noch mehr Werden und Geburt entstehen?“

„Wenn du den Geist nicht dazu bringst, Werden anzunehmen, wird er nicht in Erkenntnis wachsen und Erkenntnis muss aus dem Werden stammen, wenn es mit dem Werden Schluss machen soll.“

Dieses Buch ist im Wesentlichen ein Versuch, detailliert die Wege zu erforschen, worin Buddhas eigene Auflösung der Paradoxie des Werdens genau diese Strategie verfolgt.

Im Verlauf des Schreibens dieses Buches fand ich es notwendig, Themen wieder aufzugreifen, die ich in früheren Schriften

bereits behandelt habe. Beispielsweise, die Begriffe *Festhalten* und *Ungebundenheit*, behandelt in ‚Der Geist - wie ungebundenes Feuer‘<sup>2</sup>, und *kamma* und *Kausalität* in ‚The Wings to Awakening‘ mussten noch einmal betrachtet werden, um ein Gesamtbild der Ursachen des Werdens zu erzeugen, zusammen mit einem Gespür für die Segnungen, die auftreten, wenn Werden überwunden ist. Aber obwohl es Überschneidungen gibt zwischen diesem Buch und den genannten - in Bezug auf getroffene Aussagen und zitierte Passagen - behandle ich diese Themen aus einem anderen Blickwinkel, stelle andere Fragen und lande bei einer anderen Reihe von Antworten, so dass diese Besprechung, statt eine überflüssige Wiederholung zu sein, den früheren Werken neue Dimensionen hinzufügt.

Viele Menschen haben frühere Entwürfe des Manuskripts zu diesem Buch gelesen und wertvolle Vorschläge zur Verbesserung zu Inhalt und Stil beigetragen.

Zusätzlich zu den Mönchen hier im Kloster möchte ich folgenden Personen für ihre Hilfe danken:

Ven. Pasanno Bhikkhu, Ven. Amaro Bhikkhu, Michael Barber, Peter Clothier, Peter Doobinin, Bok-Lim Kim, Nate Osgood, Xiao-Quan Osgood, Rose St. John, Mary Talbot, Ginger Vathanasombat, Barbara Wright und Michael Zoll.

Jegliche Fehler fallen selbstverständlich in meine Zuständigkeit.<sup>3</sup>

Ṭhanissaro Bhikkhu  
Metta Forest Monastery  
Valley Center, CA 92082-1409 USA  
Juli 2008

---

<sup>2</sup> <https://www.dhamma-dana.de>

<sup>3</sup> Unverständlichkeiten und eventuelle Fehler der deutschen Ausgabe gehen natürlich auf das Konto des Übersetzers Bernd Golz und des Lektors Viriya.



## *Einführung*

Wir leben in derselben Welt, aber in verschiedenen Welten. Die Unterschiede kommen zum Teil daher, dass wir an verschiedenen Orten leben. Wenn du östlich eines Berges lebst und ich westlich davon, wird meine Welt einen Berg haben, der den Sonnenaufgang und deine einen, der den Sonnenuntergang blockiert.

Aber - abhängig von dem, was wir von der Welt erwarten - können sich unsere Welten auch unterscheiden, selbst wenn wir am selben Ort stehen. Ein Maler, ein Skifahrer und ein Minenbesitzer betrachten den Berg von derselben Seite, sehen aber verschiedene Berge.

Unsere Welten variieren auch in dem Sinn, dass wir uns im Lauf der Zeit - manchmal sehr schnell - von einer Welt in die andere begeben können. Wenn du ein Maler, ein Skifahrer oder ein Minenbesitzer bist, siehst du den Berg auf verschiedene Weisen, abhängig davon, was du in jedem gegebenen Moment von ihm willst - Schönheit, Abenteuer oder Reichtum. Selbst wenn du auf nichts anderes fokussiert bleibst, als auf den Wunsch zu malen: die Schönheit, die du von dem Berg erwartest, wird sich mit der Zeit verändern - manchmal über Jahre, manchmal von einem Moment zum nächsten. Deine Identität als Maler wird sich weiterentwickeln. Tatsächlich hat jeder Wunsch seine eigene separate Welt, und in diesen Welten nehmen wir verschiedene Identitäten an.

Der Buddha hatte ein Wort für diese Erfahrung einer Identität, die eine Welt bewohnt, welche sich durch einen spezifischen Wunsch definiert. Er nannte sie ‚*bhava*‘, was verwandt ist mit dem Verb ‚*bhavati*‘, zu ‚sein‘ oder zu ‚werden‘. Sein besonderes Interesse galt *bhava* als Prozess - wie dieser entsteht und wie er

beendet werden kann. Daher ist ‚Werden‘ vermutlich die bessere Übersetzung für diesen Begriff als ‚Sein‘ oder ‚Existenz‘. Zumal es aus dem Tun folgt, statt als ein vorangehendes metaphysisches Absolutes oder als ‚Urgrund‘ zu existieren. Mit anderen Worten: es ist nicht die Quelle, aus der wir stammen, es ist etwas, das durch die Aktivität unseres Geistes erzeugt wird.

Buddhas Analyse vom Werden als Prozess wirft ein helles Licht darauf, wie eingebildete, fiktive oder erträumte Welten gestaltet werden, aber das war nicht sein Hauptanliegen. Er war vielmehr daran interessiert zu erkennen, in welchem Bezug der Prozess des Werdens zu der Art und Weise steht, wie Leiden oder Stress entsteht und wie ein Ende davon herbeigeführt werden kann. Eine seiner ersten Entdeckungen beim Analysieren der Beziehung von Werden und Leiden war, dass die Prozesse des Werdens in verschiedener Skalierung in Raum und Zeit ablaufen. Der Prozess, durch welchen der Geist ein Gefühl der psychologischen Verortung seiner selbst in Stadien des Werdens innerhalb dieser Lebensspanne erzeugt, ist derselbe Prozess, durch welchen er eine Verortung für sich in einer anderen Welt nach dem Tod etabliert. Die Frage, ob dem Tod Wiedergeburt folgt, war zu Buddhas Zeiten heiß umstritten, daher war das Lehren der Tatsache der Wiedergeburt nicht einfach ein Nachplappern der Ansichten seiner Kultur. Die Erfahrung seines Erwachens war es, die ihm den Beweis erbrachte, dass Werden sowohl psychologische wie kosmologische Dimensionen besitzt - innerhalb des Moments und über Lebensspannen hinweg - mit jeweils parallelen Mustern.

Man kann erkennen, wie der Geist einen Platz zur Wiedergeburt findet, indem man beobachtet, wie er sich hier und jetzt von einem Werdenszustand zum nächsten bewegt.

Buddhas Erwachen lehrte ihm auch, dass das Verlangen und Festhalten, das zu Stress führt, identisch ist mit dem Verlangen und Festhalten, das zu Werden führt. Daher ist Werden unvermeidlich auch leidhaft.

Dies erklärt, warum die typisch menschliche Art, Leiden zu vermeiden - einen Werdenszustand durch einen anderen zu ersetzen - niemals ganz erfolgreich sein kann.

Wenn du, um dem Leiden des Malerdaseins zu entkommen, dich dafür entscheidest, ein Minenbesitzer zu werden, ersetzt du einfach eine Garnitur des Leidens durch eine andere. Egal, welche Identität du annimmst oder wie auch immer du den Berg erlebst, es wird ein bestimmtes Maß an Stress/Leiden enthalten.

Es ist also notwendig, will man dem Stress ein Ende machen, dem Werden ein Ende zu machen.

Und um das zu tun, ist es notwendig den Prozess zu verstehen, der Werden aufsteigen lässt, so dass das Problem an der Ursache bekämpft werden kann. Daher war der Buddha auf Werden als Prozess fokussiert. Und er erkannte, dass dieser Prozess drei Komponenten besitzt, welche er mit dem Einpflanzen eines Samens in ein Feld verglich.

Das Feld steht für den Bereich der Möglichkeiten, die sich aufgrund von vergangenem und gegenwärtigem *kamma* ergeben.

Der Samen steht für Bewusstsein zusammen mit anderen kammischen Faktoren, die es ernähren.

Das Wasser, das den Samen befeuchtet, repräsentiert den gegenwärtigen Akt des Verlangens und Festhaltens, gerichtet auf einen spezifischen Ort, der im Rahmen der vom Feld gebotenen Möglichkeiten liegt und so dem Werden erlaubt, sich entsprechend des Potenzials des Samens zu entwickeln.

An diesem Punkt stieß der Buddha auf das zentrale Paradoxon des Werdens, denn das Verlangen und Festhalten, das die Feuchtigkeit liefert, muss sich nicht am Feld oder dem daraus erwachsenden Werden ergötzen, um Früchte zu tragen. Wenn sich der Geist an eine bestimmte Gruppe von Möglichkeiten bindet, mit der Absicht, diese zu ändern oder auszulöschen, dann handelt es sich auch dabei um Feuchtigkeit für einen Zustand des Werdens. So produziert der Wunsch, das Werden zu beenden, einen erneuten Zustand des Werdens.

Weil eben jeder Wunsch, der Werden erzeugt, auch Leiden erzeugt, sah sich der Buddha vor eine strategische Herausforderung gestellt: Wie dem Leiden ein Ende machen, wenn der Wunsch danach zu erneutem Leiden führt?

Seine Lösung für dieses Problem beinhaltet eine paradoxe Strategie: einen Werdenszustand im Geist zu erzeugen, von dem aus die kammischen Potenziale in ihrem Erscheinen beobachtet werden können, ohne aber den Wunsch zu schüren, irgendetwas bezüglich dieser Potenziale zu unternehmen.

In den Begriffen der Feld-Analogie entzieht diese Lösung dem Samen die Feuchtigkeit. Wenn man allen anderen Zuständen des Werdens erlaubt hätte zu vergehen, würde letztendlich jenem Zustand des Werdens, der als strategischer Beobachtungspunkt gedient hatte, ebenfalls die Feuchtigkeit entzogen.

Dies würde letztlich die Zerstörung des Samens bedeuten, da der Feuchtigkeit und jeglichem konditionierten Aspekt des Bewusstseins, den der Samen enthalten könnte, das Vergehen gestattet wird. Alle unbedingten Aspekte des Bewusstseins aber - sofern sie existieren - blieben davon unberührt.

Das ist genau das, was der Buddha zu tun versuchte, und er fand heraus, dass diese Strategie aufging.

Dem Werden kann erlaubt werden zu enden, durch das Erzeugen eines speziellen Werdenszustands - den Zustand geistiger Absorption, genannt „*jhāna*“ - gewässert von speziellen Arten des Verlangens und Festhaltens. Dieser Typ Werden, zusammen mit seinen entsprechenden Ursachen, ist das, was den Pfad ausmacht, den er später lehrte. Er stellte fest, dass, wenn der Pfad erst einmal seine Funktion erfüllt hat, er durch einen Prozess der Wahrnehmungsdekonstruktion zurückgelassen werden kann, und die Suche nach dem Ende des Leidens wäre abgeschlossen. Sowohl vom Leiden wie vom Werden befreit, wäre der Geist von den Beschränkungen jeglicher Identität und Verortung völlig entbunden - eine Freiheit, die sich einerseits jeglicher Vorstellung entzieht, sie aber andererseits gefangen hält.

Dieses Buch ist der Versuch, Buddhas Lehre vom Werden zu analysieren - im speziellen die Paradoxie des Werdens zu untersuchen und Buddhas paradoxe Strategie als Antwort darauf.

Es ist wie folgt aufgebaut:

Das erste Kapitel untersucht zwei Geschichten, die den Prozess des Werdens sowohl in seinen psychologischen als auch kosmologischen Dimensionen illustrieren und dabei die Rolle von vergangenem wie auch gegenwärtigem *kamma* im großen Rahmen darstellen.

Das zweite Kapitel untersucht zwei Versionen der Feld-Analogie, um zu zeigen, inwiefern sie ein Licht auf den großen Rahmen aus Kapitel 1 werfen und insbesondere auf die Art, wie Verlangen und Festhalten eine Empfindung von Verortung liefern - das ‚dort‘ - im Zentrum jedes Zustands des Werdens.

Das dritte Kapitel untersucht die drei Ebenen von *kamma* - bezüglich Sinnlichkeit, Form und Formlosigkeit - welche die drei Ebenen von Werden ermöglichen, sowohl jetzt als auch in zukünftigen Leben.

Das vierte Kapitel untersucht die vier Arten des Festhaltens - an Sinnlichkeit, an Ansichten, an Gewohnheiten und Praktiken und an Doktrinen eines ‚Selbst‘ - um noch einmal die Konsequenzen dieser Formen des Festhaltens zu zeigen, sowohl jetzt als auch nach dem Tod. Es erklärt auch, wie alle Formen des Festhaltens auf dem Festhalten an Ansichten basieren, der Erwartung an die Ergebnisse des Festhaltens und wie sie explizit oder implizit, durch Festhalten an bestimmten Gewohnheiten und Praktiken, verbunden mit Lehrmeinungen über ein Selbst gestaltet werden.

Die Tatsache, dass jede Form des Festhaltens diese Aspekte miteinbezieht, erklärt, warum der Zustand des Werdens, den der Pfad erzeugt, ebenso von diesen drei Aspekten des Festhaltens abhängt.

Das fünfte Kapitel untersucht drei Formen der Praxis, die zu Buddhas Zeiten gelehrt wurden, die aber nicht erfolgreich dem

Werden ein Ende bereiten konnten, da sie auf einem unvollständigen Verständnis von Festhalten beruhten.

Das sechste Kapitel untersucht dann den buddhistischen Weg als einen Versuch, einen Zustand des Werdens zu schaffen, der es dem Geist erlaubt, das, was erschienen ist, einfach so, wie es in Erscheinung getreten ist, zu beobachten, ohne dabei den Wunsch zu befeuchten, ihn zu zerstören oder in einen weiteren Zustand des Werdens zu verwandeln. Der erste Teil dieses Kapitels befasst sich damit, warum *jhāna*, eine starke meditative Vertiefung frei von Sinnlichkeit, der Werdenszustand ist, der für diese Aufgabe geeignet ist.

Der zweite Teil konzentriert sich auf die Arten von Wahrnehmung, die benötigt werden, um alles Festhalten abzuschneiden, sogar das Festhalten an den Pfad selbst.

Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit Textstellen des Kanons, welche die Erfahrung einer Person beschreiben, die über alle Beschränkungen des Werdens hinausgelangt ist, zu einer Freiheit, die völlig jenseits von Identität und Verortung liegt.

Bei der Präsentation dieses Materials habe ich zahlreiche Textstellen aus dem Pālikanon eingefügt, um so einen direkten Zugang zu den Worten Buddhas und seiner erwachten Schüler zu ermöglichen. Sieben Abschnitte im Besonderen bilden den Rahmen für diese Diskussion. Damit diese nicht in der Überfülle der anderen Zitate untergehen und um deren Wichtigkeit dem Leser im Bewusstsein zu halten, stelle ich sie hier voran. Das Buch kann insgesamt als Untersuchung der ersten Textstelle verstanden werden, mit den verbleibenden sechs Auszügen als unterstützende Anleitung bei der Aufgabe, die Hinweise der ersten Passage zu verdeutlichen.

Die erste Textstelle - Auszüge aus Buddhas erster Lehrrede - gibt die Grundbegriffe der These wieder: Die Zweite Edle Wahrheit stellt das Paradox des Werdens fest. Die der Vierten Edlen Wahrheit angemessene Pflicht weist auf Buddhas paradoxe Strategie hin, einen Weg zu finden, das ursprüngliche Paradoxon zu umgehen. Sein Anspruch auf Erwachen deutet die Art

von Wissen an, welches den Pfad jenseits von Werden und Nicht-Werden ermöglicht.

Um diese Punkte auszuführen, geben die zweite und dritte Textstelle zwei Versionen der Feld-Analogie wieder, mit denen der Buddha den Prozess des Werdens erklärt. Die zweite skizziert dabei die drei Ebenen, auf denen Werden stattfinden kann.

Die vierte Textstelle führt die Strategie, mit der man Werden zu einem Ende bringen kann, etwas detaillierter aus, ohne dabei in die Falle von Verlangen und Festhalten nach Werden oder Nicht-Werden zu tappen.

Die fünfte weist auf das paradoxe Element in der Strategie hin: der Zustand des Werdens - Konzentration - der entwickelt werden muss, damit die Strategie funktioniert.

Die sechste Passage befasst sich eingehender mit der Art der Wahrnehmung - der höchsten Form rechter Ansicht, frei von Gedanken des Seins oder Nichtseins - welche, gegründet auf Konzentration, für den Erfolg der Strategie benötigt wird.

Zu guter Letzt bietet die siebte Textstelle eine Analogie zum Verständnis eines von Beschränkungen des Werdens befreiten Bewusstseins an, dem Ergebnis der erfolgreichen Strategie des Buddha.

§ 1. Und dies, Mönche, ist die edle Wahrheit des Entstehens von Stress: das Verlangen, das erneutes Werden (*bhava*) erzeugt - begleitet von Leidenschaft und Lust, sich jetzt hier und jetzt dort ergötzend - d.h. das Verlangen nach Sinnlichkeit, das Verlangen nach Werden, das Verlangen nach Nicht-Werden. ...

Sicht entstand, Einsicht entstand, Erkenntnis entstand, Wissen entstand, Licht entstand in mir in Bezug auf Dinge, die noch nie zuvor gehört wurden: „Dies ist die edle Wahrheit des Übungsweges, der zum Ende von Stress führt. ...

Diese edle Wahrheit über den Übungsweg, der zum Ende von Stress führt, muss entwickelt werden (*bhavetabba*). ...

Diese edle Wahrheit über den Übungsweg, der zum Ende von Stress führt, ist entwickelt worden. ...

Sobald mein Wissen und meine Sicht dieser vier edlen Wahrheiten – drei Phasen, mit zwölf Aspekten - so wie sie geworden sind (*bhuta*), wirklich rein war, dann erklärte ich, unmittelbar zum rechten Selbsterwachen erwacht zu sein, das im Kosmos mit seinen Devas, Māras und Brahmas, mit seinen Asketen und Brahmanen, seinen Adligen und dem Volk unübertroffen ist. Wissen und Sicht sind in mir entstanden: Ursachenlos ist meine Befreiung. Das ist die letzte Geburt. Es gibt kein erneutes Werden mehr. SN 56,11

§ 2. Es sprach der ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen also: „Werden’, ,Werden’, so sagt man - inwiefern aber gibt es Werden?“

„Wenn es, Ānanda, kein in der Sinnlichkeitsbeschaffenheit (*kāmadhātu*) reifendes *kamma* gäbe, wäre dann Sinnlichkeits-Werden erkennbar?“

„Nein, Herr.“

„Somit also, Ānanda, ist *kamma* das Feld, Bewusstsein der Samen und Verlangen die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein der durch Unwissen gehemmten und vom Verlangen umstrickten Wesen setzt sich in niederer Sphäre fest, ist darauf eingestimmt. So kommt es zur Erzeugung erneuten Werdens in der Zukunft.

Wenn es, Ānanda, kein in der Formbeschaffenheit (*rūpadhātu*) reifendes *kamma* gäbe, wäre dann Form-Werden erkennbar?“

„Nein, Herr.“

„Somit also, Ānanda, ist *kamma* das Feld, Bewusstsein der Samen und Verlangen die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein der durch Unwissen gehemmten und vom Verlangen umstrickten Wesen setzt sich in mittlerer Sphäre fest, ist darauf eingestimmt. So kommt es zur Erzeugung erneuten Werdens in der Zukunft.

Wenn es, Ānanda, kein in der formlosen Beschaffenheit (*arūpadhātu*) reifendes *kamma* gäbe, wäre dann Formloses-Werden erkennbar?“

„Nein, Herr.“

„Somit also, Ānanda, ist *kamma* das Feld, Bewusstsein der Samen und Verlangen die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein der durch Unwissen gehemmten und vom Verlangen umstrickten Wesen setzt sich in verfeinerter Sphäre fest, ist darauf eingestimmt. So kommt es zur Erzeugung erneuten Werdens in der Zukunft. Insofern gibt es ‚Werden‘.“ AN III, 76

§ 3. Wie die Erdbeschaffenheit, Mönche, hat man die vier Standpunkte des Bewusstseins anzusehen; wie die Wasserbeschaffenheit hat man Ergötzen und Leidenschaft anzusehen; wie die fünf Möglichkeiten der (pflanzlichen) Vermehrung, hat man das Bewusstsein samt seiner Nahrung anzusehen.

Sollte Bewusstsein seinen Standpunkt an Form haftend haben, gestützt von Form (als seinem Objekt), gelandet auf Form, bewässert durch Ergötzen, würde sich Wachstum, Zunahme und Ausbreitung zeigen.

Sollte Bewusstsein seinen Standpunkt an Gefühl haftend haben, gestützt von Gefühl (als seinem Objekt), gelandet auf Gefühl, bewässert durch Ergötzen, würde sich Wachstum, Zunahme und Ausbreitung zeigen.

Sollte Bewusstsein seinen Standpunkt an Wahrnehmung haftend haben, gestützt von Wahrnehmung (als seinem Objekt), gelandet auf Wahrnehmung, bewässert durch Ergötzen, würde sich Wachstum, Zunahme und Ausbreitung zeigen.

Sollte Bewusstsein seinen Standpunkt an Gestaltungen haftend haben, gestützt von Gestaltungen (als seinem Objekt), gelandet auf Gestaltungen, bewässert durch Ergötzen, würde sich Wachstum, Zunahme und Ausbreitung zeigen.

Würde jemand sagen, „Ich werden ein Kommen, ein Gehen, ein Vergehen, ein Entstehen, ein Wachstum, eine Zunahme oder eine Ausbreitung des Bewusstseins getrennt von

Form, von Gefühl, von Wahrnehmung, von Gestaltungen beschreiben“, das wäre unmöglich. SN 22, 54

§ 4. Überwältigt von zwei Ansichten bleiben manche Götter und Menschen hängen, andere Götter und Menschen gehen zu weit, während die mit Sicht sehen. Wie bleiben die einen hängen? Götter und Menschen ergötzen sich am Werden, sind mit Werden zufrieden. Wird diesen nun der Dhamma zum Zwecke der Werdenserlöschung verkündet, so werden sie nicht angesprochen, beruhigt, gefestigt und hingeneigt. Auf diese Weise bleiben die einen hängen.

Und wie gehen andere zu weit? Die da vom Werden entsetzt sind, gedemütigt und abgestoßen, sie ergötzen sich am Nicht-Werden: „Wenn dieses Selbst, beim Zerfall des Körpers, nach dem Tod, ausgerottet und vernichtet wird, und nach dem Tode nicht mehr existiert, dann ist das friedvoll, erlesen, ein Genügen.“ Auf diese Weise gehen andere zu weit.

Und wie sehen die, die Sicht besitzen? Da sieht ein Mönch das Gewordene als geworden. So sehend, übt er, um des Gewordenen überdrüssig zu werden, um leidenschaftslos hinsichtlich des Gewordenen zu werden, um das Erlöschen des Gewordenen zu erlangen. Auf diese Weise sehen die, die Sicht haben.

Die Gewordenes als geworden schauen  
und was jenseits des Gewordenen ist  
sind befreit vom Gewordenen,  
durch das Versiegen des Verlangens nach Werden.  
Wenn sie Gewordenes durchschauen,  
und frei vom Verlangen nach Werden  
und Nicht-Werden des Gewordenen sind,  
erreichen die Mönche das Nicht-Weiterwerden. Iti 49

§ 5. Entwickelt (*bhavetha*) Sammlung, Mönche. Der gesammelte Mönch erkennt die Dinge, wie sie geworden sind. Und was erkennt er, wie es geworden ist?

‘Das ist Stress’, erkennt er, wie es geworden ist. ‚Das ist der Ursprung von Stress’ ... ‚Das ist das Erlöschen von Stress’ ... ‚Das ist der Übungsweg, der zum Erlöschen von Stress führt’, erkennt er, wie es geworden ist. SN 56, 1

§ 6. Im Großen und Ganzen, Kaccāyana, wird diese Welt aufrechterhalten von einer Polarität/hat diese Welt eine Polarität als Objekt - die der Existenz und der Nicht-Existenz. Wenn man aber das Entstehen der Welt [die sechs Sinnesmedien] mit richtiger Erkenntnis, so wie sie geworden ist, sieht, kommt einem ‚Nicht-Existenz’ in Bezug auf die Welt nicht in den Sinn. Wenn man, mit rechter Erkenntnis, das Vergehen der Welt, so wie sie geworden ist, sieht, kommt einem ‚Existenz’ in Bezug auf die Welt nicht in den Sinn.

Im Großen und Ganzen, Kaccāyana, ist diese Welt gefesselt durch Anhaften, Festhalten und Befangenheiten. So einer aber verwickelt sich nicht in oder hält sich fest an Anhaftungen, Ergreifen, Fixierung des Gewahrseins, Befangenheiten oder Besessenheiten; noch besitzt er auf sich selbst gerichtetes Wollen. Es gibt in ihm keine Unsicherheit oder Zweifel, dass Stress alles ist, was entsteht, Stress alles ist, was vergeht. In diesem seinem Wissen ist er unabhängig von anderen. Insoweit, Kaccāyana, gibt es rechte Ansicht. SN 12, 15

§ 7. Wenn nach der Nahrung essbare Speise keine Begierde vorhanden ist, wenn kein Ergötzen daran vorhanden ist, wenn kein Verlangen danach vorhanden ist, dann kann das Bewusstsein dort nicht landen und wachsen. Wo das Bewusstsein nicht landet und wächst, da lässt sich Name-und-Form nicht nieder. Wo sich Name-und-Form nicht niederlässt, da gibt es kein Wachstum der Gestaltungen. Wo es kein Wachs-

tum der Gestaltungen gibt, dort wird kein erneutes Werden in der Zukunft erzeugt. Wo kein erneutes Werden in der Zukunft erzeugt wird, da gibt es künftig keine Geburt, kein Alter und keinen Tod. Das ist nicht mit Schmerz, mit Angst, mit Verzweiflung verbunden, sage ich.

[Demensprechend mit der Nahrung Kontakt, intellektuelle Absicht, und Bewusstsein].

Gerade so, wie wenn da ein Haus stünde oder eine Halle, und es wären da auf der Nordseite oder auf der Südseite oder auf der Ostseite Fenster, und es dränge bei Aufgang der Sonne durchs Fenster ein Strahl hinein, wo würde der landen?“

„An der westlichen Wand, Herr!“

„Wenn aber keine westliche Wand da wäre, wo würde er dann landen?“

„Auf dem Erdboden, Herr!“

„Wenn aber kein Erdboden da wäre, wo würde er dann landen?“

„Auf dem Wasser, Herr!“

„Wenn aber kein Wasser da wäre, wo würde er dann landen?“

„Er landet nicht, Herr!“

„Ganz ebenso, wenn nach der Nahrung essbare Speise, ... Kontakt, ... intellektuelle Absicht, ... Bewusstsein, keine Begierde vorhanden ist, wenn kein Ergötzen daran vorhanden ist, wenn kein Verlangen danach vorhanden ist, dann kann das Bewusstsein dort nicht landen und wachsen. Wo das Bewusstsein nicht landet und wächst, da lässt sich Name-und-Form nicht nieder. Wo sich Name-und-Form nicht niederlässt, da gibt es kein Wachstum der Gestaltungen. Wo es kein Wachstum der Gestaltungen gibt, dort wird kein erneutes Werden in der Zukunft erzeugt. Wo kein erneutes Werden in der Zukunft erzeugt wird, da gibt es künftig keine Geburt, kein Alter und keinen Tod. Das ist nicht mit Schmerz, mit Angst, mit Verzweiflung verbunden, sage ich. SN 12, 64

## *Kapitel 1: Zwei Geschichten*

In seiner ersten Lehrrede definiert der Buddha die Ursachen für Stress und Leiden, indem er sie mit der Formulierung einleitet: „Das Verlangen, das zu erneutem *bhava* führt“. Er beendet seine Beschreibung von den Früchten des Erwachens mit der Erkenntnis: „Nun gibt es kein erneutes *bhava*“.

Diese beiden Aussagen zeigen deutlich, dass das Konzept von *bhava* von zentraler Bedeutung für das Verständnis des Leidens, seiner Ursache und seines Erlöschens ist. Und wie wir sehen werden, spielt *bhava* auch eine entscheidende Rolle auf dem Pfad, der zum Erlöschen von Leiden führt.

Das heißt, *bhava* hat eine zentrale Stellung in allen Vier Edlen Wahrheiten – den Wahrheiten, die das Herz der gesamten Buddhalehre darstellen. Trotzdem gibt der Buddha nie eine grundlegende Definition des Wortes *bhava*, daher muss unser Verständnis darüber aus der Art, wie er es in seinen Lehren verwendet, zusammengefügt werden.

Jedes Pāli-Wörterbuch wird zeigen, dass *bhava* mit dem Verb *bhavati* verwandt ist, welches ‚sein‘ oder ‚werden‘ bedeutet. Daher wird *bhava* entsprechend oft mit ‚Sein‘ oder ‚Werden‘ übersetzt. Um aber zu verstehen, welche Art von Sein oder Werden mit diesem Wort gemeint ist, müssen wir es im jeweiligen Kontext betrachten.

*Bhava* findet sich in einer ganzen Reihe von Auflistungen wieder, die Geisteszustände beschreiben, welche ein Arahant - eine vollständig erwachte Person - überwunden hat. So ist es eines der drei *āsavas* oder Einflüsse; eines der vier *oghas* oder Fluten; eines der vier *yogas* oder Bürden; und eines der sieben *anusayas* oder Besessenheiten. Obwohl *bhava* nicht in der Standardliste der zehn *saṅyojanas* oder Fesseln auftaucht, besagt die

Standard-Formel, die den Arahant beschreibt, dass er/sie „die Fesseln des Werdens zerstört hat“. Zwar zeigen diese Listen deutlich, dass *bhava* als etwas Negatives angesehen wird, das zum Zwecke des Erwachens überwunden werden muss, doch ergibt sich daraus noch keine Vorstellung davon, was mit dem Begriff tatsächlich gemeint ist.

Um das zu verstehen, müssen wir eine Belehrung betrachten, welche *bhava* in Aktion beschreibt. Und die vorrangige Lehre, die dieser Kontext liefert, ist das Abhängige Zusammenentstehen, Buddhas vollständigste Beschreibung der Faktoren, die zu Stress und Leid führen (siehe Anhang I). Darin wird *bhava* bedingt durch Verlangen und Festhalten, es fungiert als Bedingung für Geburt, der Alter, Krankheit und Tod nachfolgen.

Zwei Punkte fallen hier auf. Erstens, *bhava* ist nicht ‚Sein‘ im Sinne eines grundlegenden metaphysischen Absoluten. Stattdessen ist es ein Teil eines fortlaufenden, dynamischen Prozesses, etwas, das in einem komplexen Netz von Ursache und Wirkung wiederholt produziert wird - was Sn 736<sup>4</sup> den ‚Strom‘ von *bhava* nennt. Es ist eine Art von Sein, die dem Tun folgt, ein Tun in Erwartung dessen, was werden wird.

Aus diesem Grund scheint ‚Werden‘ eine angemessenere Übersetzung als ‚Sein‘, da es *bhava*’s bedingte, zweckgerichtete, dynamische Natur besser erfasst.

Zweitens, Werden dient als Übergang zwischen zwei unterschiedlichen Zusammenhängen im Strom der Bedingungen, die zu Leiden führen. *Bhava* ist bedingt durch rein psychologische Faktoren wie Verlangen und Festhalten und doch ist es auch der Ort für Prozesse, die sowohl auf psychologischer wie auf kosmologischer Ebene auftreten: Geburt, Alter, Krankheit und Tod. Tatsächlich ist, wenn der Buddha die Vorstellung des Werdens benutzt, die Ungezwungenheit besonders markant, mit der er

---

<sup>4</sup> Die da befangen sind im Sinnen-Eindruck, vom Daseins-Strome fortgerissen, die auf die falsche Bahn geraten, von Fessel-Lösung sind sie wahrlich fern.

den Kontext des Begriffs vom Kosmologischen hin zum Psychologischen und wieder zurück verschiebt. Der Grund für diesen dualen Kontext wird durch zwei Begebenheiten in seiner Beschreibung über die Entstehung des Kosmos anschaulich dargestellt.

Obwohl der Buddha bekanntlich sagte, alles was er lehrte, war Leiden und das Ende vom Leiden<sup>5</sup>, zeigen ihn die Pāli-Texte doch gelegentlich als jemanden, der kosmologische Beschreibungen nutzt, um die zugrundeliegende Psychologie, wie Leiden entsteht und wie es beendet werden kann, zu illustrieren. Die Beschreibungen unterscheiden sich in den Details, aber diese Unterschiede können durch die Tatsache erklärt werden, dass der Buddha nirgends eine Grundsatzklärung über die Ursprünge des Kosmos gibt. Er beschreibt den Kosmos immer als ein fortlaufendes Erzeugen. Er zeigt, wie sich dieser nicht aus der Entscheidung eines einzigen Schöpfers heraus entwickelt, sondern aus den unabhängigen Entscheidungen aller Wesen, die ihn bewohnen. So kann er frei aus verschiedenen - manchmal gleichzeitigen - Handlungssträngen wählen, um unterschiedliche Belehrungen zu geben. Doch haben seine Beschreibungen einen gemeinsamen Rahmen: der Kosmos geht durch wiederholte Zyklen von Entwicklung oder Ausdehnung und Rückbildung oder Schrumpfung. Die duale Natur des Werdens, sowohl psychologisch als auch kosmologisch, erscheint klar in zwei Erzählungen, die sich damit befassen, wie der Kosmos, nach einer Phase der Schrumpfung, erneut beginnt, sich auszudehnen.

Die erste Erzählung, gegeben, um zu erklären, wie die Idee eines Schöpfergottes erstmals entstand, erläutert den Wandel des Werdens, der eintritt, wenn ein Wesen eine Ebene des Kosmos verlässt und in einer anderen wiedererscheint.

---

<sup>5</sup> SN 22, 86: „Dies nur, Anuradha, verkünde ich, früher wie heute: das Leiden und des Leidens Aufhebung.“

Es gibt eine Zeit, ihr Mönche, wo irgendwann, irgendwie, nach langer Zeit diese Welt vergeht. Wenn die Welt vergeht, werden zahlreiche Wesen im Bereich der Strahlenden Götter wiedergeboren. Jene Wesen leben dort mit einem aus dem Geist erzeugten Körper, ernähren sich von Freude, aus sich selbst strahlend, bewegen sich im Himmelsraum, sind beständig im Schönen, bestehen eine außerordentlich lange Zeit. Es gibt eine Zeit, ihr Mönche, wo irgendwann, irgendwie nach langer Zeit diese Welt entsteht. Wenn die Welt entsteht, erscheint ein leerer Brahmapalast. Dann scheidet irgendein Lebewesen, wenn die Lebenskraft oder seine Verdienste erschöpft sind, aus dem Abhassarā-Himmel ab und erscheint im leeren Brahmapalast. Jenes lebt dort mit einem aus dem Geist erzeugten Körper, ernährt sich von Freude, aus sich selbst strahlend, bewegt sich im Himmelsraum, ist beständig im Schönen, besteht eine außerordentlich lange Zeit. Dort, bei ihm der so allein ist, entsteht nach einer langen Zeit auf Grund von Unruhe, Monotonie und Besorgnis: ‚Mögen doch auch andere Wesen hierher kommen‘. Dann scheiden auch andere Lebewesen, wenn die Lebenskraft oder ihre Verdienste erschöpft sind, aus dem Abhassarā-Himmel ab und erscheinen im Brahmapalast in Gemeinschaft mit jenem Wesen. Auch jene leben dort mit einem aus dem Geist erzeugten Körper, ernähren sich von Freude, aus sich selbst strahlend, bewegen sich im Himmelsraum, sind beständig im Schönen, bestehen eine außerordentlich lange Zeit. Dort, ihr Mönche, kommt dem als erstes erschienenen Wesen folgender Gedanke auf: ‚Ich bin der Brahma, der große Brahma, der Bezwin-ger, der Unbezwungene, der alles Sehende, der Allmächtige, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Erste, der Bewirkende, der Lenkende, der Vater des Gewordenen und Werdenden. Von mir wurden diese Wesen erschaffen. Aus welchem Grund? Mir kam zuerst dieser Gedanke: ‚Mögen doch auch andere Wesen hierher kommen‘. Dies war mein Vorsatz und diese Wesen sind hierhergekommen“ und denjenigen Lebewesen, die nachher entstanden sind, kam folgender Ge-

danke: „Dies ist der Herr Brahma, ... der Vater des Gewordenen und Werdenden. Von diesem Herrn Brahma wurden wir erschaffen. Aus welchem Grund? Dieser war als Erster hier entstanden, wie wir sahen, wir sind nach ihm entstanden“. Jenes Wesen, ihr Mönche, das zuerst entstanden ist, hat ein längeres Leben, besseres Aussehen, größere Autorität. Diejenigen Wesen, die später entstanden sind, haben ein kürzeres Leben, schlechteres Aussehen, weniger Autorität. DN 1

Hier geschieht ein Wandel im Werden, weil altes *kamma*, in diesem Fall verdienstvolles *kamma*, erschöpft ist, das diese Wesen in der Gesellschaft der Strahlenden Götter hielt. Jedoch spielt auch gegenwärtiges *kamma* eine Rolle beim Wechsel von einer Lebenszeit zur nächsten, da man am Verlangen festhalten muss, um den Übergang zu schaffen.

Wenn da ein Wesen den Körper ablegt und noch keinen anderen Körper angelegt hat, dann erkläre ich es als durch Verlangen erhalten. Verlangen, *Vacca*, ist sein Erhalt zu dieser Zeit. SN 44, 9

Zudem tritt eine Veränderung im Werden ein, nachdem die neue Lebenszeit begonnen hat. Die irrige Annahme, der große Brahma sei ein Schöpfergott, ändert, wenn auch nicht die physischen Details des Kosmos, so doch sehr wohl die Art, wie er und die anderen Wesen die Natur des Kosmos erleben, ebenso wie ihr Verhältnis zueinander. Diese Veränderung der Beziehung bleibt scheinbar bestehen, solange das Äon andauert. So ist, auch wenn der Wandel im Werden eher psychisch als physisch ist, die Auswirkung nicht weniger stark oder andauernd.

Die zweite kosmologische Beschreibung legt hingegen dar, wie eine Veränderung des Werdens im Rahmen einer einzigen Lebensspanne, das physikalische Universum tatsächlich verändern kann. Diese allegorisch gefärbte Erzählung, hatte das Ziel den Ständedünkel der Brahmanen zu widerlegen. Sie zeigt, wie

Standesdünkel, mehr noch als jegliche angebliche Minderwertigkeit anderer, die Degeneration der Welt hervorbrachte.

Es gibt eine Zeit, ihr Mönche, wo irgendwann, irgendwie, nach langer Zeit diese Welt vergeht. Wenn die Welt vergeht, werden zahlreiche Wesen im Bereich der Strahlenden Götter wiedergeboren. Jene Wesen leben dort mit einem aus dem Geist erzeugten Körper, ernähren sich von Freude, aus sich selbst strahlend, bewegen sich im Himmelsraum, sind beständig im Schönen, bestehen eine außerordentlich lange Zeit. Es gibt eine Zeit, ihr Mönche, wo irgendwann irgendwie nach langer Zeit diese Welt entsteht. Wenn die Welt entsteht, fallen die Wesen aus dem Bereich der Strahlenden Götter in diese Welt hinab. Aber sie besitzen immer noch einen aus Geist erzeugten Körper, ernähren sich von Freude, aus sich selbst strahlend, bewegen sich im Himmelsraum, sind beständig im Schönen, bestehen eine außerordentlich lange Zeit. Und zu dieser Zeit gibt es nur eine einzige Masse Wasser, blendend, eine blendende Dunkelheit. Es gibt keinen Mond und keine Sonne, es gibt keine Sterne und Planeten, es gibt weder Nacht noch Tag, es gibt keine Monate und Wochen, es gibt keine Jahreszeiten und Jahre, es gibt weder weiblich noch männlich. Die Wesen sind nur eben als Wesen erkenntlich.

Dann schließlich, nachdem eine lange Zeitspanne vergangen ist, erschien eine saftige Erde, auf dem die Wesen umgebenden Wasser. Gleichwie sich bei kochender Milch oben eine Haut bildet, wenn sie abkühlt. Diese ist farbig gewesen, duftig gewesen, saftig gewesen. Gleichwie etwa geschlagener Rahm oder geschlagene Butter, so war ihre Farbe; gleichwie etwa reiner wilder Honig so war ihr Geschmack.

Da dachte nun eines der Wesen von übermütiger Art, „Sieh' da, was mag das nur sein?“, die saftige Erde mit dem Finger kostend. Nachdem es von der saftigen Erde mit dem Finger gekostet hatte, fühlte es sich davon angezogen und sein Verlangen ließ sich nieder. Dann sind andere Wesen sei-

nem Beispiel gefolgt und haben die saftige Erde mit ihren Fingern gekostet. Nachdem sie die saftige Erde mit ihren Fingern gekostet hatten, fühlten sie sich davon angezogen und ihr Verlangen ließ sich nieder. Da stürzten sich diese Wesen auf die saftige Erde und rissen sie mit ihren Händen in Stücke, um sie zu essen. Als sie sich auf die saftige Erde stürzten, sie mit ihren Händen in Stücke rissen, um sie zu essen, verschwand ihr Strahlen. Als ihr Strahlen verschwand, erschienen Mond und Sonne. Als Mond und Sonne erschienen, erschienen Sterne und Planeten. Als Sterne und Planeten erschienen, erschien Nacht und Tag. Als Nacht und Tag erschienen, erschienen Jahreszeiten und Jahre. Insoweit entstand diese Welt wieder.

Dann sind die Wesen, die saftige Erde genießend, davon gespeist, davon ernährt, lange Zeiten hindurch bestanden. Je mehr und mehr nun die Wesen dort, die saftige Erde genießend, davon gespeist, davon ernährt, lange Zeiten hindurch bestanden, desto mehr und mehr sind jene Wesen immer gröber geworden an Körperart und gute und schlechte Färbungen wurden offensichtlich. Einige hatten gute Färbung andere schlechte. Zu dieser Zeit wurden die Wesen mit guter Färbung denen mit schlechter Färbung gegenüber überheblich: „Wir sind von besserer Färbung, jene sind schlechter gefärbt als wir“. Aufgrund des Färbungsdünkels, der Wesen von stolzer und überheblicher Art ist die saftige Erde verschwunden. DN 27

In dieser Darstellung spielt das gegenwärtige *kamma* eine tragende Rolle bei der Veränderung des Werdens. Sowie Verlangen einen Fokus erlangt - das mag die Bedeutung von „Verlangen ließ sich nieder“ sein - handeln die Wesen dementsprechend. Mit diesem Handeln verändern sie sich umgehend selbst und so wie sie sich verändern, verändert sich auch ihr Erleben von der Welt um sie herum.

Hierbei handelt es sich um eine bekannte psychologische Wahrheit. Menschen, die eine Suchterkrankung hinter sich ha-

ben, können erkennen, wie sich ihre Selbstwahrnehmung veränderte, als die Sucht begann, wie ihre Wahrnehmung der Welt ebenfalls verzerrt war, während die Sucht anhielt und wie beide, sie und die Welt um sie herum, sich veränderten, als die Sucht schließlich überwunden war.

Falls es eine Alkoholabhängigkeit war, definierten sie sich selbst über das Verlangen nach Alkohol und die Umwelt wurde definiert - und beschränkt - durch die Fähigkeit oder Unfähigkeit den Alkohol zu liefern, um dieses Verlangen zu befriedigen. Erst als die Abhängigkeit überwunden war, waren sie von diesen Beschränkungen befreit. Sie sind jetzt andere Menschen und die Welt ist ein anderer Ort.

Diese Verbindung zwischen dem persönlichen Zustand und der Erfahrung der Welt - und der Art, wie beide vom Brennpunkt des Verlangens abhängig sind – veranschaulicht die Kombination von Psychologie und Kosmologie in Buddhas Werdensbegriff.

Und obwohl die kosmologischen Passagen, die diese Verbindung schildern, durch einen feinen Humor gekennzeichnet sind, werden die groben Umrisse des sich ergebenden Bildes, von anderen Lehrreden bestätigt, die das Thema Werden detaillierter und ernsthafter behandeln. Diese Umrisse weisen Werden als das Empfinden von Selbst-Identität, verortet in einer bestimmten Welt, aus. Die Konturen dieses Selbst und dieser Welt sind durch eine Kombination von altem und neuem *kamma* bestimmt, die Verortung darin wird bestimmt durch einen Akt des Verlangens und Begehrens.

Abschnitte, die die Thematik des Werdens detaillierter besprechen - im nachfolgenden Kapitel ausführlich behandelt - werden zeigen, warum diese besondere Kombination von Elementen notwendigerweise zum Leiden führt. Sie werden auch zeigen, wie diese Elemente den Pfad zum Ende des Leidens eröffnen und trotzdem verlangen, dass der Pfad einige paradoxe Wendungen vollzieht.

## *Kapitel 2: Zwei Analogien*

AN III, 77 bietet eine Analogie, die beschreibt, wie sich Werden gestaltet:

„*Kamma* ist das Feld, Bewusstsein der Samen und Verlangen die Feuchtigkeit.“

Die Grundaussage dieser Analogie ist relativ einfach. *Kamma* gibt den Bereich an Möglichkeiten vor, in welchem der Samen des Bewusstseins gepflanzt werden kann und von dem er sich ernährt. Verlangen ist die Feuchtigkeit, die den Samen am Leben erhält und ihm erlaubt, zu einem Werdenszustand anzuwachsen.

Die scheinbare Einfachheit dieser Analogie wird jedoch kompliziert, durch die Tatsache, dass jeder der drei genannten Faktoren - *kamma*, Bewusstsein und Verlangen - ziemlich komplex ist.

***Kamma*** beispielsweise, ist sowohl als Begriff wie auch als Fakt komplex. Als Begriff kann es in verschiedenen Zusammenhängen verschiedene Dinge bedeuten.

In einigen bedeutet es die Absicht, die eine Handlung motiviert, zusammen mit der Handlung selbst.

Absicht, sage ich euch, ist *kamma*. Beabsichtigend schafft jemand *kamma*, durch Körper, Sprache und Intellekt.

AN VI, 63

In anderen Zusammenhängen bedeutet *kamma* nicht nur absichtliches Handeln, sondern auch die Folgen dieser Handlung.

Was ist altes *kamma*? Das Auge, ihr Mönche, ist als durch altes Wirken gebildet und gewollt und fühlbar, zu betrachten. Das Ohr, die Nase, die Zunge, der Körper; der Intellekt sind als durch altes Wirken gebildet und gewollt und fühlbar zu betrachten. Das nennt man altes Wirken.

Und was ist neues Wirken? Was man da jetzt an *kamma* wirkt, mit dem Körper, mit der Sprache, mit dem Intellekt, das nennt man neues Wirken. SN 35, 145

Als Tatsache ist *kamma* insofern komplex, als die Beziehung zwischen altem und neuem *kamma* viel verwickelter ist, als es ein oberflächliches Lesen der eben genannten Passage vermuten ließe.

Beispielsweise sind die sechs Sinnesmedien (*ayatana*) insofern altes *kamma*, als sie selbst und viele der Objekte, die auf sie einwirken, Produkte vergangener Handlungen sind. Wobei dies nicht für alle Objekte der Sinne zutrifft, denn wenn eine Person jetzt eine Handlung ausführt, wirkt die Handlung und ihre unmittelbaren Resultate ebenso auf die Sinne ein. Gleichzeitig durchläuft das Erleben von Sinneseindrücken viele Phasen der mentalen Filterung, da einige Sinneskontakte hervorgehoben oder aufgebauscht werden, andere hingegen werden ignoriert oder unterdrückt. Diese Filterung ist ebenfalls eine Form von gegenwärtigem *kamma*, was bedeutet, dass jegliches *kamma* - vergangen oder gegenwärtig - durch die Vermittlung des gegenwärtigen *kamma* erlebt wird. Nun mag gegenwärtiges *kamma* häufig durch vergangenes *kamma* beeinflusst sein, aber das muss es nicht. Der Geist kann, wenn er will, mit alten Gewohnheiten brechen. Eine Veränderung im Wissen - neue Informationen, neue Beurteilungsstandards, von dem, was wichtig ist oder nicht - können zu einer Veränderung in einer gegenwärtigen Entscheidung führen. Das bedeutet, dass vergangenes *kamma* nicht vollständig die Erfahrung des gegenwärtigen Moments bestimmt.

Dieser Punkt sollte deutlich hervorgehoben werden, denn es gibt das verbreitete Missverständnis, dass Buddhas *kamma*-

Lehre deterministisch sei. Tatsächlich jedoch war der Buddha ein entschiedener Gegner des Determinismus.

„Ist es wahr, dass ihr behauptet und der Ansicht seid: ‚Was auch immer der Mensch empfindet, ... dass dies alles bedingt ist durch frühere Tat?‘“ Derart von mir befragt, stimmten jene mit ‚Ja‘ bei. Ich aber sprach zu ihnen: „Demnach also, würden die Menschen infolge früherer Tat zu Mördern, Dieben, Unkeuschen, Lügner, Zuträgern, Schimpfbolden, Schwätzern, Habgierigen, Gehässigen und Irrgläubigen?“ Wahrlich, denjenigen, die sich auf frühere Tat als das Entscheidende berufen, fehlt es an Willensantrieb und Tatkraft dieses zu tun oder jenes zu lassen. Wenn man aber das, was getan werden sollte und das, was nicht getan werden sollte nicht als Wahrheit oder Wirklichkeit bestimmen kann, weil man verwirrt und ungeschützt. Man kann sich nicht berechtigterweise als Asket bezeichnen. Dies war mein erster begründeter Vorwurf gegen jene Asketen und Priester, die solches behaupten, solcher Ansicht sind. AN III, 62

Ihr Mönche, für jeden der sagt, „der Mensch erfährt für jedwedes *kamma*, das er verübt, die ihr genau entsprechende Wirkung“, ist der heilige Wandel ausgeschlossen, und keinerlei Möglichkeit besteht für völlige Leidensvernichtung.

Für jeden aber, der sagt „wenn der Mensch *kamma* verübt, das in dieser oder jener Weise gefühlt werden muss, dementsprechend wird das Resultat erfahren“ dann gibt es einen heiligen Wandel und die Möglichkeit besteht für völlige Leidensvernichtung. AN III, 101

Mit anderen Worten, es gibt die Tendenz einer bestimmten Art von *kamma* zu einer bestimmten Art von Resultat zu führen, aber die Intensität dieses Resultats ist nicht festgeschrieben. Sie wird auch durch einen Faktor des gegenwärtigen *kamma* beeinflusst: dem momentanen Geisteszustand, in dem ein besonderes Ereignis vergangenen *kammas* zur Reife gelangt.

„Da hat einer nur ein kleines Vergehen verübt, und dieses bringt ihn in die Hölle. Ein anderer aber hat eben dasselbe kleine Vergehen verübt, doch wird es noch hier und jetzt erfahren und es erscheint zum größten Teil kaum für einen Moment.

Welcher Art ist der Mensch, den ein kleines Vergehen, das er verübt hat, in die Hölle bringt? Da ist ein Mensch unentwickelt im Körper (d.h. angenehme Gefühle können in den Geist eindringen und dort bleiben<sup>6</sup>), unentwickelt in Sittlichkeit, unentwickelt im Geist (d.h. schmerzliche Gefühle können in den Geist eindringen und dort bleiben) unentwickelt in Weisheit; er ist beschränkt, von kleinlicher Gesinnung, und verweilt mit Leiden. Einen solchen Menschen mag selbst ein kleines Vergehen in die Hölle bringen.

Welcher Art ist der Mensch, bei dem eben dasselbe kleine Vergehen hier und jetzt erfahren wird und zum größten Teil kaum für einen Moment erscheint? Da ist ein Mensch entwickelt im Körper (d.h. angenehme Gefühle können nicht in seinen Geist eindringen und dort bleiben), entwickelt in Sitt-

---

<sup>6</sup> M 36: „Auf welche Weise, Aggivessana, ist jemand unentwickelt im Körper und unentwickelt im Geist? Aggivessana, da erscheint ein angenehmes Gefühl in einem nicht unterrichteten Weltling. Von diesem angenehmen Gefühl berührt, ist er begierig nach Angenehmem und fährt fort, begierig nach Angenehmem zu sein. Sein angenehmes Gefühl hört auf. Mit dem Aufhören des angenehmen Gefühls erscheint ein schmerzhaftes Gefühl. Von diesem schmerzhaften Gefühl berührt, sorgt er sich, trauert und lamentiert, er weint und schlägt sich an die Brust und wird zerrüttet. Wenn jenes angenehme Gefühl in ihm erschienen ist, dringt es in seinen Geist ein und bleibt dort, weil der Körper nicht entwickelt ist. Und wenn jenes schmerzhaftes Gefühl in ihm erschienen ist, dringt es in seinen Geist ein und bleibt dort, weil der Geist nicht entwickelt ist. Jeder, in dem auf diese zweifache Weise erschienenenes angenehmes Gefühl in den Geist eindringt, weil der Körper nicht entwickelt ist, und in dem erschienenenes schmerzhaftes Gefühl in den Geist eindringt, weil der Geist nicht entwickelt ist, ist somit unentwickelt im Körper und unentwickelt im Geist.“

lichkeit, entwickelt im Geist (d.h. schmerzliche Gefühle können nicht in seinen Geist eindringen und dort bleiben) entwickelt in Weisheit; er ist nicht beschränkt, großherzig, mit dem Unbegrenzten verweilend. Ein solcher Mensch wird eben dasselbe kleine Vergehen hier und jetzt erfahren und es wird zum größten Teil kaum für einen Moment erscheinen.

Angenommen, es würde ein Mann einen Klumpen Salz in eine kleine Tasse voll Wasser werfen; würde da wohl das wenige Wasser in der Tasse durch jenen Salzklumpen salzig und ungenießbar werden?“

„Gewiss, Herr. ...“

„Jetzt angenommen, ein Mann würde einen Klumpen Salz in den Gangesstrom werfen, was meint ihr, würde dann das Wasser des Gangesstromes durch jenen Salzklumpen salzig und ungenießbar werden?“

„Nein, Herr. ...“

„Ebenso, ist es mit einem, der nur ein kleines Vergehen verübt hat, und es bringt ihn in die Hölle. Und ein anderer hat eben dasselbe kleine Vergehen verübt, doch wird es noch hier und jetzt erfahren und es erscheint zum größten Teil kaum für einen Moment.“ AN III, 99

Somit hat der Geisteszustand im gegenwärtigen Moment einen entscheidenden Einfluss darauf, wie das Reifen vergangenen *kammas* erlebt wird. Soweit es die sechs Sinne betrifft bedeutet dies, dass vergangenes *kamma* einen ganzen Bereich von Möglichkeiten bietet, für das, was in einem bestimmten Moment erlebt werden mag, während gegenwärtiges *kamma* aus diesen Möglichkeiten wählt, um eine tatsächliche Erfahrung zu erschaffen.

Manchmal wird der Bereich, den die sechs Sinnesmedien abdecken, auf eine andere Weise analysiert, nämlich als die fünf Aggregate (*khandha*) von Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein. Das gleiche Muster der Interaktion zwischen vergangenem *kamma* und gegenwärtigem *kamma* trifft auch für diese Art der Analyse zu. Ein großer Teil des Rohmate-

rials, das die fünf Aggregate gestaltet, kommt von vergangenem *kamma*, während der absichtliche Prozess der Gestaltung, der in der Gegenwart geschieht, dieses Rohmaterial zu einer tatsächlichen Erfahrung der Aggregate formt:

Weil sie Gestaltetes gestalten, daher heißt es ‚Gestaltungen‘. Was gestalten sie zu Gestaltetem? Der Form-heit halber gestalten sie Form als Gestaltetes. Der Gefühl-heit halber gestalten sie Gefühl als Gestaltetes. Der Wahrnehmbar-keit, ... Der Gestaltbar-keit ... Der Bewusstseins-heit halber gestalten sie Bewusstsein als Gestaltetes. Weil sie Gestaltetes gestalten, daher heißt es ‚Gestaltungen‘. SN 22, 79

Mit anderen Worten, es existiert in jedem Moment das Potenzial für viele verschiedene Arten, die Aggregate zu erleben. In einigen Fällen spielt vergangenes *kamma* eine Rolle in der Beschränkung dieses Potenzials, in anderen öffnet es Möglichkeiten. Gestaltung - die SN 22, 56 mit Absicht gleichsetzt<sup>7</sup> - wählt zwischen diesen Beschränkungen und Möglichkeiten, um die tatsächliche Erfahrung eines speziellen Typs von Aggregaten im gegenwärtigen Moment zu formen.

Weil neues und altes *kamma* derart auf das Engste miteinander verknüpft sind, scheint es, als würde das *kamma* in der Feld-Analogie sowohl vergangenes wie auch gegenwärtiges *kamma* abdecken. Dies wird zweifach bestätigt, wenn wir die Art betrachten, in der *kamma* beim Abhängigen Zusammenentstehen als ein Faktor fungiert, der zum Aufsteigen von Werden führt.

---

<sup>7</sup> „Was nun, ihr Mönche, sind die Gestaltungen? Diese sechs Willens-Gruppen (*cetanā-kāyā*) gibt es, ihr Mönche: Wille nach Formen (*rūpasañcetanā*), Wille nach Tönen, Wille nach Düften, Wille nach Geschmücken, Wille nach Berührungen, Wille nach Geist-Objekten. Das, ihr Mönche, nennt man Gestaltungen.“

Erstens, das Prinzip der Kausalität, das dem Abhängigen Zusammenentstehen zugrunde liegt, beinhaltet die Wechselwirkung von vergangenen und gegenwärtigen Ursachen beim Gestalten jedweder gegenwärtiger Erfahrung. Daraus würde folgen, dass sowohl vergangenes wie gegenwärtiges *kamma* eine Vorbedingung für jeden gegenwärtigen Werdenszustand sein kann.

Das Kausalprinzip ist folgendes:

- (1) Wenn dies ist, ist jenes.
- (2) Durch das Aufsteigen von diesem, folgt das Aufsteigen von jenem.
- (3) Wenn dies nicht ist, ist jenes nicht.
- (4) Durch das Enden von diesem, folgt das Enden von jenem.

AN X, 92

Dieses Muster versteht man am besten als die Wechselwirkung zweier Prinzipien. Das offensichtlichere der beiden, (2) und (4), verbindet Ereignisse in der Zeit.

Das Auftreten von A wird zu irgendeinem Zeitpunkt das Auftreten von B verursachen.

Das Verschwinden von A wird zu irgendeinem Zeitpunkt das Verschwinden von B verursachen.

Ein Beispiel hierfür wäre das Verhältnis zwischen einem physischen Gefühl von Wohl oder Schmerz und einer komplexen Emotion (oder, um einen buddhistischen Fachausdruck zu verwenden, einer Gestaltung) die auf dem Gefühl beruht: Es kann ein Zeitfenster zwischen dem Entstehen des Gefühls und dem Entstehen der Emotion geben, ebenso wie es ein Zeitfenster zwischen dem Vergehen der beiden geben kann.

Das zweite Prinzip, (1) und (3), verbindet zwei Ereignisse im gegenwärtigen Moment. Wenn A existiert, existiert auch B. Wenn A aufhört zu existieren, hört B auf zu existieren.

Das Prinzip funktioniert primär auf der Ebene subtiler Geisteszustände, die wiederholt entstehen und vergehen. Der Prozess

beispielsweise, der in jedem Moment abläuft, in dem Altern und Sterben von Festhalten auftreten, geschieht simultan mit dem Prozess seiner Geburt. Der Buddha stellte fest, dass seine Fähigkeit, diese Ebene der Kausalität zu bemerken ein ‚Durchbruch an Erkenntnis‘ war (SN 12, 10 / SN 12, 65<sup>8</sup>), was darauf hinweist, wie schwer dies wahrzunehmen ist. Nichtsdestotrotz kann das Prinzip problemlos im Verhältnis zwischen Kontakt und Gefühl beobachtet werden: Wenn bei irgendeinem der Sinne Kontakt auftritt, erscheint unmittelbar ein zugehöriges Gefühl; wenn der Kontakt endet, endet unmittelbar das Gefühl.

Diese zwei kausalen Prinzipien überschneiden sich, so dass jegliche Erfahrung durch sowohl vergangene wie auch gegenwärtige Ereignisse bedingt wird. Dies deutet darauf hin, dass das Feld von *kamma*, in dem Werden wachsen kann, sowohl aus vergangenem und gegenwärtigem *kamma* besteht.

Die zweite Weise, in welcher das Abhängige Zusammenentstehen bestätigt, dass sich das Feld von *kamma* sowohl aus vergangenem, wie auch gegenwärtigem *kamma* zusammensetzt, zeigt sich darin, dass *kamma* zweimal in der Liste der Faktoren des Abhängigen Zusammenentstehens auftaucht: einmal als Absicht und einmal als das Resultat vergangener Absichten. Es erscheint zuerst unter dem Faktor *Name*, wo es als Subfaktor *Absicht* auftaucht. Dann im angrenzenden Faktor, erscheint es als die sechs Sinnesmedien, d.h. altes *kamma*.

Aufgrund des dualen kausalen Musters, welches dem Abhängigen Zusammenentstehen als Ganzes zugrunde liegt, kann die Beziehung zwischen Absicht und den sechs Sinnesmedien auf zwei Ebenen operieren.

---

<sup>8</sup> „Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zuteil: Wenn Geburt vorhanden ist, entstehen Alter und Tod; aus der Geburt als Ursache gehen Alter und Tod hervor. ... In Bezug auf früher nie gehörte Dinge erstand mir Einsicht, erstand mir Verständnis, erstand mir Erkenntnis, erstand mir Wissen, erstand mir Klarheit.“

Auf der einen Seite, Absicht als die vergangene Absicht, die in der Gegenwart als eine Erfahrung der Rohdaten der Sinne reift. Ein Beispiel wäre eine Absicht, den Praktiken zu folgen, welche zu menschlicher Wiedergeburt führen, resultierend in der Erfahrung menschlicher Sinnesfreuden in einem späteren Leben.

Auf der anderen Seite, Absicht als die gegenwärtige Absicht, welche die Rohdaten der Sinne in eine beabsichtigte Richtung biegt oder einer bestimmten Interpretation entsprechend formt. Ein Beispiel hierfür wäre die Absicht, sich auf attraktive Anblicke usw. zu fokussieren, um damit Lust im Geist hervorzurufen.

So setzt sich *kamma*, in seiner Rolle in der Feld-Analogie, als das Feld der Möglichkeiten für erneutes Werden, eindeutig sowohl aus vergangenem wie auch aus gegenwärtigem *kamma* zusammen - sowohl aus Absichten, wie auch aus den Ergebnissen absichtlichen Handelns. Weil *kamma* durch mentale Aktivität gestaltet ist, bedeutet das, dass es als der Nährboden für *bhava* ebensowenig wie *bhava* selbst ein metaphysisches Absolutes sein kann. Werden gründet nicht im Unbedingten oder im Absoluten einer ‚Einheit‘ oder auf ‚Allem‘. Das ist der Grund, warum sich der Buddha in der MN 1 höchst kritisch über jene äußert, die versuchen, irgendeine dieser Ideen als Quelle des Seins zu postulieren. Gleichzeitig wächst Werden nicht unvermeidlich aus seinem Nährboden hervor. Vielmehr liefern vergangenes und gegenwärtiges *kamma* einfach den Bereich der Möglichkeiten, in welchem der Samen des Bewusstseins, befeuchtet durch Verlangen, zu erneutem Werden heranwachsen kann.

Der zweite Faktor der Feld-Analogie - **Bewusstsein** der sechs Sinne - erscheint wie *kamma*, sowohl explizit wie auch implizit, in der Liste der Faktoren, aus denen Abhängiges Zusammenentstehen besteht. Die schlichte Tatsache seines Vorhandenseins in dieser Liste ist bemerkenswert. Alle Faktoren, die im Abhängigen Zusammenentstehen genannt werden, sind bedingte Ereignisse, was bedeutet, dass Sinnesbewusstsein, als Teil dieser Lis-

te, kein metaphysisches Absolutes oder eine reine Essenz darstellen kann. Es ist vielmehr eine kammisch aktive und produktive Funktion, weder an und für sich erfahrbar noch existent. Es ist etwas, das getan wird. Es erscheint und wird als Teil eines kausalen Netzes erlebt, bedingt durch die Faktoren, aus denen es geboren wurde und wiederum andere Faktoren bedingend, welche es selbst gebiert. Das ist der Grund, warum der Buddha es als einen Samen bezeichnet.

Genauso wie Feuer nach den jeweiligen Bedingungen, in deren Abhängigkeit es brennt, klassifiziert wird - wenn Feuer in Abhängigkeit von Holzscheiten brennt, gilt es als Holzfeuer; wenn Feuer in Abhängigkeit von Reisigbündeln brennt, gilt es als Reisigfeuer; wenn Feuer in Abhängigkeit von Gras brennt, gilt es als Grasfeuer; wenn Feuer in Abhängigkeit von Kuhmist brennt, gilt es als Kuhmistfeuer; wenn Feuer in Abhängigkeit von Häcksel brennt, gilt es als Häckselfeuer; wenn Feuer in Abhängigkeit von Abfall brennt, gilt es als Abfallfeuer - ebenso wird Bewusstsein nach den jeweiligen Bedingungen, in deren Abhängigkeit es entsteht, klassifiziert. Wenn Bewusstsein in Abhängigkeit von Auge und Form entsteht, gilt es als Augbewusstsein; wenn Bewusstsein in Abhängigkeit von Ohr und Klang entsteht, gilt es als Ohrbewusstsein; wenn Bewusstsein in Abhängigkeit von Nase und Geruch entsteht, gilt es als Nasenbewusstsein; wenn Bewusstsein in Abhängigkeit von Zunge und Geschmack entsteht, gilt es als Zungenbewusstsein; wenn Bewusstsein in Abhängigkeit von Körper und Berührungsobjekt entsteht, gilt es als Körperbewusstsein; wenn Bewusstsein in Abhängigkeit von Intellekt und Vorstellungen entsteht, gilt es als Intellektbewusstsein. MN 38

Abhängig von einer Zweiheit entsteht Bewusstsein. Aufgrund welcher Zweiheit entsteht Bewusstsein? Abhängig von Auge und Formen steigt Augbewusstsein auf. Das Auge ist unbeständig, veränderlich, anderswerdend. Die Formen sind unbe-

ständig, veränderlich, anderswerdend. Diese Zweiheit hier ist schwankend, unstet, unbeständig, veränderlich, anderswerdend. Das Augbewusstsein ist unbeständig, veränderlich, anderswerdend. Aus welchem Grunde, aus welcher Bedingung auch immer Augbewusstsein aufsteigt, ein solcher Grund, solche Bedingung ist unbeständig, veränderlich, anderswerdend. In Abhängigkeit von einem veränderlichen Faktor aufsteigend, wie könnte Augbewusstsein beständig sein? (Ebenso mit den anderen Arten von Sinnesbewusstsein.) SN 35, 93

Aus diesem Grund wächst jeder Werdenszustand, der vom Samen des Bewusstseins abhängt, aus einem unbeständigen Samen. Wie wir oben bemerkt haben, besitzt das dem Abhängigen Zusammenentstehen zugrundeliegende Prinzip der Kausalität eine ihm innewohnende Komplexität, weil es die Interaktion vieler vergangener und gegenwärtiger Ursachen und Wirkungen einschließt. Es ist daher inhärent instabil, denn zusätzlich zur Erklärung wie Ereignisse das Erscheinen anderer Ereignisse verursachen, zeigt es auch, dass das Vergehen von Ursachen unabdingbar das Vergehen ihrer Wirkungen nach sich zieht. Dieses Prinzip ist so wichtig, dass der ehrwürdige Assaji, einer der fünf Wanderasketen, welche Buddhas erste Lehrrede hörten, es zur Essenz von Buddhas Lehre erklärte.

Welche Phänomene auch immer aufgrund von Ursachen entstehen: ihr Entstehen und ihr Vergehen erklärt der Tathāgata.

Mv 1, 23

Daher ist jeder Werdenszustand, der von Bewusstsein abhängt - das dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist - ebenfalls dem Vergehen unterworfen. Diese inhärente Instabilität ist einer der Hauptgründe dafür, warum Werden an sich leidhaft ist.

Diese Instabilität wird noch durch die Tatsache verstärkt, dass Bewusstsein zweimal im Schema des Abhängigen Zusammenentstehens auftaucht, einmal explizit und einmal implizit.

Das erste, explizite Auftreten steht vor Name-und-Form - und so auch vor der Absicht - und den sechs Sinnesmedien. Das scheint den oben genannten Stellen aus MN 38 und SN 35, 93 zu widersprechen, wie auch der Feld-Analogie, in welcher die vergangenen kammischen Elemente des Feldes vor dem Samen existieren. Jedoch erscheint Bewusstsein auch implizit beim Abhängigen Zusammenentstehen im Faktor von Kontakt, welcher nach den sechs Sinnesmedien folgt.

Abhängig von einer Zweiheit entsteht Bewusstsein. Aufgrund welcher Zweiheit entsteht Bewusstsein? Abhängig von Auge und Formen, steigt Augbewusstsein auf. ... Das Zusammenkommen, das Aufeinandertreffen, das Ineinandergreifen dieser drei Phänomene ist Augkontakt. (Ebenso mit den anderen Arten von Sinneskontakt.) SN 35, 93

Daher ist Bewusstsein sowohl Vorläufer als auch Nachfolger der sechs Sinnesmedien und der Absicht im Abhängigen Zusammenentstehen. Tatsächlich bestätigt die Fortsetzung oben angeführten Passagen, dass noch eine weitere Ebene der Absicht dem zweiten Auftreten von Bewusstsein folgt.

Kontaktet fühlt man, *kontaktet beabsichtigt man*, kontaktet nimmt man wahr. Diese Phänomene sind schwankend, unstet, unbeständig, veränderlich, anderswerdend. SN 35, 93

Dieses wechselnde Muster zwischen Bewusstsein und Absicht kann auf zwei Arten erklärt werden.

Erstens, die grundsätzliche Komplexität des Kausalprinzips, das dem Abhängigen Zusammenentstehen zugrunde liegt - mit gegenwärtigen Ursachen, die zusammen mit vergangenen Ursachen den gegenwärtigen Moment formen - öffnet die Tür für viele Rückkopplungsschleifen genau dieser Art. Bewusstsein und Gefühl beispielsweise, alternieren in genau dieser Weise, ebenso wie Bewusstsein und Wahrnehmung.

Zweitens, die spezifische Interaktion von Bewusstsein und Absicht hilft dabei die verschachtelte Qualität von Werden zu erklären, in der ein Werdenzustand innerhalb eines anderen beginnen kann, welcher bereits in einem weiteren nistet, ähnlich einem Set von ineinander gestapelten Schachteln oder russischer Puppen. So hat z.B. der Bewusstseinsamen, der auf dieser physischen Ebene zu Geburt führte, eine Welterfahrung durch die sechs Sinne möglich gemacht. Basierend auf Absichten, die mit dieser Erfahrung wechselwirken, wurden andere Bewusstseinsmomente bedingt, welche als Samen für rein mentale Werdenzustände innerhalb dieses Lebens dienen: Träume, Pläne und Welten der Vorstellung. Innerhalb dieser Werdenzustände produziert der Geist weitere Absichten und trifft auf eine andere Ebene von sensorischer Erfahrung, welche weitere Bewusstseinsmomente bedingt und so weiter - Träume innerhalb von Träumen, Geschichten innerhalb von Geschichten.

Und, aus Buddhas Perspektive, Instabilität inmitten von Instabilität und - zum größten Teil - Leiden gestaltet von Leiden.

Im Licht der Feld-Analogie betrachtet, zeigt die Interaktion von Bewusstsein mit altem und neuem *kamma*, wie das Feld der Möglichkeiten für erneutes Werden potenziell unendlich erneuerbar ist. Geradeso wie eine Pflanze, die aus einem Boden wächst, diesen Boden durch ihr Verrotten düngt, führt die Wechselwirkung von Bewusstseinsakten mit altem und neuem *kamma* zu weiterem, neuem *kamma* - welches, zu altem *kamma* werdend, fortfahren kann als Bodendünger für künftige Bewusstseinsamen zu dienen.

Jedoch benötigt dieser Prozess ein weiteres Element, um diese Saat wachsen zu lassen: die Feuchtigkeit von **Verlangen**, dem dritten Faktor der Feld-Analogie. Auf den ersten Blick scheint Verlangen keine eigene Funktion in der Feld-Analogie zu verdienen, da es eine Form gegenwärtigen *kammas* ist und als solche ein Teil des Feldes sein könnte. Hingegen sagt der Buddha in seiner Definition des Verlangens, dass zu erneutem Werden führt, dass eine der primären Faktoren von Verlangen die eines

Verorters ist: Es wählt einen reizvollen Ort aus, an welchem sich ein Werdenszustand bilden kann.

Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Leidensentwicklung: Es ist dieses Verlangen, das erneutes Werden schafft, begleitet von Leidenschaft und Ergötzen, jetzt hier und jetzt dort Gefallen findend. S 56, 11

Somit ist die Feuchtigkeit des Verlangens eine Art von *kamma*, die auswählt, welche Samen, wo ins Feld gepflanzt, wachsen werden. Nur die auf diese Weise befeuchteten Samen werden sich zu Werdenszuständen entwickeln. Mit anderen Worten: die mentalen Qualitäten von Leidenschaft, Ergötzen und Verlangen wählen einen bestimmten Erlebnispunkt zur Fokussierung aus und liefern auf diese Weise eine Produktionsstätte für Werden. Deshalb wird in Lehrreden wie Sn 1042<sup>9</sup> oder Thag 663<sup>10</sup> Verlangen als ‚Näherin‘ bezeichnet: Es näht die Elemente des Werdens zusammen wie einen Knopf an eine bestimmte Stelle auf einem Stück Stoff. Die Geschichte der wohlschmeckenden Erde illustriert dieses Prinzip, wenn sie Verlangen als sich auf dieser Erde ‚niederlassend‘ beschreibt. Wir sollten uns jedoch im Klaren darüber sein, dass der Begriff ‚Ort‘ sich hier nicht auf einen physischen Ort beschränkt. Er kann ebenso ein mentales Ereignis bezeichnen, wenn etwa ein Gefühl, eine Wahrnehmung oder ein Bewusstseinsakt zum Nukleus wird, um den herum ein Werdenszustand anwachsen kann.

---

<sup>9</sup> Wer beide Enden klar durchschaut,  
Bleibt in der Mitte unberührt als Denker.  
Ihn nenn' ich einen Großen Mann.  
Er überwand die Näherin (Verlangen).

<sup>10</sup> Jene, die beim Leid und auch beim Glück  
die Naht der Mitte überschritten,  
die stehen wie die Indrasäule:  
sind nicht erhoben, nicht bedrückt.

Wie wir in der Analyse des Feldes gesehen haben, kann sich dieser Nukleus entweder aus vergangenem oder gegenwärtigem *kamma* zusammensetzen: entweder das Rohmaterial, geliefert von vergangenem *kamma* oder die Aktivität gegenwärtiger Absichten gestalten diese Materialien zu einer gewünschten Form. Sind die Rohmaterialien aus der Vergangenheit gefällig, kann Verlangen darauf ausgerichtet sein, diese zu strecken und so viel Genuss wie möglich aus ihnen zu pressen. Sind sie nicht gefällig, kann es darauf ausgerichtet sein sie zu zerstören oder in etwas Besseres zu verwandeln. In beiden Fällen benötigt Verlangen ein beständiges Tun in Erwartung jenes Glückes, zu welchem dieses Tun führen wird. Es ist jedoch wichtig anzumerken, dass hier mit so viel *kamma*, das auf die Gestaltung der Gegenwart gerichtet ist, ‚*Erwartung*‘ nicht nur einen in die Zukunft gerichteten Wunsch bedeutet, sondern ebenso den Wunsch einen günstigen gegenwärtigen Moment zu gestalten.

Diese Erwartung wird häufig von Ergötzen (*nandī*) begleitet - entweder durch die Aussicht eine angenehme Situation zu bewahren oder die eine Ungünstige zu ändern. Und wie der Buddha betonte, ist dieses Ergötzen gleichbedeutend mit Festhalten.

Da erfreut man sich, heißt willkommen und bleibt gebunden. Woran erfreut man sich, was heißt man willkommen, woran ist man gebunden? An Form erfreut man sich, sie heißt man willkommen, an sie ist man gebunden. Dem, der sich an Form erfreut, sie willkommen heißt, an sie gebunden ist, entsteht Ergötzen. *Jedes Ergötzen an Form ist Festhalten.* (Ebenso mit Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein) SN 22, 5

Das bedeutet, dass die Ursache von Stress, wie oben definiert, nicht Verlangen allein ist; es ist Verlangen plus Festhalten. Wenn sich diese zwei Qualitäten auf irgendeinem der Aggregate niederlassen, erzeugen sie Anhaftungsaggregate, welche die Essenz von Leid und Stress im Kontext der Vier Edlen Wahrheiten darstellen. Und weil Verlangen und Festhalten die unmittel-

baren Ursachen von Werden sind, ist jeder Werdenszustand somit - subtil oder offensichtlich - durchdrungen von Stress.

Dieser Stress wird verstärkt durch die Tatsache, dass Verlangen und Festhalten so willkürlich und sprunghaft sind. Wie die Standarddefinition der Ursache von Stress bemerkt: „jetzt hier und jetzt dort Gefallen findend“. Sie können ihren Fokus jederzeit ändern und die Konstruktion eines Werdenszustandes verlassen, um an einem Neuen die Arbeit aufzunehmen.

In Begriffen der Feld-Analogie besteht die Hauptursache, warum sich Verlangen und Festhalten auf einen bestimmten Punkt im Feld konzentrieren, darin, sich an einem potenziellen Glück zu ergötzen, welches sie sich von diesem Ort erwarten. Wenn der Ort jedoch gestaltet ist, ist er an andere Bedingungen geknüpft - jene, von denen er selbst abhängt und jene, die von ihm abhängen. Verlangen und Festhalten sind somit auch an diese anderen Bedingungen gebunden, ob sie nun wünschenswert sind oder nicht.

Beispielsweise mag ein Samen an einem netten Fleckchen eingepflanzt werden, wenn aber eine Dürre, eine Flut oder ein Feuer durchzieht, könnte die daraus erwachsene Pflanze leicht zerstört werden. Selbst wenn Verlangen und Festhalten diesen Rückschlag zu vermeiden versuchen, in dem sie von Ort zu Ort ziehen - tatsächlich ist dies deren übliche Taktik zur Schmerzvermeidung - wird der Geist, durch die Unfähigkeit wahre Ruhe zu finden, erschöpft. In übereilter Verzweiflung dem unerwünschten Ort zu entkommen, wählen Verlangen und Festhalten oft ohne gründliche Überlegung einen anderen Ort und landen an Plätzen, die sich schnell als desaströs herausstellen. Und natürlich ist der Geist extrem launisch. Nachdem er entschieden hat, einen bestimmten Ort zu mögen, kann er unmittelbar seine Meinung ändern. Diese Änderung kann so schnell kommen, dass der Buddha - normalerweise ein Meister passender Analogien - zugeben musste, hierfür kein adäquates Gleichnis zu finden.

Kein anderes Ding kenne ich, das so schnell wechselt wie der Geist; so dass man kein zufriedenstellendes Gleichnis finden kann für diesen schnellen Wechsel des Geistes. AN I, 9

So häuft die unbeständige Wechselhaftigkeit der Feuchtigkeit des Verlangens noch mehr Stress auf den Stress, welcher der Instabilität von Feld und Samen bereits innewohnt. Auf diese Weise zeigt die Feld-Analogie wie Elemente, die leidhaft und bedingt sind - *kamma*, Bewusstsein und Verlangen - sich zu Werdenszuständen verbinden, welche sowohl inhärent leidhaft als auch bedingt sind. ‚Sein‘ ist kein absoluter Zustand; es fluktuiert als Werden, welches wiederum auf instabilem Grund ruht und durch flüchtige Vorgänge des Bewusstseins und wechselnde Vorgänge des Verlangens und Festhaltens ins Leben gerufen wird.

Bevor wir jedoch weitere Lektionen von dieser Analogie lernen, ist es wichtig anzumerken, dass SN 22, 54 eine weitere Version der Analogie enthält, mit einigen interessanten Variationen. Die beiden Analogien zusammen zu betrachten hilft, einigen ihrer Elemente deutlichere Konturen zu verleihen.

Die zweite Feld-Analogie ist folgende:

Wie die Erdbeschaffenheit, ihr Mönche, so hat man die vier Standpunkte des Bewusstseins (die Aggregate Form, Gefühl, Wahrnehmung und Gestaltungen) zu verstehen; wie die Wasserbeschaffenheit, so hat man Ergötzen und Leidenschaft zu verstehen; wie die fünf Arten der pflanzlichen Ausbreitung (Wurzeln, Stengel, Achseln, Stecklinge und Samen), so hat man das Bewusstsein samt seiner Nahrung zu verstehen.

Sollte Bewusstsein seinen Standpunkt an Form haftend haben, gestützt von Form, landend auf Form, gewässert mit Ergötzen, dann würde sich Wachstum, Zunahme und Ausbreitung zeigen.

Sollte Bewusstsein seinen Standpunkt an Gefühl haftend haben, gestützt von Gefühl, landend auf Gefühl, gewässert

mit Ergötzen, dann würde sich Wachstum, Zunahme und Ausbreitung zeigen.

Sollte Bewusstsein seinen Standpunkt an Wahrnehmung haftend haben, gestützt von Wahrnehmung, landend auf Wahrnehmung, gewässert mit Ergötzen, dann würde sich Wachstum, Zunahme und Ausbreitung zeigen.

Sollte Bewusstsein seinen Standpunkt an Gestaltungen haftend haben, gestützt von Gestaltungen, landend auf Gestaltungen, gewässert mit Ergötzen, dann würde sich Wachstum, Zunahme und Ausbreitung zeigen.

Sollte jemand sagen, „Ich werde ein Kommen und Gehen, ein Vergehen und Entstehen, ein Wachstum, eine Zunahme oder eine Ausbreitung des Bewusstseins darlegen, getrennt von Form, von Gefühl, von Wahrnehmung, von Gestaltungen“, das wäre unmöglich. SN 22, 54

Obwohl sich diese zweite Feld-Analogie in einigen Details von der ersten unterscheidet, teilen beide eine gemeinsamen Struktur: Nährboden, Samen und Feuchtigkeit. Der Nährboden in der ersten ist *kamma*, wohingegen er in der zweiten aus den ersten vier Aggregaten besteht: Form, Gefühl, Wahrnehmung und Gestaltung. Der Samen in der ersten ist Bewusstsein, während er in der zweiten Bewusstsein samt seiner Nahrung ist. Die Feuchtigkeit in der ersten ist Verlangen, in der zweiten hingegen ist es Ergötzen.

Wie unsere Erörterung bereits gezeigt hat, sind einige dieser Unterschiede - selbst in den Details - keine wirklichen Unterschiede. Die vier Aggregate sind aus vergangenem wie auch gegenwärtigem *kamma* zusammengesetzt. Ergötzen ist - in der Standarddefinition von der Ursache von Stress - verbunden mit Verlangen. Der Hauptunterschied ist, dass der Samen des Bewusstseins in der zweiten Analogie mit Nahrung ausgestattet wird - tatsächlich mit vier Arten von Nahrung. Doch sogar hier liegt der Unterschied mehr in der Betonung als in der Substanz,

denn die vier Arten von Nahrung des Bewusstseins sind schlicht Varianten von vergangenem und gegenwärtigem *kamma*.

„Wenn nach dem Nahrungsstoff ‚physische Nahrung‘ Leidenschaft, Ergötzen und Verlangen vorhanden ist, lässt sich das Bewusstsein dort nieder und nimmt zu ... Wenn nach dem Nahrungsstoff ‚Kontakt‘ ..., ‚intellektuelle Absicht‘ ..., ‚Bewusstsein‘ Leidenschaft, Ergötzen und Verlangen vorhanden ist, lässt sich das Bewusstsein dort nieder und nimmt zu.“ S 12, 64

Physische Nahrung wird verfügbar durch vergangenes und gegenwärtiges *kamma*.

Kontakt ist zweifach aufgeführt in der Reihe des Abhängigen Zusammenentstehens. Einmal als Unterpunkt bei Name-und-Form und einmal als das verbindende Element zwischen den sechs Sinnesmedien und Gefühl. In letzterem Fall bedeutet ‚Kontakt‘ offensichtlich Sinneskontakt. Im vorherigen ist die Bedeutung weniger offensichtlich, aber anscheinend ist damit der Kontakt zwischen den zahlreichen mentalen Ereignissen und physischen Eigenschaften gemeint, die Name-und-Form ausmachen. Obwohl die Standardbeschreibung des Abhängigen Zusammenentstehens Name-und-Form als von Bewusstsein abhängig auflistet - in welchem Fall Bewusstsein als Nahrung von Kontakt dient - führen andere Versionen des Abhängigen Zusammenentstehens (z.B. in DN 15 und SN 12, 67<sup>11</sup>) Name-und-Form und Bewusstsein als sich gegenseitig stützend auf. So bedeutet ‚Kontakt‘ in diesem Kontext anscheinend den Kontakt zwischen mentalen Ereignissen und physischen Eigenschaften.

---

<sup>11</sup> D 15: „So, Ānanda, bedingt Name-und-Form Bewusstsein, Bewusstsein bedingt Name-und-Form, ...“

S 12, 67: „Gerade so, wie wenn da zwei Rohrbündel an einander gelehnt stünden. Ganz ebenso entsteht aus Name und Form als Ursache das Bewusstsein; aus dem Bewusstsein als Ursache entsteht Name und Form; ...“

Weil diese Ereignisse und Eigenschaften durch *kamma* geformt sind, ist Kontakt ebenso durch *kamma* geformt.

Weil *kamma* als Absicht definiert ist, ist die Nahrung für intellektuelle Absicht schlicht mentales *kamma* in der Gegenwart.

Bewusstsein wird als vierte Art der Nahrung für Bewusstsein aufgeführt, weil, wie bereits gesehen, Bewusstsein zweimal in der Liste des Abhängigen Zusammenentstehens auftaucht, was dem ersten Erscheinen von Bewusstsein erlaubt, dem zweiten als Nahrung zu dienen. In der Rolle der Nahrung scheint Bewusstsein mit dem Bewusstseins-Aggregat übereinzustimmen, was erklären würde, warum viele der Lehrreden alle fünf Aggregate, nicht nur die ersten vier, als Grundlage für Werden besprechen.

Einige Passagen des Kanons beschreiben tatsächlich alle vier Arten von Nahrung als eine Grundlage für Werden und stützen so die Interpretation, dass diese im Grunde *kamma* unter anderem Namen sind.

Wenn nach dem Nahrungsstoff physische Nahrung Leidenschaft, Ergötzen und Verlangen vorhanden ist, lässt sich das Bewusstsein dort nieder und nimmt zu. Wo sich das Bewusstsein niedergelassen hat und zunimmt, dort gibt es ein Erscheinen von Name-und-Form. Wo Name-und-Form in Erscheinung tritt, da findet die Vermehrung der Gestaltungen statt. Wo die Vermehrung der Gestaltungen stattfindet, da gibt es die Produktion erneuten Werdens in der Zukunft. Wo es die Produktion von erneutem Werden in der Zukunft gibt, da gibt es künftig Geburt, Alter und Tod, zusammen mit Schmerz, Angst und Verzweiflung, sage ich. (Ebenso mit den Nahrungen Kontakt, intellektuelle Absicht und Bewusstsein.)

SN 12, 64

So fügt die Einführung von *kamma* als Nahrung in der zweiten Feld-Analogie der Ersten nichts substanziell Neues hinzu. Was sie doch hinzufügt, ist die Betonung eines wichtigen Aspekts der Bedingtheit als Ganzem, nämlich dass kausale Abhängigkeit am

besten als Akt der Ernährung anzusehen ist. Der Buddha unterstreicht diesen Punkt mit seiner grundlegendsten Belehrung zu diesem Thema. In ‚Die Fragen des Novizen‘, des Khuddaka-Pāṭha, einem kurzen Katechismus für junge Leute, führt er das Thema der Bedingtheit gleich in der ersten Frage ein, durch den Begriff der Ernährung.

Was ist das eine? Alle Wesen existieren durch Nahrung.  
Khp 4

Im Gegensatz zu späteren buddhistischen Schulrichtungen, die kausale Abhängigkeit mittels von Juwelen oder Spiegeln reflektierten Lichts illustrieren - einen unschuldigen, blendend schönen Prozess vorschlagend - benutzt der Buddha das Bild der Ernährung, um die kausale Abhängigkeit auf eine verstörendere Weise zu zeigen, um so eine Entreizung davon einzuleiten.

„Und wie ist physische Nahrung zu betrachten? Gerade so wie wenn zwei Eheleute mit spärlicher Reisezehrung den Weg durch eine Wüste anträten, und sie hätten einen einzigen Sohn, der ihnen lieb und wert wäre. Nun aber würde, von den beiden Eheleuten, während sie durch die Wüste gingen, die spärlich bemessene Reisezehrung aufgebraucht, ginge zu Ende; sie hätten aber noch eine Wegstrecke durch die Wüste vor sich. Nun aber käme den beiden Eheleuten der Gedanke: ‚Unsere spärlich bemessene Reisezehrung ist aufgebraucht, ist zu Ende gegangen, und wir sind aus dem übrigen Teil der Wüste noch nicht herausgekommen. Wie wäre es jetzt, wenn wir unseren einzigen Sohn, der uns lieb und wert ist, töteten, Dürrfleisch und eingepfeffertes Fleisch herstellten und, das Fleisch unseres Sohnes essend, aus dem übrigen Teil der Wildnis heraus kämen, damit wir nicht alle drei umkommen müssen?‘ Und nun töteten sie ihren einzigen Sohn, der ihnen lieb und wert war, stellten Dürrfleisch und eingepfeffertes Fleisch her und schafften es so, das Fleisch ihres Sohnes essend, aus der Wüste heraus. Während sie das Fleisch ihres

einzigem Sohne äßen, würden sie sich weinend auf die Brust schlagen: ‚Wo bist du, einziger Sohn, wo bist du, einziger Sohn?‘ Was haltet ihr davon, ihr Mönche? Würden diese Leute zu ihrer Freude den Nahrungsstoff zu sich nehmen, würden sie zu ihrem Vergnügen die Nahrung zu sich nehmen, würden sie rauschhaft die Nahrung zu sich nehmen, oder um zuzunehmen oder um der Schönheit willen?“

„Nein, Herr.“

„Würden sie nicht eben nur, damit sie es durch die Wüste schaffen, diese Nahrung zu sich nehmen?“

„Ja, Herr.“

„Ganz ebenso, sage ich, ist der Nahrungsstoff physische Nahrung zu betrachten. Wenn der Nahrungsstoff physische Nahrung richtig erkannt ist, ist auch die Leidenschaft nach den fünf Strängen der Sinnlichkeit richtig erkannt. Wenn die Leidenschaft nach den fünf Strängen der Sinnlichkeit richtig erkannt ist, dann gibt es auch die Fessel nicht, durch die gefesselt ein Schüler der Edlen wieder in diese Welt zurückkehren würde.

Und wie ist der Nahrungsstoff Kontakt zu betrachten? Gerade so, wie wenn da eine Kuh mit aufgerissener Haut bei einer Mauer stünde, so würden die in der Mauer lebenden Lebewesen an ihr nagen; wenn sie bei einem Baum stünde, so würden die im Baum lebenden Lebewesen an ihr nagen; wenn sie im Wasser stünde, so würden die im Wasser lebenden Lebewesen an ihr nagen; wenn sie in der freien Luft stünde, so würden die in der freien Luft lebenden Lebewesen an ihr nagen. Wo immer die Kuh mit aufgerissener Haut stünde, da würden die dort lebenden Lebewesen an ihr nagen: Ganz ebenso, sage ich, ist der Nahrungsstoff Kontakt zu betrachten. Wenn der Nahrungsstoff Kontakt richtig erkannt ist, sind auch die drei Gefühle (angenehm, unangenehm, wederangenehm-noch-unangenehm) richtig erkannt. Wenn die drei Gefühle richtig erkannt sind, dann, sage ich, gibt es für den Schüler der Edlen nichts weiter zu tun.

Und wie ist der Nahrungsstoff intellektuelle Absicht zu betrachten? Gerade so, wie wenn da eine über Mannstiefe Kohlengrube angefüllt wäre mit glühenden, nicht mehr rauchenden Kohlen; und es käme da ein Mann daher, der gerne leben möchte, der kein Verlangen hätte zu sterben, der an Lustvolles liebt und Leidvolles hasst; den nun packten zwei kräftige Männer bei beiden Armen und schleppten ihn zu der Kohlengrube. Weit weg zu kommen wäre des Mannes Absicht, weit weg zu sein wäre sein Wunsch, weit weg zu kommen wäre sein Bestreben. Warum das? Weil er erkennen würde, ‚wenn ich in die Kohlengrube stürzen werde, erleide ich infolge davon den Tod oder Schmerz, der zum Tode führt‘. Ganz ebenso, sage ich, ist der Nahrungsstoff intellektuelle Absicht zu betrachten. Wenn der Nahrungsstoff intellektuelle Absicht richtig erkannt ist, sind auch die drei Formen des Verlangens (nach Sinnlichem, nach Werden und nach Nicht-Werden) richtig erkannt. Wenn die drei Formen des Verlangens richtig erkannt sind, dann, sage ich, gibt es für den Schüler der Edlen nichts weiter zu tun.

Und wie ist der Nahrungsstoff Bewusstsein zu betrachten? Gerade so, wie wenn da die Leute einen verbrecherischen Räuber eingefangen hätten und ihn dem König vorführten: ‚Hier, Majestät, ist der verbrecherische Räuber; verhängt über ihn die Strafe, die dir beliebt.‘ Daraufhin spräche der König: ‚Geht, ihr Leute, und stecht den Mann um die Morgenzeit mit hundert Speißen‘, und sie stächen ihn um die Morgenzeit mit hundert Speißen. Und um die Mittagszeit spräche der König also: ‚Ihr Leute, wie ist es mit dem Mann?‘ ‚Noch ist er am Leben, Majestät.‘ Daraufhin spräche der König: ‚Geht, ihr Leute, und stecht den Mann um die Mittagszeit mit hundert Speißen‘, und sie stächen ihn um die Mittagszeit mit hundert Speißen. Und um die Abendzeit spräche der König also: ‚Ihr Leute, wie ist es mit dem Mann?‘ ‚Noch ist er am Leben Majestät.‘ Daraufhin spräche der König also: ‚Geht, ihr Leute und stecht den Mann um die Abendzeit mit hundert Speiße‘, und sie stächen ihn um die

Abendzeit mit hundert Spießen. Was haltet ihr davon, ihr Mönche? Würde wohl der Mann, von dreihundert Spießen getroffen, dadurch Schmerz und Qual empfinden?“

„Schon von einem einzigen Spieß getroffen, Herr, würde er dadurch Schmerz und Qual empfinden, geschweige denn, von dreihundert Spießen getroffen.“

„Ganz ebenso, sage ich, ist der Nahrungsstoff Bewusstsein zu betrachten. Wenn der Nahrungsstoff Bewusstsein, ihr Mönche, richtig erkannt ist, ist auch Name und Form richtig erkannt. Wenn Name und Form richtig erkannt ist, dann, behaupte ich, gibt es für den Schüler der Edlen nichts weiter zu tun.“ SN 12, 63

So besteht der inhärente Stress des Werdens nicht nur in der Instabilität der Faktoren, von denen er abhängt, sondern auch im Stress und Schmerz, den diese Faktoren beinhalten. Schmerz, der nicht nur von der Person gefühlt wird, welche diese Werdenszustände geschaffen hat, sondern auch von allen Wesen, welche die Nahrung für die physische Existenz dieser Person liefern. Auf diese Weise betrachtet zeigen die zwei Feld-Analogien, warum Werden kein andauerndes Glück bietet und warum dieses Glück selten ein Unschuldiges ist. Das bedeutet, dass Werden objektiv betrachtet kein erstrebenswerter Prozess ist, auf den man sich einlassen sollte. Und weil diese Analogien auch andeuten, warum Werden ein potenziell endlos erneuerbarer Prozess ist, erklären sie, warum jemand auf der Suche nach wahren Glück nach einem Weg suchen würde, Werden zu beenden. Gleichzeitig weist die Feld-Analogie darauf hin, warum dem Wunsch Werden zu beenden ein Paradox innewohnt: Der Wunsch, dem Samen die Feuchtigkeit zu entziehen wäre ebenso eine Form von Feuchtigkeit.

Der Buddha drückt diesen Punkt in seiner vollständigen Beschreibung von der Entstehung von Stress so aus:

Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Leidensentwicklung: Es ist dieses Verlangen, das erneutes Werden

schafft, begleitet von Leidenschaft und Ergötzen, jetzt hier und jetzt dort Gefallen findend, nämlich das Verlangen nach Sinnlichkeit, das Verlangen nach Werden, das Verlangen nach Nicht-Werden. SN 56, 11

Wie *bhava*, ist ‚Nicht-Werden‘ - *vibhava* - ein Begriff, den der Buddha nicht definiert. Er ist verwandt mit dem Verb *vibhavati*, welches so viel bedeutet wie: das Werden anhalten, das Sein anhalten, aus der Existenz verschwinden. Iti 49 gibt ein Beispiel dafür, wie Freude am Nicht-Werden ausgedrückt werden könnte:

Wenn dieses Selbst, nach dem Zerfall des Körpers, nach dem Tod zugrunde geht und vernichtet wird und nach dem Tod nicht mehr existiert, das ist friedvoll, erlesen, ein Genügen.

Iti 49

So würde das Verlangen nach Nicht-Werden den Wunsch bezeichnen, etwas bereits Existierendes aufzulösen oder zu zerstören.

In Begriffen der Feld-Analogie könnte sich dieses Verlangen auf die Vernichtung des Nährbodens oder Nährstoffe im Samen richten. Nun ist jedoch der Wunsch, in irgendeiner Weise mit diesen Faktoren kammisch zu interagieren, eben die Feuchtigkeit, die den Samen des kammisch aktiven Bewusstseins nährt und verursacht, aufgrund dessen kommt es zum Entstehen von erneutem Werden. Mag der Wunsch auch darauf abzielen, einen bestimmten Ort im Feld zu zerstören, sind alle Elemente der Werdenserzeugung nichtsdestotrotz vorhanden: der Nährboden von vergangenem und gegenwärtigem *kamma*, der kammisch aktive Samen und die Feuchtigkeit vom Festhalten und Verlangen. In diesem Fall richten sich Festhalten und Verlangen erwartungsvoll auf gegenwärtiges *kamma* – als Wunsch, zu tun, was immer auch notwendig ist, um die Zerstörung des Feldes herbeizuführen - und somit stellen diese Faktoren wiederum Feuchtigkeit zur Verfügung.

MN 106 zeigt, dass eine andere Form des Verlangens nach Nicht-Werden die Sehnsucht wäre, Gleichmut im Angesicht eines bestimmten Ortes im Feld zu bewahren, in Erwartung des zu erlebenden Friedens beim schlichten Vergehenlassen. Auch dies beinhaltet alle Elemente, die zum Erzeugen von Werden notwendig sind: Die Handlung, der Versuch Gleichmut zu bewahren, ist gegenwärtiges *kamma*; das Ergötzen am Gleichmut selbst oder an der Erwartung eines höheren Friedens, zu welchem Gleichmut führt, ist die Feuchtigkeit. Das Resultat, wenn auch friedvoll, ist immer noch ein Werdenszustand.

Weil Werden in sich Leiden beinhaltet, stellen diese Fakten eine strategische Herausforderung für jeden dar, der dem Leiden ein Ende machen will: Wie soll man erneutes Werden beenden, ohne in die Falle von Verlangen nach subtilem Werden oder Nicht-Werden zu tappen?

Allerdings weist die Feld-Analogie nicht nur auf die strategische Herausforderung hin, sondern auch auf eine mögliche Lösung für diese Herausforderung. Der von vergangenem *kamma* bereite Nährboden legt in keiner Weise fest, dass die Pflanzen des Werdens wachsen müssen oder dass Leiden endlos sein muss. Er eröffnet nur die Möglichkeit, dass diese Ereignisse eintreten können. Wird indessen gegenwärtiges *kamma* in Form von Feuchtigkeit zurückgehalten oder ausgetrocknet, dann müssen die Potenziale von Feld und Samen sich nicht verwirklichen. Damit diese Herangehensweise jedoch funktioniert, bedarf es eines bestimmten Typs des Werdens, der dem Geist eine angemessene Identität an einem bestimmten Ort bieten kann, wo er Leidenschaftslosigkeit hinsichtlich aller Formen von *kamma*, Festhalten und Verlangen entwickeln kann. Hat diese Leidenschaftslosigkeit erst allen anderen Verortungen der Feuchtigkeit das Austrocknen ermöglicht, kann sie sich daran machen, die Feuchtigkeit, welche die eigene Verortung liefert, ebenfalls auszutrocknen. Mit anderen Worten - und das ist die praktische Konsequenz des Paradoxons des Werdens - es muss einen Werdenszustand geben, der als vorläufige Stufe auf dem Pfad dient, der ultimativ zum Ende allen Werdens führt. Die wesentliche

strategische Entdeckung des Buddha bestand darin, herauszufinden, dass ein solcher Werdenszustand wirklich existiert und dass dieser - mit angemessener Weisheit - tatsächlich genutzt werden kann, um Leiden zu beenden.

Bevor wir aber seine Vorgehensweise im Detail untersuchen, sollten wir erst, in Begriffen der Feld-Analogien, verstehen, was dieses zweite Paradox zur Folge hat.

Den Geist in eine geeignete Position zu bringen, in der er Leidenschaftslosigkeit bezüglich aller Werdenszustände erleben kann, bringt notwendigerweise etwas gegenwärtiges *kamma* mit sich. Dieses gegenwärtige *kamma* ist Boden und Nahrung für einen Samen. Damit dieser wachsen kann, muss dieser Samen mit Freude gewässert und Verlangen befeuchtet werden. Gleichzeitig muss er in förderlicher Erde wachsen, im Kontext eines Geistes, der immer noch erneutes Werden erzeugt. So benötigt der Pfad zum Ende des Werdens alle die Faktoren, welche dem Werden zugrunde liegen - das Feld von *kamma*, den Samen des Bewusstseins zusammen mit seiner Nahrung und die Feuchtigkeit von Verlangen und Festhalten. In anderen Worten: Werden und seine unterstützenden Faktoren sind nicht nur Teil des Problems, sie müssen auch Teil der Lösung sein. Jedoch ist nicht jeder beliebige Werdenszustand für diesen Zweck hilfreich, noch ist jede Art von Festhalten, Verlangen oder *kamma* ein potenzielles Mittel zum Erwachen. In einigen Werdenszuständen - wie etwa einem Leben, das sich der Jagd nach sexuellen Erfahrungen hingibt - ist das Vergnügen so ablenkend, dass es dem Pfad alle Feuchtigkeit entzieht. Bei anderen - wie zum Beispiel einem Leben, gefangen in einem Kriegsgebiet oder in schwerer Depression - wird die Feuchtigkeit von der verzweifelten Notwendigkeit gestohlen, Erlösung von Angst und Schmerz zu finden. In den meisten Werdenszuständen ist der Geist so verwirrt durch Sinnesverlangen oder falsche Ansichten, dass er die Faktoren des Werdens nicht mit ausreichender Klarheit beobachten kann, um effektiv mit ihnen zu arbeiten. Und in vielen

Werdenszuständen kann die eigene Existenz nur auf Kosten anderer Wesen und zu deren Schaden aufrechterhalten werden.

Oberste Priorität beim Entwickeln eines Pfades zum Ende des Werdens ist somit zu erkennen, welche Arten von Werden, *kamma*, Verlangen und Festhalten für den Pfad von Nutzen sind und welche nicht.

Dies erfordert des Weiteren eine gründliche Kenntnis der vielen Formen, die Werden und seine Kausalfaktoren annehmen können. Bevor die Rolle von Werden im Pfad untersucht werden kann, müssen wir daher eine detailliertere Studie der zahlreichen Arten von Werden und deren unterstützenden Faktoren durchführen. In Begriffen der Feld-Analogie erfordert dies eine präzisere Betrachtung der vom Nährboden gebotenen Möglichkeiten und der vom *kamma* zur Verfügung gestellten Nahrung - das Thema von Kapitel 3 - und der von Verlangen und Festhalten gelieferten Feuchtigkeit zur Realisierung dieser Möglichkeiten - das Thema von Kapitel 4.

### *Kapitel 3: Drei Ebenen*

Als der Buddha Werden als Faktor des Abhängigen Zusammenstehens zergliederte, definierte er es nicht. Stattdessen erwähnte er einfach, dass es auf drei Ebenen stattfinden kann.

Was ist Werden? Diese drei Arten des Werdens: Sinnlichkeits-Werden, Form-Werden und Formloses-Werden. Das wird Werden genannt. SN 12, 2

An anderer Stelle sagt er, dass diese drei Ebenen als aufsteigende Ebenen der Verfeinerung betrachtet werden können, welche von sukzessiv verfeinerten Ebenen von *kamma* produziert werden.

„Wenn es, Ānanda, kein in der Sinnlichkeitsbeschaffenheit reifendes *kamma* gäbe, könnte dann wohl Sinnlichkeits-Werden erfahren werden?“

„Nein, Herr.“

„Somit also, Ānanda, ist *kamma* das Feld, Bewusstsein der Samen, das Verlangen die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein lebender Wesen, durch Unwissen gehemmt und vom Verlangen gefesselt Wesen setzt sich in niederer Sphäre fest/ist darauf abgestimmt. So kommt es zur Erzeugung erneuten Werdens in der Zukunft.

Wenn es, Ānanda, kein in der Formbeschaffenheit reifendes *kamma* gäbe, könnte dann wohl Form-Werden erfahren werden?“

„Nein, Herr.“

„Somit also, Ānanda, ist *kamma* das Feld, Bewusstsein der Samen, das Verlangen die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein le-

bender Wesen, durch Unwissen gehemmt und vom Verlangen gefesselt Wesen setzt sich in mittlerer Sphäre fest/ist darauf abgestimmt. So kommt es zur Erzeugung erneuten Werdens in der Zukunft.

Wenn es, Ānanda, kein in formloserer Beschaffenheit reifendes *kamma* gäbe, könnte dann wohl Formloses-Werden erfahren werden?“

„Nein, Herr.“

„Somit also, Ānanda, ist *kamma* das Feld, Bewusstsein der Samen, das Verlangen die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein lebender Wesen, durch Unwissen gehemmt und vom Verlangen gefesselt Wesen setzt sich in verfeinerter Sphäre fest/ist darauf abgestimmt. So kommt es zur Erzeugung erneuten Werdens in der Zukunft.“ AN III, 76

Ein der Beziehung von *kamma* und Werden zugrunde liegendes Prinzip ist, dass die Keimzeit kammischer Samen sehr variabel ist.

Ich sage euch, das Ergebnis von *kamma* sind dreifacher Art: das, was hier und jetzt erwächst, das, was später daraus erwächst und das, was diesem nachfolgend erwächst.

AN VI, 63

Diese Textstelle kann auf zweierlei Art gelesen werden: ‚Hier und jetzt‘ kann entweder diesen speziellen Moment bedeuten oder in dieser Lebensspanne. Im ersten Fall hieße ‚später‘ später in diesem Leben; im zweiten Fall, im nächsten Leben. In beiden Fällen würde ‚diesem nachfolgend‘, in noch zu erwartenden Leben bedeuten. Somit treten die Ergebnisse eines bestimmten Typs von Handlung vielleicht unmittelbar ein oder eventuell auch erst viele Lebensspannen später. Manchmal kommen sie sowohl unmittelbar wie auch wiederholt über einen langen Zeitraum zum Tragen.

Wenn wir über kammische Resultate sprechen, ist es wichtig, sich zu erinnern, dass wir von Tendenzen sprechen. Weil eine

Person mit jeder Entscheidung *kamma* erzeugt - praktisch in jedem Moment - werden an einem einzigen Tag viele *kamma*-Akte vollzogen. Da Tage voll *kamma* sich zu Wochen, Monaten und Jahren summieren, können sich die resultierenden Kausalstränge hoffnungslos verwirren, was zu unerwarteten Ergebnissen führt.

Auch wenn die nachfolgende Besprechung kurz die Problematik von widersprüchlichen kammischen Fäden berührt, so wird der Hauptfokus auf den grundlegenden Tendenzen liegen, die jedem der drei Arten von *kamma* ein korrespondierendes Resultat zuordnet. Diese Tendenzen werden in zwei zeitlichen Rahmen betrachtet: Fälle, in denen die Ergebnisse in diesem Leben auftreten und solche, in denen sie später auftauchen.

Wir werden sie auch im Kontext der Kategorien Sinnlichkeit, Form und Formlosigkeit betrachten, in welche der Buddha *kamma* und Werden in AN III, 76 einteilt. Diese Kategorien sind offensichtlich aus meditativer Erfahrung abgeleitet. Der Geist tritt in das erste *jhāna* oder geistige Vertiefung ein, indem er sich der Sinnlichkeit entzieht. Er verlässt das vierte *jhāna* und betritt die Dimension der Raumunendlichkeit - die erste der vier ‚Formlosigkeiten‘. Die Kommentare sagen dazu: Die vier formlosen *jhāna* werden erlangt durch Fallenlassen jeglicher Wahrnehmung von Form, Widerstand und Verschiedenheit. Folglich erlebt der Geist, solange er *jhāna* nicht erreicht hat, die Ebene der Sinnlichkeit. Vom ersten bis einschließlich vierten *jhāna* erlebt er die Ebene von Form und in den vier formlosen *jhāna* die Ebene der Formlosigkeit.

Die Begriffe ‚Sinnlichkeit‘, ‚Form‘ und ‚Formlosigkeit‘ haben einen exakten Bedeutungsumfang.

‚Sinnlichkeit‘ (*kāma*), umfasst in den Pāli-Lehrreden zwei Bedeutungsbereiche. Die zu Buddhas Zeiten scheinbar gängige Bedeutung bezieht sich auf sinnliches Vergnügen. Jedoch gab ihr der Buddha - wenn Präzision gefragt war - auch eine andere, spezifischere Bedeutung.

Es gibt diese fünf Sinnesstränge (*kāmā-gunā*). Welche fünf? Die durch das Auge erkennbaren Formen, erwünscht, erfreulich, angenehm, liebreizend, begleitet von Sinnlichkeit, verführerisch. Die durch das Ohr erkennbaren Töne, ... Die durch die Nase erkennbaren Düfte, ... Die durch die Zunge erkennbaren Säfte, ... Die durch den Körper erkennbaren Körpereindrücke, erwünscht, erfreulich, angenehm, liebreizend, begleitet von Sinnlichkeit, verführerisch.

Doch diese sind nicht Sinnlichkeit (*kāma*). Sie werden in der Disziplin der Edlen Sinnesstränge genannt.

Des Herzens Gier gilt als des Menschen Sinnlichkeit,  
doch nicht die lieblichen Objekte dieser Welt.  
Des Herzens Gier gilt als des Menschen Sinnenlust,  
das Schöne in der Welt bleibt dabei stets sich gleich,  
doch Weise wenden ihren Willen davon ab. AN VI, 63

Beachtenswert ist, dass Sinnlichkeit hier nicht einfach sinnliche Leidenschaften bedeutet. *Kāma* ist die Leidenschaft für sinnliche Gedanken und Wünsche - die Tendenz des Geistes, von sinnlichem Verlangen *per se* abhängiger zu sein als von speziellen Sinnesvergnügungen. Ein allgemeines Beispiel wäre ein Mann, der schnell seiner letzten sexuellen Eroberung müde wird und größeres Vergnügen an der Suche nach der nächsten hat.

Diese technische Bedeutung ist offensichtlich die in Bezug auf die Ebenen des Werdens beabsichtigte, denn ‚Sinnlichkeits-Werden‘ bezieht sich nicht nur auf die Erfahrung sinnlichen Vergnügens, sondern auch auf die Erfahrung von sinnlichem Leid, wenn eine leidenschaftliche sinnliche Bestrebung vereitelt wird.

Das Wort ‚Form‘ (*rūpa*) trägt gleichermaßen zwei Bedeutungen in sich. In manchen Zusammenhängen bezieht es sich auf sichtbare Formen - dem fleischlichen Auge oder dem inneren Auge des Geistes sichtbar. In anderen meint es den kinestetischen Körpersinn – Wahrnehmung der Vorgänge des Körperinneren

(Interozeption). In der Meditationspraxis können beide Bedeutungen relevant sein. Zum einen beschreiben die Standardmetaphern der *jhāna*-Praxis ein umfassendes Erleben der inneren Körperempfindung:

Wiederum, ihr Mönche, tritt da ein Bhikkhu ganz abgeschieden von Sinnesvergnügen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, in die erste Vertiefung ein, die von gezieltem Denken und Bewerten begleitet ist, und verweilt darin, mit Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Abgeschiedenheit entstanden sind. Er lässt die Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Abgeschiedenheit entstanden sind, diesen Körper durchtränken, durchsättigen, anfüllen und durchdringen, so dass es kein Körperteil gibt, das nicht von der Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Abgeschiedenheit entstanden sind, durchdrungen ist. So wie ein geschickter Bademeister oder sein Gehilfe Seifenpulver in eine Metallschüssel häuft, dieses nach und nach mit Wasser benetzt und knetet, bis die Feuchtigkeit seine Kugel aus Seifenpulver durchnässt, sie durchweicht und innen und außen durchdringt, wobei die Kugel dennoch nicht trieft; ...

Wiederum, ihr Mönche, tritt ein Bhikkhu mit der Stilling des gezielten Denkens und Bewertens in die zweite Vertiefung ein, die innere Beruhigung und Einheit des Herzens ohne gezieltes Denken und Bewerten enthält, und verweilt darin, mit Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Konzentration entstanden sind. Er lässt die Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Konzentration entstanden sind, diesen Körper durchtränken, durchsättigen, anfüllen und durchdringen, so dass es kein Körperteil gibt, das nicht von der Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Abgeschiedenheit entstanden sind, durchdrungen ist. So als ob es einen See gäbe, dessen Wasser von unten emporquillt, der keinen Zufluss aus dem Osten, Westen, Norden oder Süden hat, der nicht gelegentlich von Regenschauern aufgefüllt wird; da würde der kühle Quellzufluss das kühle Wasser den ganzen See durch-

tränken, durchsättigen, anfüllen und durchdringen lassen, so dass es keinen Bereich im gesamten See gäbe, der nicht von kühlem Wasser durchdrungen wäre; ...

Wiederum, ihr Mönche, tritt ein Bhikkhu mit dem Verblissen der Verzückung, in Gleichmut verweilend, achtsam und wissensklar, voll körperlich erlebter Glückseligkeit, in die dritte Vertiefung ein, von der die Edlen sagen: ‚Glückselig verweilt derjenige, der voll Gleichmut und Achtsamkeit ist‘, und verweilt darin. Er lässt die Glückseligkeit, die frei von Verzückung ist, diesen Körper durchtränken, durchsättigen, anfüllen und durchdringen, so dass es kein Körperteil gibt, das nicht von der Glückseligkeit, die frei von Verzückung ist, durchdrungen ist. So wie bei einem Teich mit blauem, rotem oder weißem Lotus, einige Lotuspflanzen, die im Wasser geboren sind und wachsen, unter Wasser gedeihen, ohne sich über das Wasser zu erheben, und kühles Wasser sie bis zu ihren Trieben und ihren Wurzeln durchtränkt, durchsättigt, anfüllt und durchdringt, so dass es kein Teil dieser Lotuspflanzen gibt, das nicht vom kühlen Wasser durchdrungen ist; ...

Wiederum, ihr Mönche, tritt ein Bhikkhu mit dem Überwinden von Glück und Schmerz und dem schon früheren Verschwinden von Freude und Trauer, in die vierte Vertiefung ein, die aufgrund von Gleichmut Weder-Schmerzhaftes-noch-Angenehmes und Reinheit der Achtsamkeit in sich hat, und verweilt darin. Er sitzt da und durchdringt diesen Körper mit einem reinen, klaren Herzen, so dass es kein Körperteil gibt, das nicht vom reinen, klaren Herzen durchdrungen ist. So als ob ein Mann dasäße, von Kopf bis Fuß in ein weißes Tuch gehüllt, so dass es kein Körperteil gäbe, das nicht von dem weißen Tuch bedeckt wäre; ebenso sitzt ein Bhikkhu da und durchdringt diesen Körper mit einem reinen, klaren Herzen, so dass es kein Körperteil gibt, das nicht vom reinen, klaren Herzen durchdrungen ist. MN 119

Zum anderen gibt es Meditierende, deren Erfahrung von Konzentration die innere Wahrnehmung von Licht und sichtbaren Formen miteinschließt.

Anuruddha, während ich umsichtig, eifrig und entschlossen weilte, nahm ich Licht wahr, aber ich sah keine Formen; ich sah Formen, aber ich nahm kein Licht wahr, sogar für die Dauer einer ganzen Nacht oder eines ganzen Tages oder eines ganzen Tages und einer ganzen Nacht. Ich dachte: „Was ist der Grund und die Bedingung für dieses?“ Dann erwog ich: „Bei einer Gelegenheit, bei der ich nicht auf das Merkmal von Formen achte, sondern auf das Merkmal von Licht achte, dann nehme ich Licht wahr, aber ich sehe keine Formen. Bei einer Gelegenheit, bei der ich nicht auf das Merkmal von Licht achte, sondern auf das Merkmal von Formen achte, dann sehe ich Formen, aber ich nehme kein Licht wahr, sogar für die Dauer einer ganzen Nacht oder eines ganzen Tages oder eines ganzen Tages und einer ganzen Nacht“.

Anuruddha, während ich umsichtig, eifrig und entschlossen weilte, nahm ich begrenztes Licht wahr und sah begrenzte Formen; ich nahm unermessliches Licht wahr und sah unermessliche Formen, sogar für die Dauer einer ganzen Nacht oder eines ganzen Tages oder eines ganzen Tages und einer ganzen Nacht. Ich dachte: „Was ist der Grund und die Bedingung für dieses?“ Dann erwog ich: „Bei einer Gelegenheit, bei der die Konzentration begrenzt ist, ist auch meine Schauung begrenzt, und mit begrenzter Schauung nehme ich begrenztes Licht wahr und sehe begrenzte Formen. Aber bei einer Gelegenheit, bei der die Konzentration unbegrenzt ist, ist meine Schauung unermesslich, und mit unermesslicher Schauung nehme ich unermessliches Licht wahr und sehe unermessliche Formen, sogar für die Dauer einer ganzen Nacht oder eines ganzen Tages oder eines ganzen Tages und einer ganzen Nacht“. MN 128

Weil die beständigste und geschickteste Art von ‚Form-Werden‘ aus Konzentration dieser oder jener Art besteht, kann das Wort ‚Form‘ hier entweder die für das geistige Auge sichtbaren Formen bedeuten oder die innere Empfindung der Körperform.

Was den Begriff ‚formlos‘ (*arūpa*) betrifft, so wird dieser hauptsächlich verwendet, um vier Stadien der Konzentration zu bezeichnen, die auf dem Gleichmut des vierten *jhāna* basieren.

Dann gibt es den Fall, in dem der Mönch nach völliger Überwindung der Wahrnehmungen von Form, mit dem Verschwinden von Wahrnehmungen des Widerstands und der Nicht-Beachtung von Vielheitswahrnehmungen (wahrnehmend) ‚unendlicher Raum‘ in das Gebiet der Raununendlichkeit eintritt und darin verweilt. ...

Dann gibt es den Fall, in dem der Mönch nach völliger Überwindung des Raununendlichkeitsgebietes (wahrnehmend) ‚unendliches Bewusstsein‘ in das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit eintritt und darin verweilt. ...

Dann gibt es den Fall, in dem der Mönch nach völliger Überwindung des Bewusstseinsunendlichkeitsgebietes (wahrnehmend) ‚da ist nichts‘ in das Nichtsheitsgebiet eintritt und darin verweilt. ...

Dann gibt es den Fall, in dem der Mönch nach völliger Überwindung des Nichtsheitsgebietes in das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung eintritt und dort verweilt. AN IX, 34

Diese Konzentrationszustände - auf Wahrnehmung von Form oder Formlosigkeit gestützt - sind einfach stabile Versionen von Geisteszuständen, die der menschliche Geist auch flüchtig streifen kann, wenn er nicht so stark konzentriert ist. So erfährt der Geist, wenn er auf abstrakte Ideen fokussiert ist, ebenfalls kurze Kostproben der Form- und der Formlosigkeitsebene. Dies scheint in der Tat eine der charakteristischen Eigenschaften des menschlichen Geistes zu sein: seine Fähigkeit, sich in kürzester

Zeit frei durch die Ebenen von Sinnlichkeit, Form und Formlosigkeit zu bewegen.

Man sollte sich klar machen, dass jede dieser drei Ebenen des Werdens durch das mentale *kamma* eines Wahrnehmungsaktes geformt ist.

Mit ursächlicher Grundlage, ihr Mönche, entsteht ein Gedanke sinnlicher Lust (*kāma-vitakka*), nicht ohne ursächliche Grundlage. ...

Wie aber, ihr Mönche, entsteht mit ursächlicher Grundlage ein Gedanke sinnlicher Lust, nicht ohne ursächliche Grundlage? Abhängig von der Beschaffenheit (*dhatu*) der Sinnlichkeit entsteht die Wahrnehmung Sinnlichkeit. In Abhängigkeit von der Wahrnehmung Sinnlichkeit entsteht der Entschluss zur Sinnlichkeit ... der Wunsch nach Sinnlichkeit ... das heiße Ersehnen der Sinnlichkeit ... die Suche nach Sinnlichkeit. Nach Sinnlichkeit suchend aber, ihr Mönche, verhält sich der ununterrichtete gewöhnliche Mensch in drei Weisen falsch: im körperlichen Tun, im Reden, im Denken. SN 14,12

Für einen, der das erste *jhāna* erlangt hat, hat die Sinnlichkeitswahrnehmung aufgehört. ... Für einen, der die Dimension der Raumunendlichkeit erlangt hat, hat die Formwahrnehmung aufgehört. DN 32

Sinnlichkeit besteht aus Leidenschaft für sinnliche Entschlüsse und Wahrnehmungen; die Erfahrung von Form baut auf Wahrnehmung von Form auf; und die Formlosigkeitserfahrung beruht auf Wahrnehmungen, wie der Wahrnehmung ‚Raumunendlichkeit‘ und der Wahrnehmung ‚Bewusstseinsunendlichkeit‘.

Daher gestalten diese Wahrnehmungsakte sowohl die unmittelbaren Handlungen, zu welchen sie anregen, wie auch das Feld der Möglichkeiten, das diese Handlungen dem Geist eröffnen.

Diese Möglichkeiten stellen den vollen Umfang des erfahrbaren Kosmos dar. Dies wiederum bedeutet, dass der Bereich aller

möglichen Werdenszustände, die vom Kosmos angeboten werden, primär von mentalem *kamma* - vergangen und gegenwärtig - abhängt. Daher die enge Verbindung zwischen Psychologie und Kosmologie in den Lehren Buddhas.

Das Prinzip des Primats von mentalem *kamma* in der Gestaltung des eigenen Erlebens des Kosmos bezieht sich nicht nur auf das Erzeugen von Werden im gegenwärtigen Leben, sondern auch auf die Produktion von Werden in Leben nach dem Tod.

Buddhistische Texte aus nachkanonischer Zeit liefern eine komplette und detaillierte Übersicht des Kosmos, welche die verschiedenen Ebenen von Geburt entsprechend der dreifachen Klassifikation von Sinnlichkeit, Form und Formlosigkeit einteilen. Darin umfassen die sinnlichen Ebenen die Hölle, die Ebene der gewöhnlichen Tiere, die Ebene der hungrigen Geister, die menschliche Ebene und die sinnlichen Himmel. Die Formebene enthält die unteren Brahmawelten, während die Ebene der Formlosigkeit die höheren Brahmawelten beinhaltet.

Die Pāli-Lehrreden hingegen enthalten keine derart klassifizierten Übersichten. Tatsächlich beinhalten sie überhaupt keinen umfassenden Überblick des Kosmos. Zwar erwähnen zahlreiche Lehrreden verschiedene Ebenen des Kosmos - manchmal in einer ordentlichen Reihenfolge, manchmal auf mehr willkürliche Weise - aber der Buddha beabsichtigte anscheinend nie, eine komplette Kosmologie zu erstellen. Stattdessen ließ er nur hier und da Fragmente einer Kosmologie verlauten, wenn solche Fragmente notwendig waren, um Leiden und dessen Auflösung zu erklären.

Nichtsdestotrotz zeigen diese Fragmente deutlich auf, dass die Ebenen des Kosmos Merkmale besitzen, die der dreifachen Klassifizierung von Sinnlichkeit, Form und Formlosigkeit entsprechen und dass zukünftige Wiedergeburten auf diesen Ebenen mit der Art von *kamma* in Verbindung stehen, die in diesem Leben entwickelt wurde. Gleichzeitig jedoch kann im gegenwärtigen Leben geschaffenes *kamma* die Erfahrung jeder dieser Ebenen in diesem Leben ebenso beeinflussen.

Beginnen wir mit **Sinnlichkeit**. *Kamma*, das auf der Sinnlichkeitsebene reift, kann entweder ungeschickt sein - motiviert durch Gier, Hass oder Verblendung - oder geschickt, motiviert durch die Abwesenheit dieser Qualitäten. Geschicktes sinnliches *kamma* manifestiert sich als Handlungen der Großzügigkeit und Tugendhaftigkeit; ungeschicktes sinnliches *kamma* als deren Gegenteil. Wenn Großzügigkeit und Tugendhaftigkeit in diesem Leben Früchte tragen, so sind diese Früchte erfreulich.

Der Geber, *Sīha*, der Gabenmeister, ist vielen Menschen lieb und angenehm. Dass aber der Geber, der Gabenmeister, vielen Menschen lieb und angenehm ist, das eben ist eine hier und jetzt sichtbare Frucht des Almosengebens.

Und fernerhin, *Sīha*: mit einem Geber, einem Gabenmeister, suchen gute, edle Menschen Umgang. Auch das, *Sīha*, ist eine hier und jetzt sichtbare Frucht des Almosengebens.

Und fernerhin, *Sīha*, verbreitet sich über den Geber, den Gabenmeister, ein guter Ruf. Auch das, *Sīha*, ist eine hier und jetzt sichtbare Frucht des Almosengebens.

Und fernerhin, *Sīha*: zu welcher Versammlung auch immer sich ein Geber, ein Gabenmeister, hingibt, seien es Adlige, Brahmanen, Hausväter oder Asketen, da tritt er voll Sicherheit auf, frei von Befangenheit. Auch das, *Sīha*, ist eine hier und jetzt sichtbare Frucht des Almosengebens. AN V, 34

Da verwirft der edle Jünger das Töten, steht ab vom Töten. Dadurch aber, dass er vom Töten absteht, gewährt er unermesslich vielen Wesen die Gabe der Furchtfreiheit, der Freiheit von Feindschaft und Bedrückung. Indem er aber unermesslich vielen Wesen die Gabe der Furchtfreiheit gibt, der Freiheit von Feindschaft und Bedrückung, wird ihm selber Freiheit von Furcht, Feindschaft und Bedrückung zuteil. ...

Und ferner verwirft der edle Jünger das Stehlen, steht ab vom Nehmen des Nichtgegebenen ... Er verwirft geschlechtliche Ausschreitung, steht ab von geschlechtlicher Ausschreitung... Er verwirft das Lügen, steht ab vom Lügen... Er ver-

wirft den Genuss von Rauschmitteln, steht ab vom Genuss von Rauschmitteln. Dadurch aber, dass er vom Genuss von Rauschmitteln absteht, gewährt er unermesslich vielen Wesen die Gabe der Furchtfreiheit, der Freiheit von Feindschaft und Bedrückung. Indem er aber unermesslich vielen Wesen die Gabe der Furchtfreiheit gibt, der Freiheit von Feindschaft und Bedrückung, wird ihm selber Freiheit von Furcht, Feindschaft und Bedrückung zuteil. AN VIII, 39

Da reflektiert der edle Jünger über die eigene Tugend, der ungebrochenen, unverletzten, unbefleckten, unverdorbenen, befreienden, von Verständigen gepriesenen, der unbeeinflussten, die geistige Sammlung fördernden. So über die Tugend reflektierend, erheitert sich sein Geist, Freude steigt auf, und was an Befleckungen des Geistes besteht, das schwindet, gleichwie ein beschmutzter Spiegel durch richtiges Vorgehen rein wird. Wie aber wird ein beschmutzter Spiegel durch richtiges Vorgehen rein? Vermittels Öl, Kreide, eines Haarbüschels und der entsprechenden Arbeit eines Mannes kommt es durch richtiges Vorgehen zur Reinigung des beschmutzten Spiegels. Ebenso auch kommt durch richtiges Vorgehen die Läuterung des befleckten Geistes zustande. Wie aber kommt durch richtiges Vorgehen die Läuterung des befleckten Geistes zustande?

Da reflektiert der edle Jünger über die eigene Tugend und über die Tugend reflektierend erheitert sich sein Geist, Freude steigt auf, und was an Befleckungen des Geistes besteht, das schwindet. Von diesem edlen Jünger heißt es, dass er den Sittenfasttag hält, in Sittlichkeit weilt und dass infolge der Sittlichkeit sein Geist sich erheitert, Freude aufsteigt und die Befleckungen des Geistes schwinden. So kommt durch richtiges Vorgehen die Läuterung des Geistes zustande.

AN III, 71

Wenn die Resultate von ungeschicktem sinnlichen *kamma* in diesem Leben erfahren werden, sind sie leidhaft. Und nicht nur das, sie können auch weiteres ungeschicktes *kamma* befördern.

Gier an sich ist ungeschickt. Was auch immer ein Gierender in Werken, Worten und Gedanken wirkt, auch das ist ungeschickt. Was auch immer ein Gierender, von Gier überwältigt, umstrickten Geistes, einem anderen ungerechterweise an Leiden zufügt, ob durch Hinrichtung, Einkerkierung, Güterentziehung, Beschuldigung oder Ausweisung, im Gedanken, dass er die Macht habe und die Macht benutzen wolle, auch das ist ungeschickt. So entstehen in ihm, durch Gier erzeugt, durch Gier bedingt, aus Gier entsprungen, diese mannigfachen ungeschickten Dinge/Qualitäten.

(Desgleichen mit Hass und Verblendung)

Von einem solchen Menschen sagt man, dass er zur Unzeit redet, unwahr und unbegründet redet, gegen den Dhamma-Vinaya spricht. Und warum? Dieser Mensch verursacht ja dem anderen ungerechterweise Leiden durch Hinrichtung, Einkerkierung, Güterentziehung, Beschuldigung und Ausweisung. Wenn man ihm Tatsachen vorhält, antwortet er verächtlich und gibt nichts zu. Wenn man ihm Unzutreffendes vorhält, nimmt er sich nicht die Mühe klarzulegen, dass dies falsch und unwahr sei. Darum sagt man von einem solchen Menschen, dass er zur Unzeit redet, dass er unwahr und unbegründet redet, gegen den Dhamma-Vinaya spricht. Ein solcher Mensch, von den aus Gier, aus Hass und Verblendung entsprungenen üblen, unheilsamen Dingen überwältigt, umstrickten Geistes, lebt schon bei Lebzeiten elend, voller Verdross Verzweiflung und Qual, und bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, hat er eine Leidensfährte zu erwarten.

Gleichwie ein Sāla-, Dhava- oder Phandana-Baum, der von dreierlei Schlingpflanzen bis oben umrankt und umschlungen ist, umkommt und zugrunde geht, dem Untergang und der Vernichtung anheimfällt, ebenso ist es auch mit ei-

nem Menschen, der überwältigt ist von den aus Gier, Hass und Verblendung entsprungenen üblen unheilsamen Dingen, von ihnen geistig umstrickt ist: schon bei Lebzeiten lebt er elend, voller Verdruss, Verzweiflung und Qual, und bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, hat er eine Leidensfährte zu erwarten. AN III, 70

Ungeschicktes sinnliches *kamma* kann auch die Möglichkeit verhindern, *kamma* auf Formebene zu meistern.

Ohne fünf Qualitäten überwunden zu haben, ihr Mönche, ist man unfähig, in das erste *jhāna* ... das zweite *jhāna* ... das dritte *jhāna* ... das vierte *jhāna* einzutreten und darin zu verweilen. Welche fünf?

Geiz hinsichtlich der Wohnstätte, hinsichtlich der Unterstützer-Familien, hinsichtlich der Geschenke, hinsichtlich des Ansehens und hinsichtlich des Dhamma (Unwillen das Wissen über den Dhamma zu teilen). AN V, 255

(AN V, 264-271 ersetzen ‚Geiz hinsichtlich des Dhamma‘ mit ‚Undank und Unerkenntlichkeit‘.)

Die Ergebnisse des sinnlichen *kamma* im gegenwärtigen Leben können sich auch auf zukünftige Leben in anderen sinnlichen Bereichen des Kosmos auswirken.

Ich habe, ihr Mönche, die ‚sechsfacher Kontaktbereich‘ genannte Hölle gesehen. Was auch immer einer dort an Formen, Tönen, Düften, Säften, Gegenständen und Dingen erlebt, er erlebt nur Nicht-Ersehntes, nie aber Ersehntes, er erlebt nur Ungeliebtes, nie aber Geliebtes, er erlebt nur Unerfreuliches, nie aber Erfreuliches. ...

Ich habe, ihr Mönche, den ‚sechsfacher Kontaktbereich‘ genannten Himmel gesehen. Was auch immer einer dort an Formen, Tönen, Düften, Säften, Gegenständen, Dingen erlebt, er erlebt nur Ersehntes, nie Nicht-ersehntes, er erlebt nur

Geliebtes, nie Ungeliebtes, er erlebt nur Erfreuliches, nie Un-  
erfreuliches. SN 35, 135

Wiedergeburt in den niederen Bereichen - oder eine unange-  
nehme menschliche Geburt - ist das Resultat von ungeschicktem  
Handeln.

Das Töten, ihr Mönche, ausgeübt, betätigt und häufig betrie-  
ben, führt zur Hölle, zum Tierschoße oder zum Gespenster-  
reich. Und schon die allergeringste Auswirkung des Tötens  
bringt dem Menschen kurzes Leben.

Das Stehlen, ihr Mönche, ausgeübt, betätigt und häufig be-  
trieben, führt zur Hölle, zum Tierschoße oder zum Gespenst-  
erreich. Und schon die allergeringste Auswirkung des Steh-  
lens bringt dem Menschen den Verlust seiner Güter.

Geschlechtliche Ausschreitung, ihr Mönche, ausgeübt, be-  
tätigt und häufig betrieben, führt zur Hölle, zum Tierschoße  
oder zum Gespensterreich. Und schon die allergeringste  
Auswirkung der geschlechtlichen Ausschreitung bringt dem  
Menschen Feindschaft mit seinen Rivalen.

Das Lügen, ihr Mönche, ausgeübt, betätigt und häufig be-  
trieben, führt zur Hölle, zum Tierschoße oder zum Gespenst-  
erreich. Und schon die allergeringste Auswirkung des Lügens  
bringt dem Menschen falsche Anschuldigungen.

Die Zwischenträgerei, ihr Mönche, ausgeübt, betätigt und  
häufig betrieben, führt zur Hölle, zum Tierschoße oder zum  
Gespensterreich. Und schon die allergeringste Auswirkung  
der Zwischenträgerei bringt dem Menschen Zwietracht mit  
seinen Freunden.

Das rohe Reden, ihr Mönche, ausgeübt, betätigt und häu-  
fig betrieben, führt zur Hölle, zum Tierschoße oder zum Ge-  
spensterreich. Und schon die allergeringste Auswirkung des  
rohen Redens führt dazu, dass der Mensch unangenehme  
Worte zu hören bekommt.

Das leere Geschwätz, ihr Mönche, ausgeübt, betätigt und  
häufig betrieben, führt zur Hölle, zum Tierschoße oder zum

Gespensterreich. Und schon die allergeringste Auswirkung des leeren Schwätzens führt dazu, dass der Mensch unannehmbare Worte spricht.

Der Genuss von Rauschmitteln, ihr Mönche, ausgeübt, betätigt und häufig betrieben, führt zur Hölle, zum Tierschoße oder zum Gespensterreich. Und schon die allergeringste Auswirkung des Genusses von Rauschmitteln führt den Menschen zur Geistesverstörung. AN VIII, 40

Ihr Mönche, es gibt Tiere, die sich von Gras ernähren. Sie fressen, indem sie frisches oder trockenes Gras mit den Zähnen abweiden. Und welche Tiere ernähren sich von Gras? Elefanten, Pferde, Rinder, Esel, Ziegen und Hirsche und andere Tiere dieser Art. Ein Tor, der früher hier genussüchtig war und üble Handlungen beging, erscheint bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode unter den Tieren, die sich von Gras ernähren, wieder.

Es gibt Tiere, die sich von Dung ernähren. Sie riechen Dung von weitem und rennen dort hin, mit dem Gedanken, „Wir können fressen, wir können fressen!“ So wie Brahmanen zum Geruch eines Opfermahls rennen, mit dem Gedanken, „Wir können essen, wir können essen!“, so riechen auch diese Tiere, die sich von Dung ernähren, Dung von weitem und rennen dort hin, mit dem Gedanken, „Wir können fressen, wir können fressen!“ Und welche Tiere ernähren sich von Dung? Federvieh, Schweine, Hunde und Schakale und andere Tiere dieser Art. Ein Tor, der früher hier genussüchtig war und üble Handlungen beging, erscheint bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode unter den Tieren, die sich von Dung ernähren, wieder.

Es gibt Tiere, die in Dunkelheit geboren werden, altern und sterben. Und welche Tiere werden geboren, altern und sterben in Dunkelheit? Motten, Maden und Erdwürmer und andere Tiere dieser Art. Ein Tor, der früher hier genussüchtig war und üble Handlungen beging, erscheint bei der Auflö-

sung des Körpers, nach dem Tode unter den Tieren, die in Dunkelheit geboren werden, altern und sterben, wieder.

Es gibt Tiere, die im Wasser geboren werden, altern und sterben. Und welche Tiere werden geboren, altern und sterben im Wasser? Fische, Schildkröten und Krokodile und andere Tiere dieser Art. Ein Tor, der früher hier genussüchtig war und üble Handlungen beging, erscheint bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode unter den Tieren, die im Wasser geboren werden, altern und sterben, wieder.

Es gibt Tiere, die im Schmutz geboren werden, altern und sterben. Und welche Tiere werden geboren, altern und sterben im Schmutz? Jene Tiere, die in einem verfaulten Fisch geboren werden, altern und sterben, oder in einem verwesenden Leichnam oder in verdorbenem Teig oder in einer Sickergrube oder in einer Kloake. Ein Tor, der früher hier genussüchtig war und üble Handlungen beging, erscheint bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode unter den Tieren, die im Schmutz geboren werden, altern und sterben, wieder.

Ihr Mönche, ich könnte euch auf vielfache Weise vom Tierreich erzählen. So viel, dass es schwer ist, ein Gleichnis für das Leiden im Tierreich zu finden. MN 129

Die verschiedenen Höllen sind die schmerzhaftesten Verortungen auf der Ebene der Sinnlichkeit. Unter deren besonderen Foltermethoden ist die hervorgerufene Erwartung von Erholung und Entlassung - eine Erwartung, die wiederholt enttäuscht wird.

Die Wächter der Hölle foltern ihn mit der fünffachen Durchbohrung. Sie treiben einen rotglühenden Eisenpfahl durch die eine Hand, sie treiben einen rotglühenden Eisenpfahl durch die andere Hand, sie treiben einen rotglühenden Eisenpfahl durch den einen Fuß, sie treiben einen rotglühenden Eisenpfahl durch den anderen Fuß, sie treiben ihm einen rotglühenden Eisenpfahl durch den Bauch. Da fühlt er schmerzhafteste, scharfe, peinigende Gefühle. Und doch stirbt er nicht, solange jene üble Handlung sich nicht erschöpft hat.

Als nächstes werfen ihn die Wächter der Hölle zu Boden und zerstückeln ihn mit Äxten. ... Als nächstes hängen ihn die Wächter der Hölle an den Füßen auf, mit dem Kopf nach unten, und zerstückeln ihn mit Hackmessern. ... Als nächstes spannen ihn die Wächter der Hölle vor eine Kutsche und treiben ihn hin und her, über brennenden, lodernden und glühenden Untergrund. ... Als nächstes zwingen ihn die Wächter der Hölle über einen großen Berg brennender, lodernder und glühender Kohlen hinauf und herunter zu klettern. ... Als nächstes packen ihn die Wächter der Hölle an den Füßen und werfen ihn kopfüber in einen rotglühenden Metallkessel, der brennt, lodert und glüht. Dort wird er in einem Schaumwirbel gekocht. Und während er dort in einem Schaumwirbel gekocht wird, wird er mal nach oben gespült, mal nach unten, mal hin und her. ... Als nächstes werfen ihn die Wächter der Hölle in die Große Hölle. ... Nun schlagen die Flammen, die aus dem östlichen Wall der Großen Hölle hervorbrechen, gegen ihren westlichen Wall. Die Flammen, die aus ihrem westlichen Wall hervorbrechen, schlagen gegen ihren östlichen Wall. Die Flammen, die aus ihrem nördlichen Wall hervorbrechen, schlagen gegen ihren südlichen Wall. Die Flammen, die aus ihrem südlichen Wall hervorbrechen, schlagen gegen ihren nördlichen Wall. Die Flammen, die aus dem Boden hervorbrechen, schlagen gegen das Dach. Die Flammen, die aus dem Dach hervorbrechen, schlagen gegen den Boden. ... Irgendwann, ihr Mönche, am Ende eines langen Zeitraums, kommt eine Gelegenheit, bei der sich die östliche Tür der Großen Hölle öffnet. Er rennt auf sie zu, wobei er schnell auftritt. Während er das tut, brennen seine äußeren Hautschichten, seine unteren Hautschichten brennen, sein Fleisch brennt, seine Sehnen brennen, seine Knochen verwandeln sich in Rauch; und wenn er den Fuß hebt, ist es genauso. Wenn er endlich die Tür erreicht, dann wird sie geschlossen. (Desgleichen mit der westlichen, nördlichen und südlichen Tür.) ...

Irgendwann, am Ende eines langen Zeitraums, kommt eine Gelegenheit, bei der sich die östliche Tür der Großen Hölle öffnet. Er rennt auf sie zu, wobei er schnell auftritt. Während er das tut, brennen seine äußeren Hautschichten, seine unteren Hautschichten brennen, sein Fleisch brennt, seine Sehnen brennen, seine Knochen verwandeln sich in Rauch; und wenn er den Fuß hebt, ist es genauso. Er gelangt durch jene Tür nach draußen. Unmittelbar an die Große Hölle schließt sich die ungeheuer weite Kot-Hölle an. In jene fällt er. ... Unmittelbar an die Kot-Hölle schließt sich die ungeheuer weite Hölle der Heißen Kohlenglut an. ... der ungeheuer weite Wald der Simbali-Bäume ... der ungeheuer weite Wald der Schwertblatt-Bäume ... ein großer Fluss von ätzendem Wasser an. In jenen fällt er. ... Als nächstes ziehen ihn die Wächter der Hölle mit einem Haken heraus, setzen ihn auf den Boden und fragen ihn: „Guter Mann, was willst du?“ Er sagt: „Ich bin hungrig, ehrwürdige Herren.“ Dann zwingen ihm die Wächter der Hölle den Mund mit einer rotglühenden Eisenzange auf, die brennt, lodert und glüht, und sie werfen ihm eine rotglühende Metallkugel in den Mund, die brennt, lodert und glüht. Sie verbrennt ihm die Lippen, sie verbrennt ihm den Mund, sie verbrennt ihm die Kehle, sie verbrennt ihm den Magen und tritt unten wieder aus, wobei sie seinen Dickdarm und Dünndarm nach sich zieht. ... Als nächstes fragen ihn die Wächter der Hölle: „Guter Mann, was willst du?“ Er sagt: „Ich bin durstig, ehrwürdige Herren.“ Dann zwingen ihm die Wächter der Hölle den Mund mit einer rotglühenden Eisenzange auf, die brennt, lodert und glüht, und sie schütten ihm geschmolzenes Kupfer in den Mund, das brennt, lodert und glüht. ... Dann werfen ihn die Wächter der Hölle zurück in die Große Hölle. ... Ihr Mönche, ich erzähle euch dies nicht als etwas, das ich von einem anderen Mönch oder Brahmanen gehört habe. Ich erzähle euch dies als etwas, das ich tatsächlich selbst weiß, gesehen und entdeckt habe.

MN 130

Wiedergeburt in den höheren sinnlichen Bereichen - in den angenehmen Formen menschlicher Geburt und in den sinnlichen Devawelten - ist das Resultat von Großzügigkeit und tugendhaftem Benehmen.

Da enthält sich irgendein Mann oder eine Frau davon, Lebewesen zu töten, indem er es aufgegeben hat, Lebewesen zu töten; Stock und Waffen beiseitegelegt, sanft und freundlich, lebt er voll Mitgefühl für alle Lebewesen. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode nicht an einem glücklichen Bestimmungsort wiederscheint, in der himmlischen Welt, sondern stattdessen in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er langlebig, wo immer er auch wiedergeboren wird. ...

Da ist irgendein Mann oder eine Frau nicht dazu geneigt, Lebewesen mit der Hand zu verletzen, mit einem Erdklumpen, mit einem Stock oder mit einem Messer. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode nicht an einem glücklichen Bestimmungsort wiederscheint, in der himmlischen Welt, sondern stattdessen in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er von guter Gesundheit, wo immer er auch wiedergeboren wird. ...

Da ist irgendein Mann oder eine Frau nicht von zornigem und reizbarem Charakter; sogar, wenn er viel kritisiert wird, fühlt er sich nicht gekränkt, wird nicht zornig, feindselig und ärgerlich, und zeigt nicht Zorn, Hass und Bitterkeit. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber bei der Auflösung des Körpers,

nach dem Tode nicht an einem glücklichen Bestimmungsort wiedererscheint, in der himmlischen Welt, sondern stattdessen in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er schön, wo immer er auch wiedergeboren wird. ...

Da ist irgendein Mann oder eine Frau nicht neidisch, jemand, der andere nicht um Zugewinn beneidet, um Ehre, Respekt, Verehrung, Ehrerbietung und Achtung, jemand, der sich nicht darüber ärgert und es anderen nicht missgönnt. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode nicht an einem glücklichen Bestimmungsort wiedererscheint, in der himmlischen Welt, sondern stattdessen in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er einflussreich, wo immer er auch wiedergeboren wird. ...

Da gibt irgendein Mann oder eine Frau den Mönchen und Brahmanen Essen, Trinken, Kleidung, Fahrzeuge, Girlanden, Duftstoffe, Salben, Betten, Unterkunft und Lampen. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode nicht an einem glücklichen Bestimmungsort wiedererscheint, in der himmlischen Welt, sondern stattdessen in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er reich, wo immer er auch wiedergeboren wird. ...

Da ist irgendein Mann oder eine Frau nicht starrsinnig oder überheblich; er huldigt demjenigen, der Huldigung empfangen sollte, er steht für denjenigen auf, in dessen Gegenwart er aufstehen sollte, er bietet demjenigen einen Sitzplatz an, der einen Sitzplatz verdient, er macht demjenigen Platz, dem er Platz machen sollte, er ehrt, respektiert, würdigt und verehrt denjenigen, der geehrt, respektiert, gewürdigt und verehrt werden sollte. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er bei der Auflösung des Kör-

pers, nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode nicht an einem glücklichen Bestimmungsort wiedererscheint, in der himmlischen Welt, sondern stattdessen in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er von hoher Geburt, wo immer er auch wiedergeboren wird. ...

Da besucht irgendein Mann oder eine Frau einen Mönch oder Brahmanen und fragt: „Ehrwürdiger Herr, was ist heilsam? Was ist unheilsam? Was ist tadelnswert? Was ist ohne Tadel? Was sollte gepflegt werden? Was sollte nicht gepflegt werden? Welche Art von Handlung wird lange zu meinem Schaden und Leid gereichen? Welche Art von Handlung wird lange zu meinem Wohlergehen und Glück gereichen?“ Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode nicht an einem glücklichen Bestimmungsort wiedererscheint, in der himmlischen Welt, sondern stattdessen in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er weise, wo immer er auch wiedergeboren wird. MN 135

„Da gibt einer, Sāriputta, aus selbstischem Verlangen, gefesseltens Herzens, aus Sucht nach Gewinn und in der Hoffnung, dass er die Belohnung dafür nach dem Tode genießen wird. Und als Gabe spendet er dann einem Asketen oder Priester Speise, Trank, Gewand, Gefährt, Blumen, Wohlgerüche, Salben, Bett, Wohnstatt und Beleuchtung. Was meinst du, Sāriputta, mag da wohl einer auf solche Weise Gaben spenden?“

„Gewiss, Herr!“

„Wer aber, Sāriputta, auf solche Weise Gaben spendet, der erscheint infolge dieser Gabe beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, unter der Schar der Vier Großen Götterkönige wieder. Nach Auswirkung aber jener Tat, jener Macht, jener

Würde, jener Herrschaft steigt er wieder hinab, kehrt er wieder zurück in diese Welt.

Ferner, Sāriputta, gibt da einer eine Gabe zwar nicht aus selbstischem Verlangen, gefesselten Herzens, aus Sucht nach Gewinn oder in der Hoffnung, dass er die Belohnung dafür nach dem Tode genießen wird, sondern er gibt eine Gabe im Gedanken, dass Geben etwas Gutes ist; - oder weil er sich sagt, dass seine Eltern und Vorfahren ebenfalls früher Almosen gegeben und so gehandelt haben und es daher für ihn nicht recht sei, von jenem alten Familienbrauch abzuweichen; - oder weil er sich sagt, dass er selbst koche, jene anderen aber nicht kochen, und es deshalb für den Kochenden nicht recht sei, das Geben an Nichtkochende zu unterlassen; - oder weil er sich sagt, dass seine Gabenverteilung sein würde wie jene großen Opfer, dargebracht von den Sehern der Vorzeit, .. oder weil beim Geben sich ihm das Herz erheitert, Befriedigung und Freude entsteht. ... Was meinst du, Sāriputta, mag da wohl einer auf solche Weise Gaben spenden?“

„Gewiss, Herr!“

„Wer aber, Sāriputta, auf solche Weise Gaben spendet, der erscheint infolge dieser Gabe beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, unter der Schar der Devas, die Macht über die Kreationen anderer haben, wieder. Nach Auswirkung aber jener Tat, jener Macht, jener Würde, jener Herrschaft steigt er wieder hinab, kehrt er wieder zurück in diese Welt.“

AN VII, 49

„Der ehrwürdige Nando, begab sich zum Erhabenen und setzte sich seitwärts. Zu dem seitwärts sitzenden Nando sprach der Erhabene: „Ist es wahr, Nando, dass du dich vor vielen Mönchen beklagt hast: 'Freunde, ich führe den Brahmawandel lustlos. Ich kann ihn nicht aushalten. Ich will die Übung aufgeben und zum gewöhnlichen Leben zurückkehren'?“

„So ist es, Herr.“

„Warum führst du denn den Brahmawandel lustlos, kannst ihn nicht aushalten und willst die Übung aufgeben und zum gewöhnlichen Leben zurückkehren?“

„Herr, als ich aus dem Haus ging, da schaute mich ein Sākiyermädchen - die Schönste im ganzen Land - mit halb gelöstem Haar an und sprach: 'Lieber Prinz, komm doch bald wieder.' Weil ich daran denken muss, Herr, führe ich den Brahmawandel lustlos, kann den Brahmawandel nicht aushalten, will die Übung aufgeben und zum gewöhnlichen Leben zurückkehren.“

Da nahm der Erhabene den ehrwürdigen Nando am Arm, und so schnell, wie ein kräftiger Mann den gebeugten Arm ausstrecken oder den ausgestreckten Arm beugen kann, verschwand er mit ihm aus dem Jetahain und erschien im Bereich der Himmelsgeister der Dreiunddreißig. Dort traten gerade fünfhundert taubenfüßige Himmelsmädchen ihren Dienst bei Sakko, dem König der Himmelsgeister der Dreiunddreißig an. Der Erhabene fragte den ehrwürdigen Nando: „Nando, siehst du dort die fünfhundert taubenfüßigen Himmelsmädchen?“

„Ja, Herr.“

„Was meinst du, Nando: Wer ist schöner, anmutiger, lieblicher: die landesschönste Sākiyerin oder die fünfhundert taubenfüßigen Himmelsmädchen?“

„Herr, wie eine angesengte Äffin, der man Ohren und Nase abgeschnitten hat, zählt die landesschönste Sākiyerin neben diesen fünfhundert taubenfüßigen Himmelsmädchen überhaupt nicht, das ist gar kein Vergleich; die scheidet völlig aus. Diese fünfhundert taubenfüßigen Himmelsmädchen sind viel schöner, anmutiger, liebevoller!“

„Dann, freue dich, Nando, freue dich, Nando: Ich büрге dir dafür, dass du diese fünfhundert taubenfüßigen Himmelsmädchen bekommen kannst!“

„Herr, wenn mir der Erhabene dafür bürgt, dass ich diese fünfhundert taubenfüßigen Himmelsmädchen bekommen

kann, dann werde ich am Brahmawandel Freude haben!“  
Ud III, 2

„Wenn man zu Recht von irgendetwas sagen wollte: ‚Jenes ist äußerst erwünscht, äußerst willkommen, äußerst angenehm‘, so ist der Himmel dasjenige, von dem man zu Recht dies sagen sollte, so sehr sogar, dass es schwer ist, ein Gleichnis für das Glück im Himmel zu finden.“

Nach diesen Worten fragte ein Bhikkhu den Erhabenen: „Aber, ehrwürdiger Herr, kann man ein Gleichnis geben?“

„Man kann, Bhikkhu“, sagte der Erhabene. „Ihr Mönche, angenommen, ein Universalherrscher besäße die sieben Kostbarkeiten und die vier Arten des Erfolgs, und fühlte aufgrund dessen Glück und Freude.“

(Hier gibt der Buddha eine detaillierte Beschreibung dieser Kostbarkeiten und Erfolge, welche kurz gefasst solcher Art sind: Die sieben Kostbarkeiten bestehen aus dem kostbaren Rad, das magisch und friedlich die Macht des Herrschers über alle vier Himmelsrichtungen etabliert; der kostbare Elefant und das kostbare Pferd, welche ihn - den Palast bei Morgendämmerung verlassend - zum Ozean und zurück bringen können, noch vor dem Frühstück; dem kostbaren Juwel, das Nacht in Tag verwandeln kann; der kostbaren Frau - seiner Königin - welche liebevoll und treu zu ihm steht; dem kostbaren Verwalter, der ihn mit all dem Gold und den Goldbaren versorgt, die er braucht; dem kostbaren Berater, der ihn Recht und Unrecht lehrt und der weise regierend ihn vertritt. Die vier Erfolge sind der Erfolg unübertroffener Attraktivität, ein unübertroffen langes Leben, unübertroffene Gesundheit und eine unübertroffene Popularität unter seinem Volk.)

Dann hob der Erhabene einen kleinen Stein auf, von der Größe seiner Hand, und richtete sich folgendermaßen an die Mönche: „Was meint ihr, ihr Mönche? Was ist größer, dieser kleine Stein, denn ich aufgehoben habe, von der Größe meiner Hand, oder der Himalaya, der König der Gebirge?“

„Ehrwürdiger Herr, der kleine Stein, den der Erhabene aufgehoben hat, von der Größe seiner Hand, zählt nicht neben dem Himalaya, dem König der Gebirge; er ist nicht einmal ein Bruchteil, das ist gar kein Vergleich.“

„Ebenso, ihr Mönche, zählt das Glück und die Freude nicht, die ein Universalherrscher fühlen würde, wenn er die sieben Kostbarkeiten und die vier Arten des Erfolgs besäße, neben dem himmlischen Glück; es ist nicht einmal ein Bruchteil, das ist gar kein Vergleich.“ MN 129

Trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung von Handlung und Ergebnis, erzeugt die Komplexität von *kamma* manchmal Bedingungsbeziehungen, in welchen geschickte und ungeschickte sinnliche Handlungen scheinbar Resultate liefern, die im direkten Gegensatz zu dem stehen, wie sie eigentlich sein sollten - entweder in diesem Leben oder im nächsten. Dies negiert jedoch nicht das Prinzip der Übereinstimmung. Es bedeutet einfach nur, dass die vollständige Reife dieser Handlungen auf einen späteren Zeitpunkt verschoben wurde.

Es gibt, Vorsteher, einige Asketen und Brahmanen, die so reden und es so ansehen: „Wer auch immer Lebendiges umbringt, ... empfindet schon zu Lebzeiten Schmerz und Trübsal“.

Man kann aber, Vorsteher, jemanden sehen, bekränzt und beringt, gebadet und gesalbt, Haar und Bart gepflegt, nach Wunsch wie ein König von Frauen umgeben. Von ihm sagt man: „Was hat dieser liebe Mann getan, dass er bekränzt und beringt, gebadet und gesalbt, Haar und Bart gepflegt, nach Wunsch wie ein König von Frauen umgeben ist?“ Und sie antworten dies: „Dieser liebe Mann besiegte einen Feind des Königs und tötete ihn. Befriedigt darüber überschüttete der König ihn mit Geschenken. Darum ist dieser Mann bekränzt und beringt, gebadet und gesalbt, mit gepflegtem Haar und Bart, nach Wunsch wie ein König von Frauen umgeben“.

Da ist aber ein anderer Mann, mit einem starken Strick die Arme fest auf den Rücken gebunden, völlig kahlgeschoren, der unter lautem Trommelwirbel von Straße zu Straße, von Platz zu Platz herumgeführt wird, bis es zum Südtor hinausgeht, wo ihm der Kopf abgeschlagen wird. Von ihm sagt man: „Was hat dieser liebe Mann denn getan, dass ihm dies geschieht?“ Und sie antworten dies: „Dieser liebe Mann war ein Feind des Königs. Er beraubte eine Frau oder einen Mann des Lebens. Darum nahm ihn der König fest und verfuhr so mit ihm!“ SN 42, 13

Ānanda, es gibt vier Arten von Personen, die man in der Welt finden kann. Welche vier? Da tötet irgendeine Person Lebewesen, nimmt, was nicht gegeben wurde, übt Fehlverhalten bei Sinnesvergnügen, spricht die Unwahrheit, spricht gehässig, äußert grobe Worte, schwätzt; sie ist habgierig, hat einen Geist voller Übelwollen, und hat falsche Ansicht. Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode erscheint sie in Umständen, die von Entbehrungen geprägt sind, wieder, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle.

Aber da tötet irgendeine Person Lebewesen, ... und hat falsche Ansicht. Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode erscheint sie an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt.

Da enthält sich irgendeine Person davon, Lebewesen zu töten, zu nehmen, was nicht gegeben wurde, ... ist nicht habgierig, hat einen Geist ohne Übelwollen, und sie hat richtige Ansicht. Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode erscheint sie an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt.

Aber da enthält sich irgendeine Person davon, Lebewesen zu töten, zu nehmen, was nicht gegeben wurde, ... ist nicht habgierig, hat einen Geist ohne Übelwollen, und sie hat richtige Ansicht. Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode erscheint sie in Umständen, die von Entbehrungen geprägt

sind, wieder, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle.

Darin, Ānanda, was die Person anbelangt, die da Lebewesen tötet, ... und bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wiedererscheint, ja sogar in der himmlischen Welt: entweder hat sie früher eine gute Handlung begangen, die als angenehm gefühlt werden muss, oder sie hat später eine gute Handlung begangen, die als angenehm gefühlt werden muss, oder sie hat zum Zeitpunkt des Todes richtige Ansicht erworben und angenommen. Aufgrund dessen ist sie bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wiedererschienen, ja sogar in der himmlischen Welt. Aber da sie hier Lebewesen getötet hat, ... und falsche Ansicht gehabt hat, wird sie das Ergebnis davon entweder hier und jetzt oder in ihrer nächsten Geburt oder in irgendeiner der folgenden Existenzen erleben. ...

Darin, Ānanda, was die Person anbelangt, die sich da enthält, Lebewesen zu töten, ... und nach dem Tode in Umständen, die von Entbehrungen geprägt sind, wiedererscheint, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle: entweder hat sie früher eine üble Handlung begangen, die als schmerzhaft gefühlt werden muss, oder sie hat später eine üble Handlung begangen, die als schmerzhaft gefühlt werden muss, oder sie hat zum Zeitpunkt des Todes falsche Ansicht erworben und angenommen. Aufgrund dessen ist sie bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode in Umständen, die von Entbehrungen geprägt sind, wiedererschienen, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle. Aber da sie sich hier enthalten hat, Lebewesen zu töten, ... und richtige Ansicht gehabt hat, wird sie das Ergebnis davon entweder hier und jetzt oder in ihrer nächsten Geburt oder in irgendeiner der folgenden Existenzen erleben. MN 136

Soweit es *kamma* auf der **Formebene** betrifft, erbringt es sogar größere Freude als geschicktes sinnliches *kamma*.

Welche Entfaltung der Sammlung aber, ihr Mönche, führt, geübt und beharrlich gepflegt, zu gegenwärtigem Wohlsein?

Da erreicht der Mönch, ganz abgeschieden von Sinnlichkeit, abgeschieden von ungeschickten Qualitäten, das ... erste *jhāna* ... zweite *jhāna* ... dritte *jhāna* ... vierte *jhāna* und verweilt darin. Dies gilt als jene Entfaltung der Sammlung, die, geübt und beharrlich gepflegt, zu gegenwärtigem Wohlsein führt. AN IV, 41

Die Freuden von *jhāna* wachsen, zunehmend verfeinert, mit jeder Stufe an.

Da aber erreicht der Mönch, abgeschieden von Sinnlichkeit, abgeschieden von ungeschickten Qualitäten, das erste *jhāna* und verweilt darin. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, Aufmerksamkeit auf mit Sinnlichkeit verbundene Wahrnehmungen befällt, so gilt ihm das als Gebrechen. Gleichwie Schmerz als Gebrechen für eine gesunde Person aufsteigt, so ist auch die Aufmerksamkeit auf mit Sinnlichkeit verbundenen Wahrnehmungen für den Mönch, der davon befallen ist, ein Gebrechen. ...

Da erreicht ferner der Mönch, das ... zweite *jhāna* und verweilt darin. Wenn ihn, während er in diesem Zustand weilt, Aufmerksamkeit auf mit zielgerichtetem Denken verbundene Wahrnehmungen befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen. ...

Da erreicht der Mönch ... das dritte *jhāna* und verweilt darin. Wenn ihn, während er in diesem Zustand weilt, Achtsamkeit auf mit Verzückung verbundene Wahrnehmungen befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen. ...

Da erreicht der Mönch ... das vierte *jhāna*. Wenn ihn, während er in diesem Zustand weilt, Achtsamkeit auf mit

Gleichmut verbundene Wahrnehmungen befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen. AN IX, 34

*Jhāna* bringt nicht nur Freude im Hier und Jetzt, sondern kann auch die Grundlage für verfeinerte Werdenszustände nach dem Tod sein.

Da, ihr Mönche, erreicht ein Mensch ... das erste *jhāna* und verweilt darin. Daran erfreut er sich nun, hat Verlangen danach, fühlt sich darin glücklich. Dabei verharrend, dahin geneigt, häufig darin verweilend, ohne darin nachzulassen, erscheint er nach dem Tode unter den Göttern der Brahmawelt wieder. Deren Lebenszeit aber währt eine Weltperiode. ...

Ferner noch, ... erreicht da ein Mensch ... das zweite *jhāna* und verweilt darin. Daran erfreut er sich nun, hat Verlangen danach, fühlt sich darin glücklich. Dabei verharrend, dahin geneigt, häufig darin verweilend, ohne darin nachzulassen, erscheint er nach dem Tode unter den Strahlenden Göttern (*ābhassara*) wieder. Deren Lebenszeit aber währt zwei Weltperioden. ...

Ferner noch, ... erreicht da ein Mensch ... das dritte *jhāna* und verweilt darin. Daran erfreut er sich nun, hat Verlangen danach, fühlt sich darin glücklich. Dabei verharrend, dahin geneigt, häufig darin verweilend, ohne darin nachzulassen, erscheint er nach dem Tode unter den All-leuchtenden Göttern (*subhakinnā*) wieder. Deren Lebenszeit aber währt vier Weltperioden. ...

Ferner noch, ... erreicht da ein Mensch ... das vierte *jhāna* und verweilt darin. Daran erfreut er sich nun, hat Verlangen danach, fühlt sich darin glücklich. Dabei verharrend, dahin geneigt, häufig darin verweilend, ohne darin nachzulassen, erscheint er nach dem Tode unter den Reichgesegneten Göttern (*vehapphalā*) wieder. Deren Lebenszeit aber währt fünfhundert Weltperioden. AN IV, 123

Dieselben Freuden im Nachleben können auch durch die Kultivierung der vier Gewahrseinsbefreiungen erreicht werden - auch *brahmavihara* genannt.

Da durchdringt ein Mensch mit einem von Güte erfüllten Geiste die eine Himmelsrichtung, ebenso die zweite, dritte und vierte; oben, unten, quer inmitten durchdringt er überall, allerwärts und in jeder Weise den allumfassenden Kosmos mit einem von Wohlwollen erfüllten Gewahrsein, einem weiten, umfassenden, unermesslichen, von Hass und Übelwollen befreiten. Daran erfreut er sich nun, hat Verlangen danach, fühlt sich darin glücklich. Dabei verharrend, dahin geneigt, häufig darin verweilend, ohne darin nachzulassen, erscheint er nach dem Tode unter den Göttern der Brahmawelt wieder.

...

Ferner noch: da durchdringt ein Mensch mit einem von Mitgefühl - von Wertschätzung - von Gleichmut erfülltem Gewahrsein die eine Himmelsrichtung, ebenso die zweite, dritte und vierte; oben, unten, quer inmitten durchdringt er allerwärts und in jeder Weise den allumfassenden Kosmos mit einem von Mitgefühl - Wertschätzung - Gleichmut erfüllten Gewahrsein, einem weiten, umfassenden, unermesslichen, von Hass und Übelwollen befreiten. Daran erfreut er sich nun, hat Verlangen danach, fühlt sich darin glücklich. Dabei verharrend, dahin geneigt, häufig darin verweilend, ohne darin nachzulassen, erscheint er nach dem Tode unter den Strahlenden Göttern - den All-leuchtenden Göttern - den Reichgesegneten Göttern wieder. AN IV, 125

*Kamma* auf der Ebene der **Formlosigkeit** bietet sogar noch weiter verfeinerte Genüsse als diese, sowohl in der Gegenwart als auch in zukünftigen Leben.

Da erreicht der Mönch ... die Dimension der Raumunendlichkeit und verweilt darin. Wenn ihn nun, während er in diesem Zustand weilt, Aufmerksamkeit auf mit Form verbunde-

nen Wahrnehmungen befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen. ...

Da erreicht der Mönch ... die Dimension der Bewusstseinsunendlichkeit und verweilt darin. Wenn ihn nun, während er in diesem Zustand weilt, Aufmerksamkeit auf mit der Dimension der Raumunendlichkeit verbundenen befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen. ...

Da erreicht der Mönch ... die Dimension der Nichtsheit und verweilt darin. Wenn ihn nun, während er in diesem Zustand weilt, Aufmerksamkeit auf mit der Dimension der Bewusstseinsunendlichkeit verbundene Wahrnehmungen befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen. ...

Da erreicht der Mönch ... die Dimension von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung und verweilt darin. Wenn ihn nun, während er in diesem Zustand weilt, Aufmerksamkeit auf mit der Dimension der Nichtsheit verbundene Wahrnehmungen befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen. AN IX, 34

Wiederum erlangt ein Schüler der Edlen ... die Dimension der Nichtsheit ... Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, ist es möglich, dass dieses sein weiterführendes Bewusstsein zur Dimension der Nichtsheit weitergeht.

Wiederum, reflektiert ein Schüler der Edlen so: 'Sinnesvergnügen hier und jetzt und Sinnesvergnügen in künftigen Leben, Sinneswahrnehmungen hier und jetzt und Sinneswahrnehmungen in künftigen Leben, Formen hier und jetzt und Formen in künftigen Leben, Wahrnehmungen von Formen hier und jetzt und Wahrnehmungen von Formen in künftigen Leben, und Wahrnehmungen des Unerschütterlichen, Wahrnehmungen der Dimension der Nichtsheit - sie alle sind Wahrnehmungen. Wo diese Wahrnehmungen ohne Überbleibsel aufhören, das ist das Friedvolle, das ist das Erhabene, nämlich die Dimension von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung.' Wenn er auf diese Weise übt und häufig so verweilt, erlangt sein Geist Zuversicht in Bezug auf diese

Grundlage. Sobald volle Zuversicht vorhanden ist, erlangt er entweder gleich die Dimension von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung oder ansonsten neigt er sich zur Weisheit. Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, ist es möglich, dass dieses sein weiterführendes Bewusstsein zur Dimension von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung weitergeht. Dies, ihr Mönche, wird als der erste Weg, der auf die Dimension von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung ausgerichtet ist, verkündet. MN 106

Das sind also die Möglichkeiten, die das Feld von *kamma* zur Verfügung stellen kann. Sie reichen von den Qualen der Wesen in den Höllen- und Tierwelten, durch die gemischten Freuden und Leiden der menschlichen Welt, der Sinnesgenüsse der niederen Himmel, bis zu den verfeinerten Freuden von Form und Formlosigkeit in den höheren Himmeln. Die exakte Art und Weise, in der Handlungen auf verschiedenen Ebenen mit dem Eröffnen und Ausschließen von Möglichkeiten für Glück und Verständnis in einem bestimmten Moment wechselwirken, kann sehr komplex sein, aber drei Muster kristallisieren sich aus den oben angeführten Passagen heraus.

Das erste zeigt, dass, je verfeinerter das *kamma* ist, desto verfeinerter auch das daraus resultierende Glück ist. Das formhafte *kamma* liefert feineres/geläuterteres Glück als das sinnliche *kamma* und das Glück des formlosen *kamma* ist noch feiner als das des formhaften *kamma*.

Das zweite Muster legt offen, dass all diese Ebenen von *kamma* den Ebenen des Werdens, die sie hervorbringen, Beschränkungen auferlegen, auch wenn diese Beschränkungen in einigen Fällen massiver sind als in anderen. Die massivsten erwachsen aus ungeschicktem sinnlichen *kamma* - ob sie nun zu Wiedergeburt in den untersten Daseinsbereichen oder in der menschlichen Welt führen. In den unteren Daseinsbereichen hat man überhaupt keine Möglichkeit geschicktes *kamma* zu entwickeln, da

man zu sehr durch das dortige Leiden in Anspruch genommen wird und zu eingeschränkt in der Kraft des Körpers, in dem man geboren ist.

Auf menschlicher Ebene ist man beschränkt im Sinne der persönlichen Ressourcen, der sozialen Position und der körperlichen Stärke, auch wenn es hier möglich ist, innerhalb dieses Rahmens geschicktes *kamma* zu entwickeln. Doch erklären die durch ungeschicktes *kamma* aufgeworfenen Beschränkungen, warum der Buddha Großzügigkeit und Tugend ganz an den Anfang des von ihm für alle Menschen empfohlenen Pfades gesetzt hat, unabhängig davon, ob jemand das Werden überwinden will oder nicht. Auf diese Weise können sie zumindest die bestmöglichen Bedingungen für ein weiteres Streben nach dauerhaftem Glück erschaffen.

Geschicktes *kamma* auf den Ebenen der Sinnlichkeit, der Form und der Formlosigkeit eröffnen weitere Bandbreiten von Möglichkeiten, sowohl in diesem Leben, wie auch in zukünftigen; ob im menschlichen Bereich oder in höheren Daseinsbereichen. Die Beschränkungen in diesen glücklichen Bereichen sind jedoch zweifacher Natur:

Erstens können die gebotenen Freuden so betörend sein, dass man, ohne Verständnis dafür, woher sie stammen, in dem Versuch sie auszudehnen, geschicktes Verhalten möglicherweise vernachlässigt. Daher ist Erkenntnisfähigkeit ein solch ein wichtiger Teil des buddhistischen Pfades, sogar auf der alltäglichen Ebene, denn sie ermöglicht es, eine angemessene Haltung gegenüber Freuden zu entwickeln, nämlich die durch die Freuden gebotenen Möglichkeiten für noch geschickteres Verhalten zu nutzen.

Die zweite Beschränkung besteht darin, dass keines der Resultate der Ebenen von *kamma*, die diesen Bereichen zugrunde liegen, ewig andauern kann. Tatsächlich sind die Bedingungen, die von diesen Ebenen von *kamma* ermöglicht werden, so flüchtig, dass selbst die beständigsten Werdenszustände die auf ihnen beruhen, eine andauernde Instandhaltung benötigen. Deshalb lehrte der Buddha, dass das einzig wahre und verlässliche Glück

im Beenden des Werdens liegt. Um das aber zu schaffen, muss man zunächst beobachten, wie Werden gestaltet wird, damit unsere Bemühungen auf Verständnis beruhen, statt auf der schieren Kraft der Sehnsucht.

Hier wird das dritte Muster relevant: Auch wenn der menschliche Daseinsbereich als sinnliche Ebene klassifiziert ist, ist der menschliche Geist doch in der Lage, jede Werdensebene zu erzeugen und darin zu verweilen. Er kann nicht nur sinnliche Genüsse und Schmerzen erleben, sondern auch *jhāna* auf den Ebenen von Form und Formlosigkeit.

Diese Bandbreite an Möglichkeiten hat zwei praktische Konsequenzen. Die erste ist die, dass der Geist, wenn er ordentlich fokussiert ist, die verschiedenen Ebenen von Werden dabei beobachten kann, wie sie Form annehmen und sich auflösen und so Einsicht in den Werdensprozess gewinnen, während er stattfindet. Weil *jhāna* dieses Maß an Fokus ermöglicht, ist es die ideale Ebene des Werdens, um als Teil des Pfades zu dienen.

Die zweite Konsequenz jedoch besteht darin, dass - auch wenn der menschliche Geist fähig ist, eine Werdensebene zu erlangen, die als Pfad zum Leidensende dienen mag - diese Erlungenschaft instabil ist. Daher muss der Geist auf der Hut sein, um nicht die ursächlichen Faktoren zu füttern, die vielleicht harmlos erscheinen mögen, aber doch zurück zu Werdensebenen führen würden, die zerstörerisch für den Pfad sind.

Das ist der Grund, warum der Buddha Wachsamkeit als grundlegende Qualität betonte, sogar für jene, die in der Praxis relativ fortgeschritten waren (DN 16). Und deshalb versuchte er auch ein Gesamtbild der Faktoren bereitzustellen, die das Werden ermöglichen.

Im Zuge seines Erwachens erkannte er, dass die durch das Feld von *kamma* gebotenen Möglichkeiten nur ein Teil dieses Bildes sind. Um das Bild vollständig zu verstehen und um völlig wach für die Gefahren zu sein, die uns vom Pfad abbringen können, sah er, dass es auch notwendig war, die Art und Weise

zu verstehen, wie diese *kamma*-Möglichkeiten durch die Feuchtigkeit von Verlangen und Festhalten aktualisiert werden.

Diesem Thema wenden wir uns jetzt zu.

## *Kapitel 4: Vierfaches Festhalten*

Wie in Kapitel 2 beschrieben, bestimmen Verlangen und Festhalten die Verortung eines bestimmten Werdens innerhalb des Bereichs der vom *kamma*-Feld gebotenen Möglichkeiten. Der Akt des Verortens ist jedoch auch ein Akt des Definierens. Nachdem ein Akt des Verlangens und Festhaltens sich auf ein bestimmtes Ziel fixiert hat, bildet er den Kern, um den sich eine Empfindung der Selbstidentität zusammenballt. Man beginnt, sich mit dem Ziel - oder welchem Aggregat auch immer, das als Mittel zum Erreichen dieses Ziels geeignet ist, - als ‚Ich‘ oder ‚Mein‘ zu identifizieren. Die Lehrreden tendieren dazu, diesen Punkt formell in Begriffen der fünf Aggregate auszudrücken, aber es ist auch eine bekannte psychologische Wahrheit. Wenn sich das Verlangen beständig um das Großziehen eines Kindes dreht, wird man sich zunehmend als Elternteil definieren - in den Handlungen, im eigenen Geist und im Geist der anderen. Wenn sich jemand völlig dem Musizieren hingibt, wird er/sie sich zunehmend als Musiker/in definieren.

Jedoch neigt dieser Prozess der Definition dazu, eine derartige Festigkeit und Realität anzunehmen, dass wir häufig seine konstruierte Natur aus den Augen verlieren. Je solider und realer er scheint, umso mehr lassen wir uns durch ihn beschränken. Deshalb ist der Ansatz des Buddha, diesen Prozess in seine Bestandteile wie die fünf Aggregate zu zerlegen, ein so hilfreicher erster Schritt, um diese Beschränkungen zu überwinden.

Da begab sich der Ehrwürdige Rādha zum Erhabenen, begrüßte ihn ehrerbietig und setzte sich seitwärts nieder. Seitwärts sitzend sprach der Ehrwürdige Rādha zum Erhabenen

also: „Ein Wesen, Herr, ein Wesen sagt man. Inwiefern nun, Herr, spricht man von einem Wesen?“

„Jedes Verlangen, Leidenschaft, Lust und Verlangen nach Form, Rādha, hängt man (*satto*) daran, ist man gebunden (*vi-satto*) daran, spricht man von einem Wesen (*satto*).

Jedes Verlangen, Leidenschaft, Lust und Verlangen nach Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein, hängt man daran, ist man gebunden daran, spricht man von einem Wesen.“ SN 23, 2

Wenn man besessen ist von Form, dann wird man daran gemessen, ist man dadurch beschränkt. Woran man gemessen wird, dadurch wird man klassifiziert. Wenn man von Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein besessen ist, dann wird man daran gemessen. Woran man gemessen wird, dadurch wird man klassifiziert. SN 22, 36

„Ehrwürdige, auf welche Weise entsteht die Selbstidentität?“

„Freund Visākha, ein nicht unterrichteter Weltling, der die Edlen nicht beachtet und in ihrem Dhamma nicht bewandert und geschult ist, der aufrechte Menschen nicht beachtet und in ihrem Dhamma nicht bewandert und geschult ist, betrachtet Form als Selbst, oder Selbst als Form besitzend, oder Form als im Selbst enthalten, oder Selbst als in Form enthalten.

Er betrachtet Gefühl als Selbst, oder Selbst als Gefühl besitzend, oder Gefühl als im Selbst enthalten, oder Selbst als im Gefühl enthalten.

Er betrachtet Wahrnehmung als Selbst, oder Selbst als Wahrnehmung besitzend, oder Wahrnehmung als im Selbst enthalten, oder Selbst als in der Wahrnehmung enthalten.

Er betrachtet Gestaltungen als Selbst, oder Selbst als Gestaltungen besitzend, oder die Gestaltungen als im Selbst enthalten, oder Selbst als in den Gestaltungen enthalten.

Er betrachtet Bewusstsein als Selbst, oder Selbst als Bewusstsein besitzend, oder Bewusstsein als im Selbst enthalten, oder Selbst als im Bewusstsein enthalten.

Auf diese Weise entsteht die Selbstidentität.“ MN 44

Beachtenswert ist, dass die Selbstempfindung nicht notwendigerweise mit den fünf Aggregaten gleichgesetzt wird. Vielmehr bilden die Aggregate die Grundlage, auf der die Selbstempfindung gestaltet werden kann. Insofern würde jede Selbstempfindung dem Gestaltungs-Aggregat zugeordnet werden.<sup>12</sup> Selbst wenn individuelle Aggregate noch so kurze und endliche Ereignisse sein mögen, besteht für die Selbstempfindung, die sich von ihnen ableitet, keine Notwendigkeit, kurz oder endlich zu sein, um eine Verortung zu haben. Beispielsweise mag man an einem bestimmten Gefühl festhalten und um dieses Gefühl herum ein Selbst annehmen: entweder als das Gefühl besitzend, als das Gefühl enthaltend oder als im Gefühl enthalten seiend. Wie DN 15 betont, mag diese Selbstempfindung Form und Endlichkeit besitzen, formlos und endlich sein, Formlosigkeit und Endlichkeit besitzen oder formlos und unendlich sein. So würde eine formlose, unendliche Selbstempfindung, die auf einem Gefühl unendlicher, mit allem verbundener Glückseligkeit basiert, nichtsdestotrotz als Werdenszustand zählen, wurzelnd in den Aggregaten, verortet in einem speziellen Gefühl.

Daher ist es falsch zu behaupten, wie es oft getan wird, dass die fünf Aggregate Buddhas Analyse von allem, was wir sind, wären. Tatsächlich stellen sie seine Analyse des Bereichs des Rohmaterials dar, aus dem wir, mit Verlangen und Festhalten, den Ort auswählen, an dem wir jede nur vorstellbare Selbstempfindung fabrizieren. Und weil Verlangen und Festhalten sich „mal hier, mal dort“ fokussiert, kann Selbstempfindung sich augenblicklich verändern, je nachdem, wo sich das aktuelle Ver-

---

<sup>12</sup> SN 22, 81: „Es ist da, ihr Mönche, ein unerfahrener Weltmensch ... Der betrachtet die Körperlichkeit als das Selbst. Solche Betrachtung aber, ihr Mönche: eine (geistige) Gestaltung ist sie.“

langen niederlässt. Das bedeutet, dass eine neue Selbstempfindung sich jederzeit um jedes Aggregat oder jede Kombination von Aggregaten bilden kann, die vom eigenen *kamma*-Feld angeboten wird. Beispielsweise mag man sich, während man mit abstraktem Denken beschäftigt ist, als den Denker identifizieren, der diese Wahrnehmung und Gedankengestaltungen besitzt. Dann, durch ein plötzlich aufkommendes Durstgefühl, lässt man diese Gedankenwelt fallen und identifiziert sich stattdessen mit dem Durst und den körperlichen Bemühungen, diesen zu lindern.

Analysiert man das grundsätzlich gleiche Territorium auf eine andere Art, wird ersichtlich, dass sich Selbstidentität auch um jeden der sechs Sinne, deren Objekte oder den Prozess, der aus dem Kontakt zwischen den Sinnen und deren Objekten erwächst, ausbilden kann.

Abhängig vom Auge und Formen entsteht Bewusstsein am Auge; das Zusammentreffen der drei ist Kontakt; mit Kontakt als erforderliche Bedingung ist Gefühl; mit Gefühl als erforderliche Bedingung ist Verlangen.

Abhängig vom Ohr und Klängen ... Abhängig von der Nase und Gerüchen ... Abhängig von der Zunge und Geschmackern ... Abhängig vom Körper und Berührungsobjekten ... Abhängig vom Intellekt und Vorstellungen entsteht Bewusstsein am Intellekt; das Zusammentreffen der drei ist Kontakt; mit Kontakt als erforderlicher Bedingung ist Gefühl; mit Gefühl als erforderlicher Bedingung ist Verlangen. ...

Dies ist der Weg der Praxis, der zu Selbstidentität führt. Man nimmt vom Auge an: „Dies bin ich, dies ist mein Selbst, dies ist, was ich bin.“ Man nimmt von Formen an ... Man nimmt vom Aug-Bewusstsein an ... Man nimmt vom Aug-Kontakt an ... Man nimmt vom Gefühl an ... Man nimmt vom Verlangen an: „Dies bin ich, dies ist mein Selbst, dies ist, was ich bin.“

Man nimmt vom Ohr an ...

Man nimmt von der Nase an ...

Man nimmt von der Zunge an ...

Man nimmt vom Körper an ...

Man nimmt vom Intellekt an: „Dies bin ich, dies ist mein Selbst, dies ist, was ich bin.“ Man nimmt von Vorstellungen an ... Man nimmt vom Intellekt-Kontakt an ... Man nimmt vom Gefühl an ... Man nimmt vom Verlangen an: „Dies bin ich, dies ist mein Selbst, dies ist, was ich bin“. MN 148

„Was meinst du, Mālunkyaputto, die durchs Auge erkennbaren Formen, die von dir nicht gesehen werden – die du nie zuvor gesehen hast, die du nicht siehst und die von dir nicht gesehen werden können - gibt es da bei dir Wunsch oder Reiz oder Vorliebe dazu?“

„Nein, Herr.“

(Und ebenso ist es mit den anderen Sinnen.) SN 35, 95

Es ist natürlich möglich, einen Wunsch nach einem Anblick zu gebären, den man noch nicht gesehen hat. Jedoch, korrekt ausgedrückt, ist der Wunsch nach dem nicht gesehenen Anblick nicht ‚dort‘ beim nicht gesehenen Anblick. Vielmehr ist er ‚dort‘ bei der gegenwärtigen Vorstellung des nicht gesehenen Anblicks - mit anderen Worten: der Wunsch ist bei Geistsinn statt beim Augsinn.

Es ist wichtig, diese Unterscheidung im Kopf zu behalten, wenn wir versuchen, den Bewegungen von Verlangen und Festhalten zu folgen und sie zu verstehen. Das gilt auch für die psychologischen Mechanismen, mit welchen wir uns selbst und unseren Eindruck von Welt definieren - innerhalb der von vergangenem *kamma* gesetzten Beschränkungen.

Nun ist es nur logisch, dass das Definieren einer Selbstempfindung über ein bestimmtes Verlangen oder Festhalten auch die Art und Weise beeinflusst, wie wir die Welt erleben. Soweit es gegenwärtiges *kamma* betrifft, gestaltet Handeln aufgrund eines bestimmten Verlangens die Erfahrung gegenwärtiger Ereignisse

bis in die Zukunft hinein. Was den Bereich der vom vergangenem *kamma* bereitgestellten Möglichkeiten angeht, so neigt man dazu, sich den Aspekten der Welt verbunden zu fühlen, die uns darin unterstützen unsere Wünsche zu verwirklichen, abgeschreckt von den Aspekten, die uns daran hindern zu sein und kein Interesse an den Aspekten zu haben, die keinerlei Einfluss auf unsere Wünsche haben. Diese Tendenz ist etwas, das wir auf der menschlichen Ebene wiederholt beobachten können. Aufgrund vergangenen *kammas* haben verschiedene Personen Zugang zu verschiedenen Anblicken, Klängen, usw.. Sogar, wenn wir zu denselben Anblicken etc. Zugang haben, erleben wir sie unterschiedlich – abhängig davon, was wir normalerweise unsere Perspektive nennen und was der Buddha vielleicht unseren Anhaftungspunkt genannt hätte. Wie schon in der Einleitung angeführt: wenn zwei Personen den gleichen Berg betrachten, wird die Person, die in der Vergangenheit das Skifahren genoss, einen anderen Berg sehen als jene, die Freude daran hatte, Gold zu suchen.

Diese Beobachtung passt besonders gut zu Buddhas Lehre, weil in seiner Analyse das Feld der Möglichkeiten, aus denen man seinen Eindruck der Welt bezieht, dasselbe Feld ist, aus dem man seine Selbstempfindung bezieht.

Ein gewisser Mönch begab sich zum Erhabenen, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, wandte er sich also an den Erhabenen: „‘Welt’, ‚Welt‘, Herr, sagt man. Inwiefern aber, Herr, sagt man ‚Welt‘ (*loka*)?“

„Es zerfällt (*lujjati*), Mönch, darum sagt man ‚Welt‘. Was zerfällt? Das Auge zerfällt. Formen zerfallen. Bewusstsein am Auge zerfällt. Kontakt am Auge zerfällt. Und was auch immer in Abhängigkeit vom Kontakt am Auge aufsteigt und als angenehm, unangenehm oder weder-angenehm-noch-unangenehm erlebt wird, auch das zerfällt.

Das Ohr zerfällt, Geräusche zerfallen ... Die Nase zerfällt, Gerüche zerfallen ... Die Zunge zerfällt, Geschmäcker zerfal-

len ... Der Körper zerfällt, Berührungen zerfallen ... Der Intellekt zerfällt, Vorstellungen zerfallen. Bewusstsein am Intellekt zerfällt. Kontakt am Intellekt zerfällt und was auch immer in Abhängigkeit vom Kontakt am Intellekt aufsteigt und als angenehm, unangenehm oder weder-angenehm-noch-unangenehm erlebt wird, auch das zerfällt.

Weil es zerfällt, deshalb nennt man es ‚Welt‘.“ SN 35, 82

Keine der Lehrreden besagt explizit, dass das eigene Selbstempfinden den Eindruck der Welt formt, aber viele spezifische Beispiele und Geschichten tun dies implizit. Wir sind bereits einem derartigen Beispiel begegnet, nämlich der Geschichte der saftigen/schmackhaften Erde. Der Einfluss der Selbstempfindung auf den Eindruck der Welt wird sogar noch deutlicher zu Tage treten, wenn wir einige weitere Beispiele und Geschichten betrachten, bezogen auf die vier Arten des Festhaltens, die Verlangen hervorbringen.

Was aber, ihr Mönche, ist Festhalten? Diese vier Arten des Festhaltens: Sinnlichkeits-Festhalten, Ansichts-Festhalten, Gewohnheit-und-Praxis-Festhalten und Selbst-Doktrin-Festhalten - das, ihr Mönche, heißt Festhalten. SN 12, 2

Bestimmte Textstellen in den Lehrreden zeigen, wie jede dieser vier Arten des Festhaltens zu einem bestimmten Typ von Werden führen kann. In einigen Fällen konzentrieren sich diese Darstellungen auf eine Art des Festhaltens, in anderen kombinieren sie zwei oder mehrere davon. Aber in jedem Fall kann jede Art des Festhaltens sowohl eine Selbstempfindung als auch einen Eindruck der Welt im gegenwärtigen Leben gestalten und sie kann zu einer speziellen Bestimmungs-Welt in späteren Wiedergeburt führen. Diese Prinzipien treffen immer zu, gleich ob das Festhalten auf Verlangen nach Sinnlichkeit, auf Verlangen nach Werden oder dem Verlangen nach Nicht-Werden beruht.

Das erste Festhalten ist **Sinnlichkeit**, hier gebraucht im technischen Sinne, als Leidenschaft für, auf Sinnlichkeit aufgerichtete Entschlüsse. Die Weise, auf die sich eine Selbstempfindung um sinnliches Festhalten herum bilden kann, bedarf kaum einer Erläuterung. Eine plastische Analogie reicht völlig aus.

Angenommen es ist da ein Mistkäfer, ein Kotfresser, der sich mit Kot gesättigt, mit Kot angefüllt hat, und vor ihm wäre noch ein großer Kothaufen. Der würde sich vor anderen Mistkäfer brüsten: „Ich, ja, habe Kot gefressen, habe mich mit Kot gesättigt, mit Kot angefüllt, und vor mir ist noch dieser große Kothaufen!“

Ebenso auch, ist da ein Mönch von Gewinn, Ehre und Ruhm überwältigt, umstrickten Herzens. Der hat sich am Morgen angekleidet, hat Gewand und Schale genommen und begibt sich in ein Dorf oder eine Ortschaft um Almosenspeise. Dort hat er, soviel ihm behagt, gegessen, wurde auch für den nächsten Tag eingeladen, und reichlich war seine (mitgebrachte) Almosenspeise. Der ist dann zum Kloster gegangen und brüstet sich inmitten der Mönchsschar: „So viel mir behagte, habe ich gegessen, ich wurde auch noch für den nächsten Tag eingeladen, und reichlich ist diese von mir (mitgebrachte) Almosenspeise. Ich, wahrlich, empfangen (reichlich) Gewand, Almosenspeise, Wohnstatt und Arznei. Jene anderen Mönche aber sind gering an Verdienst, gering an Einfluss, nicht empfangen sie (reichlich) Gewand, Almosenspeise, Wohnstatt und Arznei!“

Überwältigt von Gewinn, Ehre und Ruhm, umstrickten Herzens, überhebt er sich über die anderen guten Mönche. Das, ihr Mönche, gereicht diesem törichtem Mann lange Zeit zum Unheil und Leiden. SN 17, 5

Die Suche nach Sinnlichkeit kann einen enormen Einfluss auf das Erleben in diesem und den nächsten Leben haben.

Wird dem sich nach sinnlichen Freuden Sehnenen zuteil, was er begehrt, gewiss ist er dann frohgestimmt, wenn, was er wünscht, der Sterbliche erlangt. Doch wenn dem Lüstenden, erfüllt von Willensdrang, die Gegenstände seiner Lust entschwinden, gleichwie vom Pfeil durchbohrt, so ist er dann gequält. ...

Nach Feldern, Land und Schätzen, nach Rindern, Pferden, Dienervolk, nach Frauen, Freunden, vielen Lustobjekten, wer da giert, wird überwältigt von Schwäche und bezwungen von Schwierigkeiten, denn Leiden dringt in ihn ein, wie Wasser in ein leckes Schiff. Sn IV, 1

„Habt ihr wohl, Mönche, in der Nacht, gegen Morgen zu, einen Schakal schreien hören?“

„Ja, Herr!“

„Dieser elende Schakal, ihr Mönche, von der Räude befallen, er findet keine Freude, ob er zu seinem Schlupfloch geht, ob er zu einer Baumwurzel geht, ob er unter freiem Himmel geht; wohin auch immer er geht, wo auch immer er steht, sitzt oder liegt, dort eben erleidet er Unglück und Elend.

Das gleiche gilt für den Fall, wenn der Geist eines Mönches verzehrt wird, weil er überwältigt wurde von Gewinn, Ehre und Ruhm. Er findet keine Freude, ob er zu seinem Schlupfloch geht, ob er zu einer Baumwurzel geht, ob er unter freiem Himmel geht; wohin auch immer er geht, wo auch immer er steht, sitzt oder liegt, dort eben erleidet er Unglück und Elend.

So einschneidend und harsch sind Gewinn, Ehre und Ruhm, ein bitteres Hindernis bilden sie für die Erreichung der höchsten Bürdefreiheit.“ SN 17, 8

Und was ist die Befriedigung im Fall der Sinnesvergnügen? Mahānāma, es gibt diese fünf Stränge sinnlichen Vergnügen. Was sind die fünf? Formen, die mit dem Auge erfahrbar sind, die erwünscht, begehrt, angenehm und liebenswert sind, die mit Sinnesgier verbunden sind und Begierde hervorrufen.

Klänge, die mit dem Ohr erfahrbar sind, die erwünscht, begehrt, angenehm und liebenswert sind, die mit Sinnesgier verbunden sind und Begierde hervorrufen. Gerüche, die mit der Nase erfahrbar sind, die erwünscht, begehrt, angenehm und liebenswert sind, die mit Sinnesgier verbunden sind und Begierde hervorrufen. Geschmäcker, die mit der Zunge erfahrbar sind, die erwünscht, begehrt, angenehm und liebenswert sind, die mit Sinnesgier verbunden sind und Begierde hervorrufen. Berührungsobjekte, die mit dem Körper erfahrbar sind, die erwünscht, begehrt, angenehm und liebenswert sind, die mit Sinnesgier verbunden sind und Begierde hervorrufen. Dies sind die fünf Stränge sinnlichen Vergnügens. Das Glück und die Freude, die in Abhängigkeit von diesen fünf Strängen sinnlichen Vergnügens entstehen, sind die Befriedigung im Fall der Sinnesvergüngen.

Und was ist die Gefahr im Fall der Sinnesvergüngen? Mahānāma, wegen des Berufs, mit dem ein Mann aus guter Familie seinen Lebensunterhalt bestreitet - ob nun Kassenprüfung oder Buchhaltung oder Rechnungswesen oder Landwirtschaft oder Handel oder Tierzucht oder Waffenhandwerk oder Staatsdienst, oder was für ein Beruf auch immer - deswegen muss er sich der Kälte aussetzen, muss er sich der Hitze aussetzen, wird er durch den Kontakt mit Bremsen und Fliegen, mit Wind, Sonne und Kriechtieren verletzt; er riskiert den Tod durch Hunger und Verlangen. Nun ist dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergüngen, eine Masse von *dukkha*, die hier und jetzt sichtbar ist, die Sinnesvergüngen als Ursache hat, Sinnesvergüngen als Quelle hat, Sinnesvergüngen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergüngen ist.

Falls dem Mann aus guter Familie kein Besitz zukommt, während er so arbeitet und sich so bemüht und anstrengt, dann ist er bekümmert, trauert und klagt, er weint und schlägt sich die Brust, wird zerrüttet und jammert: 'Meine Arbeit ist vergeblich, meine Anstrengung bringt keine Frucht!' Nun ist auch dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergüngen, eine

Masse von *dukkha*, die hier und jetzt sichtbar ist, die Sinnesvergnügen als Ursache hat, Sinnesvergnügen als Quelle hat, Sinnesvergnügen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist.

Falls dem Mann aus guter Familie Besitz zukommt, während er so arbeitet und sich so bemüht und anstrengt, dann empfindet er Schmerz und Trauer, während er diesen beschützt: 'Wie stelle ich es an, dass weder Könige noch Diebe sich mit meinem Besitz davonmachen, und Feuer ihn nicht verbrennt, und Wasser ihn nicht davonschwemmt, und hasserfüllte Erben sich nicht damit davonmachen?' Und während er seinen Besitz behütet und beschützt, machen sich Könige oder Diebe damit davon, oder Feuer verbrennt ihn, oder Wasser schwemmt ihn davon, oder hasserfüllte Erben machen sich damit davon. Und er ist bekümmert, trauert und klagt, er weint und schlägt sich die Brust, wird zerrüttet und jammert: 'Was ich hatte, habe ich nicht mehr.' Nun ist auch dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergnügen, eine Masse von *dukkha*, die hier und jetzt sichtbar ist, die Sinnesvergnügen als Ursache hat, Sinnesvergnügen als Quelle hat, Sinnesvergnügen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist.

Wiederum, mit Sinnesvergnügen als Ursache, Sinnesvergnügen als Quelle, Sinnesvergnügen als Grundlage, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist, streiten Könige mit Königen, Adelige mit Adelligen, Brahmanen mit Brahmanen, Haushälter mit Haushältern; die Mutter streitet mit dem Kind, das Kind mit der Mutter, der Vater mit dem Kind, das Kind mit dem Vater; der Bruder mit der Schwester, die Schwester mit dem Bruder, der Freund mit dem Freund. Und in ihrem Streit, ihrem Zank, ihrer Auseinandersetzung, greifen sie sich mit Fäusten, Erdklumpen, Stöcken oder Messern an, wodurch sie sich den Tod oder tödliches Leid zuziehen. Nun ist auch dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergnügen, eine Masse von *dukkha*, die hier und jetzt sichtbar ist, die Sinnesvergnügen als Ursache hat, Sinnesvergnügen als Quel-

le hat, Sinnesvergnügen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist.

Wiederum, mit Sinnesvergnügen als Ursache, Sinnesvergnügen als Quelle, Sinnesvergnügen als Grundlage, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist, nehmen Männer Schwerter und Schilde zu Hand, rüsten sich mit Bogen und Köchern, und stürmen in die Schlacht, in Doppelreihen, mit fliegenden Pfeilen und Speeren und blitzenden Schwertern; und dort werden sie von Pfeilen und Speeren verwundet, und die Köpfe werden ihnen mit Schwertern abgeschlagen, wodurch sie sich den Tod oder tödliches Leid zuziehen. Nun ist auch dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergnügen, eine Masse von *dukkha*, die hier und jetzt sichtbar ist, die Sinnesvergnügen als Ursache hat, Sinnesvergnügen als Quelle hat, Sinnesvergnügen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist.

Wiederum, mit Sinnesvergnügen als Ursache, Sinnesvergnügen als Quelle, Sinnesvergnügen als Grundlage, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen, nehmen Männer Schwerter und Schilde zu Hand, rüsten sich mit Bogen und Köchern, und bestürmen glatte Festungsmauern, mit fliegenden Pfeilen und Speeren und blitzenden Schwertern; und dort werden sie von Pfeilen und Speeren verwundet und mit siedenden Flüssigkeiten begossen und unter schweren Gewichten zermalmt, und die Köpfe werden ihnen mit Schwertern abgeschlagen, wodurch sie sich den Tod oder tödliches Leid zuziehen. Nun ist auch dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergnügen, eine Masse von *dukkha*, die hier und jetzt sichtbar ist, die Sinnesvergnügen als Ursache hat, Sinnesvergnügen als Quelle hat, Sinnesvergnügen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist.

Wiederum, mit Sinnesvergnügen als Ursache, Sinnesvergnügen als Quelle, Sinnesvergnügen als Grundlage, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist, brechen Männer in Häuser ein, plündern Besitz, begehen Diebstahl, verüben Wegelagererei, verführen die Frauen anderer, und wenn sie ge-

fasst werden, lassen Könige ihnen viele Arten von Folter auferlegen. Sie lassen sie auspeitschen, mit Stöcken schlagen, mit Knüppeln schlagen; sie lassen ihnen die Hände abhacken, die Füße abhacken, Hände und Füße abhacken, die Ohren abschneiden, die Nase abschneiden, Ohren und Nase abschneiden; sie lassen den 'Breitopf' anwenden, die 'Muschelschalen-Rasur', den 'Mund Rähus', den 'glühenden Kranz', die 'Flammenhand', die 'Grasklingen', das 'Rindenkleid', die 'Antilope', die 'Fleischhaken', die 'Münzen', das 'Laugenpökeln', den 'Drehpflock', den 'zusammengerollten Strohsack'; und sie lassen sie mit siedendem Öl besprengen, werfen sie den Hunden zum Fraß vor, lassen sie lebendig pfählen und lassen ihnen den Kopf mit einem Schwert abschlagen. Nun ist auch dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergnügen, eine Masse von *Dukkha*, die hier und jetzt sichtbar ist, die Sinnesvergnügen als Ursache hat, Sinnesvergnügen als Quelle hat, Sinnesvergnügen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist.

Wiederum, mit Sinnesvergnügen als Ursache, Sinnesvergnügen als Quelle, Sinnesvergnügen als Grundlage, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist, geben sich die Leute dem Fehlverhalten in Körper, Sprache und Geist hin. Wenn sie dies getan haben, erscheinen sie bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode in Umständen, die von Entbehrenen geprägt sind, wieder, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle. Nun ist auch dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergnügen, eine Masse von *dukkha* in künftigen Leben, die Sinnesvergnügen als Ursache hat, Sinnesvergnügen als Quelle hat, Sinnesvergnügen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen ist. MN 14

Zusätzlich kann das Festhalten an Sinnlichkeit es unmöglich machen, sich die Möglichkeit von Glück auf der Ebene von Form und Formlosigkeit auch nur vorzustellen und schließt so auch die Möglichkeit aus, diese Ebenen zu erreichen. Hier ist es

wichtig anzumerken, dass die Existenz sinnlichen Vergnügens selbst - basierend auf vergangenem, geschicktem *kamma* - kein Hindernis für die Ebenen der Form und Formlosigkeit darstellt. Das Hindernis besteht im Festhalten.

„Angenommen, Udāyin, es gäbe einen armen, bedürftigen Mann ohne einen Pfennig, und er hätte eine einzige heruntergekommene Hütte, für Krähen zugänglich, nicht von der besten Art, und ein einziges heruntergekommenes Bett aus Weidengeflecht, nicht von der besten Art, und etwas Getreide und Kürbiskerne in einem Topf, nicht von der besten Art, und eine einzige Hexe von Ehefrau, nicht von der besten Art. Er könnte einen Bhikkhu in einem Klosterpark sehen, der im Schatten eines Baumes sitzt, seine Hände und Füße nach einer wohlschmeckenden Mahlzeit sauber gewaschen, der sich der hohen Geistigkeit widmet. Er könnte denken: „Wie angenehm der Mönchsstand ist! Wie gesund der Mönchsstand ist! Ach, wenn ich mir doch Kopfhaar und Bart abrasieren, die gelbe Robe anziehen, und vom Leben zu Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen könnte!“ Aber weil er nicht in der Lage ist, seine einzige heruntergekommene Hütte, ... und seine Hexe von Ehefrau, nicht von der besten Art, aufzugeben, ist er nicht in der Lage, sich Kopfhaar und Bart abzurasierern, die gelbe Robe anzuziehen und vom Leben zu Hause fort in die Hauslosigkeit zu ziehen. Angenommen, jetzt würde jemand sagen: „Die Stricke, mit denen jener Mann gefesselt ist, so dass er seine einzige heruntergekommene Hütte, ... nicht aufgeben ... und vom Leben zu Hause nicht fort in die Hauslosigkeit ziehen kann - jene sind für ihn ein schwächlicher, schwacher, verrottender, kernloser Strick.“ Würde er wahrheitsgemäß sprechen?“

„Nein, ehrwürdiger Herr. Die Stricke, mit denen jener Mann gefesselt ist, so dass er seine einzige heruntergekommene Hütte nicht aufgeben, ... und vom Leben zu Hause nicht fort in die Hauslosigkeit ziehen kann - jene sind für ihn

ein starker, kräftiger, zäher, nicht verrottender Strick und ein dickes Joch.“ ...

„Angenommen, Udāyin, es gäbe einen reichen Haushälter oder Sohn eines Haushälters mit großem Reichtum und Besitz, mit einer gewaltigen Anzahl von Goldbarren, einer gewaltigen Anzahl von Getreidespeichern, einer gewaltigen Anzahl von Feldern, einer gewaltigen Menge von Grundbesitz, einer gewaltigen Anzahl von Frauen, und einer gewaltigen Anzahl von Sklaven und Sklavinnen. Er könnte einen Bhikkhu in einem Klosterpark sehen, der im Schatten eines Baumes sitzt, seine Hände und Füße nach einer wohlschmeckenden Mahlzeit sauber gewaschen, der sich der hohen Geistigkeit widmet. Er könnte denken: „Wie angenehm der Mönchsstand ist! Wie gesund der Mönchsstand ist! Ach, wenn ich mir doch Kopfhaar und Bart abrasieren, die gelbe Robe anziehen, und vom Leben zu Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen könnte!“ Und weil er in der Lage ist, seine gewaltige Anzahl von Goldbarren aufzugeben, seine gewaltige Anzahl von Getreidespeichern, seine gewaltige Anzahl von Feldern, seine gewaltige Menge von Grundbesitz, seine gewaltige Anzahl von Frauen, und seine gewaltige Anzahl von Sklaven und Sklavinnen, ist er in der Lage, Kopfhaar und Bart abzurasierern, die gelbe Robe anzuziehen, und vom Leben zu Hause fort in die Hauslosigkeit zu ziehen. Angenommen, jetzt würde jemand sagen: „Die Stricke, mit denen jener Haushälter oder Sohn eines Haushälters gefesselt ist, so dass er seine gewaltige Anzahl von Goldbarren aufgeben kann, ... und vom Leben zu Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen kann - jene sind für ihn ein starker, kräftiger, zäher, nicht verrottender Strick und ein dickes Joch.“ Würde er wahrheitsgemäß sprechen?“

„Nein, ehrwürdiger Herr. Die Stricke, mit denen jener Haushälter oder Sohn eines Haushälters gefesselt ist, so dass er seine gewaltige Anzahl von Goldbarren aufgeben kann, ... und vom Leben zu Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen

kann - jene sind für ihn ein schwächerer, schwacher, verrottender, kernloser Strick.“ MN 66

„Das ist so, Prinz, das ist so. Ein Bhikkhu, der hier umsichtig, eifrig und entschlossen weilt, kann Einheit des Geistes erlangen.“

„Es wäre gut, wenn Meister Aggivessana mich den Dhamma lehren würde, so wie er es gehört und auswendig gelernt hat.“

„... Du würdest die Bedeutung meiner Worte nicht verstehen ...“

„... Vielleicht kann ich die Bedeutung seiner Worte verstehen.“

„... Wenn du die Bedeutung meiner Worte nicht verstehen kannst, dann belasse es beim eigenen Standpunkt und befrage mich nicht weiter darüber.“

„... Wenn ich die Bedeutung seiner Worte nicht verstehen kann, dann werde ich es beim eigenen Standpunkt belassen und ihn nicht weiter darüber befragen.“

Dann lehrte der Novize Aciravata Prinz Jayasena den Dhamma, so wie er es gehört und auswendig gelernt hatte. Nachdem er gesprochen hatte, sagte Prinz Jayasena zu ihm: „Es ist unmöglich, Meister Aggivessana, es kann nicht geschehen, dass ein Bhikkhu, der umsichtig, eifrig und entschlossen weilt, Einheit des Geistes erlangen kann.“ Nachdem Prinz Jayasena dem Novizen Aciravata gegenüber verkündet hatte, dass dies unmöglich sei und nicht geschehen könne, erhob er sich von seinem Sitz und nahm Abschied.

Kurz nachdem Prinz Jayasena gegangen war, ging der Novize Aciravata zum Erhabenen. ... (Dieser sagte:)

„Aggivessana, wie ist es möglich, dass Prinz Jayasena, der inmitten von Sinnesvergnügen lebt, der Sinnesvergnügen genießt, der von Gedanken an Sinnesvergnügen zerfressen wird, der vom Fieber der Sinnesvergnügen verbrannt wird, der auf die Suche nach Sinnesvergnügen erpicht ist, jenes wissen, sehen, verwirklichen oder ausüben könnte, was durch Entsa-

gung gewusst, durch Entsagung gesehen, durch Entsagung erlangt, durch Entsagung verwirklicht werden muss? Das ist unmöglich.“ MN 125

Das Festhalten an **Ansichten** hat einen ähnlichen Einfluss auf das Gestalten des Werdens, wie das Festhalten an Sinnlichkeit. Es beeinflusst die eigene Selbstempfindung, das Erleben der gegenwärtigen Welt und das Erleben von Welt in der Zukunft.

„Hier nur ist Reinheit“, so sagen sie. „Keine anderen Lehren sind rein“, so sagen sie. Sie bestehen darauf, dass das, wovon sie abhängen, gut ist, sie sind festgefahren in ihren persönlichen Wahrheiten.

Streitrede liebend, sich in die Versammlung stürzend, für Tore halten dort die Gegner sich einander. Sich auf die Autorität anderer verlassend führen sie ihr Streitgespräch, nach Lob begierig behaupten sie geschickt zu sein.

Der gerne debattiert inmitten der Versammlung, sich Beifall wünschend, fürchtet er die Niederlage. Wird solcher nun geschlagen, fällt er in Verstimmung. Verärgert durch Kritik, sucht Fehler er beim andern.

Er, dessen Lehre als unterlegen gilt, ihn, den als geschlagen, die Beurteiler verkünden, der jammert, klagt als Unterlegener. ‚Man hat mich überwunden‘, also seufzt er.

Solch Streiten ist entstanden unter den Asketen und hierdurch kommt Triumph und trauernd Unterliegen. Dies sehend, soll man Streitgespräch vermeiden, denn nicht ist irgend Vorteil als der Lob-Erlangung.

Der dort gepriesen wird, für das Erklären seiner Lehre inmitten der Versammlung, der lacht freudig drüber und ist voller Hochmut, da er dies Ziel erreicht, so ist sein Herz zufrieden!

Sein Hochmut wird ihm Quelle der Verstörung, denn Eitelkeit und Dünkel lässt ihn disputieren. Erkennend dieses, möge man nicht streiten, denn nicht kommt hierdurch 'Reinheit', sagen die Geschickten.“ Sn IV, 8

Auf diese Worte sprach einer der andersgläubigen Wanderasketen (zu Anāthapindika):

„Ewig ist die Welt. Das allein ist wahr, alles andere ist Unsinn. Das, Hausvater, ist meine Ansicht.“

Ein anderer Wanderasket sprach: „Nicht ewig ist die Welt. Das allein ist wahr, alles andere ist Unsinn. Das, Hausvater, ist meine Ansicht.“

Ein anderer sprach: „Endlich ist die Welt.“ Ein anderer: „Unendlich ist die Welt.“ anderer: „Leib und Leben sind eins.“ Ein anderer: „Leib und Leben sind zweierlei.“ Ein anderer: „Der Vollendete besteht nach dem Tode.“ Ein anderer: „Der Vollendete besteht nicht nach dem Tode.“ Ein anderer: „Der Vollendete besteht und besteht nicht nach dem Tode.“ Ein anderer: „Der Vollendete besteht weder, noch besteht er nicht nach dem Tode. Das allein ist Wahrheit, alles andere ist Unsinn. Das, Hausvater, ist meine Ansicht.“

Auf diese Worte sprach Anāthapindika, der Hausvater, zu den andersgläubigen Wanderasketen also: „Der da, ihr Ehrwürdigen, es als seine Ansicht erklärt hat, die Welt sei ewig und nur dies allein sei wahr, alles andere aber Unsinn, dessen Ansicht ist ihm entweder infolge eigener unweiser Überlegungen aufgestiegen oder durch eines anderen Belehrung veranlasst. Jene Ansicht aber ist geworden, zusammengefügt, ersonnen, bedingt entstanden. Doch was auch immer geworden ist, zusammengefügt, ersonnen, bedingt entstanden, das ist vergänglich. Und was vergänglich ist, das ist leidvoll. Und an dem, was leidvoll ist, eben daran hängt jener Ehrwürdige, eben dem ist jener Ehrwürdige verfallen.“ (Ebenso für die anderen Ansichten) AN X, 93

„Da, Vorsteher, spricht ein Meister also, hat solche Lehre: „Wer auch immer Lebendiges umbringt, Nichtgegebenes nimmt, ausschweift, lügt, ein jeder solcher sinkt abwärts in die Hölle“. Auf einen solchen Meister, Vorsteher, verlässt sich ein Jünger und er denkt also: Mein Meister spricht also, hat solche Lehre. Ich aber habe Lebendiges umgebracht,

Nichtgegebenes genommen, ausgeschweift, gelogen - also sinke auch ich abwärts in die Hölle: solche Ansicht gewinnt er. Wenn er, Vorsteher, diese Lehre nicht überwindet, diese Herzensverfassung nicht überwindet, diese Ansicht nicht loslässt, dann wird er, wie er es sich bereitet hat, abwärts in die Hölle sinken.“ SN 42, 8

Zu einer Zeit wanderte der Erhabene mit einer großen Schar Mönche im Lande Kosala umher und kam dabei nach Nālanda. Dort weilte der Erhabene in Nālandā im Mangohain am Saume der Stadt Pāvā. Zu jener Zeit nun gab es in Nālandā schwer etwas zu essen, schwer waren Almosen zu erlangen. Bleichende Knochen lagen herum, die Saaten waren verkümmert. Zu jener Zeit weilte der Freie Bruder Nātaputta in Nālandā zusammen mit einer großen Schar von Freien Brüdern. Da nun begab sich der Sohn Asibandhakas, der Vorsteher, ein Jünger der Freien Brüder, dorthin, wo der Freie Bruder Nātaputta weilte, wechselte höflichen Gruß und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, sprach nun der Freie Bruder Nātaputta zum Sohn Asibandhakos, dem Vorsteher, also: „Gehe du, Vorsteher, und widerlege die Rede des Asketen Gotama; dann wird sich folgender Ruhmesruf über dich erheben: 'Der Sohn Asibandhakos, der Vorsteher, hat die Rede des Asketen Gotama, des so magiemächtigen, so gewaltigen, widerlegt“.

„Wie aber, Herr, soll ich die Rede des Asketen Gotama, des so Magiemächtigen, so Gewaltigen, widerlegen?“

„Gehe, Vorsteher, begib dich zum Asketen Gotama und sprich also zu ihm: 'Hat nicht der Vollendete auf mancherlei Weise die Anteilnahme hinsichtlich der Familien gepriesen, die Bewahrung gepriesen, das Wohlwollen gepriesen?' Antwortet nun der Asket Gotama auf diese Frage: 'So ist es, Vorsteher, ich habe in mancherlei Weise die Anteilnahme hinsichtlich der Familien gepriesen, die Bewahrung gepriesen, das Wohlwollen gepriesen', dann frage ihn folgendes: 'Was wandert dann, Herr, der Erhabene mit einer großen Schar

Mönche umher, wo es schwer etwas zu essen gibt, wo schwer Almosen zu erlangen sind, wo bleichende Knochen herumliegen, wo die Saaten verkümmert sind? Zur Vernichtung der Familien geht der Erhabene vor, zum Unglück der Familien geht der Erhabene vor, zum Schaden der Familien geht der Erhabene vor'. Der Asket Gotama, Vorsteher, wird nun weder imstande sein, deine zweischneidige Frage auszuspucken noch zu schlucken“.

„Gut, Herr“, stimmte der Sohn Asibandhakos, der Vorsteher, dem Freien Bruder Nātaputta zu, erhob sich von seinem Sitz, grüßte ihn ehrfurchtsvoll, ging rechts herum fort, begab sich zum Erhabenen und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, sprach der Sohn Asibandhakos der Vorsteher, also zum Erhabenen: „Hat nicht, Herr, der Erhabene auf mancherlei Weise hinsichtlich der Familien die Anteilnahme gepriesen, die Bewahrung gepriesen, das Wohlwollen gepriesen?“

„So ist es, Vorsteher, der Vollendete hat in mancherlei Weise hinsichtlich der Familien die Anteilnahme gepriesen, die Bewahrung gepriesen, das Wohlwollen gepriesen“.

„Was wandert dann, Herr, der Erhabene mit einer großen Schar Mönche umher, wo es schwer etwas zu essen gibt, wo schwer Almosen zu erlangen sind, wo bleichende Knochen herumliegen, wo die Saaten verkümmert sind? Zur Vernichtung der Familien geht der Erhabene vor, zum Unglück der Familien geht der Erhabene vor, zum Schaden der Familien geht der Erhabene vor“.

„In 91 Weltzeitaltern, Vorsteher, die ich erinnere, weiß ich nicht, dass da irgendeine Familie einstmals durch Almosengeben auch nur im Geringsten geschädigt wurde. Alle Familien, die reich, steinreich, die große Besitztümer, viel Gold und Silber, viele Schätze, viel Getreide hatten - alle diese sind es geworden durch Geben, durch Wahrhaftigkeit und durch Zügelung.

Acht Anlässe, Vorsteher, acht Gründe gibt es für die Schädigung der Familien:

Durch Könige werden die Familien geschädigt,

durch Räuber werden die Familien geschädigt,  
durch Feuer werden die Familien geschädigt,  
durch Wasser werden die Familien geschädigt,  
sie machen Fehlspekulationen,  
Schlechtem ergeben, lassen sie die Arbeit im Stich,  
in der Familie erscheint ein Verschwender, der die Besitztü-  
mer missbraucht, verkommen und verderben lässt,  
und Unbeständigkeit ist das achte.

Das sind, Vorsteher, die acht Anlässe, die acht Gründe für die Schädigung der Familien. Da es nur diese acht Anlässe und Gründe für die Schädigung der Familien gibt, wie kann man da von mir sagen: „Zur Vernichtung der Familien geht der Erhabene vor, zum Unglück der Familien geht der Erhabene vor, zum Schaden der Familien geht der Erhabene vor“. Wer da, Vorsteher, diese Rede nicht aufgibt, diese Herzensverfassung nicht aufgibt, diese Ansicht nicht loslässt, der wird, wie er's sich bereitet hat, zur Hölle gelangen.“ SN 42, 9

Einige Ansichten sind tatsächlich schädlich, insofern sie die Idee verleugnen, dass gegenwärtiges Handeln einen Effekt auf unsere Wohlfahrt haben kann. So entmutigen sie jede Anstrengung, geschickt zu handeln, was in Folge wieder einen starken Einfluss auf die jeweilige Erfahrung von Welt hat. Determinismus ist eine solche Ansicht und wir haben bereits in Kapitel 2 Buddhas Widerlegung von ihr gesehen. Die gleiche Widerlegung gilt für Ansichten wie die, dass alle Erfahrungen durch ein übergeordnetes Wesen verursacht sind oder die, dass sie völlig ohne Ursache sind.

„Jene Asketen und Priester nun, die da behaupten und der Ansicht sind, dass alles bedingt sei durch Gottes Schöpfung, die habe ich aufgesucht und also gefragt:

„Ist es wahr, Verehrte, dass ihr, wie es heißt, behauptet und der Ansicht seid: was auch immer der Mensch empfindet, sei es Wohl oder Wehe, dass dies alles bedingt ist durch Gottes Schöpfung?“ Also von mir befragt, stimmten jene mit

„Ja’ bei. Ich aber sprach zu ihnen: „Demnach also, Verehrte, würden die Menschen infolge von Gottes Schöpfung zu Mördern, Dieben, Unkeuschen, Lügner, Zuträgern, Schimpfbolden, Schwätzern, Habgierigen, Gehässigen und Irrgläubigen!“ Wahrlich, ihr Mönche, denjenigen, die sich auf Gottes Schöpfung als das Entscheidende berufen, fehlt es an Willensantrieb und Tatkraft und [an einem Anlass], dieses zu tun oder jenes zu lassen. Weil sich nun aber hieraus wirklich und gewiss keine Notwendigkeit ergibt für ein [bestimmtes] Tun oder Lassen, so verdienen solche geistig Unklaren und unbeherrscht Lebenden nicht die Bezeichnung als Asketen. ...

Jene Asketen und Priester nun, die da behaupten und der Ansicht sind, dass alles ohne Ursache und Grund geschieht, diese habe ich aufgesucht und befragt:

„Ist es wahr, Verehrte, dass ihr, wie es heißt, behauptet und der Ansicht seid: was auch immer der Mensch empfindet, sei es Wohl oder Wehe oder weder Wohl noch Wehe, all dies geschehe ohne Ursache und Grund?“ Also von mir befragt, stimmten jene mit „Ja’ bei. Ich aber sprach zu ihnen: „Demnach also, Verehrte, würden die Menschen ohne Ursache und Grund zu Mördern, Dieben, Unkeuschen, Lügner, Zuträgern, Schimpfbolden, Schwätzern, Habgierigen, Gehässigen und Irrgläubigen!“ Wahrlich, Mönche, denjenigen, die sich auf Ursachlosigkeit als das Entscheidende berufen, fehlt es an Willensantrieb und Tatkraft und [an einem Anlass], dieses zu tun oder jenes zu lassen. Weil sich nun aber hieraus wirklich und gewiss keine Notwendigkeit ergibt für ein [bestimmtes] Tun oder Lassen, so verdienen solche geistig Unklaren und unbeherrscht Lebenden nicht die Bezeichnung als Asketen.

Diese drei (inkl. der Deterministen) Glaubensstandpunkte sind es, ihr Mönche, bei denen sich, wenn von Verständigen geprüft, untersucht und gründlich vorgenommen, ergibt, dass sie in Untätigkeit enden, selbst wenn man ihnen bloß der Tradition wegen folgt.“ AN III, 62

Festhalten an Ansichten beinhaltet nicht nur den Akt des Festhaltens an einer fest ergriffenen Meinung (festen Überzeugung), sondern auch das Feststecken in Zweifel und Unsicherheit, denn innere Zweifel können einen starken Einfluss auf unsere Lebenserfahrung haben.

Da ist einer ein Zweifler, ein schwankender Mensch, nicht zur Klarheit gekommen in der Guten Lehre. Der wird nun von einer heftigen Krankheit befallen. Von heftiger Krankheit befallen, wird ihm da also zumute: „Ach, ein Zweifler bin ich, ein schwankender Mensch, nicht zur Klarheit gekommen in der Guten Lehre!“ Und er jammert und stöhnt und klagt, schlägt sich weinend an dich Brust, gerät in Verzweiflung. Auch ein solcher Sterblicher, Brahmane, gerät vor dem Tode in Furcht und Angst. AN IV, 184

Die dritte Form des Festhaltens, das Festhalten an **Gewohnheiten und Praktiken** ist eine der Umstritteneren soweit es ihre Interpretation betrifft, da die Pāliwörter für ‚Gewohnheit‘ und ‚Praxis‘ - *sīla* und *vata* - auch viele andere Bedeutungen haben können. *Sīla* kann ebenso ‚Regel‘ oder ‚Tugend‘ bedeuten. *Vata* kann auch ‚Pflicht‘ oder ‚Ritual‘ heißen. So wird diese Form des Festhaltens manchmal mit Festhalten an Regeln und Pflichten übersetzt oder Festhalten an Geboten und Gelübden oder Tugenden und Ritualen. ‚Gewohnheiten‘ scheint hier die passendste Übersetzung für *sīla* zu sein, da es die größte Bandbreite an Verhalten abdeckt. Eine Person kann an gewohnheitsmäßigen Verhaltensmustern festhalten, ungeachtet dessen, ob diese im Bezug zu einem bestimmten Grundsatz, einer Tugend oder Regel stehen und gleich, ob diese Gewohnheiten geschickt sind oder nicht.

Was sind unheilsame Angewohnheiten (*sīla*)? Es sind unheilsame körperliche Handlungen, unheilsame sprachliche Handlungen und üble Lebensweise. ... Was sind heilsame Angewohnheiten? Es sind heilsame körperliche Handlungen, heil-

same sprachliche Handlungen und die Läuterung der Lebensweise. MN 78

‘Praktiken’ wiederum scheint die beste Übersetzung für *vata* zu sein, da dieser Ausdruck, ein genauer ausgearbeitetes System von Bräuchen und Riten bezeichnet. Wie schon an anderer Stelle bemerkt (z.B. ‚Der Geist - wie ungebundenes Feuer’ S.75), so scheint *vata* auch rein mentale Praktiken, wie die *jhāna*-Praxis, abzudecken.

Auch das Festhalten an Gewohnheiten und Praktiken - ebenso wie das Festhalten an Sinnlichkeit und das Festhalten an Ansichten - gestaltet das Werden auf drei Arten: Es beeinflusst die Selbstempfindung, das Erleben der gegenwärtigen Welt und das Erleben von Welt in der Zukunft.

Da reflektiert der Schüler der Edlen über die Gottheiten: „Es gibt da die vier Großen Götterkönige, es gibt die Götter der Dreiunddreißig, es gibt die Yāma-Götter, die Seligen Götter, die schöpfungsfreudigen Götter, es gibt die über die Erzeugnisse anderer verfügenden Götter, die Götter der Brahmawelt und es gibt noch Götter darüber hinaus. Das Vertrauen, von dem jene Gottheiten erfüllt, von hier abgeschieden, dort wieder erschienen sind, ein solches Vertrauen eignet auch mir. Die Sittlichkeit - das Wissen - die Freigebigkeit - die Weisheit, von der erfüllt jene Gottheiten von hier abgeschieden und dort wieder erschienen sind, solche Sittlichkeit, solches Wissen, solche Freigebigkeit, solche Weisheit eignet auch mir“. Dieser Eigenschaften seiner selbst und jener Gottheiten gedenkend, erheitert sich sein Geist, Freude steigt auf, und was an Befleckungen des Geistes besteht, das schwindet. ... Von diesem Schüler der Edlen heißt es, dass er der Gottheiten Fasttag einhält, mit den Gottheiten weilt. AN III, 71

Desweiteren reflektiert ein unrechtschaffener Mensch, der ein Waldbewohner ist: „Ich bin ein Waldbewohner; aber diese anderen Mönche sind es nicht“. Somit lobt er sich selbst und

würdigt andere herab aufgrund seines Waldbewohnertums. Auch dies ist der Charakter eines unrechtschaffenen Menschen.

Desweiteren reflektiert ein unrechtschaffener Mensch, der ein Fetzenrobenträger ... ein Almosensammler ... ein Baumbewohner ... ein Friedhofbewohner ... der unter freiem Himmel lebt ... ein Stetigsitzer ... der jede Lagerstatt annimmt ... der ein Einmal-Esser ist: „Ich bin ein Einmal-Esser; aber diese anderen Mönche sind es nicht“. Somit lobt er sich selbst und würdigt andere herab aufgrund seines Einmal-ESSERTUMS. Auch dies ist der Charakter eines unrechtschaffenen Menschen. ...

Desweiteren, ihr Mönche, tritt ein unrechtschaffener Mensch ganz abgeschieden von Sinnesvergnügen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, in die erste Vertiefung ein, die von anfänglicher und anhaltender Hinwendung des Geistes begleitet ist, und verweilt darin, mit Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Abgeschiedenheit entstanden sind. Er erwägt: „Ich habe den Erreichungszustand der ersten Vertiefung erlangt; aber diese anderen Mönche haben den Erreichungszustand der ersten Vertiefung nicht erlangt“. Somit lobt er sich selbst und würdigt andere herab, aufgrund seines Erreichungszustands der ersten Vertiefung. Auch dies ist der Charakter eines unrechtschaffenen Menschen.

(Desgleichen mit den anderen Vertiefungsstufen einschließlich der Dimension der Nichtsheit.)

Desweiteren, ihr Mönche, mit dem völligen Überwinden des Gebiets der Nichtsheit tritt ein unrechtschaffener Mensch in das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung ein und verweilt darin. Er erwägt: „Ich habe den Erreichungszustand des Gebiets von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung erlangt; aber diese anderen Mönche haben den Erreichungszustand des Gebiets von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung nicht erlangt“. Somit lobt er sich selbst und würdigt andere herab, aufgrund seines Erreichungszustands des Gebiets von Weder-

Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung. Auch dies ist der Charakter eines unrechtschaffenen Menschen. MN 113

Wie der Buddha in der Nacht seines Erwachens erkannte, entspringen Handlungen den Ansichten. Daher ist das Festhalten an Gewohnheiten und Praktiken häufig mit dem Festhalten an Ansichten über die zu erwartenden Resultate dieser Gewohnheiten und Praktiken verbunden. Wenn die zugrunde liegende Ansicht falsch ist, kann das zu noch größerem Leid führen, als das, das von den auf ihnen beruhenden Gewohnheiten und Praktiken hervorgerufen wird.

Da gingen Puṇṇa, ein Sohn der Koliyer, ein Asket, der sich der Ochsenübung verpflichtet hatte, und auch Seniya, ein nackter Asket, der sich der Hundeübung verpflichtet hatte, zum Erhabenen. Puṇṇa, der Asket mit der Ochsenübung, huldigte dem Erhabenen und setzte sich seitlich nieder, während Seniya, der nackte Asket mit der Hundeübung, Grußformeln mit dem Erhabenen austauschte, und nach diesen höflichen und freundlichen Worten setzte auch er sich seitlich nieder, zusammengerollt wie ein Hund. Puṇṇa, der Asket mit der Ochsenübung sagte zum Erhabenen: „Ehrwürdiger Herr, dieser Seniya ist ein nackter Asket, der sich der Hundeübung verpflichtet hat, der das tut, was schwierig zu tun ist: er nimmt seine Nahrung zu sich, wenn sie auf den Boden geworfen wurde. Jene Hundeübung hat er seit langer Zeit auf sich genommen und ausgeübt. Was ist seine Bestimmung? Was wird sein künftiger Weg sein?“

„Genug, Puṇṇa, lass es sein. Frag mich das nicht.“

Ein zweites Mal ... Ein drittes Mal sagte Puṇṇa, der Asket mit der Ochsenübung zum Erhabenen: „Ehrwürdiger Herr, dieser Seniya ist ein nackter Asket, der sich der Hundeübung verpflichtet hat, der das tut, was schwierig zu tun ist: er nimmt seine Nahrung zu sich, wenn sie auf den Boden geworfen wurde. Jene Hundeübung hat er seit langer Zeit auf

sich genommen und ausgeübt. Was ist seine Bestimmung? Was wird sein künftiger Weg sein?“

„Nun, Puṇṇa, da ich dich wohl nicht überreden kann, wenn ich sage: „Genug, Puṇṇa, lass es sein. Frag mich das nicht“, werde ich dir also antworten.

Puṇṇa, da entwickelt jemand die Hundeübung vollständig und ununterbrochen; er entwickelt die Hundegewohnheit vollständig und ununterbrochen; er entwickelt den Hundgeist vollständig und ununterbrochen; er entwickelt Hundeverhalten vollständig und ununterbrochen. Nachdem er das getan hat, erscheint er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode in der Gesellschaft von Hunden wieder. Aber wenn er eine derartige Ansicht wie diese hat: „Durch diese Angewohnheit oder diese Übung oder diese Askese oder dieses heilige Leben werde ich das eine oder andere Himmelswesen werden“, so ist das in seinem Fall eine falsche Ansicht. Ich sage, es gibt zwei Bestimmungsorte für jemanden mit falscher Ansicht: die Hölle oder den Tierbereich. Also, Puṇṇa, wenn seine Hundeübung Erfolg hat, wird sie ihn in die Gesellschaft von Hunden führen; wenn sie versagt, wird sie ihn in die Hölle führen.“ MN 57

Zu einer Zeit weilte der Erhabene in Rājagaha im Bambusparke am Hügel der Eichhörnchen. Da nun begab sich Tālaputo, der Schauspieldirektor, zum Erhabenen, wechselte höflichen Gruß und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, sprach Tālaputo, der Schauspieldirektor, also zum Erhabenen: „Gehört habe ich, Herr, von den früheren Meistern und Altmeistern der Schauspielkunst, dass sie sagten: „Der Schauspieler, der auf der Bühne oder bei einer Versammlung durch Verdrehung der Wahrheit die Leute zum Lachen bringt und sie erfreut, der gelangt bei Auflösung des Körpers, nach dem Tode zur Gemeinschaft der Lachenden Götter“. Was sagt der Erhabene dazu?“

„Lass es gut sein, Direktor, frage mich das nicht.“

Doch ein zweites Mal ... und ein drittes Mal stellte Tālaputo, der Schauspieldirektor, diese Frage. Da antwortete ihm der Erhabene: „Hab ich dir nicht ausdrücklich gesagt: „Lass es gut sein, Direktor, frage mich das nicht“? Doch ich will es dir erklären: Wenn ein Schauspieler auf der Bühne oder bei einer Versammlung den Wesen, die schon bisher nicht frei von Reiz, Abwehr und Verblendung waren, mit Banden von Reiz, Abwehr und Verblendung gebunden, Dinge mit Reiz, Abwehr und Verblendung vorführt, dann werden sie immer noch mehr zu Reiz, Abwehr und Verblendung geführt. Selber berauscht und leichtsinnig, macht er andere berauscht und leichtsinnig: So gelangt er bei der Auflösung des Leibes, nach dem Tode, in die Gelächter Hölle. Hat aber einer die Ansicht: „Der Schauspieler, der auf der Bühne oder in einer Versammlung durch Verdrehung der Wahrheit die Leute zum Lachen bringt und sie erfreut, der gelangt bei der Auflösung des Leibes nach dem Tode zur Gemeinschaft der Lachenden Götter“, dann ist das seine falsche Ansicht. Mit falscher Ansicht aber, Direktor, stehen ihm zwei Fährten bevor, sag ich: Hölle oder Tierreich.“

Auf diese Worte weinte Tālaputo, der Schauspieldirektor, laut und brach in Tränen aus.

„Hab ich dir nicht ausdrücklich gesagt: „Lass es gut sein, Direktor, frage mich das nicht“?“

„Nicht weine ich, Herr, weil der Erhabene so zu mir sprach, sondern weil ich von den früheren Meistern und Altmeistern der Schauspielkunst so lange betrogen, getäuscht und verführt worden bin: „Der Schauspieler, der auf der Bühne oder in einer Versammlung durch Verdrehung der Wahrheit die Leute zum Lachen bringt und sie erfreut, der gelangt bei der Auflösung des Körpers nach dem Tode zur Gemeinschaft der Lachenden Götter“.“ SN 42, 2

Da begab sich ein Hauptmann zum Erhabenen und sprach: „Gehört habe ich, Herr, von den früheren Meistern und Altmeistern der Soldaten, dass sie sagten: „Wer da als Soldat in

die Schlacht zieht und mutig kämpft, und er wird erschlagen, hingestreckt, der gelangt bei der Auflösung des Körpers nach dem Tode zur Gemeinschaft der Siegreichen Götter empor“. Was sagt nun der Erhabene dazu?“

„Lass es gut sein, Hauptmann, frage mich das nicht.“

Doch ein zweites Mal ... und ein drittes Mal stellte er die Frage. Da antwortete ihm der Erhabene: „Hab' ich dir nicht ausdrücklich gesagt: „Lass es gut sein, Hauptmann, frage mich das nicht“? Doch ich will es dir erklären: Wer da als Soldat in die Schlacht zieht und mutig kämpft, dessen Herz ist schon vorher niedrig, auf schlechter Fährte, schlecht gerichtet: „Diese Wesen sollen geschlagen werden, umgebracht werden, zerstört und vertilgt werden, sie dürfen nicht mehr da sein“. Während er so mutig kämpft, wird er erschlagen, hingestreckt, und bei der Auflösung des Körpers nach dem Tode wird er der Siegreichen Hölle, wie sie genannt wird, anheimfallen. Wenn er aber etwa die Ansicht hat: „Wer da als Soldat in die Schlacht zieht und mutig kämpft, und er wird erschlagen, hingestreckt, der gelangt bei der Auflösung des Körpers nach dem Tode zur Gemeinschaft der Siegreichen Götter empor“, so ist das seine falsche Ansicht. Mit falscher Ansicht aber, Hauptmann, stehen ihm zwei Fährten bevor, sag ich: Hölle oder Tierreich.“

Auf diese Worte weinte der Hauptmann laut und brach in Tränen aus.

„Hab ich dir nicht ausdrücklich gesagt: „Lass es gut sein, Hauptmann, frage mich das nicht“?“

„Nicht weine ich, Herr, weil der Erhabene so zu mir sprach, sondern weil ich von den früheren Meistern und Altmeistern der Soldaten so lange betrogen, getäuscht und verführt worden bin: „Wer da als Soldat in die Schlacht zieht und mutig kämpft, und er wird erschlagen, hingestreckt, der gelangt bei der Auflösung des Körpers nach dem Tode zur Gemeinschaft der Siegreichen Götter empor“.“ SN 42, 3

Wenn die Lehrreden die vierte Art von Festhalten - nämlich an **Selbst-Lehrmeinungen** – behandeln, verwenden die Lehrreden hauptsächlich allgemeine Begriffe, wenn sie Selbst-Lehrmeinungen mit Werdenszuständen in Verbindung setzen. Offensichtlich wird die Selbstempfindung und der Welteindruck durch eine ausformulierte Theorie zum Thema Selbst geformt, aber die Lehrreden liefern wenig spezifische Beispiele zur Verbindung zwischen einer spezifischen Lehrmeinung und einem bestimmten Werdenszustand.

Merkwürdigerweise haben viele Autoren behauptet, dass der Buddha, wenn er über Selbst-Lehrmeinungen sprach, nur beabsichtigte, ‚die‘ brahmanische Selbst-Doktrin zu widerlegen, welche das Selbst - *atman* - mit *brahman*, dem Universum zugrundeliegenden Prinzip, gleichsetzt. Obwohl diese Interpretation versucht, Buddhas Lehre innerhalb eines spezifischen historischen Kontextes zu platzieren, missdeutet sie sowohl seine Lehren, wie deren Kontext. Bezüglich des Kontextes zeigt bereits ein oberflächlicher Blick in die Upanischaden – die dem Pālikanon meist vorausgehenden brahmanischen Schriften - dass zu dieser Zeit nicht die eine brahmanische Selbst-Lehrmeinung existierte (siehe Anhang II). Die Lehren nichtbrahmanischer religiöser Wanderprediger, die Zeitgenossen Buddhas waren, vertraten ebenfalls viele unterschiedliche Selbst-Lehrmeinungen. Der Buddha befand sich also nicht in einem Umfeld, in dem nur eine Ansicht über das Selbst verbreitet war. Daher ist es unwahrscheinlich, dass er bei der Besprechung von Selbst-Lehrmeinungen, sich nur mit einer auseinandergesetzt hätte. Und wenn wir die Diskussionen zu diesem Thema betrachten, sehen wir, dass er versuchte, sein Netz weit genug auszubreiten, um jeden vorstellbaren Weg, ein Selbst zu definieren, abzudecken.

„Auf welche Weise, Ānanda, beschreibt einer, der ein Selbst beschreibt, die Natur des Selbst? Manche erklären das Selbst als Form und Endlichkeit aufweisend und sagen: „Mein Selbst ist materiell und begrenzt.“ Manche erklären das

Selbst als Form und Unendlichkeit aufweisend und sagen: „Mein Selbst ist materiell und unbegrenzt.“ Manche erklären das Selbst als formlos und endlich und sagen: „Mein Selbst ist nicht-materiell und begrenzt.“ Manche erklären das Selbst als formlos und unendlich und sagen: „Mein Selbst ist nicht-materiell und unbegrenzt.“

Wer da nun, Ānanda, beim Erklären der Natur des Selbst, es als begrenzte materielle Form beschreibt, der stellt es sich entweder jetzt so vor oder zukünftig. Oder er denkt sich: „Wenn es auch jetzt noch nicht so ist, so wird es doch so werden (werde ich doch so eines erhalten). Da dem so ist, Ānanda, kann man hier zurecht sagen, dass hier eine feste Ansicht von einem materiellen und begrenzten Selbst zugrunde liegt.“

Wer da nun, Ānanda, beim Erklären der Natur des Selbst es als unbegrenzte materielle Form beschreibt, (...).

Wer da nun, Ānanda, beim Erklären der Natur des Selbst es als begrenzte nicht-materielle Form beschreibt, (...).

Wer da nun, Ānanda, beim Erklären der Natur des Selbst es als unbegrenzte nicht-materielle Form beschreibt, der stellt es sich entweder jetzt so vor oder zukünftig. Oder er denkt sich: „Wenn es auch jetzt noch nicht so ist, so wird es doch so werden (werde ich doch so eines erhalten). Da dem so ist, Ānanda, kann man hier zurecht sagen, dass hier eine feste Ansicht von einem nicht-materiellen und unbegrenzten Selbst zugrunde liegt.“ DN 15

Mönche, diejenigen Asketen und Priester, die in verschiedenster Weise ein Selbst annehmen, sie alle betrachten (es als) die fünf Gruppen des Anhangens oder (als) eine von ihnen. Welche fünf? Es ist da, ihr Mönche, ein unerfahrener Weltmensch, der die Edlen nicht beachtet, der in ihrem Dhamma unkundig und ungeschult ist; der die Aufrechten nicht beachtet, der in ihrem Dhamma unkundig und ungeschult ist; der betrachtet die Form als das Selbst oder das Selbst als Form besitzend oder die Form als im Selbst oder

das Selbst als in der Form. Er betrachtet das Gefühl - die Wahrnehmung - die Gestaltungen - das Bewusstsein als das Selbst oder das Selbst als Bewusstsein besitzend oder das Bewusstsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewusstsein. SN 22, 47

Wenn der Buddha also allgemein von Selbst-Lehrmeinungen spricht, benutzt er den Begriff, um alle und jegliche Lehrmeinungen abzudecken, die unter diese Rubrik fallen. Doch verbindet er, abgesehen von wenigen Ausnahmen, keine bestimmte Selbst-Doktrin mit einer bestimmten Art des Werdens. Stattdessen sagt er einfach, dass alle Selbst-Lehrmeinungen zu Stress führen.

„Ihr Mönche, ihr mögt wohl an jener Lehrmeinung von einem Selbst festhalten, die nicht Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung erwecken würde, in einem, der daran anhaftet. Aber seht ihr irgendeine solche Lehrmeinung von einem Selbst, ihr Mönche?“

„Nein, ehrwürdiger Herr.“

„Gut, ihr Mönche. Auch ich sehe keinerlei Lehrmeinung von einem Selbst ...

Ihr Mönche, was meint ihr? Wenn die Leute das Gras, die Stöcke, Äste und Blätter in diesem Jeta-Hain forttragen oder sie verbrennen oder mit ihnen nach Belieben verfahren würden, würdet ihr denken: „Die Leute tragen uns fort oder verbrennen uns oder verfahren mit uns nach Belieben?“

„Nein, ehrwürdiger Herr. Warum nicht? Weil, ehrwürdiger Herr, jenes weder unser Selbst ist noch unserem Selbst gehört.“

„Genauso, ihr Mönche, was immer nicht euer ist, gebt es auf; wenn ihr es aufgegeben habt, wird das lange zu eurem Wohlergehen und Glück beitragen. Was ist es, was nicht euer ist? Form ist nicht euer. ... Gefühl ist nicht euer. ... Wahrnehmung ist nicht euer. ... Gestaltungen sind nicht euer. Gebt sie auf. ... Bewusstsein ist nicht euer. Gebt es auf. Wenn ihr

es aufgegeben habt, wird das lange zu eurem Wohlergehen und Glück beitragen.“ MN 22 S.71

Selbst-Lehrmeinungen beinhalten nicht nur solche, die ein Selbst definieren und seine Existenz behaupten, sondern auch solche, welche die Existenz eines Selbst leugnen - denn um ein Selbst zu leugnen, muss erst definiert werden, was da geleugnet wird.

Ihr Mönche, ein nicht unterrichteter Weltling, ... versteht nicht, welche Vorstellungen geeignet sind, um ihnen Aufmerksamkeit zu schenken, und welche Vorstellungen ungeeignet sind, um ihnen Aufmerksamkeit zu schenken. Weil das so ist, richtet er die Aufmerksamkeit nicht auf die Vorstellungen, die dafür geeignet wären, sondern auf Vorstellungen, die dafür nicht geeignet sind. Und was sind das für Vorstellungen, die ungeeignet sind, um die Aufmerksamkeit darauf zu richten?

Welche Vorstellungen auch immer, bei denen, wenn er ihnen Aufmerksamkeit schenkt, der noch nicht entstandene Sinnlichkeitstrieb in ihm entsteht und der bereits entstandene Sinnlichkeitstrieb zunimmt, ... der noch nicht entstandene Werdenstrieb ... der noch nicht entstandene Unwissenheitstrieb in ihm entsteht und der bereits entstandene Unwissenheitstrieb zunimmt. ...

Auf solche Weise schenkt er unangemessen Aufmerksamkeit: „Gab es mich in der Vergangenheit? Gab es mich nicht in der Vergangenheit? Was war ich in der Vergangenheit? Wie war ich in der Vergangenheit? Was war ich, und was bin ich daraufhin in der Vergangenheit geworden? Wird es mich in der Zukunft geben? Wird es mich in der Zukunft nicht geben? Was werde ich in der Zukunft sein? Wie werde ich in der Zukunft sein? Was werde ich sein, und was werde ich daraufhin in der Zukunft werden?“ Oder ansonsten ist er über die Gegenwart verwirrt: „Bin ich? Bin ich nicht? Was bin

ich? Wie bin ich? Wo kam dieses Wesen her? Wo wird es hingehen?“

Wenn er auf solche Weise unangemessen seine Aufmerksamkeit ausrichtet, entsteht eine von sechs Ansichten in ihm. Die Ansicht „ich habe ein Selbst“ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht „ich habe kein Selbst“ ... oder die Ansicht „ich nehme Selbst mit Selbst wahr“ ... oder die Ansicht „ich nehme Nicht-Selbst mit Selbst wahr“ ... oder die Ansicht „ich nehme Selbst mit Nicht-Selbst wahr“ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder ansonsten hat er eine Ansicht wie diese: „Es ist dieses mein Selbst, der Wissende, der hier und da die Ergebnisse guter und schlechter Taten empfindet – das ist mein Selbst, das unvergänglich, dauerhaft, ewig, nicht der Vergänglichkeit unterworfen ist und so lange wie die Ewigkeit überdauern wird“. Das nennt man ein Dickicht der Ansichten, eine Wildnis der Ansichten, eine Verdrehtheit der Ansichten, ein Verwinden der Ansichten, eine Fessel der Ansichten. Durch die Fessel der Ansichten gebunden, ist der nicht unterrichtete Weltling nicht befreit von Geburt, Alter und Tod, von Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung; er ist nicht befreit von Stress, sage ich. MN 2

Eine Selbst-Doktrin befasst sich also mit zwei Punkten: der Definition eines Selbst und einer Behauptung bezüglich der Existenz dieses Selbst. Interessanterweise sind die einzigen Fälle, in denen die Lehrreden davon sprechen, dass eine bestimmte Selbst-Lehrmeinung zu einem bestimmten Werdenszustand führt, jene, in denen Mönche Buddhas eigene Lehre vom Nicht-Selbst auf ihre meditativen Erfahrungen anwenden.

Wiederum, ihr Mönche, reflektiert ein edler Schüler, der sich in den Wald oder an den Fuß eines Baumes oder in eine leere Hütte zurückgezogen hat, so: „Dies ist leer von einem Selbst oder was einem Selbst gehört“. Wenn er auf diese Weise übt und häufig so verweilt, erlangt sein Geist Zuversicht in Be-

zug auf diese Grundlage. Sobald volle Zuversicht vorhanden ist, erlangt er entweder gleich das Nichtsheitsgebiet oder ansonsten neigt er sich zur Weisheit. Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, ist es möglich, dass dieses sein weiterführendes Bewusstsein zum Nichtsheitsgebiet weitergeht.

...

Wiederum, ihr Mönche, reflektiert ein edler Schüler so: „Ich bin nicht irgendjemandes irgendetwas irgendwo, noch ist irgendetwas von mir in irgendjemandem irgendwo“. Wenn er auf diese Weise übt und häufig so verweilt, erlangt sein Geist Zuversicht in Bezug auf diese Grundlage. Sobald volle Zuversicht vorhanden ist, erlangt er entweder gleich das Nichtsheitsgebiet oder ansonsten neigt er sich zur Weisheit. Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, ist es möglich, dass dieses sein weiterführendes Bewusstsein zum Nichtsheitsgebiet weitergeht. MN 106

Darauffolgende Abschnitte dieser Lehrrede zeigen, dass der fragliche Mönch beim Versuch die Selbstempfindung aufzugeben, stattdessen an einem Zustand von Gleichmut anhaftet - ein Hinweis darauf, wie wichtig es ist, alle vier Arten des Festhaltens zu verstehen, um dem Festhalten endgültig zu entkommen. Weil jedoch die Besprechung dieser Textstellen auch eine Praxis beinhaltet, die buddhistische Mönche ebenso wie auch andersfährige Asketen dieser Zeit praktizierten, verschieben wir die eingehende Diskussion darüber in das nächste Kapitel.

In diesem Kapitel können wir allerdings noch einmal alle vier Arten des Festhaltens Revue passieren lassen, um die Themen auszuleuchten, die sich in der vorangegangenen Besprechung herausgebildet haben. Drei davon stehen hervor: Erwartung, Wechselseitigkeit und Beschränkung.

*Erwartung.* Die Wahl eines bestimmten Fokuspunktes, auf den wir Leidenschaft und Ergötzen setzen, hat oft weniger mit dem zu tun, was dieser tatsächlich anzubieten hat und mehr mit der

Erwartungen dessen, was dort möglicherweise durch die Konzentration der eigenen Anstrengungen gewonnen werden kann. Sogar in Fällen, in denen sinnliches Festhalten sich um ein sinnliches Vergnügen herum aufbaut, liegt die Motivation primär in der Hoffnung, dass durch Festhalten mehr sinnliches Vergnügen erzeugt werden kann. Im Falle des Festhaltens an Ansichten kann eine Ansicht ganz klar schädlich sein, aber wenn man sich durch die Darlegung dieser Ansicht einen Vorteil erwarten kann, wird man sich ihr zuneigen. Das gleiche Prinzip gilt auch für das Festhalten an Gewohnheiten und Praktiken und das Festhalten an einer Selbst-Lehrmeinung. Leidenschaft und Sehnsucht richten sich auf die Erwartung möglicher gegenwärtiger oder zukünftiger Resultate von gegenwärtigen Handlungen. Diese Erwartung stützt sich wiederum auf eine Ansicht - explizit oder implizit - wie Ursache und Wirkung funktionieren. Man glaubt, dass auf eine bestimmte Weise anzuhafte ein bestimmtes Glück hervorrufen wird und man zieht innerhalb dieses Bezugssystems Schlüsse, welche Anstrengungen zu einem Glück führen, das diese Anstrengungen rechtfertigt.

Auf diese Weise beginnt jede Form des Festhaltens mit einem Akt des Festhaltens an Ansichten. Und die tatsächliche Aussicht auf Glück, das durch einen Akt des Festhaltens zu gewinnen ist, wird von der Richtigkeit der Ansicht bestimmt, auf der er beruht. Die Person, die sich beispielsweise im *deva-uposatha* übt, ist einer der Fälle, in denen die Richtigkeit ihrer/seiner Ansicht zu gegenwärtigem und zukünftigem Glück führt. Der Hundesket, der Schauspieler und der Berufssoldat sind Beispiele, wie die Unrichtigkeit der Ansicht zu ernsthaftem Leid führen wird.

In der Praxis bedeutet das, dass der direkte Weg, jemanden zum Loslassen eines bestimmten Typs von Festhalten zu bewegen, der ist, ihre/seine Ansicht zu ändern, besonders hinsichtlich Ursache und Wirkung. Deshalb sagte der Buddha, dass die zentrale Einsicht seines Erwachens das Prinzip von Ursache und Wirkung beinhaltet, und deshalb waren seine Belehrungen auf die verschiedenen Möglichkeiten ausgerichtet, Menschen dazu

zu bewegen, ihre Ansichten zu ändern und seine Sicht von Ursache und Wirkung zu übernehmen.

*Wechselseitigkeit.* So wie Ansichten jedes Festhalten gestalten, so gestalten, ganz ähnlich, auch Selbst-Lehrmeinungen, Gewohnheiten und Praktiken jede Form des Festhaltens. Menschen neigen dazu, an den Bereichen anzuhafte, welche, entsprechend ihres Eindrucks, hinsichtlich der eigenen Fähigkeiten und den ihnen verfügbaren Mitteln, scheinbar die beste Möglichkeit für Glück bieten. Dieser Eindruck ist wiederum durch ihre Selbstempfindung beeinflusst wie auch durch ihre Erfahrungen, welche Gewohnheiten und Praktiken in der Vergangenheit funktioniert haben und welche nicht. Der Fall des armen Manns, der nicht in der Lage war, seine ärmlichen Habseligkeiten zurückzulassen, ist hierfür ein Beispiel. Er hing an seiner Hütte, seiner Frau, seinem Topf mit Reis und Kürbiskernen, weil diese innerhalb seiner Vorstellung des Möglichen lagen - seiner vertrauten Selbstempfindung und der Handlungen, derer er sich für fähig hielt. Somit beinhalten alle Formen des Festhaltens Elemente von Ansichten, Gewohnheiten und Praktiken und Selbst-Lehrmeinungen, die wiederum dadurch, wie man in der Vergangenheit anhaftete, geformt sind. In einigen Fällen sind diese Aspekte im Geist klar ausformuliert, in anderen nicht. Ein spezieller Akt des Festhaltens würde unter einen dieser drei Aspekte eingeordnet werden, primär davon abhängig, welcher am deutlichsten gefühlt oder am klarsten ausgedrückt wird.

Der eine Typ des Festhaltens, der nicht notwendigerweise immer komplett an diesem Zusammenspiel teilnimmt, ist Sinnlichkeit. Auch wenn jeder Fall von sinnlichem Festhalten durch Ansichten, Gewohnheiten und Praktiken und Selbst-Lehrmeinungen geformt ist, so ist nicht jede dieser Formen des Festhaltens durch Sinnlichkeit gestaltet. Tatsächlich verlangen einige Formen des Festhaltens an Gewohnheiten und Praktiken, welche die Ausübung von *jhāna* beinhalten, das Zurücklassen von sinnlichem Festhalten - zumindest für die Dauer der Praxis.

Die Tatsache der Wechselseitigkeit erklärt, warum jeder Werdenszustand, der auf Festhalten folgt, drei Dimensionen hat: die Ansicht von einer Welt, die in Übereinstimmung mit einem bestimmten Muster von Ursache und Wirkung funktioniert; eine Vorstellung davon, welche Gewohnheiten und Praktiken innerhalb dieses Musters zu Glück führen; und den Eindruck eines Selbst, das versucht, innerhalb dieses Musters zu operieren. Und wie in Kapitel 2 angeführt beinhaltet Buddhas Pfad zum Ende des Werdens das Erzeugen von Werdenszuständen, die dabei dienlich sind, Dinge in ihrem abhängigen Entstehen zu erkennen. So musste er, in der Darlegung dieses Pfades, nicht nur eine Ansicht der Kausalität einbinden, sondern auch eine Anleitung zu den angemessenen Gewohnheiten und Praktiken, denen innerhalb dieser Ansicht zu folgen sei und eine Selbstvorstellung, die es ermöglicht diesen Gewohnheiten und Praktiken zu folgen. Weil auf seinem Pfad letztendlich auch der als Werkzeug genutzte Werdenszustand losgelassen werden muss, musste dieser Pfad auch Lehren zu enthalten, die schließlich zur Freiheit von jedem dieser drei sich wechselseitig stützenden Aspekte führen würden.

*Beschränkungen.* Durch die Wahl einer Verortung im Feld von *kamma* kann der Akt des Festhaltens zusätzliche Beschränkungen zu jenen hinzufügen, die bereits im vergangenen *kamma* innerhalb dieses Feldes enthalten sind. Diese Beschränkungen wirken in zwei Dimensionen: Beschränkung dessen, was in der Gegenwart erlebt wird und Beschränkung dessen, was in der Gegenwart getan wird. Die erste Dimension mag einen Himmel im menschlichen Leben schaffen, aber sie kann genauso gut eine Hölle erzeugen, wie im Beispiel der Person, die auf Grund ihrer schlechten vergangenen Taten überzeugt war für die Hölle bestimmt zu sein. Das führt zu Beschränkungen dessen, was man in der Gegenwart tun kann, was wiederum das beschränkt, was in der Zukunft erfahren werden kann und was dort machbar sein wird.

Prinz Jayasena ist hierfür ein erstklassiges Beispiel. Besessen von Sinnlichkeit, beschränkte sich seine Kenntnis des menschlichen Potentials auf die Suche nach Sinnlichkeit, was dazu führte, dass sein Vergnügen, obwohl er inmitten sinnlicher Freuden lebte, von sinnlichen Gedanken zerfressen wurde und vor sinnlichem Fieber brannte. Mit seinem in dieser Weise entflammten Geist konnte er sich nicht einmal die Möglichkeit vorstellen, dass ein menschliches Wesen Einheit des Geistes erlangen könnte. Diese Beschränkung seiner Vorstellungskraft limitierte so den Bereich an Aktivitäten, die zu versuchen er überhaupt bereit war. Das wirkte sich dann natürlich einschränkend auf sein zukünftiges Erleben aus. Wenn er - wie die Person, die das Almosengeben verunglimpfte - aufgrund seiner gegenwärtigen Handlungen zur Hölle oder zum Tierreich geführt würde, würde das nicht nur zu ernsthaften Beschränkungen für das Glück, das er in diesen Verortungen erleben könnte, führen, sondern auch für den Bereich der Aktivitäten, die für ihn dort möglich wären. Das Vorhandensein dieser Beschränkungen erklärt, warum der Buddha bei seinem Ansatz Werden zu nutzen, um Werden zu beenden - und somit Festhalten zum Beenden von Festhalten zu verwenden - sinnliches Festhalten eben nicht als Teil des Pfades einsetzte.

Auch das Festhalten an glücklichen Ergebnissen vergangenen *kammas* oder selbst an geschickten Handlungen in der Gegenwart zieht Beschränkungen nach sich und zwar von zweierlei Art. Die erste Art zeigt sich in den Fällen des ‚Mistkäfer-Mönchs‘ und der Person ohne Integrität, die *jhāna* praktiziert. Dünkel kann sich leicht um diese ansonsten glücklichen Umstände und geschickten Handlungen herum bilden und dieser Dünkel kann dann selbst zur Quelle ungeschickten Handelns werden.

Die zweite Art der Beschränkung ist eher grundsätzlicher Natur und entspringt den dem *kamma*-Feld - der Wirkungsstätte von Verlangen und Festhalten - innewohnenden Beschränkungen: Ganz gleich wie geschickt oder günstig der Akt des Festhaltens auch sein mag, wird er nicht transzendiert, ist das daraus

hervorgehende Glück stets unbeständig. Irgendwann wird es enden und es gibt keine Garantie, dass eine Person, die aus verfeinertem, lang anhaltendem Glück herausfällt, beim Finden eines neuen Ortes zum Festhalten weise sein oder Glück haben wird. Die Begebenheit mit der saftigen Erde zum Beispiel, war nur der erste in einer langen Kette von törichten Entscheidungen, die von Wesen, nach deren Abstieg aus dem strahlenden Bereich getroffen wurden. Zudem sind Verlangen und Festhalten nicht notwendigerweise übereinstimmend. Ein Werdenszustand mag auf widersprüchlichen Ansichten und Gewohnheiten basieren und so unvermeidbare Spannung enthalten. Die arme Person, welche an ihrer Hütte anhaftete, ist hierfür wiederum ein Beispiel. Obwohl er das kontemplative Leben korrekt als wünschenswert ansah, konnte er sich aufgrund der dem widersprechenden Ansichten und Sehnsüchte nicht dazu überwinden seine ärmlichen Sinnesfreuden aufzugeben.

Somit ist Glück, das ausschließlich durch Festhalten gewonnen wird, inhärent unverlässlich. Deshalb sah der Buddha, dass Verlangen und Festhalten, welches zu Werden führt, unausweichlich auch zu Leiden und Stress führt. Und das ist der Grund, warum sein Pfad zum Ende des Leidens, obwohl er das Erzeugen geschickter Werdenszustände beinhaltet, letztlich die Fähigkeit verlangt, dem Werden das Enden zu erlauben. Und das ist auch der Grund, warum sein Pfad ein vollkommenes Verstehen des dem Werden zugrundeliegenden Verlangens und Festhaltens verlangt. Ansonsten, ohne die Ursachen des Werdens zu verstehen, hätte der Pfad nicht funktioniert, da die Ursachen - unverstanden – weiterhin gewirkt hätten. Nur wenn die Ursachen durch Verständnis überwunden werden, kann auch Werden überwunden werden.

Um die geschickte Strategie, die sich in diesem Pfad ausdrückt, vollständig wertschätzen zu können, ist es hilfreich, zuerst einen Blick auf Buddhas Erörterung einiger erfolgloser Versuche, diese Beschränkungen von Festhalten, Verlangen und Werden zu überwinden, zu werfen. Wie er bemerkte, schlugen all diese Versuche fehl, weil sie auf einem unvollständigen Ver-

ständnis der verschiedenen Erscheinungen, die Festhalten, Verlangen und Werden annehmen können, beruhen. Auf diese Weise liefern sie mit ihrem Scheitern lehrreiche Lektionen dafür, warum die Drehungen und Wendungen von Buddhas Strategie notwendig sind, damit sein Pfad erfolgreich ist.

## *Kapitel 5: Zwei unkorrekte Pfade und ein unvollständiger*

Die Lehrreden berichten von vielen Individuen, die mancherlei Arten von auf Werden basierendem Glück erlebten und diese mit dem größtmöglichen Glück verwechselten. DN 1 beispielsweise beschreibt fünf Arten falscher Ansicht bezüglich der Ungebundenheit (*nibbana*) im Hier und Jetzt: eine setzt sie mit dem Zustand gleich, in welchem das Selbst komplett mit den fünf sinnlichen Vergnügungen ausgestattet ist und vier setzen es mit jeweils einem der vier *jhānas* gleich.

MN 49 erzählt vom Großen Brahma, der von seinem Brahmabereich glaubte „Dies ist unvergänglich, dies ist dauerhaft, dies ist ewig, dies ist vollkommen, dies ist nicht dem Vergehen unterworfen; denn dies wurde weder geboren, noch altert es, noch stirbt es, noch geht es dahin, noch erscheint es, und jenseits davon gibt es kein Entkommen.“

Der Buddha selbst lernte bei zwei Lehrern, welche das höchste Glück mit den formlosen Bereichen identifizierten: Āḷāra Kālāma, dessen Pfad zur Dimension der Nichtsheit führte und Uddaka Rāmaputta, dessen Pfad zur Dimension von weder Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung führte.

Der Buddha warnte wiederholt davor, dass eine Person, die wahre Freiheit anstrebt, vorsichtig sein muss, um nicht einen dieser Werdenszustände mit dem Ziel zu verwechseln. Das Glück, das diese hervorbringen ist bedingt. Egal wie lange es anhält, es endet immer, wenn die ihm zugrundeliegenden Bedingungen enden und der Geist wird weiterhin all den Unsicherheiten seines kammischen Feldes unterworfen sein.

Der Buddha war jedoch nicht der einzige Suchende seiner Zeit, der diese Beschränkungen erkannte. Andere bemerkten sie

ebenso und empfohlen Handlungsoptionen, um ihnen zu entkommen. In einigen Fällen wiesen deren Pfade eine gewisse Ähnlichkeit mit Buddhas Pfad auf, in anderen war überhaupt keine Übereinstimmung vorhanden. Der Buddha besprach einige dieser anderen Wege und zeigte auf, dass sie deshalb nicht zu wahrer Freiheit führen, weil sie auf einem unvollständigen Verständnis der verschiedenen Formen beruhen, welche Werden - und das ihm zugrundeliegende Festhalten - annehmen kann. Drei seiner Erläuterungen sind besonders interessant: zwei, weil es sich dabei um Pfade handelt, die der Buddha komplett ablehnte, die aber gegenwärtig als ursprünglich buddhistisch gelehrt werden und einer, weil er zeigt, wie der Buddha Lehren eines anderen Pfades übernahm und seinem eigenen anpasste.

Die erste Erörterung befasst sich mit einer Ansicht, die das Selbst mit dem Kosmos gleichsetzt. Diese Ansicht versucht die Beschränkungen zu überwinden, die untrennbar mit der Zentrierung einer Identität auf einen bestimmten Punkt in Raum und Zeit verbunden sind. Sie tut dies durch Identifizierung mit dem gesamten Kosmos in allen Zeiten. Der Buddha gab eindeutige Gründe an, warum dieser Ansatz zu verwerfen sei. Tatsächlich ist diese Ansicht von allen Selbst-Lehrmeinungen, über die er sprach, diejenige, die er am Lächerlichsten fand.

„Ihr Mönche, wo es ein Selbst gibt, gäbe es da (den Gedanken) ‚zu meinem Selbst gehörig?‘“

„Ja, Herr.“

„Oder wenn es etwas gibt, das einem Selbst gehört, würde es da (den Gedanken) ‚mein Selbst‘ geben?“

„Ja, Herr.“

„Ihr Mönche, wenn ein Selbst und das, was einem Selbst gehört, nicht als wahr und real aufgefasst werden, ist dann dieser Ansichtsstandpunkt, nämlich: „Dieser Kosmos ist das Selbst; nach dem Tod werde ich unvergänglich, dauerhaft, ewig, nicht der Veränderung unterworfen sein, ich werde so

lange wie die Ewigkeit überdauern“ - nicht eine ganz und gar und vollkommen törichte Lehre?“ MN 22

Der Buddha nannte diese Ansicht töricht, weil sie eine zentrale Idee im Selbstkonzept leugnet, nämlich Kontrolle (SN 22, 59<sup>13</sup>). Man kann sich nur dann wahrhaft mit etwas identifizieren, wenn man ein gewisses Maß an Kontrolle darüber hat, denn die Funktion des ‚Selbst‘ besteht eben darin diese Kontrolle zum Erlangen von Glück auszuüben. Hätte jemand volle Kontrolle über den gesamten Kosmos, wäre es möglich, die Einheit zwischen dem Kosmos und einem Selbst zu behaupten. Aber weil ein solches Ausmaß an Kontrolle offenkundig unmöglich ist, ist die Idee eines Weltself oder eines kosmischen Selbst letztlich bedeutungslos. Jemand, der behauptet dieser Ansicht anzuhängen, müsste auf andere Selbstdefinitionen zurückgreifen, um im Alltag funktionieren zu können. Weil nun diese Ansicht inneren Widerspruch und Selbstbetrug beinhaltet, übernimmt der Buddha keinen Teil dieser Lehre für seinen Pfad.

Durch unsere Analyse der Faktoren, die zum Werden führen, können wir sehen, dass es noch andere Gründe gibt, eine solche Lehre abzulehnen. Die Motivation, die Ansicht eines kosmischen Selbst zu übernehmen, fußt auf einem Missverständnis, nämlich der Idee, man könnte den Beschränkungen eines auf einen bestimmten Punkt zentrierten Selbst entkommen, indem man ein unendliches Selbst beansprucht. Selbst wenn ein kosmisches Selbst Identität mit allen Punkten in Raum und Zeit für sich in Anspruch nehmen würde, stützten sich die Akte des Verlangens und Festhaltens, die zu dieser Identität führen, immer noch auf ein psychologisches Ereignis: Das spezielle Gefühl, die spezifische Wahrnehmung oder Gedankenfabrikation, aus der

---

<sup>13</sup> „Wäre diese Körperlichkeit das Ich, nicht würde da diese Körperlichkeit der Krankheit anheimfallen. Erlangen könnte man es dann bei der Körperlichkeit: „So möge meine Körperlichkeit sein, so möge meine Körperlichkeit nicht sein!“ (desgl. für die anderen *khandha*)

die Identifikation ursprünglich hervorging. Somit überwindet diese Ansicht Beschränkungen nicht in der gedachten Weise. Gleichzeitig führt sie nicht zu einem Werdenszustand, der nützlich auf einem Pfad wäre, der sich der Entwicklung echter Einsicht in den Prozess des Werdens widmet, weil sie den, der daran festhält, dazu veranlasst, heimlich andere Selbstansichten aufzugreifen, um in der Welt zu funktionieren.

Ein anderer verfehelter Weg zur Freiheit war der, der von den Niganthas vertreten wurde, einer Gruppe von Asketen, die heute als Jains bekannt sind. Da sie die Gefahr des Festhaltens am Vergnügen erkannt hatten, dachten sie, dass diese Gefahr dadurch überwunden werden könnte, indem man sich schmerzhaften Praktiken unterzieht. Sie hafteten an folgenden Ansichten: Alle weltlichen Schmerzen und Freuden sind das Ergebnis vergangener physischer Taten; weltliches Vergnügen ist nur eine subtile Form von Schmerz. Daher besteht der Weg zum Ende des Leids darin, den Resultaten der vergangenen Handlungen zu entkommen. Die einzige Möglichkeit, dies zu tun, ist alle Formen kammischen Handelns zu vermeiden und Gleichmut zu entwickeln, während man das Leid erträgt, das in der Gegenwart auftritt. Dieser Prozess kann durch geduldiges Ertragen schmerzhafter Praktiken beschleunigt werden, durch die vergangenes Handeln verbrannt wird, ohne neues Handeln anzuhäufen. Mit dem Enden allen Handelns wäre das Selbst befreit.

Buddhas hauptsächliche Kritik an dieser Methode ist, dass sie auf einem unvollständigen Verständnis von *kamma* beruht, insofern als vergangenem *kamma* absolute Macht zugewiesen wird, ohne jedes Verständnis von der Rolle des gegenwärtigen *kamma* in der Gestaltung der Gegenwart.

„Werte Niganthas, ist es wahr, dass ihr eine Lehrmeinung und Ansicht wie diese vertretet: ‚Was diese Person auch immer fühlt, ob Angenehmes oder Schmerz oder Weder-Schmerz-noch-Angenehmes, all jenes wird durch das, was in der Vergangenheit getan wurde, verursacht. Indem man also

durch Askese vergangene Handlungen vernichtet und indem man keine neuen Handlungen begeht, wird es künftig keine Folgen mehr geben. Mit Abwesenheit künftiger Folgen ist die Vernichtung von Handlung gegeben. Mit Vernichtung von Handlung ist die Vernichtung des Leidens gegeben. Mit der Vernichtung des Leidens ist die Vernichtung von Gefühl gegeben. Mit der Vernichtung von Gefühl wird sich jegliches Leid erschöpfen.?’“ Nachdem sie so von mir gefragt wurden, gaben die Nigaṇṭhas dies zu und sagten ‚Ja’.

Dann sage ich zu ihnen: „Aber, Freunde, wisst ihr denn, dass ihr in der Vergangenheit existiertet, und dass es nicht der Fall ist, dass ihr nicht existiertet?“

„Nein, Freund.“

„Aber, Freunde, wisst ihr denn, dass ihr in der Vergangenheit üble Handlungen ausübtet und euch ihrer nicht enthieltet?“

„Nein, Freund.“

„Aber, Freunde, wisst ihr denn, dass ihr diese und jene üble Handlung ausübtet?“

„Nein, Freund.“

„Aber, Freunde, wisst ihr denn, dass sich so und so viel Leid bereits erschöpft hat, oder dass sich so und so viel Leid noch erschöpfen muss, oder dass, wenn sich so und so viel Leid erschöpft hat, sich dann alles Leid erschöpft haben wird?“

„Nein, Freund.“

„Aber, Freunde, wisst ihr denn, was das Überwinden unheilsamer Zustände und was die Pflege heilsamer Zustände hier und jetzt ist?“

„Nein, Freund.“ ...

„Wiederum, ihr Mönche, sagte ich zu den Nigaṇṭhas: ‚Was meint ihr, wer te Nigaṇṭhas? Wenn intensives Streben, intensives Bemühen vorhanden ist, fühlt ihr dann schmerzhaftes, quälendes, bohrendes Gefühl aufgrund intensiven Strebens? Aber wenn kein intensives Streben, kein intensives Bemühen vorhanden ist, fühlt ihr dann keinerlei schmerzhaft-

te, quälende, bohrende Gefühle aufgrund intensiven Strebens?’

„Ja, Freund.“ ...

„Dann ziemt es sich nicht für euch zu verkünden: ‚Was diese Person auch immer fühlt, ob Angenehmes oder Schmerz oder Weder-Schmerz-noch-Angenehmes, all jenes wird durch das, was in der Vergangenheit getan wurde, verursacht.‘ ... Aber als ich das sagte, konnte ich nicht erkennen, dass die Niganthas eine berechnete Verteidigung ihrer Lehre hatten.“ MN 101

Mit anderen Worten: die Niganthas ignorierten vollständig die Tatsache, dass die Schmerzen ihrer Praktiken teilweise durch deren gegenwärtige Absicht, sich diesen Praktiken zu unterziehen, herrührten. Weil der Nigantha-Pfad somit auf einem Akt willentlicher Ignoranz dessen beruhte, was in der Gegenwart passiert, war er nicht im Stande, einen Werdenszustand zu erzeugen, der auf dem buddhistischen Pfad brauchbar wäre. Daher wählte der Buddha in seiner ersten Lehrrede Selbstkasteiung als eins der zwei Extreme aus, die ein echter Wahrheitssucher vermeiden sollte.

Ein weiteres Problem der Nigantha-Ansicht besteht darin, dass nicht erkannt wird, dass der Akt des Gleichmütigseins angesichts von Schmerzen auch eine Art von *kamma* ist und als solche zu einem Zentrum für Verlangen und Festhalten werden kann. Der Buddha besprach diesen Punkt in seiner Analyse einer anderen Ansicht, einer, die er von Meditierenden jener Sekten, deren Ziel im Nicht-Werden bestand, übernommen und angepasst hatte.

Diese Ansicht wird in einer reichlich kryptischen Passage ausgedrückt, die - wegen einer idiomatischen Eigenheit der Pälisprache - auf zwei Arten übersetzt werden kann:

Die höchste Ansicht anderer Asketen ist dies: „Ich sollte nicht sein und es sollte nicht mein sein; Ich werde nicht sein; es wird nicht mein sein.“ AN X, 29

Die höchste Ansicht anderer Asketen ist dies: „Ich sollte nicht sein und es sollte mir nicht erscheinen; Ich werde nicht sein; es wird mir nicht erscheinen.“ AN X, 29<sup>14</sup>

In der ersten Lesart bezieht sich das ‚es‘ in ‚es sollte nicht sein ... es wird nicht sein‘ augenscheinlich auf jegliches Objekt des Bewusstseins. In der zweiten Lesart bezieht sich das ‚es‘ offensichtlich auf jeden Gedanken oder jede Wahrnehmung, die im Geist erscheint. In beiden Auslegungen zielt diese Sichtweise

---

<sup>14</sup> Etadaggam, bhikkhave, bāhirakānaṃ diṭṭhigatānaṃ yadidaṃ ,no cassaṃ, no ca me siyā, na bhavissāmi, na me bhavissatī‘ti. Bhikkhu Thanissaro: „The supreme Viewpoint external (to the Dhamma) is this: ‚I should not be and it should not be mine; I will not be; it will not be mine.‘“

„The supreme Viewpoint external (to the Dhamma) is this: I should not be and it should not occur to me; I will not be; it will not occur to me.“

B. Sujato: This is the best of the convictions of outsiders, that is: ‚I might not be, and it might not be mine. I will not be, and it will not be mine.‘

In SN 22, 35: ‚no cassaṃ, no ca me siyā, nābhavissa, na me bhavissatī‘ti— übersetzt er: ‚It might not be, and it might not be mine. It will not be, and it will not be mine.‘

B. Bodhi: ‚Bhikkhus, of the speculative views held by outsiders, this is the foremost, namely: ‚I might not be and it might not be mine; I shall not be, and it will not be mine.‘

In SN 22, 35 übersetzt er: ‚It might not be, and it might not be for me; it will not be, and it will not be for me,‘

Deutsche Übersetzungen

AN X, 29: Das, ihr Mönche, ist die höchste unter den Ansichten der anderen Asketen, nämlich: »Hätte es nicht [in früherem Dasein Wiedergeburt erzeugendes Wirken] gegeben, so wäre mir jetzt kein [Dasein] beschieden; wenn es [jetzt] kein [Karma] geben wird, so wird mir kein [künftiges Dasein] beschieden sein.«

SN 22, 55: ‚Würde ich nicht gewesen sein, nicht würde mir (jetzt irgend etwas) sein; (nun aber:) nicht soll (künftig etwas) werden, nicht soll mir (etwas) werden.‘“

darauf ab, alle Gedanken und Wahrnehmungen, alles Bewusstsein und überhaupt jeden Sinn von Identität zu einem Ende zu bringen. Der Buddha betrachtete dies als die höchste Ansicht außerhalb des Dhamma, weil sie eine Person, die sie einnimmt, davor bewahrt, Werden als eine attraktive und das Enden des Werdens als eine unattraktive Option zu betrachten. Auf diese Weise könnte er sich als nützlich für einen Pfad herausstellen, der auf das Vergehen von Werden abzielt.

Die höchste Ansicht anderer Asketen ist dies: „Ich sollte nicht sein und es sollte mir nicht erscheinen; Ich werde nicht sein; es wird mir nicht erscheinen.“ Bei einem, der solche Ansicht hat, kann man erwarten, (der Gedanke der) Nichtwiderwärtigkeit in Bezug auf das Werden wird ihm nicht erscheinen und (der Gedanke der) Widerwärtigkeit in Bezug auf das Ende des Werdens wird ihm nicht erscheinen.

AN X, 29

Jedoch führt diese Ansicht - an und für sich - nicht zur Freiheit von der Wechselhaftigkeit des Werdens.

Wesen mit solcherart Ansichten gibt es. Aber auch bei Wesen mit solchen Ansichten, ihr Mönche, da zeigt sich Veränderung und Wechsel. Solches erkennend, ihr Mönche, wendet der belehrte Schüler der Edlen sich davon ab. AN X, 29

Der Buddha spricht nirgends vom genauen Werdenszustand, der durch das Halten dieser Sichtweise erzeugt wird, aber zwei Möglichkeiten sind denkbar. Die erste ist, dass der Akt des Festhaltens an der zweiten Lesart dieser Ansicht - nämlich, dass einem keine Gedanken (oder Wahrnehmungen) erscheinen sollten oder werden - offenbar zur Dimension von weder Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung führen würde. AN IV, 172 nennt diese Dimension als den Bereich, in welchem Wesen weder durch bewusste eigene Absicht noch durch fremde Absicht wiedergeboren werden. Mit anderen Worten, man wird wieder-

geboren und bewohnt dort eine neue Ebene des Werdens, selbst wenn man bewusst gar nichts mit Werden zu tun haben will. Wie wir unten sehen werden, stellt MN 106 fest, dass dieser Daseinsbereich das Schicksal eines Mönches ist, der mit unvollständigem Verständnis der Ergebnisse eine modifizierte Version dieses Standpunkts benutzt.

Eine zweite Möglichkeit, dass, im Versuch die Wahrnehmung und die Existenz auszulöschen - „Ich sollte nicht sein ... Ich werde nicht sein“ - eine Person mit dem Tod Teil einer Klasse von Devas, nämlich der ‚Wesen ohne Wahrnehmung‘ werden würde, wird nur an einer Stelle in den Lehrreden erwähnt: in DN 1 als *asaññī satta* oder *asañña-satta*. Diese Wesen existieren anscheinend in einem Zustand völliger Leere, denn DN 1 fügt an, dass, wenn sie aus diesem Zustand fallen, sie keine Erinnerung an irgendetwas vor ihrem Fall behalten, selbst wenn sie später die Konzentrationsebene entwickeln, die ihnen ansonsten die Erinnerung an frühere Leben gestatten würde.

In beiden Fällen ist der elementare Fehler dieses auf Nicht-Werden zielenden Standpunkts, dass er effektiv in erneutem Werden resultiert. Der schlichte Wunsch an sich, Werden zu beenden, kann die Unwissenheit nicht beenden, die Wurzel, aus der Werden sprießt. Darum sagt der Buddha in MN 49, er sah Werden in der Suche nach Nicht-Werden und deshalb umfasst die vollständige Beschreibung der Ursachen des Leidens nicht nur das Verlangen nach Sinnlichkeit und Werden, sondern auch das Verlangen nach Nicht-Werden. Darum hat sein Pfad zum Ende des Werdens auch als entscheidendes Moment einen Akt des Wissens, welcher der Unwissenheit hinsichtlich des Werdens und der Arten des ihm zugrundeliegenden Verlangens und Festhaltens ein Ende macht. Das Verständnis des Werdensprozesses hilft somit nicht nur, den Pfad zu erklären - es ist selbst ein Teil des Pfades. Die Notwendigkeit für dieses Wissen ist in einer Textstelle anschaulich beschrieben, worin der Buddha zwei Fälle beschreibt - einen erfolglosen und einen erfolgrei-

chen - in denen ein Mönch die oben genannte Ansicht zum Zweck völliger Befreiung adaptiert.

Der ehrwürdige Ānanda sagte zum Erhabenen: „Ehrwürdiger Herr, da übt ein Mönch so: „Es sollte nicht sein, es sollte mir nicht erscheinen; es wird nicht sein; es wird mir nicht erscheinen. Was ist, was geworden ist, davon wende ich mich ab.“<sup>15</sup> - und gewinnt so Gleichmut. Wäre nun so ein Mönch vollkommen ungebunden oder nicht?“

„Für einen Mönch mag das so sein, Ānanda, für einen anderen mag das nicht so sein.“

„Was ist die Ursache und Bedingung dafür, weshalb es für den einen so sein mag, für den anderen aber nicht?“

„Ānanda, da übt ein Mönch so: „Es sollte nicht sein, es sollte mir nicht erscheinen; es wird nicht sein; es wird mir nicht erscheinen. Was ist, was geworden ist, davon wende ich mich ab.“ - und gewinnt so Gleichmut. Er ergötzt sich an jenem Gleichmut, heißt ihn willkommen und hält sich daran fest. Während er das tut, ist sein Bewusstsein davon abhängig und haftet daran an. Mit Anhaftung, Ānanda, ist ein Mönch nicht vollkommen ungebunden.“

„Aber, wenn jener Mönch anhaftet, woran haftet er?“

„Am Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung, Ānanda.“

„Dann, so scheint es, dass er am besten Objekt der Anhaftung haftet.“

„Wenn er anhaftet, Ānanda, so haftet er am besten Objekt der Anhaftung, nämlich dem Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung. Da gibt es (jedoch) den Fall, da übt ein Mönch so: „Es sollte nicht sein, es sollte mir nicht erscheinen; es wird nicht sein; es wird mir nicht erscheinen. Was ist, was geworden ist, davon wende ich mich ab.“ - und

---

<sup>15</sup> KZ: MN 106: „Wäre es nicht, so wäre es nicht mein; es wird nicht werden und es wird nicht mein werden. Was existiert, was geworden ist, das überwinde ich.“

gewinnt so Gleichmut. Er ergötzt sich nicht an jenem Gleichmut, heißt ihn nicht willkommen und hält sich nicht daran fest/wird dadurch nicht erhalten. Ohne Festhalten/Aufrechterhaltung, Ānanda, ist der Mönch völlig ungebunden.“ MN 106

Diese Stelle verdeutlicht einige wichtige Punkte. Zuerst betrachten wir die beiden Arten, auf die jene Mönche diese Ansicht aufgegriffen haben. Erstens haben sie durch das Ersetzen der Ausdrucksweise „Ich sollte nicht sein ... Ich werde nicht sein“ mit der Ausdrucksweise „Es sollte nicht sein ... Es wird nicht sein“ alle Bezüge zur Selbst-Auslöschung entfernt. Auf diese Weise vermeiden sie den Fehler, über die Absicht Buddhas im Lehren der Auflösung des Werdens ‚hinauszuschießen‘ (Iti 49, siehe nachfolgendes Kapitel). Statt ihre eigene Vernichtung erzwingen zu wollen - und so eine neue Identität als Vernichter anzunehmen - fördern die Mönche einfach Leidenschaftslosigkeit bezüglich des Rohmaterials, das mit jedem Erscheinen der Aggregate geliefert wird (das ‚es‘ in der veränderten Ausdrucksweise). Auf diese Art bringen sie sich in eine Position, die Werden auf der Grundebene beschneidet.

Zweitens haben die Mönche einen neuen Satz, einen neuen Gesichtspunkt hinzugefügt: „Was ist, was geworden ist, davon wende ich mich ab.“ Der Ausdruck „was geworden ist“ ist wichtig hier, denn, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, ist er maßgeblich für den Pfad, um sowohl Verlangen nach Werden als auch Verlangen nach Nicht-Werden zu umgehen. Er entspringt einem *kamma*-Verständnis, das der Feldanalogie Buddhas zur Erklärung des Werdens entspricht. Beide Mönche, versuchen sich auf das *kamma*-Feld zu beziehen; nicht in dem Sinn, welches Werden aus *kamma* geschaffen werden kann, sondern schlicht, wie es als rein kammisches Resultat erscheint: ungeformtes Rohmaterial. Auf diese Weise kann alten Potenzialen das Entstehen und Vergehen erlaubt werden, ohne neues Werden aus ihnen zu gestalten. So kann Werden enden.

Die Tatsache, dass die oben genannte Sichtweise diesem Verständnis von *kamma* angepasst werden kann, erklärt, warum der Buddha davon ausging, dass sie - anders als die Ansichten über ein kosmisches Selbst oder das Verbrennen von *kamma* - für seine Zwecke angepasst werden könnte, um ein Abwenden vom Werden auf eine relativ sinnvolle Art zu bewirken.

Jedoch zeigt der Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Mönch, dass ein grundlegendes Verständnis von vergangenem und gegenwärtigem *kamma* nicht genug ist, um erneutes Werden zu beenden. Es besteht auch die Notwendigkeit alle vier Weisen, auf die Festhalten wirken kann, zu verstehen. Der erste Mönch, ausschließlich fokussiert auf seinen Wunsch, Gedanken und Wahrnehmungen zu beenden, ist blind für die Tatsache, dass er den Gleichmut genießt, zu welchem dieser Wunsch führt. Weil der Gleichmut beabsichtigt ist und Absicht *kamma* ist, bewässert sein Genießen des Gleichmuts immer noch das Feld von *kamma*. Werden muss daraus erwachsen.

Basierend auf unserer Analyse der verschiedenen Formen des Festhaltens können wir sehen, dass sein Schwelgen im Gleichmut sehr leicht ein Festhalten an Ansichten mit sich bringen würde - vielleicht zu der unausgesprochenen Ansicht, dass der Gleichmut ein Zustand frei von Gestaltungen sei. Es könnte auch Festhalten an den Praktiken zum Erlangen der Dimension von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung zur Folge haben, vielleicht mit der Ansicht, dass sie, weil sie auf Nicht-Werden ausgerichtet sind, keine Quelle für Festhalten sein könnten.

Der zweite Mönch jedoch hat ein vollständiges Verständnis sowohl von *kamma* als auch von Festhalten und ist so in der Lage, Formen des Festhaltens, die der erste Mönch übersah, zu entdecken und hinter sich zu lassen. Daher ist er vollkommen ungebunden.

Diese Passage illustriert daher den praktischen Aspekt zum Paradox des Werdens: dass ein Teil des Pfades zum Ende des Werdens Praktiken beinhaltet, die zum Werden führen. Die Werdenszustände, die für diesen Zweck genutzt werden können,

müssen jedoch dem Meditierenden erlauben, zu beobachten, wie diese Werdensprozesse in Erscheinung treten. Nun ist es so, dass die Werdenszustände, die diese Anforderung erfüllen, entweder durch Verlangen nach Werden geschaffen werden können, oder - wie wir gesehen haben - durch Verlangen nach Nicht-Werden. Diese Tatsache erlaubte es dem Buddha, die beiden Alternativen - Verlangen nach Werden und Verlangen nach Nicht-Werden - in eine dritte Alternative zu konvertieren, welche den Weg zum Ende des Leidens eröffnete. Eine Erforschung dieser dritten Alternative und der Art, wie sie die beiden anderen aufnimmt und umwandelt, liefert viele wichtige Einsichten in die Strategien, die der Buddha verwendete, um den Pfad zum wahren Ende des Leidens zu eröffnen.

## *Kapitel 6: Ein Ausweg*

Wie der Buddha in seiner ersten Lehrrede sagte, war das Wissen, das zu seinem Erwachen führte, eine besondere Art von Wissen und Einsicht - *yathābhuta-ñādaṣṣana* - in die vier edlen Wahrheiten. Weil das *bhuta* in dieser Verbindung ‚Wahrheit‘ bedeuten kann, wird die Verbindung als Ganzes normalerweise als „Wissen und Sicht der Dinge, wie sie wirklich sind“ übersetzt. Jedoch ist *bhuta* auch das Vergangenheitspartizip von *bhavati* und bedeutet in diesem Fall ‚geworden‘ oder ‚entstanden sein‘. Nun lehrte der Buddha, dass der Weg, die doppelte Falle des Verlangens nach Werden und des Verlangens nach Nicht-Werden zu vermeiden, darin bestand, die Dinge so zu betrachten, wie sie geworden sind. Das Wissen, das zum Erwachen führt, wird daher besser als „Wissen und Sicht der Dinge, wie sie geworden sind“ übersetzt.

Übermannt von zwei Ansichten bleiben manche Götter und Menschen hängen, andere Götter und Menschen gehen zu weit, während die mit Sicht sehen. Wie bleiben die einen hängen? Götter und Menschen ergötzen sich am Werden, sind mit Werden zufrieden. Wird diesen nun der Dhamma zum Zwecke der Werdenserlöschung verkündet, so werden sie nicht angesprochen, beruhigt, gefestigt und hingeneigt. Auf diese Weise bleiben die einen hängen.

Und wie gehen andere zu weit? Die da vom Werden entsetzt sind, gedemütigt und abgestoßen, sie ergötzen sich am Nicht-Werden: „Wenn dieses Selbst beim Zerfall des Körpers, nach dem Tod, ausgerottet und vernichtet wird, und nach dem Tode nicht mehr existiert, dann ist das friedvoll, erlesen, ein Genügen.“ Auf diese Weise gehen andere zu weit.

Und wie sehen die, die Sicht besitzen? Da sieht ein Mönch das Gewordene als geworden. So sehend übt er, um des Gewordenen überdrüssig zu werden, um leidenschaftslos hinsichtlich des Gewordenen zu werden, um das Erlöschen des Gewordenen zu erlangen. Auf diese Weise sehen die, die Sicht haben.

Die Gewordenes als geworden schauen  
und was jenseits des Gewordenen ist  
sind befreit vom Gewordenen,  
durch das Versiegen des Verlangens nach Werden.  
Wenn sie Gewordenes durchschauen,  
und frei vom Verlangen nach Werden und Nicht-Werden  
des Gewordenen sind  
erreichen die Mönche das Nicht-Weiterwerden. Iti 49

Die erste der drei im Prosa-Teil dieser Passage aufgeführten Alternativen, - Hängen am Werden - ist nichts anderes als der fortgesetzte Wunsch, sich auf den Prozess des Werdens einzulassen. Es fehlt die Bereitschaft, die Warnungen des Buddha vor seinen Nachteilen zu beachten. Die zweite Alternative, das sich am Nicht-Werden Ergötzen, wird hier von allen Stellen in den Lehrreden am deutlichsten definiert. Es ist die Freude an der Vorstellung, dass das, was gerade im Werden begriffen ist, vergeht. Die dritte Alternative - die Dinge so zu sehen, wie sie geworden sind - wird am besten verstanden, wenn man die Vorgehensweise des Geistes betrachtet, Werden zu bewirken. Die Freude am Werden konzentriert sich auf die Grundlage und die Nahrung des Werdens in der Erwartung, sie in eine Wahrnehmung von Selbst und Welt zu verwandeln. Die Freude am Nicht-Werden konzentriert sich auf die Grundlage und die Nahrung in Erwartung ihres Endens. In beiden Fällen besetzt der Geist einen Ort im Mittelpunkt der Freude. Die Dinge so zu sehen, wie sie geworden sind, bedeutet jedoch sie ohne den Einfluss irgendeiner Art des Ergötzens zu betrachten, sie einfach zu beobachten, wie sie nach ihrem Entstehen wieder vergehen.

Die Grundlage des Werdens besteht aus altem *kamma*, erfahren durch neues *kamma*. Im Idealfall versucht man also das alte *kamma* direkt ohne neuen kammischen Input zu erfahren. Dies erfordert jedoch ein hohes Maß an Geschicklichkeit, die entwickelt wird, indem man zuerst versucht, altes und neues *kamma* schlicht als Geschehen an sich zu sehen, so dass man die subtilen Ebenen der Freude aufspüren kann, die diese Ereignisse zu Werden werden lassen. Wenn man diese Arten von *kamma* einfach als Geschehen betrachtet - statt als Rohmaterial für Freude -, fällt einem auf, wie unbeständig und flüchtig sie sind, völlig abhängig von Ursachen und Bedingungen, die ebenfalls unbeständig und flüchtig sind. Dies führt zu einem Gefühl der Entzauberung mit ihnen, wodurch es leichter wird, die zunehmend subtiler werdenden Ebenen der Leidenschaft und des Ergötzens für und an neuem *kamma* und dem Prozess des Werdens aufzugeben, bis schließlich die für das Werden nötige Feuchtigkeit vollständig eingetrocknet ist.

Man sieht man durch richtige Erkenntnis: „Dies ist geworden“. Wenn man durch richtige Erkenntnis „Dies ist geworden“, gesehen hat, dann übt man um der Entzauberung, der Leidenschaftslosigkeit und dem Enden des Gewordenen willen.

Man sieht durch richtige Erkenntnis: „Es hat seine Entstehung durch diesen Nahrungsstoff“. Wenn man durch richtige Erkenntnis „Es hat seine Entstehung durch diesen Nahrungsstoff“ gesehen hat, dann übt man um der Entzauberung, der Leidenschaftslosigkeit und dem Enden des Nahrungsstoffes willen, durch den es entstanden ist.

Man sieht man durch richtige Erkenntnis: „Durch Enden seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden ist, dem Enden unterworfen“. Wenn man durch richtige Erkenntnis „Durch Enden seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden ist, dem Enden unterworfen“, gesehen hat, dann übt man um der Entzauberung, der Leidenschaftslosigkeit und dem Enden des-

sen, was dem Enden unterworfen ist. Auf diese Weise ist man ein Lernender.

Wie aber ist man einer, der den Dhamma ergründet hat? Man sieht mit rechter Erkenntnis: „Dies ist geworden“. Hat man mit rechter Erkenntnis gesehen: „Dies ist geworden“, dann ist man infolge der Entzauberung, der Leidenschaftslosigkeit, des Endens durch das Nichtvorhandensein des Festhaltens/Erhaltens befreit von dem was geworden ist.

Man sieht mit rechter Erkenntnis: „Es hat seine Entstehung durch diesen Nahrungsstoff“. Hat man mit rechter Erkenntnis gesehen: „Es hat seine Entstehung durch diesen Nahrungsstoff“, dann ist man infolge der Entzauberung, der Leidenschaftslosigkeit, des Endens durch das Nichtvorhandensein des Festhaltens/Erhaltens befreit von dem Nahrungsstoff, durch den es geworden ist.

Man sieht mit rechter Erkenntnis: „Durch das Enden seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Enden unterworfen“. Hat man mit rechter Erkenntnis gesehen: „Durch das Enden seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Enden unterworfen“, dann ist man infolge der Entzauberung, der Leidenschaftslosigkeit, des Endens durch das Nichtvorhandensein des Festhaltens/Erhaltens befreit von dem, was dem Enden unterworfen ist.

Auf diese Weise ist man einer, der den Dhamma ergründet hat. SN 12, 31

„Mönche, ist der Zweifel gebannt in einem, der mit rechter Erkenntnis, so wie es geworden ist, sieht: „Dies ist in Erscheinung getreten“?“

„Ja, ehrwürdiger Herr.“

„Und ist der Zweifel gebannt in einem, der mit rechter Erkenntnis, so wie es geworden ist, sieht: „Seine Entstehung findet mit jenem als Nahrung statt“?“

„Ja, ehrwürdiger Herr.“

„Und ist der Zweifel gebannt in einem, der mit rechter Erkenntnis, so wie es geworden ist, sieht: „Das in Erscheinung

Getretene ist mit dem Aufhören jener Nahrung dem Aufhören unterworfen“?“

„Ja, ehrwürdiger Herr.“

„Ihr Mönche, seid ihr in dieser Sache frei von Zweifel: „Dies ist in Erscheinung getreten“?“

„Ja, ehrwürdiger Herr.“

„Und seid ihr in dieser Sache frei von Zweifel: „Seine Entstehung findet mit jenem als Nahrung statt“?“

„Ja, ehrwürdiger Herr.“

„Und seid ihr in dieser Sache frei von Zweifel: „Das in Erscheinung Getretene ist mit dem Aufhören jener Nahrung dem Aufhören unterworfen“?“

„Ja, ehrwürdiger Herr.“

„Habt ihr mit rechter Erkenntnis, so wie es geworden ist, gesehen: „Dies ist in Erscheinung getreten“?“

„Ja, ehrwürdiger Herr.“

„Habt ihr mit rechter Erkenntnis, so wie es geworden ist, gesehen: „Seine Entstehung findet mit jenem als Nahrung statt“?“

„Ja, ehrwürdiger Herr.“

„Habt ihr mit rechter Erkenntnis, so wie es geworden ist, gesehen: „Das in Erscheinung Getretene ist mit dem Aufhören jener Nahrung dem Aufhören unterworfen“?“

„Ja, ehrwürdiger Herr.“

„Ihr Mönche, so geläutert und klar diese Ansicht auch ist, wenn ihr euch daran klammert, sie festhaltet, sie auf ein Podest stellt und wie einen Besitz behandelt, würdet ihr dann den Dhamma verstehen, von dem gelehrt wird, dass er einem Floß gleiche, das zum Übersetzen, nicht zum Festhalten da ist?“

„Nein, ehrwürdiger Herr.“

„So geläutert und klar diese Ansicht auch ist, wenn ihr euch nicht daran klammert, sie nicht festhaltet, sie nicht auf ein Podest stellt und nicht wie einen Besitz behandelt, würdet ihr dann den Dhamma verstehen, von dem gelehrt wird, dass

er einem Floß gleiche, das zum Übersetzen, nicht zum Festhalten da ist?“

„Ja, ehrwürdiger Herr.“ MN 38

Die Intention des Buddha war also nicht, dass an seiner dritten Alternative als Ansicht festzuhalten sei. Vielmehr wird sie - wie das Floß zum Überqueren des Flusses - als Werkzeug benutzt, um eine besondere Wirkung auf den Geist zu erzielen. Sobald dieser Effekt mit ausreichender Kraft diese Wirkung entfaltet hat, um den Geist vom Ergötzen am Werden oder Nicht-Werden zu befreien, kann das Werkzeug beiseitegelegt werden. Weil nun der Geist, wenn er diesen Ansatz aufgreift, sich notwendigerweise in einem Zustand des Werdens befindet, entsteht eine strategische Notwendigkeit: Es muss einen bestimmten Zustand des Werdens geben, der förderlich ist, um die Dinge auf diese Weise zu betrachten. Und, wie der Buddha betont, existiert dieser Zustand - wenn sich der Geist in einem Zustand von *jhāna*, oder rechter Konzentration befindet.

Entfaltet Sammlung, ihr Mönche! Ein konzentrierter Mönch erkennt die Dinge so, wie sie geworden sind.

Was nun erkennt er so, wie es geworden ist? Den Ursprung und das Verschwinden von Form. Den Ursprung und das Verschwinden von Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen. Den Ursprung und das Verschwinden von Bewusstsein.

Und was ist der Ursprung von Form ... Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen? Was ist der Ursprung von Bewusstsein?

Da, ihr Mönche, erfreut man sich, heißt es willkommen, hängt daran. Woran erfreut man sich, was heißt man willkommen, woran hängt man?

An Form erfreut man sich, sie heißt man willkommen, an ihr hängt man. Wie man sich an Form erfreut, sie willkommen heißt, an ihr hängt, entsteht Ergötzen. Jedes Ergötzen an Form ist Festhalten. Durch dieses Festhalten/Erhalten bedingt

ist Werden; durch Werden bedingt ist Geburt; durch Geburt bedingt ist Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung. So kommt es zur Entstehung dieser ganzen Leidensfülle. (Desgleichen mit Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein.) ...

Und was ist das Verschwinden von Form ... Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen und Bewusstsein?

Da erfreut man sich nicht, heißt nicht willkommen, hängt nicht daran. Und woran erfreut man sich nicht, heißt es nicht willkommen, hängt nicht daran? Man erfreut sich nicht an Form, heißt sie nicht willkommen, hängt nicht daran. Wie man sich an Form nicht erfreut, sie nicht willkommen heißt und nicht an ihr hängt, endet jedes Ergötzen an Form. Durch Enden des Ergötzens kommt es zum Enden des Festhaltens. Durch Enden des Festhaltens/Aufrechterhaltens kommt es zum Enden des Werdens. Durch Enden des Werdens kommt es zum Enden der Geburt, durch Enden der Geburt kommt es zum Enden von Altern und Sterben, von Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung. So kommt es zum Vergehen dieser ganzen Leidensfülle.

(Desgleichen mit Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein.) SN 22, 5

Entfaltet Sammlung, ihr Mönche! Ein konzentrierter Mönch erkennt die Dinge so wie sie geworden sind.

Was nun erkennt er so, wie es geworden ist?

„Das ist Stress“, erkennt er so, wie es geworden ist.

„Das ist der Ursprung von Stress“, erkennt er so, wie es geworden ist.

„Das ist das Ende von Stress“, erkennt er so, wie es geworden ist.

„Das ist der zum Ende von Stress führende Übungsweg“, erkennt er so, wie es geworden ist. SN 56, 1

Stress, sein Ursprung, sein Ende und der Weg zu seinem Ende sind die vier edlen Wahrheiten. Also ist Konzentration das, was

das Wissen des Erwachens ermöglicht. Die Dinge zu sehen, so wie sie geworden sind, bedeutet zweierlei: Geschehen im Rahmen der vier Wahrheiten als Ganzes zu betrachten und sich auf den Inhalt jeder Wahrheit innerhalb dieses Bezugssystems zu konzentrieren.

Insgesamt stellen die vier edlen Wahrheiten eine Sichtweise des Erlebens dar, welche die Beschäftigung mit den wesentlichen Begriffen des Werdens, nämlich Selbst und Welt, vermeidet. Stattdessen fokussiert sie sich einfach auf die Frage nach Ursache und Wirkung und die Art und Weise, wie die Zusammenhänge zwischen Ursache und Wirkung ungeschickt manipuliert werden können und zu Leiden führen oder geschickt, um sein Ende herbeizuführen. Die Notwendigkeiten, die sich aus diesem Rahmen ergeben, unterscheiden sich von jenen, die aus der Empfindung eines Selbst in der Welt erwachsen. Statt gezwungen zu sein, die Welt dazu zu benutzen, das Verlangen zu befriedigen, um das herum die Selbstempfindung aufgebaut ist, ist man dazu angehalten, einfach Stress zu verstehen, seine Ursache aufzugeben, sein Enden zu verwirklichen und den Weg zu seinem Enden zu entwickeln.

Obwohl die Empfindung von Selbst und Welt unvermeidlich die ersten Schritte bei der Annahme dieser Sichtweise begleiten wird - während ‚ich‘ mich dazu entscheide, sie zu übernehmen und zu meistern - ist die Selbstempfindung letztendlich nicht wesentlich für das Bezugssystem. Vielmehr erlaubt es einem das Erzeugen einer Empfindung von Selbst und Welt als eine Aktivität zu betrachten, die unter das Prinzip von Ursache und Wirkung fällt. Eine Tätigkeit, die als geschickt oder ungeschickt beurteilt werden kann und die, falls geschickt, entwickelt und falls nicht geschickt, aufgegeben werden kann. Daher ist dieser Rahmen ideal, um das Festhalten an jeglicher Empfindung von Selbst und Welt, die zum Werden führen würde, zu untergraben.

Was den Inhalt der Wahrheiten anbelangt: Stress, der Inhalt der ersten edlen Wahrheit, wird als die fünf Aggregate des Festhaltens zusammengefasst. Mit anderen Worten, sie sind der Boden

und die Nahrung für Werden, so wie sie mit Verlangen und Festhalten befeuchtet werden. Der Ursprung von Stress ist das Verlangen und Festhalten, das als Feuchtigkeit wirkt. Das Aufhören von Stress ist Leidenschaftslosigkeit hinsichtlich dieser Feuchtigkeit und ihr Ende. Und der Weg, der zum Aufhören von Stress führt, besteht aus der richtigen Konzentration, zusammen mit den sieben ‚Erfordernissen‘, die ihn edel machen (MN 117). Diese Erfordernisse sind nichts anderes als die sieben anderen Faktoren, die den noblen Weg ausmachen: rechte Ansicht, rechte Entschlossenheit, richtige Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, richtige Anstrengung und rechte Achtsamkeit. Auffällig ist hier, dass sich die ersten beiden Wahrheiten direkt auf die Faktoren konzentrieren, aus denen das Werden entsteht, während sich die letzte Wahrheit auf sich selbst konzentriert. Sie befasst sich mit dem besonderen Zustand des Werdens - hervorgerufen durch Erkenntnis, Tugend und die Praxis von *jhāna* -, der genutzt werden kann, um dem Werden ein Ende zu setzen. In der Praxis bedeutet dies, dass der Pfad, sobald er einmal dazu genutzt wurde, um Leidenschaftslosigkeit für alle anderen Formen des Werdens herbeizuführen, so auf sich selbst gerichtet werden kann, dass er auch für die Faktoren, die den Pfad ausmachen, Leidenschaftslosigkeit hervorruft. So enthält der Pfad den Samen für seine eigene Auflösung. Auf diese Weise deckt es alle möglichen Arten des Werdens ab und kann dem Werden in allen seinen Formen ein Ende setzen.

Natürlich funktioniert *jhāna* alleine nicht automatisch auf diese Weise, denn, wie wir gesehen haben, ist *jhāna* ein Paradebeispiel für Werden auf formhaften und formlosen Ebenen. Um zu einem Faktor auf dem Pfad zum Ende des Werdens zu werden, benötigt es die Einsicht der rechten Ansicht, welche Phänomene in Begriffen der vier edlen Wahrheiten sieht - zusammen mit den anderen Faktoren, die von der rechten Ansicht zur rechten Konzentration führen. Nur dann kann *jhāna* auf diese neue Weise funktionieren. Nichtsdestotrotz bietet es einen absolut unverzichtbaren Blickwinkel, von dem aus die rechte Ansicht ihre

Aufgabe erledigen kann. Im Gegensatz zu vielen späteren Lehrern in der buddhistischen Tradition betrachtete der Buddha die richtige Konzentration - die vier *jhānas* - nicht als einen entscheidenden Faktor des Pfades.

Aufgrund der ersten Vertiefung, ihr Mönche, lehre ich die Versiegung der Triebe, auch aufgrund der zweiten, der dritten und vierten Vertiefung lehre ich die Versiegung der Triebe. Auch aufgrund des Raumunendlichkeitsgebietes, des Bewusstseinsunendlichkeitsgebietes, des Nichtsheitsgebietes, des Gebietes von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung lehre ich die Versiegung der Triebe. AN IX, 36

Dieses Wissen der Triebversiegung, so wie es geworden ist, eignet nur dem Gesammelten, nicht dem Ungesammelten. Somit, ihr Mönche, ist die Sammlung der rechte Pfad, das Ungesammeltsein aber ist überhaupt kein Pfad. AN VI, 64

Schließlich war *jhāna* der erste Faktor des Pfades, der beim Buddha entstand, als er, als junger Bodhisatta, erkannte, dass der Weg der Kasteiungen nicht der wahre Weg zum Erwachen war.

Ich dachte: „Welche Mönche oder Brahmanen in der Vergangenheit auch immer schmerzhaft, quälend, bohrende Gefühle aufgrund ihres Strebens gefühlt haben, dies hier ist das Äußerste, nichts übertrifft dies. Und welche Mönche oder Brahmanen in der Zukunft auch immer schmerzhaft, quälend, bohrende Gefühle aufgrund ihres Strebens fühlen werden, dies hier ist das Äußerste, nichts übertrifft dies. Und welche Mönche oder Brahmanen in der Gegenwart auch immer schmerzhaft, quälend, bohrende Gefühle aufgrund ihres Strebens fühlen, dies hier ist das Äußerste, nichts übertrifft dies. Aber durch diese quälende Praxis der Askese habe ich keinerlei übermenschliche Geisteszustände erlangt, keinerlei Klarheit des Wissens und der Schauung, die der Edlen

würdig ist. Könnte es einen anderen Pfad zum Erwachen geben?“

Ich überlegte: „Ich erinnere mich an eine Begebenheit, als mein Vater, der Sakyer, beschäftigt war, während ich im kühlen Schatten eines Rosenapfelbaums saß; ganz abgeschieden von Sinnlichkeit, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, trat ich in die erste Vertiefung ein, die von gerichtetem Denken und Bewerten begleitet ist, und verweilte darin, mit Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Abgeschiedenheit entstanden sind. Könnte das der Pfad zum Erwachen sein?“ Dann, auf diese Erinnerung folgend, kam die Erkenntnis: „Das ist der Pfad zum Erwachen“.

Ich dachte: „Warum habe ich Angst vor jener Glückseligkeit, die nichts mit Sinnlichkeit und unheilsamen geistigen Qualitäten zu tun hat?“ Ich dachte: „Ich habe keine Angst mehr vor jener Glückseligkeit, die nichts mit Sinnlichkeit und unheilsamen geistigen Qualitäten zu tun hat.“ MN 36

Diese letzte Tatsache, dass *jhāna* eine Glückseligkeit bietet, die nichts mit Sinnlichkeit zu tun hat, ist der erste Grund, warum *jhāna* so ein wesentlicher Faktor des Pfades ist. Ohne die Glückseligkeit der *jhānas* als einer höheren, stabileren Alternative wird man an der Sinnlichkeit hängen bleiben, selbst wenn man die Nachteile der Sinnlichkeit richtig einschätzen kann.

Wenn der unbelehrte gewöhnliche Mensch von einem Wehgefühl getroffen wird ..., dann genießt er Sinnenwohl. Und warum? Nicht kennt ja der unerfahrene gewöhnliche Mensch eine andere Entrinnung aus dem Wehgefühl als Sinnenwohl. Dann wird in ihm, der Sinnenwohl genießt, der Hang zum Reiz angelegt. ...

Wird aber der erfahrene edle Jünger von einem Wehgefühl getroffen ..., so genießt er nicht das Sinnenwohl. Und warum? Es kennt ja der erfahrene edle Jünger, ihr Mönche, eine andere Entrinnung vor dem Wehgefühl als sinnliches Wohl. SN 36, 6

Sogar wenn ein edler Schüler der Wirklichkeit entsprechend mit angemessener Weisheit deutlich gesehen hat, wie wenig Befriedigung die Sinnesvergnügen bieten, aber wieviel Leid und wieviel Verzweiflung, und wie groß die Gefahr ist, die in ihnen steckt; solange er nicht die Verzückung und Glückseligkeit erlangt, die von Sinnesvergnügen abgetrennt sind, abgetrennt von unheilsamen Geisteszuständen, oder etwas noch Friedvolleres, so lange mag er noch zu Sinnesvergnügen hingezogen werden. Aber wenn ein edler Schüler der Wirklichkeit entsprechend mit angemessener Weisheit deutlich gesehen hat, wie wenig Befriedigung die Sinnesvergnügen bieten, aber wieviel Leid und wieviel Verzweiflung, und wie groß die Gefahr ist, die in ihnen steckt; und wenn er die Verzückung und Glückseligkeit erlangt, die von Sinnesvergnügen abgetrennt sind, abgetrennt von unheilsamen Geisteszuständen, oder etwas noch Friedvolleres, dann wird er nicht mehr zu Sinnesvergnügen hingezogen. MN 14

Wenn, ihr Mönche, der Elefant des Waldes sein Futter sucht und dann männliche oder weibliche, alte oder junge Elefanten, beständig vor ihm herlaufend, die Spitzen der Gräser abreißen und jedes Mal die abgebrochenen Zweige wegfressen, dann, ihr Mönche, wird der Elefant des Waldes darob verdrossen, ärgerlich und verstimmt. Wenn, ihr Mönche, der Elefant des Waldes in das Bad gestiegen ist und dann männliche oder weibliche, alte oder junge Elefanten, beständig vor ihm herlaufend, das Wasser mit dem Rüssel aufstören oder die Weibchen im Vorbeigehen sich an seinem Körper reiben, dann, ihr Mönche, wird der Elefant des Waldes darob verdrossen, ärgerlich und verstimmt.

Zu solcher Zeit, ihr Mönche, kommt dann dem Elefanten des Waldes der Gedanke: ... „Was aber wenn ich alleine lebe, getrennt von der Herde?“ Und später lebt er alleine, getrennt von der Herde, und frisst Gräser mit unversehrten Spitzen, frisst selber die von ihm abgebrochenen Zweige, trinkt ungetrübtes Wasser und wenn er ins Bad steigt, so reiben sich

keine Weibchen mehr an seinem Körper. Und er bricht sich mit dem Rüssel einen Zweig ab, reibt sich damit den Körper, und heiteren Geistes beseitigt er so das Jucken.

Ebenso auch, ihr Mönche: wenn ein Mönch mitten im Gedränge von Mönchen und Nonnen lebt, mitten im Gedränge von Laienjüngern und Laienjüngerinnen, von Fürsten, königlichen Beamten, Irrlehrern und Schülern der Irrlehrer, dann, ihr Mönche, kommt diesem Mönch der Gedanke: ... „Wahrlich, ich sollte lieber allein leben, getrennt von der Menge!“

Und er sucht sich nun eine abgeschiedene Lagerstatt im Walde, am Fuße eines Baumes, auf einem Berge, in einer Grotte, einer Bergeshöhle, auf einem Leichenfelde, in einer bewaldeten Ebene, einer Lichtung oder einem Strohhaufen. Im Walde, am Fuße eines Baumes oder in einer leeren Behausung setzt er sich nun mit untergeschlagenen Beinen nieder, den Körper gerade aufgerichtet und die Achtsamkeit vor sich haltend.

Weltliche Begierde überwindend weilt er mit einem Gewahrsein frei von Begierde. Von Begierde läutert er seinen Geist.

Übelwollen und Ärger überwindend, weilt er mit einem Gewahrsein frei von Übelwollen und Ärger; zu allen Lebewesen voll Wohlwollen und Mitgefühl. Er läutert seinen Geist von Übelwollen und Ärger.

Starrheit und Mattigkeit überwindend, weilt er mit einem Gewahrsein frei von Starrheit und Mattigkeit, achtsam, wachsam, Licht wahrnehmend. Er läutert seinen Geist von Starrheit und Mattigkeit.

Ruhelosigkeit und Besorgnis überwindend weilt er mit seinem innerlich gestillten Geist. Er läutert seinen Geist von Ruhelosigkeit und Besorgnis.

Unsicherheit überwindend weilt er, zweifelentronnen ohne Verwirrung hinsichtlich geschickter geistiger Qualitäten. Er läutert seinen Geist von Unsicherheit.

Befreit von diesen fünf Hemmungen, den Verfälschungen des Gewahrseins, die die Erkenntnis schwächen ... tritt er in

das erste *jhāna* ein und verweilt darin ... Und heiteren Geistes beseitigt er so das Jucken. ...

Er tritt in das zweite, das dritte, das vierte *jhāna*, das Gebiet der Raumunendlichkeit, das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit, das Nichtsheitsgebiet, das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung ein und verweilt darin. Und heiteren Geistes beseitigt er so das Jucken.

AN IX, 40

So kann *jhāna* ein überlegenes Entkommen von Schmerz und Leid, ein befriedigendes Gefühl von Heiterkeit, Leichtigkeit und Gleichmut bieten ohne die Gefahren, die von sinnlicher Leidenschaft ausgehen. In Verbindung mit der richtigen Ansicht kann *jhāna* es dem Geist ermöglichen, die Fessel der sinnlichen Leidenschaft ein für alle Mal abzuwerfen. Deshalb ist der Punkt in der Praxis, an welchem diese Fessel abgeworfen wird – die Nichtwiederkehr - auch der Punkt, an dem die Konzentrationspraxis zur Vollkommenheit gebracht wird (AN III, 88). An diesem Punkt kann sich der Geist, sobald er nicht mehr durch Sinnlichkeit abgelenkt ist, uneingeschränkt auf das Thema Werden an und für sich konzentrieren.

Dieses Verständnis hilft dabei, die praktische Folge des Paradoxons des Werdens zu erklären: Um das Werden wirklich in einer Weise zu sehen, die dem Werden ein Ende setzt, muss man *jhāna* - einen Zustand des Werdens – ins Dasein bringen. In der Tat bedeutet der Pāli-Begriff für Meditation – *bhāvanā* – wörtlich ‚Entwickeln‘ oder ‚ins Dasein bringen‘. *Jhāna* ist etwas, das zusammen mit den anderen Elementen des Pfades entwickelt werden (*bhāvetabba*) sollte.

Sicht entstand, Einsicht entstand, Erkenntnis entstand, Wissen entstand, Licht entstand in mir bezüglich nie vorher gehörter Dinge: „Diese edle Wahrheit von dem zur Leidensauflösung führenden Vorgehen ist zu entwickeln“. SN 56,11

Bei der Entwicklung des Pfades werden alle Elemente des Werdens ins Spiel gebracht. Der Weg selbst ist eine Art *kamma*, das Bewusstsein muss sich auf die Aufgabe konzentrieren, und sogar das Wollen - Verlangen - spielt eine wesentliche Rolle.

Und was, ihr Mönche, ist rechte Anstrengung? Das erzeugt ein Mönch den Willen, bemüht sich, bleibt beharrlich, hält seinen Vorsatz aufrecht und strengt sich an, um nicht-aufgestiegene üble, ungeschickte Qualitäten am Aufsteigen zu hindern ..., um üble, ungeschickte Qualitäten, die aufgestiegen sind, zu überwinden ..., um noch nicht aufgestiegene geschickte Qualitäten aufsteigen zu lassen ..., um geschickte Qualitäten, die bereits aufgestiegen sind, zu erhalten, sie zunehmen zu lassen, um sie zur Fülle und zur Reife zu bringen.

SN 45, 8

Das habe ich gehört. Zu einer Zeit weilte der Ehrwürdige Ānanda bei Kosambi in der Garten-Stiftung. Da nun begab sich der Brahmane Unnābha dorthin, wo der Ehrwürdige Anando weilte, wechselte höflichen Gruß und freundliche denkwürdige Worte und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, wandte sich der Brahmane Unnābha also an den Ehrwürdigen Ananda:

„Zu welchem Zwecke wird denn wohl, Herr Ananda, beim Asketen Gotama der Brahma-Wandel geführt?“

„Zur Überwindung des Wollens, Brahmane, wird beim Erhabenen der Brahma-Wandel geführt.“

„Gibt es aber auch einen Pfad, gibt es ein Vorgehen, um dieses Wollen zu überwinden?“

„Es gibt wohl einen Pfad, es gibt ein Vorgehen, um dieses Wollen zu überwinden.“

„Was ist das aber für ein Pfad, was ist das für ein Vorgehen, um dieses Wollen überwinden zu können?“

„Da entfaltet der Mönch die Machtgrundlage ausgestattet mit Konzentration gegründet auf Wollen und den Gestaltun-

gen der Kraftanstrengung. Er entwickelt die Machtgrundlage ausgestattet mit Konzentration gegründet auf Beharrlichkeit, ... Konzentration gegründet auf Absicht, ... Konzentration gegründet auf Unterscheidung und den Gestaltungen der Kraftanstrengung. Das eben ist, Brahmane, der Pfad, das ist das Vorgehen, um dieses Wollen überwinden zu können.“

„Ist es also, Herr Ānanda, dann haben wir einen unendlichen Pfad und keinen mit einem Ende, denn es ist unmöglich, dass jemand Wollen durch Wollen überwinden könnte.“

Da darf ich wohl, Brahmane, eben hierüber eine Frage an dich richten, wie es dir gut dünkt, magst du sie beantworten. Was meinst du wohl, hattest du vorher nicht den Wunsch, „Ich werde in den Park gehen“ und dann als Du den Park erreicht hattest, war dieser bestimmte Wunsch nicht beschwichtigt?“

„Gewiss, Herr.“ ...

„Ganz ebenso ist es mit einem Arahant, dessen Triebe versiegt sind, der die Vollkommenheit erreicht hat, der das Werk gewirkt, die Last abgelegt, das Ziel erlangt, die Werdensfesseln vernichtet und durch vollkommene Erkenntnis erlöst ist. Welchen Wunsch auch immer er hatte, die Arahantschaft zu erreichen, nach dem Erreichen der Arahantschaft wurde dieser bestimmte Wunsch beschwichtigt. ... Was glaubst du, Brahmane, wenn es so ist, haben wir dann einen unendlichen Pfad oder einen mit einem Ende?“

„Da freilich, Herr Ānanda, hast Du recht. Das ist ein Pfad mit einem Ende und kein Unendlicher.“ SN 51, 15

Ehrw. Ānanda: „Durch Verlangen ist dieser Körper geworden. Und doch ist, auf Verlangen gestützt, das Verlangen zu überwinden.“ Mit Bezug worauf aber wurde dies gesagt? Da vernimmt, Schwester, ein Mönch die Kunde: „Ein Mönch mit dem und dem Namen hat durch Versiegung der Triebe die von Trieben freie Gemüts- und Weisheits-erlösung erreicht, sie selber hier und jetzt erkennend und verwirklichend.“ Da denkt er sich: „Ich hoffe, dass auch ich durch

Versiegung der Triebe die von Trieben freie Gemüts- und Weisheitserlösung erreiche, sie selber hier und jetzt erkenne und verwirkliche.“ Nach einiger Zeit nun überwindet er, auf Verlangen gestützt, das Verlangen. AN IV, 159

Hier werden zwei Arten des Wollens angeregt. Zunächst wird zur allgemeinen geistigen Ausrichtung empfohlen, den Wunsch nach dem Ziel des Pfades, erneutem Werden ein Ende zu machen, zu fördern. Zweitens wird als Mittel zum Zweck geraten, den Wunsch zu erwecken, ungeschickte Qualitäten aufzugeben, die dieses Ziel durchkreuzen und geschickte Qualitäten zu entwickeln, die zielführend sind.

Das bedeutet, die Gesamtstrategie besteht in der Ermutigung, sich das Ende des Werdens als Ziel zu wählen. Als taktisches Manöver wird man jedoch dazu angehalten, bestimmte Arten des Werdens als Mittel zu diesem Zweck anzustreben. Auf diese Weise bändigt man sowohl den Wunsch nach Nicht-Werden als auch den Wunsch nach Werden und nutzt sie auf eine Weise, die tatsächlich zum Ende des Werdens führt.

Diese Wünsche werden gebändigt, weil der Geist den Prozess von Ursache und Wirkung gründlich genug versteht, um zu erkennen, dass der einfache Wunsch, das Werden zu beenden, nicht ausreicht, um das Ziel zu erreichen. In Übereinstimmung mit den vier edlen Wahrheiten sieht er, dass das Problem des Werdens nicht durch das Abwenden vom Problem gelöst werden kann, sondern indem das Problem verstanden wird und seine Ursachen preisgegeben werden.

*Jhāna*, ist das probate Mittel zu diesem Zweck. Es ist ein Zustand des Werdens, ja sogar des Festhaltens - der Voraussetzung für Werden - weshalb *jhāna* in einen Faktor in der Entwicklung des Pfades umgewandelt werden muss. Die erforderliche Feuchtigkeit, die zur Förderung der Entwicklung von *jhāna* erforderlich ist, muss dazu bereitgestellt werden. Von den vier Arten des Festhaltens ist nur das Festhalten an der Sinnlichkeit von diesem Part ausgeschlossen, da - wie wir gesehen haben - das Festhalten

an der Sinnlichkeit ein direktes Hindernis für das Entstehen von *jhāna* ist. Wie Buddha jedoch bemerkte, als er zum ersten Mal erkannte, dass *jhāna* der Weg war, kann *jhāna* nicht erlangt werden, wenn der Körper durch Mangel an Nahrung geschwächt ist. Daher ist ein gewisses Maß an sinnlichen Freuden - ein Ergebnis von geschicktem sinnlichen *kamma* - für *jhāna* erforderlich, obwohl sinnliche Leidenschaft umgangen werden muss. Weil aber sinnliche Leidenschaft leicht die Maske des für das Wohlbefinden ‚halbwegs Notwendigen‘ anlegen kann, formulierte der Buddha einen Standard für die Beurteilung des Ergötzens an sinnlichem Vergnügen, um zu prüfen, ob es sich nicht doch um eine ‚getarnte‘ sinnliche Leidenschaft handelt.

Ebenso, ihr Mönche, wird ein Bhikkhu nicht vom Schmerz überwältigt und überwältigt sich nicht selbst mit Schmerz; und er gibt das Angenehme, das sich in Einklang mit dem Dhamma befindet, nicht auf, und doch wird er von diesem Angenehmen nicht betört. ...

„Während ich nach dem für mich Angenehmen lebe, nehmen unheilsame Geisteszustände in mir zu und heilsame Geisteszustände nehmen ab; aber wenn ich mich in dem bemühe, was schmerzhaft ist, nehmen unheilsame Geisteszustände in mir ab und heilsame Geisteszustände nehmen zu. Wie wäre es, wenn ich mich in dem bemühte, was schmerzhaft ist?“ Er bemüht sich in dem, was schmerzhaft ist. Wenn er dies tut, nehmen unheilsame Geisteszustände in ihm ab und heilsame Geisteszustände nehmen zu. Zu einem späteren Zeitpunkt bemüht er sich nicht in dem, was schmerzhaft ist. Warum ist das so? Der Zweck, für den sich jener Bhikkhu in dem bemühte, was schmerzhaft ist, wurde erfüllt; aus diesem Grund bemüht er sich zu einem späteren Zeitpunkt nicht in dem, was schmerzhaft ist. MN 101

In dieser Weise ist sinnliches Vergnügen auf dem Pfad statthaft, solange es nicht zu „Haften an Sinnlichkeit“ entwickelt. Den anderen drei Arten des Festhaltens werden jedoch klare Rollen

auf dem Pfad zugewiesen. Ansicht wird in rechte Ansicht umgewandelt. Gewohnheiten werden in rechte Rede, rechtes Handeln und rechten Lebensunterhalt umgewandelt. Praktiken werden in rechte Konzentration und die sie unterstützenden Faktoren umgewandelt: rechter Vorsatz, rechte Anstrengung und rechte Achtsamkeit.

Sogar eine geschickte Selbstempfindung spielt eine Rolle, obwohl sie niemals vollständig zu einer expliziten Selbstlehre entwickelt wird. Stattdessen führt die weltliche Ansicht - die Akzeptanz der *kamma*-Lehre - zu einer impliziten Selbstempfindung, die mit einem Gefühl der Verantwortung und des Selbstvertrauens beginnt.

„Eigner und Erbe meiner Taten bin ich, meinen Taten entsprossen, mit ihnen verknüpft, habe sie zur Zuflucht, und die guten und bösen Taten, die ich tue, werde ich zum Erbe haben?“ Dies ist die fünfte Tatsache, die jeder häufig reflektieren sollte, sei es Mann oder Frau, Hausner oder Hausloser.

AN V, 57

Dein eigenes Selbst ist deine Stütze,  
denn was sonst könnte deine Stütze sein?  
Mit dir selbst wohlgeschult  
erlangst du die schwer zu erlangende Stütze. Dhp 160

Schaffe eine Insel für dich!  
Arbeite schnell! Sei weise!  
Sind alle Unreinheiten weggeblasen,  
unbefleckt erreichst du den himmlischen Bereich der Edlen.  
Dhp 235

Wertvoll sind Elefant, Maultier und edles Pferd,  
Jedoch ein Mensch, der sich selbst beherrscht, hat höheren Wert.

Mit jenen kommst du nicht ins unbetretene Land,  
Den Selbstbeherrschten nur ist hier der Weg bekannt.  
Dhp 322-323

Zu einer gesunden Selbstempfindung gehört auch das Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten, um auf dem Weg Erfolg zu haben.

„Durch Eigendünkel ist dieser Körper geworden, und doch ist auf Eigendünkel gestützt, der Eigendünkel zu überwinden.“ So wurde gesagt. Mit Bezug worauf aber wurde dies gesagt? Da hört ein Mönch: „Ein Mönch mit dem und dem Namen hat durch Versiegung der Triebe die von Trieben freie Gemütserlösung und Weisheitserlösung erreicht, sie selber hier und jetzt erkennend und verwirklichend.“ Da denkt es sich: „Ja, wenn jener Ehrwürdige durch Versiegung der Triebe die von Trieben freie Gemütserlösung und Weisheitserlösung erreicht hat, warum sollte auch ich dies nicht können?“ Nach einiger Zeit nun überwindet er, auf Eigendünkel gestützt, den Eigendünkel. Wurde also gesagt: „Durch Eigendünkel, ist dieser Körper geworden, und doch ist auf Eigendünkel gestützt, der Eigendünkel zu überwinden“, so wurde dies eben darum gesagt. AN IV, 159

Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl sind, wenn sie gesund sind, nicht selbstsüchtig. Mitfühlendes Verhalten wird als eine natürliche Folge der echten Selbstliebe gelehrt, denn wenn das Glück des Menschen vom Glück anderer abhängt, wird er alles tun, um deren Leiden zu beenden.

Wer im Gemüt die ganze Welt durchwandert,  
er findet nichts, was er mehr als sein Selbst liebt.  
Genauso lieben alle auch ihr Selbst.  
Verletz' drum keinen - du liebst auch dein Selbst! Ud 5, 1

Sogar die Praxis der rechten Achtsamkeit - das Thema der richtigen Konzentration (MN 44) - macht geschickten Gebrauch vom ‚Ich-Empfinden‘.

Da, ihr Mönche, weiß ein Mönch wenn in ihm Sinnenverlangen vorhanden ist: „*In mir* ist Sinnenverlangen vorhanden“, wenn in ihm kein Sinnenverlangen vorhanden ist: „*In mir* ist kein Sinnenverlangen vorhanden.“ Er weiß, wie ihm noch nicht entstandenes Sinnenverlangen entsteht, weiß auch, wie entstandenes Sinnenverlangen überwunden wird, wie das überwundene Sinnenverlangen in der Zukunft nicht mehr entstehen wird. (Desgleichen mit den anderen Hindernissen.)

DN 22

Auf diese Weise ist ein Selbstempfinden, das auf einer kompetenten Beherrschung von Ursache und Wirkung basiert, ein wesentlicher Bestandteil des Pfades. Und weil diese Kompetenz in Begriffen von Ursache und Wirkung definiert ist - die den vier edlen Wahrheiten zugrundeliegenden Prinzipien -, kann sie auch nach dem Aufgeben des Selbstempfindens, das zur ihrer Entwicklung genutzt wurde, ihre Funktion erfüllen.

Dies ist also die Art und Weise, wie *jhāna* durch die Verwendung von Ansichten, Gewohnheiten und Praktiken und das Selbstempfinden auf geschickte Weise gemeistert wird. Ansichten, Gewohnheiten und Praktiken werden zu Faktoren des edlen Pfades umgewandelt, d.h. edle rechte Konzentration und die sie unterstützenden Faktoren. Das Selbstempfinden wird implizit definiert in Begriffen der Selbstsicherheit, des Selbstwertgefühls und des mitfühlenden Selbstvertrauens, Qualitäten die erforderlich sind, um diese Pfadfaktoren lebendig werden zu lassen.

Ist *jhāna* erst einmal gemeistert, bietet es nicht nur eine Zuflucht des Glücks jenseits des Bedürfnisses nach Sinnlichkeit, sondern auch einen günstigen Blickwinkel, um Werden so zu sehen, wie es geworden ist. Da *jhāna* das auf rechter Achtsamkeit (MN 44) aufbaut und ein bewusst entwickelter Zustand von Achtsamkeit

und Wachheit ist, ist es ein idealer Ort, um die Vorgänge des Werdens in Aktion zu beobachten. Auf diese Weise kann es auch zu der Erkenntnis führen, wie die dem Werden zugrundeliegenden Bedingungen am besten erlöschen.

Zunächst einmal ist ein wesentliches Merkmal von *jhāna* eine beständige Einspitzigkeit. Diese Einspitzigkeit kann auf zwei Arten funktionieren. Zum einen liefert es einen Bezugspunkt, von dem aus man die Unbeständigkeit größerer und instabilerer Zustände des Werdens beobachten kann. Im Verlauf der Entwicklung von *jhāna* muss der Meditierende lernen, störende Gedankenwelten zu dekonstruieren, da sie die Konzentration stören.

Diese Fertigkeit vermittelt, wenn sie beherrscht wird, einen Einblick in die Komponenten des Werdens - vergangenes und gegenwärtiges *kamma*, Verlangen und Festhalten und Bewusstsein - in Aktion. Wenn *jhāna* gemeistert wurde, befindet sich der Geist in einer Position, in der er andere Gedankenwelten absichtlich in den Bereich seiner Konzentration bringen und ihre Bewegungen noch genauer untersuchen kann. Diese Untersuchung ist besonders effektiv bei der Beobachtung der Instabilität von Werdenszuständen, die sich auf Sinnlichkeit gründen. Auf diese Weise hilft die Beherrschung von *jhāna* dabei, die Anhaftung an die sinnliche Ebene von *kamma* zu lösen.

Zweitens bietet die Beherrschung von *jhāna* lange Perioden geistiger Stille, die es einem ermöglichen, zu beobachten, wie Leidenschaft und Ergötzen eine Verortung des Werdens um den Fokus im Zentrum von *jhāna* bilden können. Um diesen Fokus zu beobachten - statt nur in ihn hineingezogen zu werden - muss man etwas von seiner vollen Absorption zurücktreten, ohne jedoch dabei das *jhāna* zu zerstören. Die Fähigkeit, dies zu tun, hängt von zwei Dingen ab: der Tatsache, dass Bewusstsein als Nahrung für Bewusstsein dienen kann, und dass *jhāna* ein erweitertes Ganzkörpergewahrsein bereitstellt. Man beobachtet einen Zustand des *jhāna* -Bewusstseins als Nahrung, während man einen anderen Bewusstseinsort innerhalb des erweiterten Gewährseinsfeldes des *jhāna*-Bewusstseins bewohnt. Dies ist

jedoch eine besondere Fertigkeit, die jenseits und über die vier *jhānas* hinaus entwickelt wird.

Was ist nun, ihr Mönche, die Entfaltung der edlen fünfgliedrigen Rechten Sammlung?

Da, ihr Mönche, gewinnt der Mönch die erste ..., zweite ..., dritte ..., vierte ... Vertiefung und verweilt in ihr.

Und ferner noch, ihr Mönche: da hat der Mönch sein Reflexionsthema gut festgehalten, gut im Geiste erwogen, mit Erkenntnis klar durchdrungen.

Gleichwie einer einen anderen betrachten möchte, der Stehende eine Sitzenden, der Sitzende einen Liegenden; ebenso auch, ihr Mönche, hat da der Mönch sein Reflexionsthema gut festgehalten, gut im Geiste erwogen, mit Erkenntnis klar durchdrungen. Das, ihr Mönche, ist die fünfte Entfaltung der edlen fünfgliedrigen Rechten Sammlung. AN V, 28

In diesem fünften Sammlungsfaktor kann man jedes *jhāna* beobachten, während man sich noch in dem erweiterten Bereich befindet, den er bereitstellt. Man kann nicht nur den Brennpunkt des Gewahrseins beobachten, sondern auch alle anderen geistigen Faktoren, die das *jhāna* ausmachen.

Da trat Sāriputta ganz abgeschieden von Sinnesvergnügen, abgeschieden von ungeschickten Qualitäten, in die erste Vertiefung ein und verweilte darin ... Und die Qualitäten in der ersten Vertiefung - gerichteter Gedanke, Bewertung, Verzückung, Glückseligkeit, Einheit des Geistes, Kontakt, Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Bewusstsein (bzw. in einer abweichenden Übertragung, ‚Wille‘), Wunsch, Entscheidung, Beharrlichkeit, Achtsamkeit, Gleichmut und Aufmerksamkeit – er spürte sie auf, eine nach der anderen. Er hatte Kenntnis davon, wie sie entstanden, er hatte Kenntnis davon, wie sie bestanden, er hatte Kenntnis davon, wie sie verschwanden. Er verstand: „So entstehen also diese Qualitäten, die vorher nicht bestanden. Geworden, verschwinden sie.“ MN 111

Wie MN 111 explizit feststellt, kann man diese Phänomene auf jeder Ebene der rechten Konzentration, auf der man sich befindet, beobachten, während sie aufsteigen, mit Ausnahme von zweien: der Dimension von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung und dem Aufhören von Gefühl und Wahrnehmung. Auf diesen zwei Ebenen kann man den Zustand nur beobachten, nachdem man ihn verlassen hat.

Wiederum, mit dem völligen Überwinden des Gebiets der Nichtsheit trat Sāriputta in das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung ein und verweilte darin. Er trat achtsam aus jenem Erreichungszustand heraus. Nachdem er das getan hatte, betrachtete er die vergangenen Qualitäten, die aufgehört und sich verändert hatten: „So entstehen also diese Qualitäten, die vorher nicht bestanden. Geworden, verschwinden sie.“ (Ähnlich mit dem Erlöschen von Gefühl und Wahrnehmung.) MN 111

Zusätzlich zu einem Punkt, von dem aus man den Geist in Aktion beobachten kann, bietet die Praxis von *jhāna* dem Geist auch direkte praktische Erfahrung bei der Manipulation der fünf Aggregate. So wird er mit den Kategorien des Denkens vertraut, die zum Verständnis des kammischen Grunds des Werdens benötigt werden. Der ‚praktische‘ Aspekt dieses Prozesses wird am Deutlichsten in der Beschreibung des ersten *jhāna*, das einzige der vier *jhānas*, - dessen Standardgleichnis einen bewusst aktiven Handelnden enthält.

Er erreicht das erste *jhāna* und verweilt darin: Verzückung und Glückseligkeit geboren aus Abgeschiedenheit, begleitet von gerichtetem Denken und Bewerten. Er füllt diesen Körper mit der Verzückung und Glückseligkeit geboren aus Abgeschiedenheit, durchtränkt, erfüllt und durchdringt ihn damit.

Genauso wie wenn ein geschickter Bader oder der Schüler eines Baders in einem Metallbehälter Seifenpulver ausstreut

und es mit Wasser immer wieder beträufelnd, anfeuchten und kneten würde, so dass die ganze Seifenmasse durchfeuchtet, mit Feuchtigkeit völlig gesättigt, innen und außen vollgesogen ist und nichts heraustropft. Genauso füllt der Mönch diesen Körper mit der Verzückung und Glückseligkeit geboren aus Abgeschiedenheit, durchtränkt, erfüllt und durchdringt ihn damit, so dass nicht der kleinste Teil des ganzen Körpers nicht berührt ist von der Verzückung und Glückseligkeit geboren aus Abgeschiedenheit. DN 2

Den ganzen Körper mit dem Gefühl der Verzückung und der Glückseligkeit zu durchfeuchten, es in ihn einzukneten, ist die Aufgabe des gerichteten Denkens und Bewertens. Diese Arbeit erfordert nicht nur die Fähigkeit, mit dem Aggregat des Gefühls umzugehen, sondern auch mit den verbleibenden vier Aggregaten. Wenn der Meditierende beispielsweise den Atem - ein Aspekt des Aggregats der Form - als Fokus des *jhāna* verwendet, bedeutet dies nicht nur, sich mit dem Rhythmus und der Textur des Atems vertraut zu machen, welche die Verzückung und die Glückseligkeit überhaupt erst erzeugen. Es bedeutet auch sich mit den verschiedenen Atemkräften, die den Körper durchdringen (M 28 Windelement) vertraut zu machen, damit sie dabei helfen können, diese Gefühle zu auszuweiten und sie nicht stören. Gleichzeitig erfordert der anfängliche Fokus des Geistes die Aufrechterhaltung einer konstanten Wahrnehmung des Atems. Tatsächlich ist Wahrnehmung für die Praxis von *jhāna* von so zentraler Bedeutung, dass A IX, 36 alle *jhāna* bis zu Dimension der Nichtsheit als ‚Wahrnehmungserlangungen‘ (*saññā-samāpatti*) bezeichnet.

Die Gestaltungen spielen auch eine Rolle bei der Entwicklung des ersten *jhāna* in Form des gerichteten Denkens und der Bewertung, die als sprachliche Gestaltungen klassifiziert werden (MN 44). Und natürlich ist das Aggregat des Bewusstseins daran beteiligt, all diese Prozesse als Objekte des Geistes wahrzunehmen. Auf diese Weise macht das erste *jhāna* den Meditierenden mit allen fünf Aggregaten vertraut, indem es die Mög-

lichkeit bietet, sie als Prozesse in der Herstellung des *jhāna* zu meistern. Damit ist der Weg frei, um den gesamten Nährboden von *kamma* von dieser Warte aus zu betrachten.

Die Praxis von *jhāna* bietet die Gelegenheit, die Aggregate nicht nur innerhalb jeder Ebene von *jhāna* zu betrachten, sondern auch, während man von einer Ebene zur anderen übergeht. Da die Unterschiede zwischen den Ebenen bezogen auf die Aggregate gemessen werden - insbesondere hinsichtlich Wahrnehmungen und Gestaltungen - wird die Fähigkeit des Geistes, psychische und physische Ereignisse in diesen Begriffen zu sehen, verstärkt.

Stufenweise habe ich die Auflösung und das zur Ruhekommen der Gestaltungen erklärt: Wenn man das erste *jhāna* erreicht hat, ist die Sprache aufgelöst und zur Ruhe gekommen. Wenn man das zweite *jhāna* erreicht hat, sind gerichtetes Denken und Bewerten aufgelöst und zur Ruhe gekommen. Wenn man das dritte *jhāna* erreicht hat, ist Verzückung aufgelöst und zur Ruhe gekommen. Wenn man das vierte *jhāna* erreicht hat, ist Ein- und Ausatmen (Körpergestaltungen) aufgelöst und zur Ruhe gekommen. Wenn man die Dimension des unendlichen Raumes erreicht hat, ist die Formenwahrnehmung aufgelöst und zur Ruhe gekommen. Wenn man die Dimension der Bewusstseinsunendlichkeit erreicht hat, ist die Wahrnehmung des unendlichen Raumes aufgelöst und zur Ruhe gekommen. Wenn man die Dimension der Nichtsheit erreicht hat, ist die Wahrnehmung der Dimension des unendlichen Bewusstseins aufgelöst und zur Ruhe gekommen. Wenn man die Dimension von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung erreicht hat, ist die Wahrnehmung der Dimension der Nichtsheit aufgelöst und zur Ruhe gekommen. Wenn man das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl erreicht hat, sind Wahrnehmungen und Gefühle aufgelöst und zur Ruhe gekommen. SN 36, 11

Durch die Entwicklung der Geschicklichkeit im Umgang mit Wahrnehmungen bietet die Praxis von *jhāna* eine zweifache Unterstützung für die Arbeit der richtigen Ansicht, die Dinge so zu sehen, wie sie geworden sind. Dies liegt daran, dass die Arbeit der rechten Ansicht weitgehend mit Wahrnehmung erfolgt. Das Ergötzen, das eine Verortung des Werdens ermöglicht, stützt sich auf Wahrnehmung, die ein Glück erwartet, das die Anstrengung rechtfertigt, die mit der Herstellung eines Werdenslokus verbunden ist. Daher muss die rechte Ansicht alternative Wahrnehmungen anbieten, um dieser falschen Ansicht entgegenzuwirken. Hier setzt die zweifache Unterstützung an, die *jhāna* bietet. Da *jhāna* einübt, eine einzelne Wahrnehmung bewusst auszuwählen und über einen längeren Zeitraum zu halten, stellt sie die notwendige mentale Fähigkeit zur Verfügung, um bei diesen alternativen Wahrnehmungen zu bleiben. Gleichzeitig bietet *jhāna* ein solides Gefühl von Stabilität und Wohlbefinden, das es dem Geist ermöglicht, diese alternativen Wahrnehmungen aufrechtzuerhalten, ohne der Depression oder der Desorientierung zu erliegen. Die Wahrnehmungen, die erforderlich sind, um die Sucht des Geistes nach Ergötzen umzukehren, müssen stark abschreckend sein, um erfolgreich der tief verwurzelten Gewohnheit des Geistes, dieses Ergötzen zu erhoffen, entgegenzuwirken. Einem Geist ohne eine leicht zugängliche Quelle der Freude kann dieser Prozess wie die Hölle vorkommen. Nur ein Geist mit einem soliden Fundament kann diesen Prozess auf glückliche, gesunde und ausgewogene Weise aufrechterhalten.

Beispiele für diese unschönen Wahrnehmungen sind in den Lehrreden nicht schwer zu finden. In Kapitel 2 haben wir bereits gesehen, wie der Buddha empfohlen hat, die vier Nahrungen so zu betrachten, dass ihnen gegenüber ein Gefühl der Leidenschaftslosigkeit entsteht. Physische Nahrung sollte als das Fleisch des eigenen Kindes betrachtet werden; Kontakt als Insekten, die sich in den Wunden einer Kuh einnisten; intellektuelle Absicht als Grube glühender Kohlen; und Bewusstsein, als die Erfahrung, von dreihundert Speeren täglich erstochen zu werden.

Um das Ergötzen an den fünf Aggregaten und sechs Sinnesmedien zu unterminieren, empfahl der Buddha die folgenden Wahrnehmungen:

Was aber ist die Wahrnehmung der Unbeständigkeit? Da begibt sich der Mönch in den Wald, an den Fuß eines Baumes oder in eine einsame Behausung und reflektiert so: „Form ist unbeständig, Gefühl ist unbeständig, Wahrnehmung ist unbeständig, Gestaltungen sind unbeständig, Bewusstsein ist unbeständig.“ So verweilt er bei den fünf Aggregaten in der Wahrnehmung ihrer Unbeständigkeit.

Was aber ist die Wahrnehmung von Nicht-Selbst? Da begibt sich der Mönch in den Wald, an den Fuß eines Baumes oder in eine einsame Behausung und reflektiert so: „Das Auge ist Nicht-Selbst; Formen sind Nicht-Selbst; das Ohr ist Nicht-Selbst; Töne sind Nicht-Selbst; die Nase ist Nicht-Selbst; Düfte sind Nicht-Selbst; die Zunge ist Nicht-Selbst; Geschmäcker sind Nicht-Selbst; der Körper ist Nicht-Selbst; Berührungen sind Nicht-Selbst; der Intellekt ist Nicht-Selbst; Ideen sind Nicht-Selbst.“ So weilt er bei diesen sechs inneren und sechs äußeren Sinnesmedien in der Betrachtung des Nicht-Selbst. Das nennt man die Wahrnehmung der Ichlosigkeit.

Was aber ist die Wahrnehmung der Unschönheit? Da betrachtet der Mönch diesen Körper, von der Fußsohle aufwärts und vom Haarschopf abwärts, den hautumgrenzten, mit vielerlei Unrat angefüllten, so nämlich: „An diesem Körper gibt es Kopfhare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Innenhaut, Milz, Lunge, Darm, Gekröse, Mageninhalt, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Rotz, Gelenköl und Urin.“ So verweilt er bei diesem Körper in Betrachtung seiner Unschönheit. Das nennt man die Wahrnehmung der Unschönheit.

Was aber ist die Wahrnehmung der Nachteile? Da begibt sich der Mönch in den Wald, an den Fuß eines Baumes oder in eine einsame Behausung und reflektiert so: „Dieser Körper hat viele Schmerzen, viele Nachteile. Es entstehen in diesem Körper mannigfache Leiden, als wie Erkrankungen von Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib, Kopf, Ohrmuschel, Mund und Zähnen, Husten, Engbrüstigkeit, Schnupfen, Entzündung, Fieber, Magenschmerzen, Ohnmacht, Durchfall, Gliederreißen, Ruhr, Aussatz, Beulen, Ausschlag, Schwindsucht, Fallsucht, Zitteroch, Jucken, Grind, Krätze, Räude, Erkrankungen des Blutes und der Galle, Zuckerkrankheit, Lähmung, Blattern, Fistel, durch Galle, Schleim und Gase oder deren Zusammenwirken hervorgerufene Krankheiten, durch Temperaturwechsel, unregelmäßige Lebensweise und Unfall bedingte Krankheiten, durch früheres Karma verschuldete Krankheiten, sowie Kälte, Hitze, Hunger, Verlangen, Kot und Urin.“ So verweilt er bei diesem Körper in Betrachtung der Nachteile. Das ist die Wahrnehmung der Nachteile.

Was aber ist die Wahrnehmung des Aufgebens? Da lässt der Mönch einen aufgestiegenen sinnlichen Gedanken nicht Fuß fassen, überwindet, vertreibt und vernichtet ihn, bringt ihn zum Schwinden. Er lässt einen aufgestiegenen Gedanken des Hasses... der Schädigung sowie (andere) jeweils aufsteigende üble, unheilsame Dinge nicht Fuß fassen, überwindet, vertreibt und vernichtet sie, bringt sie zum Schwinden. Das nennt man die Wahrnehmung des Aufgebens. ...

Was aber ist die Wahrnehmung des Widerwillens gegen jede Welt? Da überwindet der Mönch alles Anhaften, Festhalten, Fixierungen des Gewahrseins, Vorlieben oder Besessenheiten hinsichtlich jeder Welt, hält sich zurück, lässt sich nicht verwickeln. Das nennt man die Wahrnehmung des Widerwillens gegen jede Welt.

Was aber ist die Wahrnehmung der Unerwünschtheit hinsichtlich aller Gestaltungen? Da empfindet der Mönch Entsetzen, Demütigung und Abscheu vor allen Gestaltungen. Das nennt man die Wahrnehmung der Unerwünschtheit hinsichtlich aller Gestaltungen. AN X, 60

Dann reflektiert nun, ein unterrichteter Schüler der Edlen also: „Jetzt, wahrlich, werde ich verzehrt von Körperlichkeit; und auch in der Vergangenheit wurde ich ebenso verzehrt von der Körperlichkeit, wie ich jetzt von dieser gegenwärtigen Körperlichkeit verzehrt werde. Und wenn ich mich weiter (in dem Gedanken) an künftige Körperlichkeit ergötze, so werde ich auch in Zukunft ebenso von Körperlichkeit verzehrt werden, wie ich jetzt von dieser gegenwärtigen Körperlichkeit verzehrt werde.“ Wenn er in solcher Weise reflektiert hat, dann hat er kein Verlangen mehr nach vergangener Körperlichkeit, er findet kein Gefallen mehr an künftiger Körperlichkeit, und zur Abwendung und Entsüchtung von gegenwärtiger Körperlichkeit, zu ihrer Aufhebung dient seine Praxis. (Desgleichen mit Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein.) SN 22, 79

Diese Gegenmittelwahrnehmungen wirken auf zwei Arten, damit der Geist die Dinge so sehen kann, wie sie geworden sind. Einige von ihnen sind darauf ausgerichtet, ein Gefühl der Abneigung gegen jede Welt des Werdens zu entwickeln, die aus dem für das Werden nötigen Boden oder Nahrung entstehen könnte. Andere konzentrieren sich darauf direkt den Boden oder die Nahrung zu betrachten - nicht bezogen auf das, was aus ihnen werden könnte, sondern schlicht als Geschehen an und für sich, so, wie sie geworden sind. Der Zweck im zweiten Fall besteht darin zu zeigen, dass die Rohmaterialien der Werdenserzeugung zu leidhaft und instabil sind, um eine ausreichende Grundlage für einen verlässlichen Glückszustand zu sein.

Die am häufigsten gelehrteten Wahrnehmungen, dieser zweiten Sorte sind die Wahrnehmungen von Unbeständigkeit (*anicca*),

Stress (*dukkha*) und Nicht-Selbst (*anattā*). Die Kommentare bezeichnen diese Wahrnehmungen als die drei Daseinsmerkmale und lehren sie als gemeinsame Kennzeichen jeder Erfahrung. Viele Menschen haben auf diese Lehre negativ reagiert und gesagt, dass diese drei Charakteristiken nicht alle Erfahrungen umfassen können, da im Erleben auch eine Menge Glücksempfinden enthalten ist. Und weil die Selbstempfindung mit Kontrolle einhergeht, scheint die Nicht-Selbstlehre vollständiges Fehlen von Kontrolle zu implizieren, was wiederum der Lehre von *kamma* widerspricht, die besagt, dass wir ein gewisses Maß an Kontrolle über unsere Handlungen und damit unser Leben haben.

Es gibt zwei Möglichkeiten, auf diese Einwände zu reagieren. Man könnte die Einwände als ein Beispiel für „Hängenbleiben“ bezeichnen, wie in Iti 49 beschrieben. Eine fruchtbarere Antwort ist jedoch die Feststellung, dass der Buddha selbst niemals den Begriff ‚Drei Daseinsmerkmale‘ verwendet hat und auch diese drei Wahrnehmungen niemals als Merkmale bezeichnet hat. Die Lehrreden verbinden nirgends die Begriffe *anicca*, *dukkha* oder *anattā* mit dem Begriff Merkmal (*lakkhana*). Stattdessen kombinieren sie sie mit den Begriffen für Wahrnehmung (*saññā*) und Kontemplation (*anupassanā*). Das bedeutet, dass diese Begriffe weniger zum Zweck einer umfassenden Beschreibung der Erfahrung verwendet werden, als vielmehr zur Bereitstellung von mentalen Werkzeugen und Übungen, die ein gewisses Ergebnis - Leidenschaftslosigkeit - im Geist erzeugen.

Jedoch sind diese Wahrnehmungen sind keine nützlichen Fiktionen. Sie sind Wahrheiten.

Ob, ihr Mönche, Vollendete erstehen oder ob Vollendete nicht erstehen: eine Tatsache bleibt es, eine Unbewegtheit des Dhamma, eine Gesetzmäßigkeit des Dhamma:  
Alle Gestaltungen sind vergänglich ... Alle Gestaltungen sind leidhaft ... Alle Phänomene sind Nicht-Selbst.

AN III, 137

Die frühen Buddhisten bemerkten jedoch auch, dass die von den Phänomenen gebotenen Freuden auch eine Wahrheit sind. In der Tat sind Freud und Leid ja untrennbar miteinander verbunden.

Freund Visākha, angenehmes Gefühl ist angenehm, wenn es anhält, und schmerzhaft, wenn es sich verändert. Schmerzhaftes Gefühl ist schmerzhaft, wenn es anhält, und angenehm, wenn es sich verändert. Weder-schmerzhaftes-noch-angenehmes Gefühl ist angenehm, wenn man (davon) weiß, und schmerzhaft, wenn man nicht (davon) weiß. MN 44

Und wenn wir nicht davon ausgehen würden, dass Phänomene zumindest in gewissem Umfang unserer Kontrolle unterliegen, wäre die Idee eines Übungspfades sinnlos. Schmerz und Vergnügen sind also Wahrheiten wie auch die Tatsachen von Kontrolle und des Mangels an Kontrolle. In MN 58 merkt der Buddha jedoch an, dass eine Aussage von ihm mehr Qualifikationen erfüllen muss als wahr zu sein. Sie muss auch vorteilhaft sein und zur rechten Zeit erfolgen. So stellt sich die Frage, wann ist es von Vorteil und wann ist die rechte Zeit, um sich mit den Themen Freude und Kontrolle zu befassen, und wann ist es die rechte Zeit und von Vorteil, sich ihren Gegensätzen zuzuwenden?

Als allgemeines Prinzip stellte der Buddha fest, dass die Entscheidung des Geistes, auf welchen Aspekt der Phänomene er sich fokussiert, einen großen Unterschied in dem macht, was mit ihm geschieht.

„Wenn, Mahāli, Form ganz und gar leidhaft wäre, mit Stress verbunden, von Stress begleitet, nicht (auch) von Wohlgefühl begleitet, würde es die Wesen nicht nach Form gelüsten. Weil nun aber, Form auch angenehm ist, mit Wohlgefühl verbunden, von Wohlgefühl begleitet ist, nicht (immer) begleitet von Stress, daher gelüftet es die Wesen nach Form. Durch solches Gelüsten werden sie gefesselt, gefesselt werden sie befleckt. Dies ist die Ursache, dies ist die notwendige Bedin-

gung für die Befleckung der Wesen. So verursacht, so bedingt werden die Wesen befleckt.

Wenn Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein ganz und gar leidhaft wären, mit Stress verbunden, von Stress begleitet, nicht (auch) von Wohlgefühl begleitet, würde es die Wesen nicht nach Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein gelüsten. Weil nun aber Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein auch angenehm ist, mit Wohlgefühl verbunden, von Wohlgefühl begleitet sind, nicht (immer) begleitet von Stress, daher gelüftet es die Wesen nach Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein. Durch solches Gelüsten werden sie gefesselt, gefesselt werden sie befleckt. Dies ist die Ursache, dies ist die notwendige Bedingung für die Befleckung der Wesen. So verursacht, so bedingt werden die Wesen befleckt.“

„Was nun, Herr, ist die Ursache, was ist die notwendige Bedingung für die Reinheit der Wesen? Wie verursacht, wie bedingt werden die Wesen rein?“

„Wenn, Mahāli, Form ganz und gar angenehm wäre, mit Wohlgefühl verbunden, von Wohlgefühl begleitet, nicht (auch) von Stress begleitet, würden sich die Wesen nicht von Form abwenden. Weil nun aber Form auch leidhaft ist, mit Stress verbunden, von Stress begleitet, nicht (immer) von Wohlgefühl begleitet, daher wenden sich die Wesen von Form ab. Ernüchert werden sie leidenschaftslos, leidenschaftslos werden sie rein. Dies ist die Ursache, ist die notwendige Bedingung für die Reinheit der Wesen. So verursacht, so bedingt werden die Wesen rein. Wenn Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein ganz und gar angenehm wären, mit Wohlgefühl verbunden, von Wohlgefühl begleitet, nicht (auch) von Stress begleitet, würden sich die Wesen nicht vom Gefühl - von der Wahrnehmung - von den Gestaltungen - vom Bewusstsein abwenden. Weil nun aber Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein auch leidhaft sind, mit Stress verbunden, von Stress begleitet, nicht (immer) von Wohlgefühl begleitet, daher wenden sich

die Wesen vom Gefühl - von der Wahrnehmung - von den Gestaltungen - vom Bewusstsein ab. Ernüchert werden sie leidenschaftslos, leidenschaftslos werden sie rein. Dies ist die Ursache, ist die notwendige Bedingung für die Reinheit der Wesen. So verursacht, so bedingt werden die Wesen rein.“

SN 22, 60

Da Gelüsten zu Befleckungen und Leidenschaftslosigkeit zu Reinheit führt, sah es der Buddha im Allgemeinen als vorteilhafter an, sich auf die stressige, unbeständige Natur der Aggregate zu konzentrieren, statt auf ihre angenehme Seite. Wenn er jedoch über die Entwicklung von *jhāna* und deren Voraussetzungen sprach, war es natürlich nützlich und zeitgemäß, die Freude, die sich aus der Kontrolle der eigenen Gedanken, Worte und Taten ergibt, in den Mittelpunkt zu stellen. Wahrnehmungen von Unbeständigkeit, Stress und mangelnder Kontrolle sollten in dieser Phase der Praxis am besten den Phänomenen vorbehalten bleiben, die einen vom Weg abbringen könnten. Sobald *jhāna* aber stabil entwickelt und die Verunreinigung, die *jhāna* untergraben würden, beseitigt worden waren, empfahl der Buddha, die drei Wahrnehmungen von Unbeständigkeit, Stress und Nicht-Selbst auf alle Manifestationen der Aggregate anzuwenden. Dies gilt sogar innerhalb der Erfahrung von *jhāna* selbst, um Wissen und Sicht aller Phänomene, wie sie entstanden sind, herbeizuführen. Indem sie es dem Geist ermöglichen, die Dinge auf diese Weise zu sehen, können diese Wahrnehmungen ihn auch befähigen, Abwendung und Leidenschaftslosigkeit hinsichtlich der Dinge, wie sie geworden sind zu entwickeln. Auf diese Weise helfen sie, ihn von neuem Werden zu befreien

Wenn ein Mönch sechs Segnungen bedenkt, so ist es wahrlich genug für ihn, um uneingeschränkt die Wahrnehmung der Vergänglichkeit aller Gestaltungen zu erwecken. Welches sind die sechs Segnungen? „Alle Gestaltungen werden mir als unbeständig erscheinen. Mein Geist wird an keiner Welt Gefallen finden. Über jede Welt wird sich mein Geist erhe-

ben. Zu Nibbāna wird mein Geist geneigt. Die Fesseln werden mir schwinden. Mit den höchsten Qualitäten des Asketentums werde ich ausgestattet sein.“ AN VI, 102

Wenn ein Mönch sechs Segnungen bedenkt, so ist es wahrlich genug für ihn, um uneingeschränkt die Wahrnehmung der Leidhaftigkeit aller Gestaltungen zu erwecken. Welches sind diese sechs Segnungen? „Bei allen Gestaltungen wird mir die Wahrnehmung der Ernüchterung gegenwärtig sein, gleichwie vor einem Mörder mit gezücktem Schwerte. Über jede Welt wird sich mein Geist erheben. Im Nibbāna werde ich den Frieden erblicken. Die üblen Neigungen werden in mir zur Aufhebung gelangen. Meine Aufgabe werde ich erfüllt haben und den Meister durch liebevollen Wandel geehrt haben.“ AN VI, 103

Wenn ein Mönch sechs Segnungen bedenkt, so ist es wahrlich genug für ihn, um uneingeschränkt die Wahrnehmung des Nicht-Selbst aller Gestaltungen zu erwecken. Welches sind diese sechs Segnungen? „Hinsichtlich keiner Welt werde ich mehr daraus gemacht sein. Das Ich-Machen wird in mir aufhören. Das Mein-Machen wird in mir aufhören. Mit außergewöhnlicher Erkenntnis werde ich ausgestattet sein. Die Ursachen werde ich klar schauen sowie die aus Ursachen entstandenen Dinge.“ AN VI, 104

Von diesen drei Wahrnehmungen bildet die Wahrnehmung der Unbeständigkeit den vorbereitenden Angriff auf das Festhalten, welches das Werden ‚wässert‘. Den Blick auf die Unbeständigkeit des Bodens und der Nahrung des Werdens auszurichten, unterstreicht die Tatsache, dass sich dieser Boden ständig unter den Füßen bewegt. Ein Satz, der häufig in den Lehrreden wiederholt wird, macht darauf aufmerksam, wie schnell dies geschehen kann: „Wie immer sie es auch konstruieren, es wird anders als das“ (MN 111; Ud 3, 10). In anderen Worten, gleich wie der Boden auch beschaffen sein mag, wenn man damit beginnt ein Werden zu konstruieren, hat er sich bereits verändert,

bis das Werden Gestalt angenommen hat. Der Grund des Werdens ist also so instabil, dass jeder Zustand des Werdens ständig abgestützt werden muss, wenn er überhaupt eine Zeitlang bestehen bleiben soll. Das bedeutet, dass selbst das angenehmste Werden von Natur aus stressbehaftet ist.

Die Wahrnehmung von Stress konzentriert sich nun auf diesen Punkt und wirft die Frage auf, ob die ständige Aufrechterhaltung des Werdens die ganze Anstrengung, die damit verbunden ist, überhaupt wert ist. Dies bereitet den Geist auf die Möglichkeit vor, dass es besser sein könnte, sich nicht mit dem Werden oder mit dem Verlangen und Festhalten zu identifizieren, das ihm ermöglicht zu wachsen.

Wenn der Geist diese Möglichkeit in Betracht zieht, ist er bereit für die Wahrnehmung des Nicht-Selbst, das jedes Festhalten an einer Selbstlehre offensichtlich angreift. Diese Wahrnehmung kann jedoch auch genutzt werden, um dem Festhalten an Gewohnheiten und Verhaltensweisen und an Ansichten im Allgemeinen entgegenzuwirken. Das gilt auch für die geschickten Gewohnheiten der rechten Rede und des rechten Handelns, den geschickten Praktiken der rechten Achtsamkeit und der rechten Konzentration sowie für die geschickten Ansichten der rechten Ansicht. Diese erweiterte Anwendung der Nicht-Selbstwahrnehmung ist notwendig, um die Fallstricke zu vermeiden, auf die wir in Kapitel 5 hingewiesen haben. Dort haben wir gesehen, dass die Wahrnehmung von Nicht-Selbst, ohne darauf zu achten, was sie in der Gegenwart erzeugt, das Festhalten an allen Gewohnheiten, Praktiken oder Ansichten, die in der Gegenwart aktiv sind, nicht vollständig löst. Sie führt einfach zu einem formlosen Zustand des Werdens. Die Lehrreden zeigen jedoch, wie die Wahrnehmung des Nicht-Selbst auch dazu verwendet werden kann, den Blick auf das gegenwärtige Handeln zu richten, was zu Nicht-daraus-gemacht-Sein in der Gegenwart führt und auf diese Weise zu einem Werkzeug für wahre Ungebundenheit wird.

Wie AN VI, 104 hervorhebt, ist eine der Segnungen der Wahrnehmung von Nicht-Ich: „Hinsichtlich keiner Welt werde ich mehr daraus gemacht sein.“.

Die Lehrreden verwenden den Punkt des Nicht-daraus-gemacht-Seins (*atammayatā*) als wichtiges Element in ihrer Erklärung, wie das Festhalten an Gewohnheiten und Praktiken und an Ansichten überwunden wird.

Der Nachteil selbst der besten Angewohnheiten besteht darin, dass sich Einbildung um sie herum bilden und zum Objekt des Festhaltens werden kann. Das Heilmittel für diese Tendenz besteht nicht darin, die guten Gewohnheiten aufzugeben, sondern aufzuhören, sie zu einem Teil der Selbstdefinition zu machen.

Und wo hören diese heilsamen Angewohnheiten ohne Überbleibsel auf? Ihr Aufhören ist dargelegt: Da ist ein Mönch sittsam, aber er identifiziert sich nicht mit seiner Sittlichkeit (er ist nicht daraus gemacht), und er versteht jene Gewährseinsbefreiung und Weisheitsbefreiung, wie sie geworden sind, in der jene geschickten Angewohnheiten ohne Überbleibsel aufhören. MN 78

In den Lehrreden wird besprochen, wie dies im Zusammenhang mit der Praxis von *jhāna* möglich ist. Wie wir bereits in Kapitel 5 festgestellt haben, ist es möglich, dass eine Person, die auf Nicht-Werden ausgerichtet ist, sich an Gleichmut ergötzen und somit weiter an einem Zustand des Werdens festhalten kann. Um dieser Möglichkeit zu begegnen, empfehlen die Lehrreden, Gleichmut als ein fabriziertes Phänomen zu betrachten. Dies hilft, die Aufmerksamkeit des Geistes auf die Tatsache zu lenken, dass Gleichmut auf Absicht - *kamma* - beruht und somit ein potenzieller Nährboden für das Werden ist, etwas, das so betrachtet werden sollte, wie es geworden ist. Dies ermöglicht es einem, sich damit nicht zu identifizieren und damit aufzuhören ein Selbst daraus zu machen.

Es gibt Gleichmut, der verschiedenartig ist, auf Verschiedenartigkeit beruht; und es gibt Gleichmut, der einheitlich ist, auf Einheit beruht.

Und was ist Gleichmut, der verschiedenartig ist, auf Verschiedenartigkeit beruht? Es gibt Gleichmut in Bezug auf Formen, Klänge, Gerüche, Geschmäcker und Berührungsobjekte (und Vorstellungen an einer anderen Stelle). Dies ist Gleichmut, der verschiedenartig ist, auf Verschiedenartigkeit beruht.

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

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

Indem ihr euch auf Nicht-daraus-gemacht-Sein stützt und euch darauf verlasst, überwindet den Gleichmut, der einheitlich ist, auf Einheitlichkeit beruht, und überschreitet ihn. So wird er überwunden; so wird er überschritten. MN 137

Ein unrechtschaffener Mensch tritt ganz abgeschieden von Sinnesvergnügen ... in die erste Vertiefung ein ... und verweilt darin .... Er erwägt: „Ich habe den Erreichungszustand der ersten Vertiefung erlangt; aber diese anderen Mönche haben den Erreichungszustand der ersten Vertiefung nicht erlangt.“ Somit lobt er sich selbst und würdigt andere herab, aufgrund seines Erreichungszustands der ersten Vertiefung. Auch dies ist der Charakter eines unrechtschaffenen Menschen.

Ein rechtschaffener Mensch erwägt: „Nicht-Identifikation sogar mit dem Erreichungszustand der ersten Vertiefung ist

vom Erhabenen verkündet worden; denn wie immer sie es auch konstruieren, es wird immer anders als das.“ Indem er also die Nicht-Identifikation an erste Stelle setzt, lobt er sich nicht selbst aufgrund seines Erreichungszustands der ersten Vertiefung, noch würdigt er andere herab. Auch dies ist der Charakter eines rechtschaffenen Menschen.

(Desgleichen mit den anderen Vertiefungszuständen bis zu Dimension der Nichtsheit.) Mit dem völligen Überwinden der Dimension der Nichtsheit tritt ein unrechtschaffener Mensch in die Dimension von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung ein und verweilt darin. Er erwägt: „Ich habe den Erreichungszustand der Dimension von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung erlangt; aber diese anderen Mönche haben den Erreichungszustand der Dimension von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung nicht erlangt.“ Somit lobt er sich selbst und würdigt andere herab, aufgrund seines Erreichungszustands des Gebiets von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung. Auch dies ist der Charakter eines unrechtschaffenen Menschen.

Ein rechtschaffener Mensch erwägt: „Nicht-Identifikation sogar mit dem Erreichungszustand der Dimension von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung ist vom Erhabenen verkündet worden; denn wie immer sie es auch konstruieren, es wird immer anders als das.“ Indem er also die Nicht-Identifikation an erste Stelle setzt, lobt er sich nicht selbst aufgrund seines Erreichungszustands der Dimension von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, noch würdigt er andere herab. Auch dies ist der Charakter eines rechtschaffenen Menschen.

Mit dem völligen Überwinden des Gebiets von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung tritt ein rechtschaffener Mensch in das Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl ein und verweilt darin. Wenn er dies mit Weisheit sieht sind seine Triebe vernichtet. Dieser Mönch konstruiert nichts, konstruiert nirgends, konstruiert in keiner Weise. MN 113

Er versteht: „Wenn ich diesen Gleichmut, der so geläutert und strahlend ist, auf die Dimension der Raumunendlichkeit ausrichten würde, und meinen Geist dementsprechend entfalten würde, dann wäre das konstruiert. Wenn ich diesen Gleichmut, der so geläutert und strahlend ist, auf die Dimension der Bewusstseinsunendlichkeit ... die Dimension der Nichtsheit ... die Dimension von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung ausrichten würde, und meinen Geist dementsprechend entfalten würde, dann wäre das konstruiert. Weder gestaltet noch braut er zusammen um des Werdens oder Nicht-Werdens willen. Weil das so ist, hält er nicht fest an/wird er nicht irgendetwas erhalten in der Welt. Ohne Festhalten/Ernährung ist er nicht aufgeregt. Ohne Aufgeregtheit ist er in sich vollständig ungebunden. Er versteht: „Geburt ist zu Ende gebracht, das heilige Leben ist gelebt, es ist getan, was getan werden musste, darüber hinaus gibt es nichts mehr in der Welt.“ MN 140

Das Thema des Nicht-daraus-gemacht-Seins /der Nicht-Identifikation kommt auch in Diskussionen darüber, wie man das Festhalten an Ansichten aufgibt, vor.

Ein zur Weisheit Gelangter kann nicht gemessen werden durch Stolz auf seine Ansichten oder Gedanken, denn er ist nicht daraus gemacht. Sn 4, 9

Wie bei Gewohnheiten und Praktiken besteht die Gefahr von Ansichten darin, dass man leicht eine Selbstempfindung daraus machen kann. Die rechte Ansicht enthält jedoch die Werkzeuge, mit deren Hilfe sowohl die Selbstempfindung als auch die Vorstellungen von Existenz und Nichtexistenz demontiert werden können, wodurch jede Frage, ob ein Selbst existiert, abgeschnitten wird. Somit ist es die einzige Form der Ansicht, die letztlich dazu benutzt werden kann, um alle Arten von Anklammern und die Arten des Werdens, die sich um sie herum bilden könnten, abzuschneiden.

Es ist nützlich, genau zu untersuchen, wie dies geschieht. In seiner reinsten Form zwingt die rechte Ansicht den Geist dazu, die Aggregate und die Sinnesmedien einfach als Geschehen zu betrachten, die entstehen und vergehen - so wie sie geworden sind. Wenn der Geist bei dieser Art der Wahrnehmung bleibt, gibt er die grundlegendsten Annahmen auf, die dem Werden und Nicht-Werden zugrunde liegen - die Vorstellung von ‚meinem Selbst‘ ebenso wie die Vorstellungen von Existenz und Nicht-Existenz der Welt. Dies erlaubt es dem Geist, sich ausschließlich auf Geschehen, so wie sie geworden sind, zu konzentrieren und so das Thema Werden und Nicht-Werden gänzlich zu vermeiden.

Der Geist gelangt nicht durch die Kraft der Logik oder der bloßen Willenskraft an diesen Punkt, sondern durch die einfache Tatsache, dass diese Annahmen nicht im Geist auftreten, wenn er in diesem Modus bleibt. Wenn diese Annahmen aufgegeben werden, ist es nicht möglich Ansichten über die Existenz oder Nichtexistenz eines Selbst in irgendeiner Welt zu gestalten. Daher gibt es in den Ansichten keine Prämissen mehr, worauf sich Festhalten niederlassen könnte.

Im Großen und Ganzen, Kaccāyana, wird diese Welt aufrechterhalten von einer Dualität/ hat diese Welt als Objekt eine Polarität - die der Existenz und die der Nicht-Existenz. Wenn man aber das Entstehen der Welt [die sechs Sinnesmedien] mit richtiger Erkenntnis, so wie sie geworden ist, sieht, kommt einem ‚Nicht-Existenz‘ in Bezug auf die Welt nicht in den Sinn. Wenn man mit rechter Erkenntnis das Vergehen der Welt, so wie sie geworden ist, sieht, kommt einem ‚Existenz‘ in Bezug auf die Welt nicht in den Sinn.

Im Großen und Ganzen, Kaccāyana, ist diese Welt gefesselt durch Anhaften, Festhalten und Befangenheiten. So einer aber verwickelt sich nicht in oder hält sich fest an Anhaftungen, Ergreifen, Fixierung des Gewahrseins, Befangenheiten oder Besessenheiten; noch besitzt er auf sich selbst gerichtetes Wollen. Es gibt in ihm keine Unsicherheit oder Zweifel,

dass Stress alles ist, was entsteht, Stress alles ist, was vergeht. In diesem seinen Wissen ist er unabhängig von anderen. In so weit, Kaccāyana, gibt es rechte Ansicht. SN 12, 15

Sobald die Grundannahmen der Ansichten in Frage gestellt werden, verlieren sie ihre Faszination. So können sie einfach als Fälle des Entstehens und Vergehens von Stress betrachtet werden, in einer kausalen Abfolge, die auf Ignoranz zurückzuführen ist.

Oder ... er mag eine Ansicht wie diese haben: „Dieses Selbst ist dem Kosmos gleich. Das werde ich nach dem Tode sein, unvergänglich, beständig, ewig, unveränderlich.“ Solche Ewigkeits-Ansicht ist eine Gestaltung ... oder ... er mag eine Ansicht wie diese haben: „Ich würde nicht sein, noch würde etwas sein, das mein ist. Ich werde nicht sein, noch wird etwas sein, das mein ist.“ Solche Vernichtungs-Ansicht ist eine Gestaltung ... oder ... er mag zweifelnd und unsicher sein, nicht zur Gewissheit gelangt im wahren Dhamma. Solche Unsicherheit aber, solcher Zweifel und solche mangelnde Gewissheit ist eine Gestaltung.

Was ist der Ursprung ... dieser Gestaltung? Das Verlangen, das in einem unerfahrenen Weltmenschen aufsteigt, wenn er ein Gefühl empfindet, entstanden aus einem mit Nichtwissen verbundenen Kontakt: daraus entstanden ist solche Gestaltung. Und diese Gestaltung ist vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden; und auch dieses Verlangen ... dieses Gefühl ... dieser Kontakt ... dieses Nichtwissen ist vergänglich, zusammengesetzt, bedingt zusammen entstanden. - So wissend, so sehend, kommt es unmittelbar zur Versiegung der Triebe. SN 22,81

Die rechte Ansicht betrachtet sogar sich selbst als einen Fall von Stress, der entsteht und vergeht. Deshalb enthält sie den Samen für ihre eigene Transzendenz, sobald ihre Aufgabe erfüllt ist.

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

„Was auch immer geworden ist, ist zusammengefügt, eronnen und bedingt zusammenentstanden - das ist vergänglich. Und was vergänglich ist, das ist Stress. Was Stress ist, das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst. Das ist meine Ansicht.“

Was auch immer, Hausvater, geworden ist, zusammengesetzt, eronnen und bedingt zusammenentstanden ist - das ist vergänglich. Und was vergänglich ist, das ist Stress. Und an dem Stress eben hängst du, Hausvater, eben dem Stress bist du verfallen.“

„Was auch immer, ihr Ehrwürdigen, geworden ist, ist zusammengefügt, eronnen und bedingt zusammenentstanden - das ist vergänglich. Und was vergänglich ist, das ist Stress. Was Stress ist, das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst. Das habe ich mit rechter Weisheit, so wie es geworden ist, klar erkannt. Und überdies kenne ich das höhere Entkommen davon, so wie es geworden ist.“

Auf diese Worte verstummten jene andersgläubigen Wanderasketen; und verlegen, vornüber geneigt, gesenkten Hauptes vor sich hinbrütend, saßen sie da, ohne ein Wort zu erwidern. Als nun der Hausvater Anāthapindika bemerkte, dass die andersgläubigen Wanderasketen stumm dasaßen, verlegen, vornüber gebeugt, gesenkten Hauptes vor sich hinbrütend, ohne ein Wort zu erwidern, da erhob er sich von seinem Sitz und begab sich zum Erhabenen. AN X, 93

So untergräbt die Wahrnehmung des Nicht-Selbst jede Selbstempfindung, die durch eine Ansicht oder Praxis auf- oder abgewertet wird, und trägt dazu bei auch jede Form des Festhaltens zu untergraben. Tatsächlich ist sie so nützlich, dass sie sogar das Festhalten am Todlosen untergraben kann.

Einige Stellen in den Lehrreden - wie SN 22, 59 und AN X, 60 – wenden die Wahrnehmung des Nicht-Selbst nur auf gestaltete Phänomene an. Andere Passagen gehen jedoch weiter.

Wer die Erkenntnis gewonnen hat, ‚alle Gestaltungen sind unbeständig‘ ... ‚alle Gestaltungen sind leidhaft‘ ... ‚alle Phänomene sind Nicht-Selbst‘ der wendet sich vom Leiden ab. Das ist der Pfad zur Reinheit. DhP 277-279

Ob Tathāgatas erstehen oder nicht erstehen, dieses Merkmal steht fest – diese Unerschütterlichkeit des Dhamma, diese Ordnung des Dhamma: Alle Phänomene sind Nicht-Selbst.

Der Tathāgata erwacht unmittelbar dazu, der bricht dazu durch. Direkt dazu erwacht und dazu durchgebrochen lehrt er es, zeigt es, macht es bekannt, verkündet es, enthüllt es, legt es auseinander und macht es offenbar: Alle Phänomene sind Nicht-Selbst. AN III, 137

‚Phänomene‘ (*dhamma*) umfassen hier sowohl ungestaltete als auch gestaltete Erfahrungen. Es gibt jedoch erhebliche Kontroversen darüber, wie die Aussage „Alle Phänomene sind nicht Selbst“ verstanden werden sollten. Einige möchten es als eine allgemeine Aussage über die Natur der Realität interpretieren. Da das Gestaltete und das Ungestaltete alle möglichen Realitäten abdeckt, würde dies zu dem Schluss führen, dass es kein Selbst gibt. Dies zu sagen, bedeutet jedoch, eine Selbstlehre zu schaffen, die eine Möglichkeit zum Festhalten bieten könnte.

Eher in Übereinstimmung, mit der in Iti 49 vorgestellten Gesamtstrategie des Buddha wäre es, nach dem Punkt in der Praxis zu suchen, an dem die Aussage „Alle Phänomene sind Nicht-Selbst“ vorteilhaft und zur rechten Zeit angewendet werden kann. Mit dem Ziel, die Dinge so zu sehen, wie sie geworden sind, um dadurch das Festhalten auszurotten und erneutem Werden ein Ende zu setzen.

Der erste Schritt, wenn man dieser Frage nachgeht, ist die Feststellung, dass die Lehrreden hinsichtlich der Frage, ob das

Ungebundene als Phänomen gilt oder nicht, nicht konsistent sind. Unter anderem Iti 90 stellt eindeutig fest, dass dies der Fall ist. Sn 5, 6 beschreibt dagegen das Erreichen des Ziels als das Transzendieren aller Phänomene. In Sn 4, 6 und Sn 4, 10 heißt es, dass der Arahant die Leidenschaftslosigkeit, die als höchstes Phänomen gilt, überschritten hat. Die vielleicht relevanteste Stelle bezogen auf diese Frage ist:

Alle Phänomene fassen Fuß im Todlosen. Alle Phänomene haben Ungebundenheit als ihr letztes Ende. AN X, 58

Das Todlose scheint sich hier auf das Ungestaltete zu beziehen, wie es auf den Ebenen des Erwachens vom Stromeintritt bis zur Nichtwiederkehr (MN 56; Mv. I.23.5) erlebt wurde. Das Bild vom ‚Fuß fassen‘ bezieht sich eindeutig auf das im ganzen Kanon gängige Bild, das die Praxis mit der Überquerung eines Flusses vergleicht. Wenn man das Todlose erreicht, hat man im Flussbett Fuß gefasst, muss es aber erst noch an Land schaffen. Nur wenn man die Arahantschaft erreicht hat, steht man auf festem Boden sicher außerhalb des Flusses (SN 35, 238; Iti 69; Sn 4,15). Im Kontext dieses Bildes würde das Ungestaltete - zuerst als das Todlose und dann als völlige Ungebundenheit erfahren - auf zwei verschiedene Arten aufgefasst: als Phänomen im ersten Fall und als das Enden von Phänomenen im zweiten. Als ein Phänomen könnte es als ein Objekt der Freude angesehen werden. Und mehrere Stellen zeigen deutlich, dass der Akt des Betrachtens des Phänomens der Todlosigkeit mit Ergötzen genau das ist, was die unteren Ebenen des Erwachens von der höchsten unterscheidet.

Gleichwie, ihr Mönche, ein Bogenschütze oder sein Schüler sich zunächst an einer Strohuppe oder einem Lehmhaufen übt und dann später aus der Ferne trifft, schnell wie ein Blitz schießt und einen großen Gegenstand zu zerschmettern vermag. Ebenso ist es mit einem Mönch ... der in die erste Vertiefung eintritt. ... Was es darin aber an Körperlichkeit gibt,

an Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein, all diese Phänomene betrachtet er als vergänglich und leidhaft, als ein Siechtum und ein Geschwür, einen Stachel, ein Übel, eine Qual, als etwas Fremdes und Hinfälliges, als leer und ichlos. Von diesen Phänomenen wendet er dann seinen Geist ab, und hat er ihn abgewandt, so richtet er ihn auf das todlose Element: „Das ist der Friede, das ist das Erhabene, nämlich die Auflösung aller Gestaltungen, die Loslösung von allen Aneignungen, die Versiegung des Verlangens, die Entsüchtigung, Erlöschung, Ungebundenheit.“ In jenem Zustand verharrend, erreicht er die Versiegung der Einflüsse; wenn er sie aber nicht erreicht, so tritt er infolge der *Leidenschaft für Dhamma*, des *Ergötzens am Dhamma*, (*dhammarāgena dhammanandiyā*) nach dem Schwinden der fünf niederen Fesseln, in einer geistigen Welt wieder in Erscheinung und dort erreicht er das völlig Ungebundene, ohne von jener Welt zurückzukehren. (Dementsprechend mit dem zweiten, dritten und vierten *jhāna*, der Dimension der Raumunendlichkeit, der Bewusstseinsunendlichkeit, und der Dimension der Nichtsheit). AN IX, 36

MN 1 macht einen ähnlichen Punkt bezüglich der Unterscheidung zwischen den unteren Ebenen des Erwachens und den höchsten, obwohl es das Wort Ungebundenheit verwendet, um die Erfahrung des Ungestalteten auf allen Ebenen des Erwachens abzudecken.

Ein Mönch in höherer Schulung [Stromeingetretener, Einmalwiederkehrer, Nichtwiederkehrer] ... erkennt Ungebundenheit unmittelbar als Ungebundenheit. Nachdem er Ungebundenheit unmittelbar als Ungebundenheit erkannt hat, sollte er sich nicht Ungebundenheit vorstellen, er sollte sich nicht (Dinge) in Ungebundenheit vorstellen, er sollte sich nicht (Dinge) von Ungebundenheit ausgehend vorstellen, er sollte sich nicht vorstellen ‚Ungebundenheit ist mein‘, er sollte sich

nicht an Ungebundenheit ergötzen. Warum ist das so? Damit er es vollständig durchschauen möge, sage ich. ...

Der Arahant ... erkennt Ungebundenheit unmittelbar als Ungebundenheit. Nachdem er Ungebundenheit unmittelbar als Ungebundenheit erkannt hat, stellt er sich nicht Ungebundenheit vor, er stellt sich nicht (Dinge) in Nibbāna vor, er stellt sich nicht (Dinge) von Nibbāna ausgehend vor, er stellt sich nicht vor ‚Ungebundenheit ist mein‘, er ergötzt sich nicht an Ungebundenheit. Warum ist das so? Weil er mit dem Ende der Verblendung von Verblendung frei ist, sage ich.

MN 1

Auch wenn die Leidenschaftslosigkeit der Ungebundenheit das höchste der Phänomene ist, erfordert das vollständige Erwachen das Hintersichlassen der Leidenschaft auch für das Phänomen der Leidenschaftslosigkeit.

Was es auch an gestalteten und ungestalteten Phänomenen gibt - das Phänomen der Leidenschaftslosigkeit, das Besiegen der Rauschhaftigkeit, die Vernichtung des Verlangens, das Entwurzeln des Festhaltens, das Abschneiden des Kreisens, die Zerstörung des Verlangens, Leidenschaftslosigkeit, Erlöschen, die Verwirklichung der Ungebundenheit – das ist das Erhabenste. Iti 90

Der Brahmane (der Arahant) hat Begrenzung überschritten, für ihn gibt es nichts, das, gewusst oder gesehen, er ergreifen würde. Leidenschaftslos für Leidenschaft gibt es hier nichts, das er als das Höchste ergreifen würde. Sn 4, 4

So zeigt die Aussage „Alle Phänomene sind Nicht-Selbst“ ihren zeitgemäßen Nutzen im Falle des Meditierenden im Training, indem sie ihn oder sie daran erinnert, wenn er das Ungestaltete betrachtet, sich nicht mit Freude oder Leidenschaft zu identifizieren, die damit verbunden entstehen könnte. Auch wenn dieses Ergötzen auf das höchste Gut gerichtet ist, bildet es dennoch

einen Ort, einen Anhalt für Werden und den damit verbundenen Stress, wodurch ein vollständiges Erwachen verhindert wird.

Gleichwie, ihr Mönche, selbst schon ein wenig Kot übel riecht, so auch preise ich nicht einmal ein kurzes Werden, auch nicht für die Dauer eines Fingerschnippens. AN I, 202

Diese Wahrnehmung im Geist behaltend, während man mit der Praxis fortfährt, die Dinge so zu sehen, wie sie geworden sind - ob gestaltet oder nicht gestaltet - erreicht man den Punkt, an dem sich keine neuen Absichten um diese Dinge bilden. Wenn dies geschieht, ist das Gefühl der Verortung, das zu neuem Werden führt - die Feuchtigkeit in den Feldanalogien - verschwunden.

Dann Bāhiya, solltest du dich so üben: Im Bezug auf Gesehenes, wird es nur Gesehenes geben. Im Bezug auf Gehörtes, nur Gehörtes. Im Bezug auf sinnlich Erfahrenes, nur sinnlich Erfahrenes. Im Bezug auf Erkanntes, nur Erkanntes. So solltest du dich üben. Wenn dir Gesehenes nur als Gesehenes, Gehörtes nur als Gehörtes gelten, wird sinnlich Erfahrenes nur als sinnlich Erfahrenes, Erkanntes nur als Erkanntes gelten, dann bist ‚du‘ nicht damit verbunden. Wenn du nicht damit verbunden bist, dann gibt es dort kein ‚du‘. Wenn es dort kein ‚du‘ gibt, dann bist ‚du‘ weder ‚hier‘ noch ‚jenseits‘ noch ‚dazwischen‘: Das eben ist das Ende des Leidens.

Ud 1, 10

Es gibt nicht nur kein ‚du‘ dort, es gibt auch kein ‚dort‘.

Für den Abhängigen gibt es Regung. Für den Unabhängigen gibt es keine Regung.

Ist keine Regung, so ist Ruhe. Ist Ruhe, so ist kein Verlangen. Ist kein Verlangen, so ist kein Kommen und Gehen. Ist kein Kommen und Gehen, so gibt es kein Vergehen und Entstehen. Ist kein Vergehen und Entstehen, so gibt es kein Hier,

kein Dort noch ein Dazwischen. Das ist wahrlich das Ende des Leidens. Ud 8, 4

Ohne hier oder dort noch einem zwischen den beiden, kann keine Aktivität des Kommens oder Gehens oder Bleibens stattfinden, da diese Aktivitäten eine Empfindung von Verortung erfordern. Diese Tatsache erklärt das berühmte Paradoxon des Buddha über die letzte Phase der Übung.

Da nun begab sich in vorgeschrittener Nacht eine Devatā, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, trat sie zur Seite. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen also:

„Wie hast denn du, Herr, die Flut überschritten?“

„Ohne anzuhalten und ohne voranzudrängen hab' ich die Flut überschritten.“

„Wie aber hast du denn, Herr, ohne anzuhalten und ohne voranzudrängen die Flut überschritten?“

„Wenn ich anhielt, Verehrte, dann sank ich unter, wenn ich vorwärtsdrängte, dann wurde ich herumgewirbelt. So habe ich, Verehrte, ohne anzuhalten und ohne voranzudrängen die Flut überschritten.“

Die Devatā:

„Da seh' ich letztendlich einen Brahmanen,  
völlig ungebunden, der ohne anzuhalten und ohne vorwärts  
zu drängen  
die weltlichen Verstrickungen überwunden hat.“ SN 1, 1

Wenn alle Verstrickungen überwunden sind und das Ende des Stresses voll verwirklicht wurde, sind die Aufgaben rund um die vier edlen Wahrheiten abgeschlossen. Und wie der Buddha in seiner ersten Lehrrede zusammenfassend sagte, führt dies dazu,

dass das Wissen und die Sicht der Dinge, wie sie geworden sind, zu vollem Erwachen führen.

Bei nie zuvor gehörten Dingen ging mir das Auge auf, die Erkenntnis auf, die Weisheit auf, das Wissen auf, das Licht auf: „Dies ist die edle Wahrheit vom Stress ... Diese edle Wahrheit vom Stress ist zu durchschauen ... Diese edle Wahrheit vom Stress wurde durchschaut.“

Bei nie zuvor gehörten Dingen ging mir das Auge auf, die Erkenntnis auf, die Weisheit auf, das Wissen auf, das Licht auf: „Dies ist die edle Wahrheit vom Ursprung von Stress ... Diese edle Wahrheit vom Ursprung von Stress muss überwunden werden ... Diese edle Wahrheit vom Ursprung von Stress wurde überwunden.“

Bei nie zuvor gehörten Dingen ging mir das Auge auf, die Erkenntnis auf, die Weisheit auf, das Wissen auf, das Licht auf: „Dies ist die edle Wahrheit vom Ende von Stress ... Diese edle Wahrheit vom Ende von Stress muss direkt verwirklicht werden ... Diese edle Wahrheit vom Ende von Stress wurde direkt verwirklicht.“

Bei nie zuvor gehörten Dingen ging mir das Auge auf, die Erkenntnis auf, die Weisheit auf, das Wissen auf, das Licht auf: „Dies ist die edle Wahrheit vom Übungsweg, der zum Ende von Stress führt ... Diese edle Wahrheit vom Übungsweg, der zum Ende von Stress führt, muss entwickelt werden ... Diese edle Wahrheit vom Übungsweg, der zum Ende von Stress führt, wurde entwickelt.“

Und solange mein Wissen und meine Sicht dieser vier edlen Wahrheiten – drei Phasen, mit zwölf Aspekten - so wie sie geworden sind, nicht wirklich rein war, war ich mir auch nicht klar darüber, ihr Mönche, ob ich in der Welt mit ihren Devas, Māras und Brahmas, mit ihrer Schar von Asketen und Brahmanen, mit ihren Göttern und Menschen in der unvergleichlichen vollkommenen Erwachung auferwacht war.

Sobald mein Wissen und meine Sicht dieser vier edlen Wahrheiten – drei Phasen, mit zwölf Aspekten - so wie sie

geworden sind, wirklich rein war, dann erklärte ich, unmittelbar zum rechten Selbsterwachen erwacht zu sein, das im Kosmos mit seinen Devas, Māras und Brahmas, mit seinen Asketen und Priestern, seinen Adligen und dem Volk unübertroffen ist. Wissen und Sicht sind in mir entstanden: Ursachenlos ist meine Befreiung. Das ist die letzte Geburt. Es gibt kein erneutes Werden mehr. SN 56, 11

In den Worten von Iti 49: „Auf diese Weise sehen die, die Sicht haben.“

## *Kapitel 7: Kein Standort, keine Beschränkung*

Im Gegensatz zu den in Kapitel 2 besprochenen Analogien, gibt der Buddha drei Analogien, um den Geist zu beschreiben, der erneut Werden ein Ende gemacht hat.

Die erste Analogie ist einfach eine Umkehrung der Feld-Analogien.

„Wenn nun, ihr Mönche, diese fünf durch Samen verbreitete Pflanzenarten nicht beschädigt und nicht faul sind, von Wind und Sonnenglut nicht zerstört, wenn sie frisch sind und an günstigem Ort zu stehen kommen, wenn aber keine Erde und kein Wasser da ist, würden da wohl, ihr Mönche, diese fünf Pflanzenarten zu Wachstum, Entwicklung und Fülle gelangen?“

„Gewiss nicht, Herr.“

„Wenn nun, ihr Mönche, diese fünf durch Samen verbreitete Pflanzenarten beschädigt und faul sind, von Wind und Sonnenglut zerstört, (nicht) frisch bleiben und an ungünstigem Ort zu stehen kommen, Erde und Wasser aber vorhanden sind, würden da wohl, ihr Mönche, diese fünf Pflanzenarten zu Wachstum, Entwicklung und Fülle gelangen?“

„Gewiss nicht, Herr.“ ...

„Wie die Erdbeschaffenheit, ihr Mönche, so hat man die vier Standorte des Bewusstseins zu verstehen; wie die Wasserbeschaffenheit, so hat man das Ergötzen und die Leidenschaft zu verstehen; wie die fünf Pflanzenarten, so hat man das Bewusstsein samt seiner Nahrung zu verstehen. ...

Wenn ein Mönch, von der Leidenschaft für die Formbeschaffenheit ablässt ...

Wenn ein Mönch, von der Leidenschaft für die Gefühlsbeschaffenheit ablässt ...

Wenn ein Mönch, von der Leidenschaft für die Wahrnehmungsbeschaffenheit ablässt ...

Wenn ein Mönch, von der Leidenschaft für die Gestaltungsbeschaffenheit ablässt ...

Wenn ein Mönch, von der Leidenschaft für die Bewusstseinsbeschaffenheit ablässt, dann wird aufgrund des Aufgebens der Leidenschaft, die Unterstützung abgeschnitten und es gibt keinen Ort an dem Bewusstsein landen könnte. Bewusstsein, so ohne Grundlage, nicht zunehmend, nicht gestaltend, ist befreit. Aufgrund der Befreiung ist es stabil. Aufgrund seiner Stabilität ist es zufrieden. Aufgrund seiner Zufriedenheit ist es nicht aufgeregt. Nicht aufgeregt ist er (der Mönch) innerlich vollständig ungebunden. Er erkennt, „Geburt ist beendet, das heilige Leben erfüllt, die Aufgabe erledigt. Es gibt nichts weiter für diese Welt.“ SN 22, 54

Obwohl diese Analogie ausdrücklich nur zwei alternative Wege erwähnt, auf denen Werden beendet wird, enthält sie drei Variablen, die tatsächlich auf diese Weise funktionieren können: Wenn dem Samen das Wasser entzogen wird, wenn ihm die Erde entzogen wird und wenn er dürftig eingegraben und so beschädigt ist, dass er nicht wachsen kann. Diese drei Variablen, in unterschiedlichen Kombinationen, beziehen sich auf die drei Arten, in welcher Freiheit vom Werden - Ungebundenheit - nach dem Erwachen erlebt wird. Iti 44 beschreibt zwei von ihnen. In der ersten erlebt der noch lebende Arahant die sechs Sinne, aber ohne Leidenschaft, Ablehnung oder Verblendung. Dies würde dem Samen entsprechen, dem das Wasser entzogen wurde. In der zweiten betrachtet der Arahant beim Tod das Erkalten der sechs Sinne, da kein Ergötzen daran mehr stattfindet. Dies würde dem Samen entsprechen, dem sowohl Wasser wie auch Erde entzogen wurde.

Andere Lehrreden beschreiben jedoch noch eine dritte Art: eine Erfahrung von Ungebundenheit zu Lebenszeiten, die ein

Vorgeschmack der Ungebundenheit nach dem Tod zu sein scheint, in welcher jegliche Erfahrung der sechs Sinne abwesend ist.

„Einst, Bruder Ānanda, da weilte ich hier bei Sāvathī im Dunklen Walde. Dort erreichte ich eine solche Sammlung, dass ich angesichts der Erde ohne Wahrnehmung der Erde war, dass ich angesichts des Wassers - des Feuers - des Windes - des Gebietes der Raumunendlichkeit - der Bewusstseinsunendlichkeit - der Nichtsheit - der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung - angesichts dieser Welt - angesichts jener Welt ohne Wahrnehmung von all diesen war, und dennoch besaß ich Wahrnehmung.“

„Welche Wahrnehmung aber hatte der ehrwürdige Sāriputta bei dieser Gelegenheit?“

„Das Erlöschen des Werdens – Ungebundenheit – das Erlöschen des Werdens – Ungebundenheit’. Diese eine Wahrnehmung, Bruder, stieg in mir auf, und die andere Wahrnehmung schwand. Gleichwie etwa, wenn bei einem Reisigfeuer die eine Flamme aufleuchtet, die andere Flamme aber verschwindet; ebenso auch stieg in mir diese eine Wahrnehmung ‚Das Erlöschen des Werdens – Ungebundenheit – das Erlöschen des Werdens – Ungebundenheit’ auf, und die andere Wahrnehmung schwand. Bei jener Gelegenheit nahm ich wahr, ‚Das Erlöschen des Werdens – Ungebundenheit’.

AN X, 7

In diesem Fall ist Bewusstsein nicht nur bar jeder Leidenschaft, usw., es ist auch getrennt von den Sinnen. In Begriffen der Feld-Analogie würde dies dem beschädigten Samen entsprechen - der Nahrung und Feuchte beraubt - und dürrftig eingegraben.

Die zweite Analogie für einen vom Werden befreiten Geist - die besonders die grundsätzliche Erfahrung von Ungebundenheit des Arahants zu Lebzeiten behandelt - befasst sich in erster Linie mit dem Samen.

„Es ist, ihr Mönche, wie wenn ein Mann unversehrte, unverdorbene, durch Wind und Sonnenglut unbeschädigte, kerngesunde und gut im Boden eingebettete Samenkörner verbrennen, zu Asche machen und in die Winde streuen oder von der reißenden Flussströmung fortspülen lassen möchte und so jene Samenkörner von Grund auf zerstört wären, gleich einer Fächerpalme dem Boden entrissen, vernichtet und keinem Neuentstehen unterworfen. Ebenso auch ist es mit einer Tat, die aus Gierlosigkeit - Hasslosigkeit - Unverblendung getan wurde, die daraus entsprungen, dadurch bedingt und entstanden ist: solche Tat ist - insofern Gier, Hass und Verblendung geschwunden sind - überwunden, entwurzelt, gleich einer Fächerpalme dem Boden entrissen, vernichtet und keinem Neuentstehen mehr unterworfen.“ AN III, 34

Der Zweck dieser Analogie ist klar: sie dient zur Erklärung, wie ein Arahant immer noch mit absichtlicher Handlung beschäftigt sein kann, ohne erneutes Werden zu erschaffen. Er oder sie hat jede Spur von Leidenschaft und Freude an Aktivität so gründlich vernichtet, dass keine gegenwärtige Handlung sich zu einem zukünftigen kammischen Resultat auswachsen könnte. Obwohl nur ein Arahant völlig versteht, was das nach sich zieht, hilft diese Analogie, die Tatsache zu verstehen, dass Arahants nach dem Erwachen weiterhin absichtlich handeln - Großzügigkeit, Tugend und Konzentration praktizieren, geschickte Gewohnheiten, Praktiken und Ansichten nutzen - ohne neues *kamma* zu erzeugen.

Man tritt in die erste Vertiefung ein und verweilt darin ... die zweite Vertiefung ... die dritte Vertiefung ... die vierte Vertiefung, die Reinheit des Gleichmuts und der Achtsamkeit, Weder-Schmerzhaftes-noch-Angenehmes. Dies, Brahmane, ist meine Anweisung an jene Bhikkhus, die sich in der höheren Schulung befinden, deren Geist das Ziel noch nicht erreicht hat, die nach der höchsten Sicherheit vor dem Gefeseltsein trachten. Aber diese Dinge tragen sowohl zu einem

angenehmen Verweilen hier und jetzt, als auch zu Achtsamkeit und Wissensklarheit bei, bei jenen Bhikkhus, die Arahants sind, mit vernichteten Trieben, die das heilige Leben gelebt haben, getan haben, was getan werden musste, die Bürde abgelegt haben, das wahre Ziel erreicht haben, die Fesseln des Werdens zerstört haben und durch letztendliche Erkenntnis vollständig befreit sind. MN 107

Ehrw. Sāriputta: „Ein Heiliger, Bruder Kotthita, hat diese fünf Haftens-Gruppen gründlich zu betrachten, und zwar als vergänglich, als leidvoll, als Krankheit und Geschwür, als Stachel, als Übel, als Bedrückung, als etwas Fremdes, Hinfälliges, Leeres, Ichloses. Wohl hat ein Heiliger nichts Weiteres zu erwirken und dem Getanen hat er nichts mehr hinzuzufügen, doch diese Dinge, wenn sie entfaltet und häufig geübt werden, gedeihen ihm zu einem Zustand gegenwärtigen Glücks, zu Achtsamkeit und klarer Bewusstheit.“ SN 22,122

Obwohl der Zweck dieser zweiten Analogie klar ist, sind ihre Begriffe nicht eindeutig definiert. Der Samen scheint der gegenwärtigen Absicht zu entsprechen - d.h. neuem *kamma*. Die Tatsache, dass er eingepflanzt und dann zerstört wird, deutet darauf hin, dass der Arahant Absichten gestaltet, aber dass deren Potenzial, Werden zu schaffen, dann abgeschnitten wird.

Weil aber Absicht eine der vier Nahrungen für Bewusstsein ist, könnte der Samen auch implizit dem Bewusstsein und seinen anderen drei Nahrungen entsprechen. Letztlich hängt Absicht von Kontakt (AN VI, 63) und der Gegenwart von Sinnesbewusstsein ab (SN 12, 2); das Überleben des Arahantkörpers hängt von Ernährung ab. Das würde bedeuten, dass der Samen in dieser Analogie mit dem Samen der ersten Analogie dieses Kapitels übereinstimmt: Bewusstsein und seinen Nahrungen. Und dies würde weiter bedeuten, dass Arahants im Laufe dieser Lebenszeit ein ebenso besonderes Verhältnis zu Nahrung und Sinnesbewusstsein haben, wie sie es zu Absichten haben.

Diese Interpretation wird von Lehrreden gestützt, in welchen eigens das Verhältnis lebender Arahants zu Sinnesbewusstsein und physischer Nahrung genannt wird.

Iti 44 besagt unzweifelhaft, dass der Arahant während dieser Lebenszeit sich der sechs Sinnesmedien bewusst ist.

Was ist nun die Ungebundenheitsbeschaffenheit mit verbleibendem Brennstoff? Da ist ein Mönch ein Heiliger, Triebversiegter, Endiger, hat das Werk gewirkt, die Last abgelegt, das eigne Heil erlangt, völlig die Werdensfessel durchschnitten, ist in vollkommener Weisheit erlöst. Seine fünf Sinnesfähigkeiten sind vorhanden und weil sie intakt sind, wird er des Angenehmen und Unangenehmen gewahr, empfindet er Wohl und Wehe. Sein Beenden von Leidenschaft, Abneigung und Verblendung nennt man die Ungebundenheitsbeschaffenheit mit verbleibendem Brennstoff. Iti 44

Jedoch scheint das Bewusstsein des Arahants von den Sinnen mit einer Haltung der Abgelöstheit aufzutreten.

Ehrw. Nandaka: „Schwestern, angenommen, ein geschickter Schlachter oder sein Gehilfe schlachtete eine Kuh und schlitze sie mit einem scharfen Schlachtermesser auf. Ohne die innere Fleischmasse zu beschädigen, und ohne die äußere Haut zu beschädigen, würde er die inneren Flechsen, Sehnen und Bänder mit dem scharfen Schlachtermesser abschneiden, abtrennen und heraus Schälen. Nachdem er all dies abgeschnitten, abgetrennt und herausgeschält hat, würde er die äußere Haut wieder an ihren Platz zurückbringen und die Kuh wieder mit derselben Haut bedecken. Würde er zu Recht sprechen, wenn er folgendes sagte: „Diese Kuh ist mit dieser Haut verbunden, genau wie vorher“?“

„Nein, ehrwürdiger Herr. Warum ist das so? Weil, ehrwürdiger Herr, wenn jener geschickte Schlachter oder sein Gehilfe eine Kuh schlachtete und sie mit einem scharfen Schlachtermesser aufschlitze; wenn er, ohne die innere

Fleischmasse zu beschädigen, und ohne die äußere Haut zu beschädigen, die inneren Flechsen, Sehnen und Bänder mit dem scharfen Schlachtermesser abschneiden, abtrennen und herauschälen würde; selbst wenn er, nachdem er all dies abgeschnitten, abgetrennt und herausgeschält hat, die äußere Haut wieder an ihren Ort zurückbringen und die Kuh wieder mit derselben Haut bedecken würde und sagen würde: „Diese Kuh ist mit dieser Haut verbunden, genau wie vorher“, so wäre jene Kuh immer noch von jener Haut getrennt.“

„Schwestern, ich habe dieses Gleichnis gegeben, um eine Bedeutung zu vermitteln. Dies ist die Bedeutung: ‚die innere Fleischmasse‘ ist ein Ausdruck für die sechs inneren Sinnesmedien. ‚die äußere Haut‘ ist ein Ausdruck für die sechs äußeren Sinnesmedien. ‚die inneren Flechsen, Sehnen und Bänder‘ ist ein Ausdruck für Ergötzen und Leidenschaft. ‚Das scharfe Schlachtermesser‘ ist ein Ausdruck für edle Weisheit. Diese edle Weisheit schneidet die Befleckungen, Fesseln und Verstrickungen ab, trennt sie ab und schält sie heraus.“

MN 146

Doch obwohl der Arahant empfänglich für die Sinne ist, verändert ihr oder sein Mangel an Leidenschaft und Ergötzen - Festhalten - die Art, in der diese Form von Nahrung konsumiert wird.

Eine ähnliche Dynamik mäßigt die Art, in der ein Arahant physische Nahrung verzehrt.

Keine Schätze anhäufend, verstanden die Nahrung,  
ihre Weide - Leerheit und Freiheit ohne Zeichen -  
ihr Weg, wie Vogelflug im Luftraum, nicht zu verfolgen.  
Frei von Einflüssen, unabhängig von Nahrung,  
ihre Weide – Leerheit und Freiheit ohne Zeichen –  
ihr Weg, wie Vogelflug im Luftraum, nicht zu verfolgen.

Dhp 92-93

Unabhängig von Nahrung zu sein bedeutet nicht, dass Arahants nicht länger essen müssen, sondern einfach nur, dass ihr unkonditionierter Erreichungszustand keine Nahrung erfordert. Arahants müssen, wie jeder andere auch, physische Nahrung verzehren, um am Leben zu bleiben. Aber durch umfassendes Verständnis der Natur von Nahrung - was, nach SN 22, 23 bedeutet, dass sie jegliche Leidenschaft, Abneigung und Verblendung in Bezug darauf aufgegeben haben - hat sich die Art ihres Verzehrs radikal verändert. Sie essen Nahrung einfach nur zur Aufrechterhaltung des Körpers, entsprechend der Zeitdauer, die benötigt wird, ihr vergangenes *kamma* auslaufen zu lassen.

Ich freue mich des Sterbens nicht,  
Ich freue mich des Lebens nicht:  
Gelassen wart' ich ab die Zeit,  
Gleichwie der Söldner seinen Lohn.

Ich freue mich des Sterbens nicht,  
Ich freue mich des Lebens nicht:  
Gelassen wart' ich ab die Zeit,  
achtsam, wissensklar. Thag 11

Weil sie ohne Freude, sei es am Leben oder am Sterben, Nahrung zu sich nehmen, gibt es dabei auch kein Festhalten. Somit ist die Motivation für ihr Essen sowohl rein als auch frei. Diese Reinheit und Freiheit bedeutet, dass eine erwachte Person „des Landes Almosenspeise ohne Schuld(en) isst“ (SN 16,11), weil die kammischen Belohnungen für die Bereitstellung physischer Notwendigkeiten eines Arahants so groß sind, dass den Spendern, die sie bereitstellen, ihre Spende vielfach vergolten wird. Auf diese Weise ist der glückselige Lohn des Erwachens nicht nur den Erwachten vorbehalten, sondern wird mit jenen geteilt, die diese unterstützen. Obwohl diejenigen, die Arahantschaft als ihr Ziel anstreben, manchmal als ‚selbstüchtig‘ kritisiert werden, ist in Wirklichkeit eine Motivation bei diesem Bestreben,

dass ihren Unterstützern dadurch große Verdienste eröffnet werden.

‘Mönche, Mönche’, so nehmen euch die Leute wahr. Und wenn ihr gefragt werdet: ‚Was seid ihr?’, so behauptet ihr, Mönche zu sein. Da ihr als solche bezeichnet werdet und behauptet, solche zu sein, solltet ihr euch so üben: „Wir wollen uns mit jenen Dingen beschäftigen und uns in jenen Dingen üben, die einen zum Mönch machen, die einen zum (wahren) Brahmanen machen, so dass unsere Bezeichnung zutreffend und unser Anspruch echt sein möge, und dass die Dienste jener, deren Roben, Almosenspeise, Lagerstätte und Medizin wir benutzen, ihnen große Frucht und Nutzen bringen werden, und dass unser Auszug in die Hauslosigkeit nicht umsonst, sondern fruchtbar und nützlich sein wird“. MN 39

Damit verwandelt die Reinheit der Art und Weise, wie der Arahant konsumiert, den Akt des Empfangens in einen Akt des Gebens. Auf diese Weise transzendieren sie den Gegensatz von sich selbst dienen und anderen dienen, in dem sie sogar durch den Akt des Nahrungsverzehrs Bedingungen für breitgestreutes Glück schaffen.

Nach dem Tod jedoch, haben Arahants nicht länger Anteil an den sechs Sinnesmedien und nehmen aus diesem Grund nicht weiter die vier Nahrungen zu sich.

Was ist nun die Art der Ungebundenheit ohne verbleibenden Brennstoff? Da ist ein Mönch ein Heiliger, Triebversiegter, Endiger, hat das Werk gewirkt, die Last abgelegt, das eigne Heil erlangt, völlig die Werdensfessel durchschnitten, ist in vollkommener Weisheit erlöst. Für ihn wird alles Empfindbare, da er sich nicht mehr daran ergötzt, schon hier kühl werden - das nennt man die Art der Ungebundenheit ohne verbleibenden Brennstoff. Dies also sind die zwei Arten Nibbāna.

Diese zwei Ungebundenheitsbeschaffenheiten, erklärt von dem mit Sicht, dem Unabhängigen, der So ist:

Die eine Art zur Lebenszeit, noch mit Brennstoff verbleibend, durch die Zerstörung des zum Werden Führenden und die ohne verbleibenden Brennstoff, nach diesem Leben, worin alles Werden vollständig erlischt.

Die, die den unzusammengesetzten Zustand kennen, ihr Geist befreit durch die Zerstörung des zum Werden Führenden, erlangt haben sie den Kern der Lehre, versiegensfroh haben sie alles Werden abgetan, sie, die So sind. Iti 44

SN 35,23 zeigt, dass sich das ‚alles‘ in „Für ihn wird alles Empfindbare, da er sich nicht mehr daran ergötzt, schon hier kühl werden“, auf die sechs Sinnesmedien bezieht. Der Begriff ‚So‘, bezieht sich auf die Tatsache, dass die Errungenschaft des Arahants anstrengungslos unbeeinflusst vom Entstehen und Vergehen von allem ist, was mit den sechs Sinnen in Verbindung steht. Weil Sinnesbewusstsein in Abhängigkeit von den Sinnesmedien auftaucht, ist diese Soheit unberührt vom Tod des Arahants, wenn Sinnesbewusstsein vollständig endet.

Eine dritte Analogie wirft jedoch die Frage auf, ob es noch einen anderen Bewusstseinsmodus gibt, der vom Tod des Arahants unberührt ist. In dieser Analogie wird das erwachte Bewusstsein nicht als Samen sondern als Lichtstrahl dargestellt. Die vier Nahrungen des Bewusstseins sind die vier verschiedenen Orte, auf denen ein Lichtstrahl eventuell landet, während Leidenschaft und Freude die Mittel zu diesem Anlanden sind.

„Wenn nach der Nahrung essbare Speise keine Begierde vorhanden ist, wenn kein Ergötzen daran vorhanden ist, wenn kein Verlangen danach vorhanden ist, dann kann das Bewusstsein dort nicht landen und wachsen. Wo das Bewusstsein nicht landet und wächst, da lässt sich Name-und-Form nicht nieder. Wo sich Name-und-Form nicht niederlässt, da gibt es kein Wachstum der Gestaltungen. Wo es kein Wachstum der Gestaltungen gibt, dort wird kein erneutes Werden in

der Zukunft erzeugt. Wo kein erneutes Werden in der Zukunft erzeugt wird, da gibt es künftig keine Geburt, kein Alter und keinen Tod. Das ist nicht mit Schmerz, mit Angst, mit Verzweiflung verbunden, sage ich.

[Demensprechend mit der Nahrung Kontakt, intellektuelle Absicht und Bewusstsein].

Gerade so, wie wenn da ein Haus stünde oder eine Halle, und es wären da auf der Nordseite oder auf der Südseite oder auf der Ostseite Fenster, und es dränge bei Aufgang der Sonne durchs Fenster ein Strahl hinein, wo würde der landen?“

„An der westlichen Wand, Herr!“

„Wenn aber keine westliche Wand da wäre, wo würde er dann landen?“

„Auf dem Erdboden, Herr!“

„Wenn aber kein Erdboden da wäre, wo würde er dann landen?“

„Auf dem Wasser, Herr!“

„Wenn aber kein Wasser da wäre, wo würde er dann landen?“

„Er landet nicht, Herr!“

„Ganz ebenso, wenn nach der Nahrung essbare Speise, ... Kontakt, ... intellektuelle Absicht, ... Bewusstsein, keine Begierde vorhanden ist, wenn kein Ergötzen daran vorhanden ist, wenn kein Verlangen danach vorhanden ist dann kann das Bewusstsein dort nicht landen und wachsen. Wo das Bewusstsein nicht landet und wächst, da lässt sich Name-und-Form nicht nieder. Wo sich Name-und-Form nicht niederlässt, da gibt es kein Wachstum der Gestaltungen. Wo es kein Wachstum der Gestaltungen gibt, dort wird kein erneutes Werden in der Zukunft erzeugt. Wo kein erneutes Werden in der Zukunft erzeugt wird, da gibt es künftig keine Geburt, kein Alter und keinen Tod. Das ist nicht mit Schmerz, mit Angst, mit Verzweiflung verbunden, sage ich.“ SN 12, 64

Diese Analogie erklärt nicht eindeutig, ob sie sich auf den Arahant vor oder nach dem Tod bezieht. Im Kontext dieser Analogie

ist der Lichtstrahl jedoch abhängig von der Wand, dem Boden, usw., für die Tatsache seines Erscheinens und Wachstums innerhalb von Raum und Zeit. Dies legt nahe, dass er andernfalls nicht beeinflusst würde, wenn die Nahrungen verschwinden würden. Somit würde sich die Analogie sowohl auf den Arahant vor wie auch nach dem Tod beziehen.

Diese Interpretation findet zweifache Unterstützung, im Buddha selbst und in den Schriften. Wenn Buddhas Erwachen, völlige Ungebundenheit als einen Zustand völliger Unbewusstheit offenbart hätte, hätte er nie daran gedacht, diese Analogie zu benutzen, um den erwachten Zustand zu beschreiben.

Der schriftliche Beleg ist in MN 49 zu finden, wo es heißt, dass - im Gegensatz zum Bewusstsein eines unerwachten Wesens, das nur durch Interaktion mit *kamma* erfahren wird - das Wissen des Arahants vom unbedingten Bewusstsein völlig unmittelbar ist.

Brahmā, nachdem ich Alles [die sechs Sinnesmedien und ihre Objekte – siehe SN 35, 23] unmittelbar als das Alles erkannt hatte, und nachdem ich unmittelbar das Ausmaß dessen erkannt hatte, was nicht durch die Allhaftigkeit von Allem erfahren wird, war ich nicht Alles, war nicht in Allem, ging ich nicht von Allem aus, war ich nicht ‚Alles ist mein‘. Bestätigte ich Alles nicht.‘ ...

Bewusstsein ohne Oberfläche, ohne Ende, rund herum leuchtend, wurde nicht erfahren durch die Erdhaftigkeit der Erde ... die Flüssigkeit des Flüssigen ... die Feurigkeit des Feuers ... die Windhaftigkeit des Windes ... die Wesenheit der Wesen ... die Devaheit der Devas ... die Pajāpatiheit von Pajāpati ... die Brahmaheit von Brahma ... das Leuchten der Leuchtenden (devas) ... die schöne Schwarzheit der schönen Schwarzen (devas) ... die Himmelsfruchtbarkeit der Himmelsfrucht (devas) ... die Bezwingerhaftigkeit der Bezwinger ... der Allheit von Allem. MN 49

Ein Hauptmerkmal von Buddhas Lehre über Kausalität ist, dass wenn x in seiner Existenz von y abhängt, x enden wird, wenn y endet. Weil aber Bewusstsein ohne Oberfläche – im Gegensatz zu Sinnesbewusstsein - als unabhängig von den sechs Sinnesmedien erkannt wird, wird es nicht enden, wenn diese es tun.

Bewusstsein ohne Oberfläche, ohne Ende, rundherum leuchtend: da kann Wasser, Erde, Feuer und Wind keinen Anhalt mehr finden, hier enden lang und kurz, klein und groß, schön und widerlich, Name-und-Form. Mit dem Erlöschen des Bewusstseins wird alles beendet. DN 11

Liest man diesen Vers im Lichte von MN 49, scheint sich das ‚Enden des Bewusstseins‘ auf das Aufhören des Aggregats Sinnesbewusstsein zu beziehen, wohingegen ‚Bewusstsein ohne Oberfläche‘ nicht von diesem Aufhören berührt wird. Dies liegt daran, dass dieser Bewusstseinsmodus außerhalb der Aggregate läge, insofern das Bewusstseinsaggregat nur jene Formen von Bewusstsein abdeckt, die in Raum und Zeit verortet werden können. Bewusstsein ohne Oberfläche hat jedoch nicht länger einen ‚Ort‘, der von Verlangen und Festhalten definiert wird und fällt somit nicht unter die Kategorie von Raum und Zeit.

Dieses Bewusstsein sollte nicht mit dem ‚strahlenden Geist‘ von AN I, 51-52 verwechselt werden. Wie diese Lehreden feststellen, ist der strahlende Geist etwas, das entwickelt werden kann. In Begriffen der Pflichten der Vier Edlen Wahrheiten, deutet dies darauf hin, dass der strahlende Geist ein Teil der Wahrheit des Pfades ist. Wie andere geschickte Werdenszustände wird er entwickelt, bis er seinen Zweck erfüllt hat und dann aufgegeben wird. Bewusstsein ohne Oberfläche ist jedoch bezogen auf die Wahrheit der Auflösung und kann insofern nicht entwickelt werden. Es kann nur verwirklicht werden.

In den Begriffen der dritten Analogie, wäre das Strahlen des strahlenden Geistes als etwas zu werten, auf das hingewiesen werden kann, da es immer noch auf seiner Nahrung landet. Somit ist es ein Werdenszustand, der auf einen Standort zentriert

ist. Bewusstsein ohne Oberfläche landet jedoch nicht und somit kann sein Leuchten nicht aufgezeigt werden, da es von nichts reflektiert wird.

Ein praktischer Test, diese beiden Typen von Gewährsein zu unterscheiden, bestünde darin, jede Form von Gewährsein zu kontemplieren, egal wie strahlend oder rein, um so, durch Anwendung der in Kapitel 6 empfohlenen Methoden, die Empfindung der Leidenschaftslosigkeit ihnen gegenüber zu fördern. Dies entzöge dem strahlenden Geist die Nahrung, hätte aber keinen Effekt auf das Bewusstsein ohne Oberfläche, welches keinen Bedarf an Nahrung hat, so wie ein Lichtstrahl es nicht nötig hat, irgendwo zu landen.

Die Analogie zwischen Bewusstsein ohne Oberfläche und einem unreflektierten Lichtstrahl bringt noch weitere Folgerungen mit sich. Die erste ist, dass genau wie ein Lichtstrahl, der nicht von irgendeiner Oberfläche reflektiert wird, nicht erfasst werden kann - insofern er keinen Standort hat - eine Person, deren Bewusstsein nicht landet und sich auf irgendeinem Objekt niederlässt, nicht in diesem Leben oder nach dem Tod erfasst werden kann, selbst von jenen mit weitreichenden psychischen Kräften nicht.

Die Einflüsse versiegt, unabhängig von Nahrung, Leerheit und Freiheit ohne Zeichen ihre Weide: ihre Spur, wie die der Vögel im Himmelsraum, kann nicht verfolgt werden.

Dhp 93 S.121

Und wenn die Götter mit Indra, mit Brahmā und mit Pajāpati einen Bhikkhu suchen, dessen Geist so befreit ist, finden sie nichts, von dem sie sagen könnten: „Das Bewusstsein des Zur-Soheit-Gegangenen [Tathāgata] stützt sich auf dies.“ Warum ist das so? Ein Zur-Soheit-Gegangener, sage ich, ist nicht auffindbar im Hier und Jetzt. MN 22

Und es begab sich nun der Erhabene mit vielen Mönchen zum Schwarzen Fels am Abhang des Seher-Berges. Von wei-

tem schon sah der Erhabene den Ehrwürdigen Vakkali tot auf dem Bette liegen.

Zu jener Zeit aber bewegte sich ein Rauchgebilde, ein Finsternisgebilde nach östlicher Richtung, bewegte sich nach westlicher Richtung, bewegte sich nach nördlicher Richtung, bewegte sich nach südlicher Richtung, nach aufwärts, nach abwärts und nach den Zwischenrichtungen. Da wandte sich der Erhabene an die Mönche: „Seht ihr dieses Rauchgebilde, dieses Finsternisgebilde, ...“

„Ja, Herr.“

„Māra, der Böse ist es! Er sucht nach dem Bewusstsein Vakkalis, des edlen Sohnes: „Wo hat sich das Bewusstsein Vakkalis, des edlen Sohnes, niedergelassen?“ Mit stützelosem Bewusstsein aber ist Vakkali, der edle Sohn, verloschen.“ SN 22, 87

Weil das Bewusstsein des Arahants keinen Standort hat, ist es völlig unbestimmbar.

Wenn man nicht von Form besessen ist, dann wird man nicht daran gemessen/davon beschränkt. Woran man nicht gemessen wird, dadurch wird man nicht bestimmt. Wenn man nicht von Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein besessen ist, dann wird man nicht daran gemessen. Woran man nicht gemessen wird, dadurch wird man nicht bestimmt.

SN 22, 36

Wenn man undefiniert ist, kann man nicht als existent oder nichtexistent beschrieben werden, weder im gegenwärtigen Leben noch nach dem Tod.

Den Boden prüfend und die Keime tilgend,  
Dem sie befeuchtenden Verlangen gibt er keinen Raum.  
Der wahre Muni sieht Geburt und Sterben enden,  
Vom Grübeln frei, geht nicht mehr ein er in Benennbarkeit.

Sn 1, 12

„Was meinst du, Anurādha, betrachtetest du die Körperlichkeit als den Vollendeten?“

„Wahrlich nicht, Herr.“

„Betrachtetest du das Gefühl - die Wahrnehmung - die Gestaltungen - das Bewusstsein als den Vollendeten?“

„Wahrlich nicht, Herr.“

„Was meinst du, Anurādha: Betrachtetest du Form als den Tathāgata?“

„Nein, Herr.“

Betrachtetest du Gefühl als den Tathāgata?“

„Nein, Herr.“

„Betrachtetest du Wahrnehmung als den Tathāgata?“

„Nein, Herr.“

„Betrachtetest du Gestaltungen als den Tathāgata?“

„Nein, Herr.“

„Betrachtetest du Bewusstsein als den Tathāgata?“

„Nein, Herr.“

„Was meinst du Anurādha: Betrachtetest du den Tathāgata als in Form seiend? ... als außerhalb der Form? ... im Gefühl? ... außerhalb des Gefühls? ... in Wahrnehmung? ... außerhalb der Wahrnehmung? ... in Gestaltungen? ... außerhalb der Gestaltungen? ... im Bewusstsein? ... außerhalb des Bewusstseins?“

„Nein, Herr.“

„Da nun also von dir, Anurādha, der Tathāgata nicht einmal bei Lebzeiten wirklich und wahrhaft verortet werden kann, ist dann deine Behauptung angebracht: „Der da der Tathāgata ist, das höchste Wesen, das edelste Wesen, der das höchste Ziel erreicht hat; soll ein solcher Vollendeter bezeichnet werden, dann wird er es außerhalb dieser vier Möglichkeiten: Der Tathāgata besteht nach dem Tode - der Tathāgata besteht nicht nach dem Tode - der Tathāgata besteht und besteht nicht nach dem Tode - der Tathāgata besteht weder noch besteht er nicht nach dem Tode?“

„Nein, Herr.“

„Gut, gut, Anurādha! Dies nur verkünde ich, früher wie heute: Stress und das Ende von Stress.“ SN 22, 86

„Wenn der Geist eines Mönches so befreit ist, Meister Gotama, wo erscheint er nach dem Tode wieder?“

„Der Ausdruck ‚wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, Vaccha.“

„Erscheint er dann nicht wieder, Meister Gotama?“

„Der Ausdruck ‚nicht wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, Vaccha.“

„Erscheint er dann sowohl wieder als er auch nicht wiedererscheint, Meister Gotama?“

„Der Ausdruck ‚sowohl wiedererscheinen als auch nicht wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, Vaccha.“

„Erscheint er dann weder wieder noch erscheint er nicht wieder, Meister Gotama?“

„Der Ausdruck ‚weder wiedererscheinen noch nicht wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, Vaccha.“

„Wenn Meister Gotama diese vier Fragen gestellt werden, erwidert er: „Der Ausdruck ‚wiedererscheinen‘ ..., nicht wiedererscheinen‘ ..., sowohl wiedererscheinen als auch nicht wiedererscheinen‘ ..., weder wiedererscheinen noch nicht wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, Vaccha.“ Das bestürzt mich, Meister Gotama, das verwirrt mich, und das Ausmaß an Klarheit, das ich durch frühere Unterhaltungen mit Meister Gotama erlangt habe, ist jetzt verschwunden.“

„Berechtigterweise verursacht es Bestürzung in dir, Vaccha, berechtigterweise verursacht es Verwirrung in dir. Denn dieses Dhamma, Vaccha, ist tiefgründig, schwer zu sehen und schwer zu verstehen, friedvoll und erhaben, durch bloßes Nachdenken nicht zu erlangen, von den Weisen selbst zu erfahren. Es ist schwer für dich, es zu verstehen, wenn du eine andere Ansicht hast, eine andere Lehre akzeptierst, eine andere Lehre für richtig hältst, eine andere Übung verfolgst und einem anderem Lehrer folgst. Also werde ich dir Gegenfragen über dieses stellen, Vaccha. Antworte nach Belieben.

Was meinst du, Vaccha? Angenommen, ein Feuer würde vor dir brennen. Würdest du wissen: „Dieses Feuer brennt vor mir“?“

„Das würde ich, Meister Gotama.“

„Wenn dich jemand fragen sollte, Vaccha: „In Abhängigkeit wovon brennt dieses Feuer, das da vor dir brennt?“ - so gefragt, was würdest du antworten?“

„So gefragt, Meister Gotama, würde ich antworten: „Dieses Feuer, das da vor mir brennt, brennt in Abhängigkeit von Gras und Zweigen“.“

„Wenn jenes Feuer vor dir erlöschen sollte, würdest du wissen: „Dieses Feuer vor mir ist erloschen“?“

„Wenn jenes Feuer vor mir erlöschen sollte, Meister Gotama, würde ich wissen: „Dieses Feuer vor mir ist erloschen“.“

„Wenn dich jemand fragen sollte, Vaccha: „Als jenes Feuer vor dir erlosch, in welche Richtung ging es da: nach Osten, Westen, Norden oder Süden?“ - so gefragt, was würdest du antworten?“

„Das ist nicht anwendbar, Meister Gotama. Das Feuer brannte in Abhängigkeit von seinem Brennstoff von Gras und Zweigen. Wenn er verbraucht ist, falls es keinen weiteren Brennstoff erhält, wenn es ohne Brennstoff ist, gilt es als erloschen/ungebunden.“

„Ebenso, Vaccha, ist jene Form, die jemand, der den Tathāgata beschreibt, zur Beschreibung heranziehen könnte, vom Tathāgata überwunden worden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmenstrunk gleich gemacht, beseitigt, so dass sie künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen ist. Der Tathāgata ist von der Klassifizierung der Form befreit, Vaccha, er ist tiefgründig, unermesslich, schwer zu ergründen wie der Ozean. Der Ausdruck ‚wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, ‚nicht wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, ‚sowohl wiedererscheinen als auch nicht wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, ‚weder wiedererscheinen noch nicht wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar. Jedes Gefühl ... jede

Wahrnehmung ... jegliche Gestaltungen ... jedes Bewusstsein, das jemand, der den Tathāgata beschreibt, zur Beschreibung heranziehen könnte, ist vom Tathāgata überwunden worden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmenstrunk gleich gemacht, beseitigt, so dass es künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen ist. Der Tathāgata ist von der Klassifizierung des Bewusstseins befreit, Vaccha, er ist tiefgründig, unermesslich, schwer zu ergründen wie der Ozean. Der Ausdruck ‚wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, ‚nicht wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, ‚sowohl wiedererscheinen als auch nicht wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar, ‚weder wiedererscheinen noch nicht wiedererscheinen‘ ist nicht anwendbar. MN 72

Befreiung mit dem Herz berührend, den Zustand unübertroffenen Friedens, vollkommen im Verständnis des Bezeichneten, friedvoll sich am friedvollen Zustand ergötzend, verständig, ein zur Weisheit Gelangter, kann Klassifizierungen/Konzepte benutzen und entzieht sich doch jeder Klassifizierung. Iti 63

Upasiva: Er, der zum Ende ging, besteht er dann nicht mehr?  
Ist er vielleicht für ewig dann genesen?  
Das mögest, Muni, du mir gut erklären,  
Denn wahrhaft hast durchschaut du dieses dhamma.

Der Buddha: Kein Maß gibt es für ihn, der hin zum Ende ging.  
Nicht gibt's ein Wort, durch das man ihn erfasst.  
Wenn alle Phänomene (*dhamma*) völlig abgetan,  
Sind abgetan auch aller Rede Pfade. Sn 5, 6

Selbst der Akt des Fragens, ob etwas oder nichts nach dem Erreichen des Endes übrigbleibt, hieße, sich mit Gedankenkategorien zu beschäftigen, die innerhalb des Kontextes von Raum und

Zeit angebracht sind, in der Sphäre des Erwachens aber unangebracht.

Ehrw. Mahā-Kotthita: „Bleibt nach der restlosen Leidenschaftslosigkeits-Erlöschung der sechs Kontakt-Medien noch irgendetwas übrig?“

Ehrw. Sariputta: „Sprich nicht so, Freund!“

„Bleibt nach der restlosen Leidenschaftslosigkeits-Erlöschung der sechs Kontakt-Medien nichts mehr übrig?“

„Sprich nicht so, Freund!“

„... etwas übrig und etwas nicht übrig?“

„Sprich nicht so, Freund!“

„... weder etwas übrig noch nicht übrig?“

„Sprich nicht so, Freund!“

„Auf die Fragen: ... bleibt noch etwas übrig ... bleibt nichts mehr übrig ... bleibt etwas übrig und etwas nicht übrig ... bleibt weder etwas übrig noch nicht übrig? - auf alle diese Fragen erwidert du: „Sprich nicht so, Freund!“ Wie aber soll man den Sinn dieser Worte verstehen?“

„Zu sagen: ... bleibt noch etwas übrig ... bleibt nichts mehr übrig ... bleibt etwas übrig und etwas nicht übrig ... bleibt weder etwas übrig noch nicht übrig - all dies hieße ein Nicht-Gegenständliches zu vergegenständlichen. Soweit die sechs Kontakt-Medien reichen, soweit eben reicht die Vergegenständlichung; und soweit die Vergegenständlichung reicht, soweit eben reichen die sechs Kontakt-Medien. Mit der restlosen Leidenschaftslosigkeits-Erlöschung der sechs Kontakt-Medien erlischt die Vergegenständlichung, kommt die Vergegenständlichung zur Ruhe.“ AN IV, 174

Obwohl Wortklassifizierungen unangemessen sind, um Ungebundenheit zu beschreiben - weil Worte gestaltete Phänomene sind und Teil einer Kausalkette, an der Ungebundenheit nicht Teil hat - beschreiben die Lehrreden nichtsdestoweniger drei Aspekte der Ungebundenheit mit positiven Begriffen.

Der erste Aspekt ist Soheit, ein Begriff, auf den wir bereits trafen und der bedeutet, dass der Arahant vom Entstehen und Vergehen von allem, was mit den sechs Sinnen zusammenhängt, unbeeinflusst ist. Anders als Gleichmut, der eine geistige Aktivität ist, beinhaltet die Soheit keinerlei Anstrengung oder Aktivität. Weil sie mühelos ist, liegt diese Soheit jenseits von Fragen über Kontrolle oder Mangel an Kontrolle. Somit sind auch Fragen nach Selbst oder Nicht-Selbst irrelevant. Der Arahant ist einfach So.

Daher ist also der Tathāgata bei den gesehenen, gehörten, empfundenen und erkennbaren Phänomenen - So. Einen anderes So, das edler und erhabener wäre als dieses, gibt es nicht, so sage ich. AN IV, 24

Wer seine Sinne, Rossen gleich, im Zaume hält,  
Befreit von Dünkel und Einflüssen – So: sogar die devas bewundern ihn.

Wer wie die Erde nicht reagiert, kultiviert – So – wie Indras Säule, wie ein See frei von Schlamm, für ihn – So – gibt es kein weiterwandern. Ruhig ist sein Geist.

Ruhig auch Worte und das Handeln: Einer, der durch rechte Erkenntnis befreit wurde, befriedet – So. Dhp 94-96

Alle Priester und Asketen  
Sind eingewunden in Geburt und Alter.  
Doch die Gesehenes, Gehörtes, anderswie Erfahrenes,  
Gelübde, alles aufgegeben,  
Die anderes Vielgestaltetes, alles aufgegeben,  
Durchschauend das Verlangen, triebbefreit, -  
Als Menschen, die der Flut entronnen, künd' ich sie.

Sn 5, 7

Für einen Mönch, der alles Wirken aufgab,  
Wie Staub abschüttelt, was er einst gewirkt,

vom ‚Mein‘ befreit - So,  
für den gibt's nichts zu klagen bei den Menschen.  
Ud 3,1

Die Welt erkennend, schauend höchstes Ziel,  
Hinübersetzend über Flut und Meer - So [*tadi*],  
Ihn, der die Ketten brach, der hanglos, triebbefreit,  
Auch diesen, wahrlich, wissen Weise als den Muni.  
Sn 1, 12

Der zweite positive Aspekt von Ungebundenheit ist *sukha* - ein Begriff der mit Freude, Glück, Wonne und Behagen übersetzt werden kann. Ungebundenheit, so wie sie in dieser Lebenszeit erfahren wird, wird ausnahmslos als freudig beschrieben. Und da diese Freude unbedingt ist, wird sie nicht durch den Tod des Arahants beeinflusst.

Es könnte sein, Poṭṭhapāda, dass dir folgender Gedanke kommt: Wenn alle befleckenden Dinge beseitigt, die reinigenden Dinge vermehrt sind und man schon in diesem Leben die Vermehrung und Vervollkommnung der Weisheit durch eigene höhere geistige Kräfte erreicht habend verweilt, dann ist dies immer noch ein leidvolles Verweilen. So, Poṭṭhapāda, sollte man das aber nicht sehen. Wenn alle befleckenden Dinge beseitigt, die reinigenden Dinge vermehrt sind und man schon in diesem Leben die Vermehrung und Vervollkommnung der Weisheit durch eigene höhere geistige Kräfte erreicht habend verweilt, dann entsteht eine Frohgestimmtheit, Freude, Gestilltheit, Achtsamkeit und Klarbewusstheit, das aber ist ein glückliches Verweilen. DN 9

Einstmals weilte der ehrwürdige Sāriputta bei Rājagaha, an der Fütterungsstätte der Eichhörnchen. Dort wandte sich der ehrwürdige Sāriputta an die Mönche und sprach: „Ein Glück, Freunde, ist die Ungebundenheit! Ein Glück ist die Ungebundenheit!“

Auf diese Worte sprach der ehrwürdige Udāyi zum ehrwürdigen Sāriputta also:

„Wie kann denn ein Glück dort bestehen, wo nichts gefühlt wird?“

„Darin besteht ja gerade das Glück, dass dort nichts gefühlt wird. Es gibt diese fünf Sinnesstränge. Welche fünf? Die Formen, die Töne, die Düfte, die Säfte und die Körperindrücke, die begehrt, lieblichen, angenehmen, teuren, reizenden, verbunden mit Sinnlichkeit, die durch das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge und den Körper erfahren werden. Was aber diesen fünf Sinnessträngen zufolge an Freude und Frohsinn aufsteigt, das nennt man sinnliches Glück.

Da aber erreicht ein Mönch das erste *jhāna* und verweilt darin ... Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, Kenntnisnahme von mit Sinnlichkeit verbundenen Wahrnehmungen befällt, so gilt ihm das als Gebrechen. Gleichwie Schmerz als Gebrechen in einem gesunden Menschen entsteht, so ist Kenntnisnahme von mit Sinnlichkeit verbundenen Wahrnehmungen ein Gebrechen für ihn. Nun hat der Erhabene gesagt, was immer ein Gebrechen ist, ist Stress. Aufgrund dieser Überlegung kann man erkennen, wie Ungebundenheit ein Glück sein kann.

Da aber erreicht ein Mönch das zweite *jhāna* und verweilt darin ... Wenn ihn, während er in diesem Zustand weilt, Kenntnisnahme von Wahrnehmungen die mit gerichteten Gedanken verbunden sind befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da aber erreicht ein Mönch das dritte *jhāna* und verweilt darin ... Wenn ihn, während er in diesem Zustand weilt, Kenntnisnahme von Wahrnehmungen die mit Verzückung verbunden sind, befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da aber erreicht ein Mönch das vierte *jhāna* und verweilt darin ... Wenn ihn, während er in diesem Zustand weilt, Kenntnisnahme von Wahrnehmungen, die mit Gleichmut verbunden sind, befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da aber erreicht ein Mönch die Dimension der Raumunendlichkeit und verweilt darin ... Wenn ihn, während er in diesem Zustand weilt, Kenntnisnahme von Wahrnehmungen, die mit Form verbunden sind, befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da aber erreicht ein Mönch die Dimension der Bewusstseinsunendlichkeit und verweilt darin ... Wenn ihn, während er in diesem Zustand weilt, Kenntnisnahme von Wahrnehmungen, die mit der Dimension der Raumunendlichkeit verbunden sind, befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da aber erreicht ein Mönch die Dimension der Nichtsheit und verweilt darin ... Wenn ihn, während er in diesem Zustand weilt, Kenntnisnahme von Wahrnehmungen, die mit der Dimension der Bewusstseinsunendlichkeit verbunden sind, befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da aber erreicht ein Mönch die Dimension von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung und verweilt darin ... Wenn ihn, während er in diesem Zustand weilt, Kenntnisnahme von Wahrnehmungen die mit der Dimension der Nichtsheit verbunden sind befällt, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Nun hat der Erhabene gesagt, was immer ein Gebrechen ist, ist Stress. Aufgrund dieser Überlegung kann man erkennen wie Ungebundenheit ein Glück sein kann.

Da erreicht ein Mönch nach völliger Überwindung des Gebietes von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung die Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl und verweilt darin. Und nachdem er (dies) mit Weisheit gesehen hat, gelangen in ihm die Einflüsse vollständig zur Versiegung. Aufgrund dieser Überlegung kann man erkennen, wie Ungebundenheit ein Glück sein kann.“ AN IX, 34

Nun mag es sein, Ananda, dass manche andersfährtigen Pilger sagen könnten: „Der Mönch Gotama spricht vom Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl und beschreibt es doch als Glück. Was ist das? Wie kann das sein?“ Wenn sie das

sagen, soll man ihnen antworten: „Es ist nicht der Fall, Freunde, dass der Erhabene nur angenehmes Gefühl dem Glück zurechnet. Wo immer Glück gefunden wird, unter welchen Bedingungen, das bezeichnet der Erhabene als Glück.“ - SN 36, 19

„Freund Gotama, Glück wird nicht durch Glück erlangt; Glück wird durch Schmerz erlangt. Denn wäre es so, dass Glück durch Glück erlangt wird, dann würde König Seniya Bimbisāra von Māgadha Glück erlangen, da er in größerem Glück verweilt als der ehrwürdige Gotama.“

„Gewiss äußerten die ehrwürdigen Nigaṅṭhas jene Worte übereilt und ohne gründliche Betrachtung. Vielmehr bin ich derjenige, der gefragt werden sollte: „Wer verweilt in größerem Glück, König Seniya Bimbisāra von Māgadha oder der ehrwürdige Gotama?“

„Gewiss, Freund Gotama, wir äußerten jene Worte übereilt und ohne gründliche Betrachtung. Aber lassen wir das. Nun fragen wir den ehrwürdigen Gotama: „Wer verweilt in größerem Glück, König Seniya Bimbisāra von Māgadha oder der ehrwürdige Gotama?“

„Dann, Freunde, werde ich euch eine Gegenfrage stellen. Antwortet nach Belieben. Was meint ihr, Freunde? Kann König Seniya Bimbisāra von Māgadha verweilen, ohne seinen Körper zu bewegen und ohne ein Wort zu sprechen, und dabei sieben Tage und Nächte lang höchstes Glück empfinden?“

„Nein, Freund.“

„... sechs Tage und Nächte ... fünf Tage und Nächte ... vier Tage und Nächte ... drei Tage und Nächte ... zwei Tage und Nächte ... einen Tag und eine Nacht lang ...?“

„Nein, Freund.“

„Aber, Freunde, ich kann verweilen, ohne meinen Körper zu bewegen und ohne ein Wort zu sprechen, und dabei einen Tag und eine Nacht ... sieben Tage und Nächte lang höchstes Glück empfinden. Was meint ihr? Nachdem das so ist, wer

verweilt in größerem Glück, König Seniya Bimbisāra von Māgadha oder ich?“

„Nachdem das so ist, verweilt der ehrwürdige Gotama in größerem Glück als König Seniya Bimbisāra von Māgadha.“

MN 14

Obwohl Ungebundenheit das höchste Glück ist (Dhp 203), hängt der Arahant nicht daran und wird so nicht davon begrenzt.

Und wenn der Weise, der Brahmana, durch sich selbst in der Stille zum Wissen gelangt ist, dann wird er frei von Form und Formlosigkeit, von Glück und Leid. Ud 1, 10

Freiheit ist der dritte Aspekt und der, den die Lehrreden am häufigsten der Ungebundenheit zuschreiben. Das ist so, weil die Soheit der Errungenschaft des Arahant frei von bedingten Einflüssen ist. Obwohl lebende Arahants immer noch ihr Feld von *kamma* erleben - in Form der Aggregate und der Sinnesmedien – hat dieses Erleben keinen direkten Einfluss mehr auf sie.

Wenn er ein angenehmes Gefühl fühlt, versteht er: „Es ist vergänglich, es gibt kein Festhalten daran; darin ist nichts Ergötzliches zu finden.“ Wenn er ein schmerzhaftes Gefühl fühlt, versteht er: „Es ist vergänglich, es gibt kein Festhalten daran; darin ist nichts Ergötzliches zu finden.“ Wenn er ein weder-schmerzhaftes-noch-angenehmes Gefühl fühlt, versteht er: „Es ist vergänglich, es gibt kein Festhalten daran; darin ist nichts Ergötzliches zu finden.“

Wenn er ein angenehmes Gefühl fühlt, fühlt er es als Losgelöster; wenn er ein schmerzhaftes Gefühl fühlt, fühlt er es als Losgelöster; wenn er ein weder-schmerzhaftes-noch-angenehmes Gefühl fühlt, fühlt er es als Losgelöster. Wenn er ein Gefühl fühlt, das zusammen mit dem Körper aufhört, versteht er: „Ich empfinde ein Gefühl, das zusammen mit dem Körper aufhört.“ Wenn er ein Gefühl fühlt, das zusammen mit dem Leben aufhört, versteht er: „Ich empfinde ein Ge-

fühl, das zusammen mit dem Leben aufhört.“ Er versteht: „Bei der Auflösung des Körpers, mit dem Ende des Lebens, wird alles, was gefühlt wird, an dem man sich nicht ergötzt, auf der Stelle kühl werden.“ MN 140

Ohne Leidenschaft, Freude oder Ergötzen an überhaupt etwas - nicht einmal am Zustand der Leidenschaftslosigkeit - gibt es für den Arahant kein ‚Wo‘, an das er gebunden ist. Diese Tatsache erklärt eine Pāli-Redewendung, die westlichen Übersetzern lange Ärger bereitet hat. Gedichte im Kanon erwähnen den Arahant oft als ein Wesen, das ‚überall befreit‘ (*sabbatha vimutto*) oder ‚überall unabhängig‘ (*sabbattha anissito*) ist. Übersetzer mit einem Mangel an Verständnis für das diesem Idiom zugrundeliegende Bild neigten dazu, es in prosaischeren Worten zu übersetzen: ‚in jeglicher Hinsicht befreit‘, ‚auf nichts mehr angewiesen‘, ‚befreit von allem‘. Im Licht der Feld-Analogie betrachtet, in welcher die Feuchte von Verlangen und Ergötzen das ‚Wo‘ für Werden schafft, bedeutet das Idiom jedoch genau das, was es besagt: Der Arahant ist befreit von jedem möglichen ‚Wo‘, ob gestaltet oder nicht - von jedem möglichen Ort für erneutes Werden.

Das Werden überschritten, lässt du das Vorne, das Hinten und das Dazwischen los. Mit einem überall befreiten Herzen gelangst du nie wieder zu Geburt und Altern. Dhṛ 348

Ehrw. Subhā: Ich, ohne Leidenschaft, ohne Makel, mit einem Geist, überall befreit, ... kenne die Unschönheit der gestalteten Dinge, mein Herz hängt an nichts an. Thig 14

Ehrw. Revata: „Strebt eifrig ohne Lässigkeit!“ Nur dies ist meine Unterweisung.

Wohlan, ich werde ganz ungebunden, befreit bin ich allüberall. Thag 14, 1

## *ANHANG I*

Und was ist Abhängiges Zusammenentstehen?

Von Nichtwissen als erforderlicher Bedingung kommen Gestaltungen;

von Gestaltungen als erforderlicher Bedingung kommt Bewusstsein;

von Bewusstsein als erforderlicher Bedingung kommt Name-und-Form;

von Name-und-Form als erforderlicher Bedingung kommen sechs Sinnesmedien;

von sechs Sinnesmedien als erforderlicher Bedingung kommt Kontakt;

von Kontakt als erforderlicher Bedingung kommt Gefühl;

von Gefühl als erforderlicher Bedingung kommt Verlangen;

von Verlangen als erforderlicher Bedingung kommt Festhalten;

von Festhalten als erforderlicher Bedingung kommt Werden;

von Werden als erforderlicher Bedingung kommt Geburt;

von Geburt als erforderlicher Bedingung kommen dann Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung zustande.

Das ist der Ursprung der ganzen Masse von Stress und Leiden.

Was ist Alter und Tod? Das Altern der verschiedenen Wesen in den verschiedenen Klassen von Wesen, ihr Hinsiechen, ihr Gebrechlichwerden, das Ergrauen der Haare, das Welkwerden der Haut, die Abnahme der Lebenskraft, der Verfall der Sinne: das nennt man Alter.

Das Fortgehen und Ausscheiden der verschiedenen Wesen aus den verschiedenen Klassen von Wesen, ihre Vernichtung, ihr Verschwinden, ihr Hingang und Sterben, der Ablauf der Lebenszeit, das Zerbrechen der Aggregate, das Abwerfen des Körpers: das nennt man Tod.

Was ist Geburt? Die Geburt der verschiedenen Wesen in den verschiedenen Klassen von Wesen, ihr Geborenwerden, ihre Herabkommen, ihr ins Dasein treten, ihr Hervorkommen, das Auftreten der Aggregate und die Aneignung der Sinnesmedien: das nennt man Geburt.

Was ist Werden? Die drei Formen des Werdens, Sinnlichkeitswerden, Formwerden und Formloswerden, das nennt man Werden.

Was ist Festhalten? Die vier Arten des Festhaltens, Sinnlichkeits-Festhalten, Ansichten-Festhalten, Gewohnheit-und-Praktik-Festhalten und Selbstdoktrin-Festhalten, das nennt man Festhalten.

Was ist Verlangen? Die sechs Verlangen, Verlangen nach Form, Verlangen nach Tönen, verlangen nach Gerüchen, Verlangen nach Geschmäckern, Verlangen nach Berührungsempfindungen, Verlangen nach Ideen, das nennt man Verlangen.

Was ist Gefühl? Die sechs Gefühle, Gefühl geboren durch Augenkontakt, Gefühl geboren durch Ohrkontakt, Gefühl geboren durch Nasenkontakt, Gefühl geboren durch Zungenkontakt, Gefühl geboren durch Körperkontakt, Gefühl geboren durch Intellektkontakt, das nennt man Gefühl.

Was ist Kontakt? Die sechs Kontakte, Augenkontakt, Ohrenkontakt, Nasenkontakt, Zungenkontakt, Körperkontakt, Intellektkontakt, das nennt man Kontakt.

Was sind die sechs Sinnesmedien? Diese sechs Sinnesmedien, das Augenmedium, das Ohrenmedium, das Nasenmedium, das Zungenmedium, das Körpermedium, das Intellektmedium, das nennt man die sechs Sinnesmedien.

Was ist Name-und-Form? Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit, das nennt man Name.

Die vier großen Elemente und die Form, die von den vier großen Elementen abhängt, das nennt man Form. Diesen Namen und diese Form nennt man Name-und-Form.

Was ist Bewusstsein? Die sechs Bewusstseine, Augen-Bewusstsein, Ohr-Bewusstsein, Nasen-Bewusstsein, Zungen-Bewusstsein, Körper-Bewusstsein und Intellekt-Bewusstsein, das nennt man Bewusstsein.

Was sind Gestaltungen? Die drei Gestaltungen, körperliche Gestaltungen, sprachliche Gestaltungen, geistige Gestaltungen, das nennt man Gestaltungen.

Was ist Nichtwissen? Unwissenheit bezüglich Stress, Unwissenheit bezüglich des Ursprungs von Stress, Unwissenheit bezüglich des Endens von Stress, Unwissenheit bezüglich des Übungsweges, der zum Ende von Stress führt, das nennt man Nichtwissen.

Aus dem restlosen Verblenden und Enden dieses Nichtwissens kommt das Enden der Gestaltungen;

vom Enden der Gestaltungen kommt das Enden des Bewusstseins

vom Enden des Bewusstseins kommt das Enden von Name-und-Form,

vom Enden von Name-und-Form kommt das Ende der sechs Sinnesmedien,

vom Enden der sechs Sinnesmedien kommt das Enden von Kontakt,

vom Enden von Kontakt kommt das Enden des Gefühls,  
vom Enden des Gefühls kommt das Enden des Verlangens,  
vom Enden des Verlangens kommt das Enden des Festhaltens,  
vom Enden des Festhaltens kommt das Enden des Werdens,  
vom Enden des Werdens kommt das Enden der Geburt,  
vom Enden der Geburt kommt das Enden von Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung.  
So endet die ganze Masse von Stress und Leiden. SN 12, 2

## *ANHANG II*

Einige Gelehrte haben bei dem Versuch, die Lehren des Buddha in einen historischen Kontext zu stellen, behauptet, dass sich seine Nicht-Selbst-Lehre speziell auf die Selbstdoktrin der Upanischaden bezog. Mit anderen Worten, die Absicht des Buddha wäre gewesen, die Wahrheit der Upanischadischen Doktrin des universellen Selbst zu verneinen; er hätte aber andere, vernünftigeren Doktrinen des Selbst nicht verneint. Dieses Verständnis der Nicht-Selbst-Lehre wird von MN 22, worin insbesondere die Idee eines universellen Selbst verspottet wird, teilweise gestützt. Jedoch lässt es die Vielzahl der Selbstlehren, die der Buddha in anderen Suttas, wie DN 15 und SN 22,1, widerlegt, außer Acht. Ebenso werden zwei Aspekte des tatsächlichen historischen Kontextes des Buddha nicht berücksichtigt:

1) Die upanischadische Tradition war nicht die einzige Tradition in der Zeit Buddhas, die eine Selbstlehre vertrat. DN 2 erwähnt die Selbstdoktrinen anderer, nicht-vedischer Schulen der damaligen Zeit.

2) Keine einzige Selbstdoktrin kann behaupten, „die“ upanischadische Doktrin des Selbst zu sein. Die Upanischaden waren ein vielfältiges Textmaterial, das eine Vielzahl von Lehren zu diesem Thema darbot. Einige, wie die Brhad-aranyaka Upanishad und Katha Upanishad, erklären ausdrücklich, dass jede Person zwei Selbste hat, endlich und unendlich; und die großen Upanishaden unterscheiden sich hinsichtlich der Natur dieser beiden Selbste und darin, wie das unendliche Selbst erreicht werden kann.

Tatsächlich ist es aufschlussreich, die verschiedenen upanischadischen Selbstdoktrinen im Hinblick auf die in DN 15 aufgeführten Kategorien zu klassifizieren. Dort sagt der Buddha,

dass Menschen, die eine Lehre vom Selbst vorschlagen, sie entweder als Form und Endlichkeit aufweisend, Form und Unendlichkeit [oder: Endlos-Ananta] aufweisend, als formlos und endlich oder als formlos und unendlich definieren würden. In jedem dieser vier Fälle können die Befürworter (1) davon ausgehen, dass das Selbst bereits in der Gegenwart so ist, (2) dass es auf natürliche Weise so wird - beispielsweise im Tiefschlaf oder nach dem Tod - oder (3) dass es derart umgewandelt werden kann. Daraus ergeben sich insgesamt zwölf mögliche Kategorien. Eine Untersuchung der großen Upanishaden zeigt, dass deren Selbstdoktrinen in acht und vielleicht neun dieser Kategorien fallen: (Die Nummerierung stammt aus S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*. London: George Allen & Unwin, 1969.)

- 1) Bereits Form aufweisend und endlich: Brhad-aranyaka II.5.1, Maitrī VI.11
- 2) Natürlich formhaft werdend und endlich: Brhad-aranyaka IV.3.19-21
- 3) Kann formhaft und endlich gemacht werden.
- 4) Bereits Form aufweisend und unendlich: Brhad-aranyaka I.4.7-10, Brhad-aranyaka I.5.20, Chandogya III.14.2-3, Mundaka III.1.7
- 5) Natürlich formhaft werdend und unendlich: Chandogya VIII.3.4, Chandogya VIII.12.2-3
- 6) Kann formhaft und unendlich gemacht werden: Prasna IV.6-11, Subala III, Kaivalya VI.
- 7) Bereits formlos und endlich: Katha I.3.1-4 (die Beschreibung hier suggeriert, aber nicht explizit, dass das Selbst formlos ist).

- 8) Natürlich formlos und endlich werdend.
- 9) Kann formlos und endlich gemacht werden.
- 10) Schon formlos und unendlich: Brhad-aranyaka III.8.8.8-11-11
- 11) Natürlich formlos und unendlich werdend: Prasna IV.6-11-11
- 12) Kann formlos und unendlich gemacht werden: Katha I.3.13-15 Subala, III Subala IX.15 Paingala III.6

Es gibt keine Möglichkeit zu wissen, ob diese Upanischaden, wie sie uns vorliegen, vor oder nach der Zeit des Buddha entstanden sind. Daher können die Klassifizierungen in DN 15 als Reaktion auf sie formuliert worden sein oder auch nicht. Dennoch zeigt die schiere Vielfalt ihrer Lehren, dass es keine einzelne Upanischadische-Doktrin des Selbst gab und dass der Buddha seine Nicht-Selbst Lehre nicht als Antwort auf nur eine bestimmte Lehre formuliert hat. Die in DN 15 und SN 22, 1 gegebenen Darstellungen zeigen, dass die Nicht-Selbst-Lehre so formuliert wurde, dass sie dem Akt des Festhaltens an jeder Selbstdoktrin entgegenwirkt, unabhängig davon, wie dieses Selbst definiert werden könnte.

## *Dhamma-Dana Projekt der BGM*

www.dhamma-dana.de

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

Diese Veröffentlichungen sind nicht profitorientiert, sondern sollen sich selbst tragen. So finanziert der Gewinn eines Buches die Herstellung des nächsten.

Wenn Sie dieses Projekt unterstützen möchten, überweisen Sie Ihre Spende bitte auf folgendes Konto:

IBAN: DE 33700100800296188807

BIC: PBNKDEFF

Empfänger: BGM

Verwendungszweck: Dhamma-Dana-Projekt

### **Notwendigkeit des Studiums**

Buddhist zu sein heißt, Schüler oder Nachfolger des Buddha zu sein. Deshalb sollte er oder sie wissen, was der Lehrer selbst erklärt hat. Sich mit Wissen aus zweiter Hand auf Dauer zufrieden zu geben, ist nicht ausreichend. Vor allem Laienanhänger wissen oft nicht, was der Buddha besonders für sie gelehrt hat und wie sie die Nützlichkeit ihrer Übung überprüfen können.

Man muss den Dhamma gründlich studiert haben, um ihn sinnvoll praktisch umsetzen zu können. Nur so kann sein Reichtum und Wert in seiner ganzen Tiefe wahrgenommen werden. Das Dhamma-Dana-Projekt will hierzu einen Beitrag leisten.

### **Notwendigkeit von Dana (erwartungsloses Geben)**

Das Dhamma des Buddha ist ein Geschenk für uns und die Gesellschaft, in der wir uns bewegen. In einer Welt beherrscht von Geld und militärischer Macht ringen wir darum, einen Lebenssinn zu finden. Dieses Geschenk des Dhamma ist so viel mehr als Worte, Belehrungen und Meditationsanleitungen. Dhamma kann nur ein Geschenk sein, denn es kann nur gegeben, nie genommen, werden. Es ist seine Natur, geteilt und recycelt zu werden, und in einem Zyklus der Großherzigkeit zu zirkulieren, statt in einem Kreislauf des Begehrens.

Das Dhamma des Gebens ist das Gegenmittel zu diesem Kreislauf in seinen Manifestationen als Marktwert, Dividende, Gewinnoptimierung und allen anderen Ausdrucksformen der Gier in einer auf Konsum ausgerichteten Gesellschaft.

„Würden die Wesen den Lohn für das Verteilen von Gaben kennen so wie ich, so würden sie nichts genießen, ohne etwas gegeben zu haben, und es würde der Makel des Geizes nicht ihr Herz umspinnen halten. Selbst den letzten Bissen, den letzten Brocken, würden sie nicht genießen, ohne davon auszuteilen, falls sie einen Empfänger dafür hätten. Da nun aber die Wesen den Lohn für das Austeilen von Gaben nicht so kennen wie ich, deshalb genießen sie auch, ohne etwas gegeben zu haben, und der Makel des Geizes hält ihr Herz umspinnen.“ (Itiv 26)

## **Bücherbestellungen**

dhamma-dana@buddhismus-muenchen.de

## **Kontakt zur BGM**

BGM, Postfach 31 02 21, 80102 München

bgm@buddhismus-muenchen.de  
www.buddhismus-muenchen.de