

Der Geist – wie ungebundenes Feuer

Eine Metapher aus den frühbuddhistischen Lehrreden

von

Ṭhanissaro Bhikkhu

Impressum

Originaltitel „THE MIND LIKE FIRE UNBOUND“
by Ṭhanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff)

The Dhamma Dana Publication Fund
c/o Barre Center for Buddhist Studies
149 Lockwood Road
Barre, Massachusetts 01005 USA

Copyright © Ṭhanissaro Bhikkhu 1993
Dritte, überarbeitete Fassung 1999.

erschienen auf der Website: www.dhammatalks.org
Metta Forest Monastery P.O. Box 1409, Valley Center, CA 92082, USA

Übersetzung, Layout/Satz: Andreas Hubig (www.typocampus.de)

DHAMMA DĀNA. NUR ZUR FREIEN VERTEILUNG!

Herausgeberin & Verlag: Buddhistische Gesellschaft München e.V.
Kontakt/Bestellungen: bgm@buddhismus-muenchen.de
Druck: digital business and printing GmbH (Berlin)
Dhamma-Dāna-Projekt der Buddhistischen Gesellschaft München e.V.

www.dhamma-dana.de

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Abkürzungen	4
Vorwort	5
Erster Teil	
Eine kurze Zusammenfassung	
„Erlöst ... mit uneingeschränktem Gewährsein“	9
Zweiter Teil: Der Essay	
Einleitung „Die Weisen: Sie verlöschen wie diese Flamme.“	15
Kapitel 1	
„Dieses verloschene Feuer: Wohin ist es von hier aus gegangen?“	22
Kapitel 2	
„Das Feuer brennt durch Anhaftung und nicht ohne Anhaftung.“	45
Kapitel 3 [Ausdrucksformen von Anhaftung/Nahrung]	
„Vierzig Wagenladungen mit Holz.“	51
Sinnesbefriedigung	53
Ansichten	66
Regeln und Praktiken	75
Lehren und Theorien über das Selbst	84
Kapitel 4	
„Und mit einer Nadel zog ich den Docht heraus.“	105
Glossar	131
Bibliografie	135
Das Dhamma-Dāna-Projekt der BGM.....	135

Abkürzungen

Vedische Texte:

AV	Atharva Veda
BAU	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
ChU	Chandogya Upaniṣad
KaṭhU	Kaṭha Upaniṣad
KauU	Kauśītakī Upaniṣad
MaiU	Maitri Upaniṣad
RV	Ṛg Veda
ŚvU	Śvetāśvatara Upaniṣad

Texte des Pāli-Buddhismus

AN	Aṅguttara Nikāya
DN	Dīgha Nikāya
It	Itivuttaka
Khṃ	Khuddaka Paṭha
MN	Majjhima Nikāya
Mv	Mahāvagga
SN	Saṃyutta Nikāya
Sn	Sutta Nipāta
Thag	Theragāthā
Thīg	Therīgāthā
Ud	Udāna

Verweise auf DN, It, Khṃ und MN beziehen sich stets auf die Lehrrede (*sutta*). Verweise auf das Mv beziehen sich auf das Kapitel, den Abschnitt und den Unterabschnitt. Verweise auf die anderen Pāli-Texte beziehen sich jeweils auf den Abschnitt (*saṃyutta*, *nipāta* oder *vagga*) und die Lehrrede.

Alle Übersetzungen aus dem Pāli wurden vom Autor angefertigt. Als Quelltext für die Pāli-Texte diente die Royal Thai Edition (Bangkok: Mahamakut Rajavidyalaya, 1982).

Die mit einem Sternchen (*) markierten Begriffe werden im Glossar auf Seite 131 erklärt. Alle Anmerkungen in runden Klammern wurden vom Autor eingefügt. [Alle in eckigen Klammern eingefügten Anmerkungen stammen vom Übersetzer.]

Vorwort

*Wohl denn, mein Freund. Ich werde dir eine Analogie geben.
Denn es ist möglich, dass intelligente Menschen mithilfe einer
Analogie die Bedeutung des Gesagten verstehen können.*

(MN 24)

Alte Texte zu studieren, gleicht dem Besuch einer fremden Stadt. Die zu Verfügung stehende Zeit und das eigene Interesse bestimmen, ob man eine schnelle Pauschalreise zu den wichtigsten Sehenswürdigkeiten wünscht, eine weniger strukturierte Tour, bei der auch individuelle Erkundungen möglich sind, oder beides. Dieses Buch über die Konnotationen der Wörter *Nibbāna* (*nirvāṇa*) und *upādāna* in den Texten des frühen Buddhismus baut auf der Annahme auf, dass beide Herangehensweisen an das Thema ihre Vorteile haben; deshalb besteht es aus zwei separaten aber zusammenhängenden Teilen.

Der erste Teil, die Zusammenfassung, entspricht der schnellen Tour. Er ist ein kurzer Überblick, der dazu dient, die Hauptpunkte des Arguments hervorzuheben.

Der zweite Teil ist eine Gelegenheit, sich mit den Einheimischen anzufreunden, in die lokale Atmosphäre einzutauchen zu und eigenen Einsichten zu gelangen. Er nähert sich dem Argument eher auf indirekte Weise und lässt die Texte (mit geringfügigen Unterbrechungen) selbst den Weg weisen, sodass sie in aller Ruhe erforscht und überdacht werden können. Teil I eignet sich für diejenigen, die Orientierung suchen und die durch das scheinbar Indirekte des zweiten Teils ungeduldig werden könnten. Teil II dieses Buches richtet sich an diejenigen, die an den Nuancen, nebensächlichen Zusammenhängen und an der Bedeutung des Kontextes interessiert sind, welche bei einer strukturierteren Herangehensweise gewöhnlich verloren geht.

Obwohl jeder Teil dieses Buches für sich gelesen werden kann, würde ich empfehlen, dass alle ernsthaft an den Lehren des Buddha Interessierten sich Zeit nehmen und die Übersetzungen, die den Hauptteil des zwei-

ten Teils bilden, mit Bedacht lesen. Viele Westler, ja sogar ernsthaft praktizierende Buddhisten, besitzen oft eine beachtliche Unkenntnis über die ursprünglichen Lehren des Buddha, wie sie in den frühen Texten dargestellt sind. Viele ihrer Kenntnisse haben sie nur durch Informationen erhalten, die aus zweiter oder dritter Hand stammen und entsprechend gefiltert sind. Und ihnen ist nicht bewusst, was beim Prozess der Filterung hinzugedichtet wurde oder verloren gegangen ist. Obwohl die Zitate im Teil II aufgrund ihrer schieren Länge und Anzahl manchmal übertrieben scheinen, sind sie jedoch aufgrund des Kontextes, den sie den Lehren verleihen, wichtig. Sobald die Lehren in einen Kontext eingeordnet werden können, ist es einfacher und sicherer zu erkennen, was wahrer Buddha-Dhamma und was Produkt eines Filterungsprozesses ist.

Die Realisierung dieses Buches hat viele Jahre der Vorbereitung in Anspruch genommen. Es begann ursprünglich mit einer beiläufigen Anmerkung meines Meditationslehrers, Phra Ajahn Fuang Jotiko. Sie lautete, dass ein befreiter Geist einem erloschenen Feuer gleiche. Das Feuer ist nicht vernichtet, sagte er, sondern immer noch da, in der Luft verbreitet; es klammert sich nur nicht länger an irgendeinen Brennstoff. Diese Anmerkung hat mich noch lange Zeit danach beschäftigt. Als ich mit dem Studium des Pāli begann, wollte ich beim Lesen der frühen Texte zuerst in Erfahrung zu bringen, welche Ansichten über die Funktion des Feuers darin enthalten sind und wie diese Ansichten die Bedeutung von Nibbāna (wtl. „ausgehen“, „verlöschen“) als Bezeichnung für das Ziel der buddhistischen Praxis, beeinflussten. Dieses Buch stellt das Resultat meiner Forschung dar.

Viele Menschen haben mir direkt oder indirekt bei diesem Projekt geholfen und ich möchte ihnen meinen Dank aussprechen. Zuallererst danke ich Phra Ajahn Fuang Jotiko, der mich nicht nur zu dieser Forschungsarbeit ermutigte, sondern mir auch das beigebracht hat, was später die Basis meiner vielen Einsichten formte, die hier in diesem Buch beschrieben werden. Es war das Beispiel seines Lebens und seiner Lehren, welche mich ursprünglich vom Gehalt des Buddhismus überzeugte. A.K. Warders ausgezeichnetes Werk *Introduction to Pali* hat das Pāli-Studium zu einer Freude gemacht. Marcia Colish und J.D. Lewis, zwei

meiner Professoren am Oberlin College brachten mir mit außerordentlicher Geduld bei, wie man alte Texte liest und interpretiert. Der Ehrwürdige Bhikkhu Bodhi, Donald Swearer, John Bullit, Margaret Dornish, Robert Ebert, Michael Grossi, Lawrence Howard und Doris Weir – sie alle haben frühere Auszüge aus dem Manuskript gelesen und wertvolle Verbesserungsvorschläge gemacht. Für alle noch verbliebenen Fehler bin natürlich ich ganz allein verantwortlich.

Schließlich möchte ich dieses Buch in Dankbarkeit meinem Vater, Henry Lewis DeGraff und dem Andenken an meiner Mutter, Esther Penny Boutcher DeGraff, widmen, die mir schon sehr früh den Wert von Wahrheit, innerer Schönheit und Güte vermittelten.

Ṭhānissarao Bhikkhu
(Geoffrey DeGraff)

Metta Forest Monastery, im August 1993

Erster Teil: Eine kurze Zusammenfassung

„Erlöst ... mit uneingeschränktem Gewahrsein.“

Die heute noch existierenden frühesten Aufzeichnungen der Lehren des Buddha, die Lehrreden des Pāli-Kanon, sagen, dass nichts außerhalb des Bereiches der Unterscheidung durch die Konventionen der Sprache hinreichend beschrieben werden kann. Eine Form der Analyse unterteilt diesen Bereich in die sechs Sinne (wobei der Geist als sechster Sinn zählt) und ihre entsprechenden Sinnesobjekte. Eine andere Analyseform unterteilt ihn in die fünf Daseinsgruppen: Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gedankenprozesse und Bewusstsein. Diese beiden Analyseformen umfassen gegenseitig äquivalente Bereiche. Eine Passage des Pāli-Kanons weist jedoch noch auf einen anderen Bereich hin: In ihm verlöschen die sechs Sinne und ihre Objekte. Dieser Bereich ist der Erfahrung zugänglich, auch wenn er sich der Beschreibung mittels Begriffen wie *Sein*, *Nichtsein*, *sowohl Sein als auch Nichtsein* oder *weder Sein noch Nichtsein*, entzieht. Das Erreichen des buddhistischen Ziels spielt sich in diesem zweiten Bereich ab. Zweifellos stellte das Lehren und Beschreiben dieses Ziels den Buddha vor eine Herausforderung.

Er löste das Problem, indem er dieses Ziel anhand von Gleichnissen und Metaphern veranschaulichte. Die bekannteste Metapher für das Ziel ist der Name *nibbāna* (*nirvāṇa*), mit der das Ausgehen eines Feuers gemeint ist. Versuche, die Implikationen dieser Metapher auszuarbeiten, haben es nur zu oft aus seinem Kontext gelöst. Einige Autoren, die sich auf die moderne, alltägliche Vorstellung von Feuer beziehen, kommen zu dem Schluss, dass Nibbāna insofern ein Verlöschen impliziert, als wir spüren, dass ein Feuer im Augenblick seines Verlöschens nichtexistent wird. Andere weisen jedoch darauf hin, dass die Veden (religiöse Texte aus dem alten Indien viele Tausend Jahre vor der Zeit des Buddha) das Feuer als unsterblich beschreiben: Auch nach dem es verloschen ist, versteckt es sich einfach in einen latenten, diffusen Zustand, nur um dann wiedergeboren zu werden, wenn ein neues Feuer entfacht wird. Diese Autoren nehmen dann an, dass der Buddha diese vedische Theorie voll-

ständig übernommen hatte, und behaupten deshalb, dass Nibbāna ein ewiges Dasein impliziert.

Die Schwachstelle in beiden Interpretationen ist, dass sie außer Acht lassen, was der Pāli-Kanon zur (1) Funktionsweise des Feuers sagt, (2) dass die Sprache und Beschreibbarkeit von Phänomen begrenzt ist und (3) dass der Buddha selbst aus seiner Feuer-Metapher im Licht der Punkte (1) und (2) eindeutige Konsequenzen gezogen hatte. Der Zweck dieses Essays ist, diese Metapher in ihren ursprünglichen Kontext zu stellen, um zu zeigen, was durch sie vermittelt werden sollte und was nicht.

Will man erörtern, wie der Buddha den Begriff *nibbāna* verwendet hat, muss man damit beginnen, zwei Ebenen (in der ursprünglichen Terminologie *zwei Eigenschaften* von Nibbāna) von Nibbāna zu unterscheiden. Das Erste ist das Nibbāna, das von einem Menschen erfahren wird, der das Ziel noch zu Lebzeiten erlangt. Dies wird metaphorisch als das Verlöschen von Gier, Hass und Verblendung beschrieben. Das Zweite ist das Nibbāna nach dem Tod. Das Gleichnis für diese beiden Zustände beschreibt den Unterschied zwischen einem verloschenen Feuer, dessen Glut aber noch warm ist und einem Feuer, das vollständig verloschen und dessen Glut erkaltet ist. Wenn er diese beiden Ebenen von Nibbāna erörterte, wandelte der Buddha die zu seiner Zeit herrschenden Ansichten über das Feuer etwas ab; deshalb müssen wir diese beiden Ebenen getrennt betrachten.

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

Visuddhimagga verwendete am nächsten kommt. Dieser übersetzt Nirvāna mit Ent- (*nir*) + Bindung (*vāna*): Ent-Bindung.

Um darüber hinaus zu verstehen, was mit der Ent-Bindung des Geistes gemeint ist, ist es zudem wichtig zu wissen, dass das Wort *upādāna* (der das Feuer nährenden Brennstoff) auch Anhaften bzw. Festhalten bedeutet und dass dem Buddha zufolge der Geist zu vier Formen des Anhaftens neigt, die ihn versklaven: das Anhaften an Sinnesbefriedigung, an Ansichten, an Regeln und Praktiken und an Theorien/Lehren über das Selbst. In jedem Fall entspricht das Anhaften der Begierde und dem Verlangen, welches der Geist für diese Dinge empfindet. Um dieses Anhaften dann zu überwinden, muss der Geist nicht nur die Nachteile dieser vier Objekte oder Formen des Anhaftens erkennen, sondern – und das ist noch wichtiger – sich der Nachteile des Begehrens und Verlangens bewusst werden.

Dies erreicht der Geist über ein dreifaches Training: Tugend, Sammlung und Einsichtskraft. Das Üben eines ethischen Verhaltens bringt Gefühle der Freude und Reuelosigkeit mit sich, die für die Sammlung von wesentlicher Bedeutung sind. Die Sammlung sorgt für eine innere Basis an Freude, Verzückung, Gleichmut und Einspitzigkeit des Geistes – Eigenschaften, die nicht von Sinnesobjekten abhängig sind, sodass die Einsichtskraft die notwendige Stärke gewinnt, um die Anhaftungen des Geistes zu durchschneiden. Die Funktion der Einsichtskraft besteht darin, diese Anhaftungen als Teil einer kausalen Kette zu betrachten: Sie sieht ihr Entstehen, ihr Vergehen, ihre Anziehungskraft, die Nachteile ihrer Resultate und schließlich auch, wie man sich von ihnen befreien kann.

Obwohl im Pāli-Kanon von Fällen berichtet wird, in denen Menschen alle vier Formen des Anhaftens auf einmal überwinden, besteht das bekanntere Muster der Einsichtskraft darin, zuerst das Anhaften an die Sinnesbefriedigung durch die Konzentration auf das Unbeständige und Unbefriedigende aller Sinnesobjekte und auf die Wertlosigkeit alles auf sie gerichteten Begehrens oder Verlangens zu durchschneiden. Auf diese Art und Weise befreit, ist es dem Geist möglich, seine Einsichtskraft auf ähnliche Weise nach innen zu richten, um sein Anhaften an die Praxis der Sammlung zu durchschneiden. Dies gilt auch in Bezug auf Ansichten

im Allgemeinen und insbesondere in Bezug auf Vorstellungen von einem „Selbst“. Sobald die Erfahrung nicht länger auf ein Selbst bezogen wird, bricht die ganze Selbst/Nicht-selbst-Dichotomie zusammen.

An dieser Stelle erreicht der Geist die Todlosigkeit, obwohl an diesem Erreichungszustand kein „Ich“-Gefühl beteiligt ist. Es gibt lediglich die Erkenntnis: „Da ist es.“ Von diesem Moment an erfährt der Geist geistige und physische Phänomene mit einem Gefühl des Getrenntseins von ihnen. Ein Gleichnis, das diesen Zustand veranschaulicht, ist das von der Haut, die von einem Kuhkadaver entfernt wurde. Selbst wenn die zuvor entfernte Kuhhaut auf den Körper der Kuh zurückgelegt würde, könnte nicht mehr behauptet werden, dass noch dieselbe Verbindung mit dem Körper besteht wie zuvor, weil das die Kuhhaut und den Körper verbindende Gewebe – d.h. die Begierde und das Verlangen – (durch das Messer der Erkenntnis) durchschnitten wurde. Der Mensch, der das Ziel erreicht hat und in einigen Fällen als Tathāgata und in anderen als Arahant bezeichnet wird, lebt für den Rest seines/ihrer Lebens in der Welt, aber in unabhängig von ihr.

Die Beschreibung eines vom Tathāgata erlebten Todes sagt einfach nur: „All dies, woran nicht länger Vergnügen empfunden wird, kühlt sich unmittelbar hier ab.“ Alle Versuche, die Erfahrung des Nibbāna oder den Zustand des Tathāgata nach dem Tode zu beschreiben (als existierend, nicht-existierend, sowohl existierend als auch nicht existierend oder weder existierend noch nicht existierend), werden vom Buddha zurückgewiesen. Um seinen Standpunkt zu erklären, verwendet er wiederum die Metapher des verloschenen Feuers, obwohl er diesmal auf die vedische Ansicht von einem latenten Feuer zurückgreift, die durch buddhistische Vorstellungen dessen ergänzt wurde, was innerhalb oder jenseits einer hinreichenden Beschreibbarkeit liegt.

Um den Zustand des Geistes eines Tathāgata zu beschreiben, muss es einen Weg geben, zu erkennen, wovon sein oder ihr Bewusstsein abhängig ist. Hier müssen wir uns vergegenwärtigen, dass die Meditierenden den Texten zufolge mithilfe der konzentrativen Sammlung intuitive Kräfte entwickeln können, die es ihnen ermöglichen, den Geisteszustand eines anderen Menschen oder den Bestimmungsort dieses Menschen

nach dem Tode zu erkennen. Um das zu erreichen, muss jedoch das Bewusstsein dieser Person bei einem bestimmten Objekt verweilen, denn der Geisteszustand kann nur durch das Wissen vom Objekt erkannt werden. Dies stellt für gewöhnliche Menschen kein Problem dar, denn das alltägliche Bewusstsein entsteht immer in Abhängigkeit von dem einen oder anderen Objekt. Bei Tathāgatas ist dies jedoch unmöglich, denn ihr Bewusstsein ist vollkommen unabhängig. Weil Begriffe wie z. B. *Sein* oder *Nichtsein*, sowohl *Sein als auch Nichtsein* oder *weder Sein noch Nichtsein* nur in Bezug auf etwas, das anhand eines Wissenskriteriums gemessen werden kann, Gültigkeit besitzen, sind sie auf einen Tathāgata nicht anwendbar.

Um diesen Sachverhalt zu veranschaulichen, greift der Buddha auf zwei Punkte aus der vedischen Vorstellung vom Feuer zurück. Selbst wenn man annehmen will, dass das Feuer nach dem Verlöschen immer noch existiert, so ist es (1) so subtil, dass es nicht wahrgenommen werden kann und (2) so diffus, dass nicht gesagt werden kann, an welchen Ort oder in welche Richtung es gegangen ist. So wie die Vorstellungen einer Bewegung nach Osten, Westen, Norden oder Süden nicht auf ein verloschenes Feuer anwendbar sind, können auch die Vorstellungen von einem Dasein usw. nicht für einen verstorbenen Tathāgata gelten.

Auf die Frage, wie Nibbāna nach dem Tod erfahren wird, antwortet der Buddha, dass es in dieser Erfahrung keine Grenze gibt, durch die sie beschrieben werden könnte. Wichtig ist hier das Wort „Grenze“. In einem der alten vedischen Schöpfungsmythen beginnt die Entstehung des Universums, als eine Grenze in Erscheinung tritt, die das Männliche vom Weiblichen und den Himmel von der Erde trennt. So impliziert der Buddha mit seiner Aussage, dass die Erfahrung von Nibbāna sogar noch über die grundlegendsten Vorstellungen von der Entstehung des Universums hinausgeht, ja dass sie jenseits aller Beschreibungsmöglichkeiten liegt. Diese Implikation wird noch durch Aussagen anderer Passagen bestätigt, nach denen in dieser Erfahrung überhaupt nichts von dem bekannten Universum – Erde, Wasser, Wind, Feuer, Sonne, Mond, Finsternis, Kommen, Gehen und Stasis – vorkommt.

Wenn der Pāli-Kanon die Funktionsweise des Feuers also im Licht des

14 | Der Geist – wie ungebundenes Feuer

Pfades beschreibt und die Feuer-Metapher zu Hilfe nimmt, um die Funktionsweisen des Geistes zu erläutern, dann wird klar, dass das Wort Nibbāna hauptsächlich Vorstellungen von Freiheit vermittelt. Zum einen, die in diesem Leben erfahrbare Freiheit von Aufregung, Abhängigkeit und Anhaftung und zum Anderen, nach dem Tod selbst noch von den grundlegendsten Konzepten oder Grenzen (wie z. B. *Sein* oder *Nichtsein* usw.), die das beschreibbare Universum darstellen, erlöst zu sein.

Hier, Hemaka,
Findet hinsichtlich der Dinge, die uns lieb und teuer sind
– die gesehen, gehört, gespürt und erkannt werden –
Die Zerstreuung von Begierde und Verlangen statt,
Der unvergängliche Zustand der Ent-Bindung.

Jene, die dies achtsam erkennen,
Die im Hier und Jetzt
Vollkommen erloschen/entbunden,
Für immer gestillt sind,
Sind über alle weltlichen Verstrickungen
Hinausgelangt.

Sn V 8 [1086-87]

„Von zehn Dingen befreit, entbunden und erlöst, weilt der Tathāgata mit grenzenlosem Gewährsein, Vāhuna. Welche zehn? Befreit, entbunden und erlöst weilt er von Form ... Gefühl ... Wahrnehmung ... geistigen Prozessen ... Bewusstsein ... Geburt ... Altern ... Tod ... Stress* ... Verunreinigungen ... mit grenzenlosem Gewährsein. So wie ein roter, blauer oder weißer Lotos, welcher, im Wasser geboren, im Wasser wachsend, über die Wasseroberfläche hinauswächst, ohne von Wasser umgeben zu sein – eben auf dieselbe Weise weilt der Tathāgata von zehn Dingen befreit, entbunden und erlöst, mit grenzenlosem Gewährsein.“

AN 10:81

Wie der große Ozean nur einen Geschmack besitzt, nämlich den Geschmack von Salz, so besitzt diese Lehre und Disziplin nur einen Geschmack, den Geschmack der Befreiung.

AN 8:19

Zweiter Teil: Der Essay

„Die Weisen – sie verlöschen wie diese Flamme.“

Einleitung

Die Lehrreden des Pāli-Kanons stellen oft Vergleiche zwischen den Funktionsweisen des Feuers und denen des Geistes her: Während ein noch nicht zum allerhöchsten Ziel erwachter Geist einem Feuer gleicht, wird der erwachte Geist mit einem verloschenen Feuer verglichen. Die Analogie wird sowohl indirekt als auch direkt gezogen: indirekt durch die Verwendung einer aus der Physik entlehnten Terminologie, um die geistigen Vorgänge zu beschreiben (das Wort *nibbāna* ist das bekannteste Beispiel) – und direkt in allen möglichen Metaphern:

„Ich habe gehört, dass der Meister – unmittelbar nach seinem Erwachen – einmal bei Uruvela am Ufer des Nerañjara-Flusses, im Schatten des Bodhi-Baums, dem Baum des Erwachens weilte und sieben Tage hintereinander am Fuß des Bodhi-Baums saß und das ganze Glück der Erlösung empfand. Dann nach Ablauf des siebten Tages, nachdem er sich aus dieser Sammlung erhoben hatte, überblickte er die Welt mit dem Blick eines Erwachten. Und als er dies tat, sah er die Lebewesen im Feuer des Fiebers brennen, entflammt aufgrund der vielen Feuer, die aus Gier, Hass und Verblendung hervorgehen ...“

Ud III 10

„Dies ALLES steht in Flammen. Was ist dieses ALLES, das in Flammen steht? Das Auge steht in Flammen. Sichtbare Formen stehen in Flammen. Das Sehbewusstsein steht in Flammen. Der Sehkontakt steht in Flammen. Und all das, was in Abhängigkeit vom Sehkontakt entsteht, als angenehm, als schmerzhaft oder weder angenehm noch schmerzhaft empfunden wird, auch das steht in Flammen. Wodurch stehen sie in Flammen? Es ist das Feuer der Begierde, das Feuer der Abneigung, das Feuer der Verblendung, wodurch sie in Flammen stehen. Sie brennen aufgrund von Geburt, Altern-und-Tod, Kummer, Sorgen, Schmerzen, Leiden und Verzweiflung, sage ich.“

„Das Ohr steht in Flammen. Geräusche stehen in Flammen ...“

„Die Nase steht in Flammen. Gerüche stehen in Flammen ...“

„Die Zunge steht in Flammen. Geschmäcke stehen in Flammen ...“

„Der Körper steht in Flammen. Berührungsempfindungen stehen in Flammen ...“

„Der Verstand steht in Flammen. Vorstellungen stehen in Flammen. Das Geistbewusstsein steht in Flammen. Geistiger Kontakt steht in Flammen. Und all das, was in Abhängigkeit vom Geistkontakt entsteht, als angenehm, als schmerzhaft oder weder angenehm noch schmerzhaft empfunden wird, auch das steht in Flammen. Wodurch stehen sie in Flammen? Es ist das Feuer der Begierde, das Feuer der Abneigung, das Feuer der Verblendung, wodurch sie in Flammen stehen. Sie brennen aufgrund von Geburt, Altern-und-Tod, Kummer, Sorgen, Schmerzen, Leiden und Verzweiflung, sage ich.“

SN [IV] 35:28

Das Feuer der Leidenschaft brennt in Menschen,
die sich an sinnlichen Begierden erfreuen;
das Feuer des Hasses brennt in einem Menschen,
der voller Wut des anderen Leben nimmt;
das Feuer der Verblendung brennt in jenen Menschen,
die verwirrt und der Edlen Lehre unkundig sind.

In Unkenntnis dieser Feuer, lassen die Menschen,
– in ihrem Identitätswahn und gefangen in den Fesseln des Todes –
die Reihen der Höllenfeuer,
den Schoß gewöhnlicher Tiere, Dämonen
und das Reich der hungrigen Geister anwachsen.

Doch diejenigen, die den Lehren
des Einen, des Rechtmäßig Selbsterwachten
Tag und Nacht folgen,
bringen das Feuer der Leidenschaft zum Verlöschen,
immer das Abstoßende in ihr wahrnehmend.
Sie, die höchsten unter den Menschen,
löschen das Feuer des Hasses
mit ihrem Wohlwollen
und mit ihrer durchdringender Einsichtskraft
das Feuer der Verblendung.

Sie, die Meisterlichen,
die Tag und Nacht
(die Feuer) gelöscht haben,
Werden vollkommen restlos verlöschen,

nachdem sie das Leiden
restlos verstanden haben.

Sie, die Weisen,
mit der edlen Einsicht eines Weisheitsgewinners,
haben im Hinblick auf das Rechte Wissen
das Verlöschen der Geburt vollkommen erkannt
und kehren zu keinem neuen Werden* zurück.

It 93

Das Verlöschen von Gier, Hass und Verblendung wird nicht nur mit dem Verlöschen eines Feuers verglichen; so wird auch das Hinscheiden eines Menschen beschrieben, in dem diese Geisteszustände verloschen sind.

Beendet ist das Alte,
Kein Ergreifen von neuer Geburt.
Gierlos ist ihr Geist
Gegenüber künftigem Werden,
Sie, die ohne einen Samen sind,
Und nicht nach Wachsen dürsten,
Diese Weisen verlöschen wie diese Flamme.

Khv 6

(Schwester Sumedha:)
Dies ist ohne Altern,
Ist ohne Tod,
Dieser alterslose, unsterbliche Zustand
Ist frei von Kummer,
Feindschaft,
Bindungen,
Ohne Brennen ...

Thīg 16:1

Als der Meister vollkommen erloschen war, äußerte der Ehrwürdige Anuruddha im Augenblick des vollkommenen Verlöschsens diese Strophen:

Kein Atem zog mehr ein und aus,
Der So-Gegangene*, Unerschütterliche.
Gelassen und zum Frieden geneigt:
Beendete der Heilige seine Zeit.
Mit ungebrochenem Herzen
Ertrug er den Schmerz.
Wie das Verlöschen einer Flamme
War des Gewahrseins
Befreiung.

DN 16

Diese Arbeit will die Implikationen dieser Bildersprache erforschen und sie will – indem sie sich zuerst den Ansichten über die Physik des Feuers widmet, die zur Zeit des Buddha geläufig waren – verdeutlichen, was diese Bildersprache zu vermitteln beabsichtigte und was nicht. Dies scheint in Ermangelung einer richtigen Erwachsenerfahrung – etwas, das ein Buch nicht bieten kann – die natürlichste Herangehensweise zu sein, um aus dieser Bildersprache die richtigen Schlüsse zu ziehen. Ansonsten sind wir gezwungen, sie im Licht unserer eigenen Ansichten über die Funktionsweise von Feuer zu interpretieren, ein Fehler, der genauso irreführend und anachronistisch ist, wie die Vorstellung von einem Buddha, der wie Albert Einstein oder Isaac Newton gekleidet ist.

Diese Darstellung ähnelt in diesem Fall mehr einem Fotomosaik als einer Erläuterung. Die Zitate wurden ausgerichtet und überschneiden einander, so als ob sie sich reflektieren und aufeinander aufbauen. Um die Zitate für sich selbst sprechen zu lassen, wurden ganz bewusst so wenig wie möglich Kommentare eingefügt. Der Nachteil dieser Herangehensweise ist, dass sie mehrere Seiten auf einmal abdeckt und ihre Aussagen nur schrittweise vermitteln kann. Ihre Stärke liegt in ihrem sich steigernden Effekt. Das Aufdecken von einheitlichen Mustern, verborgen in scheinbar grundverschiedenen Lehren, welche in einer eher linearen Erzählung unbemerkt blieben; so wie Satellitenfotos vergrabene archäo-

logische Fundorte aufzeigen können, die von einer am Boden stehenden Person übersehen werden würde.

Eine der beachtenswerten Eigenschaften des Pāli-Kanons ist, dass die spontanen Aussagen vieler Menschen, über die in seinen Lehrreden berichtet wird, von gewöhnlichen Gedankenmustern und einer Bildersprache geprägt sind. Hier vernehmen wir nicht nur die Stimme des Buddha – der Sprecher in allen Passagen des Kanons, in denen niemand anders genannt wird – sondern auch von Laiennachfolgern wie z. B. Citta, von Mönchen wie die Ehrwürdigen Bhikkhus Ānanda und Mahā-Kaccāyana, und von Nonnen wie z. B. die Ehrwürdigen Bhikkhunīs Nanda, Sumedha und Paṭacarā. Alle haben ihren individuellen Ausdrucksstil, sowohl in Dichtkunst als auch in Prosa, doch sprechen sie alle aus einem gemeinsamen Hintergrund und Erfahrungsschatz, der es ermöglicht, ihre Botschaft als ein Ganzes zu betrachten, sowohl strukturell als auch inhaltlich.

Die Struktur, mit der wir uns hier am meisten beschäftigen, dreht sich um das Bild eines verloschenen Feuers und dessen Implikationen für das Wort „*nibbāna*“ (*nirvāṇa*) sowie um dessen damit im Zusammenhang stehenden Konzepten. Wird das Wort *nibbāna* im Zusammenhang mit einem Feuer verwendet, hat es die Bedeutung von „verloschen sein“ oder „ausgehen/verlöschen“. Wird es im Zusammenhang mit dem Geist verwendet, bezieht es sich auf das letztendliche Ziel und auf das Erreichen dieses Ziels. Unser Essay über die Bedeutungsvariationen dieses Wortes sollte man sich wie eine Forschungsreise vorstellen. Eine kurze Vorschau wird uns jedoch dabei helfen, anhand der in der Zusammenfassung geschilderten Landkarte unseren Standort zu finden, damit wir hinsichtlich des vor uns liegenden Weges die Spur nicht verlieren.

Das erste Kapitel untersucht alte vedische Vorstellungen vom Feuer, das – auch, nachdem es verloschen ist – in einem diffusen Zustand weiter existiert. Dann zeigt es, wie sich der Buddha jenen Vorstellungen kreativ annäherte, um das Konzept von Nibbāna nach dem Tode zu veranschaulichen, indem er es nicht auf ein ewiges Dasein in Beziehung setzte, sondern vielmehr auf die absolute Freiheit von allen durch Raum, Zeit und Dasein auferlegten Zwängen.

Die drei darauf folgenden Kapitel handeln von dem Konzept des Nibbāna im gegenwärtigen Leben. Kapitel II stellt eine Reihe von buddhistischen Vorstellungen vor, die sich mit der Eigenschaft eines brennenden Feuers (als erhitzt, anhaftend, gebunden und abhängig) beschäftigen und führt aus, welche Implikationen ein verloschenes Feuer und – parallel dazu – der das Nibbāna verwirklichende Geist hat. Insbesondere kommt es zu dem Schluss, dass von allen für das Wort Nibbāna überlieferten Etymologien wahrscheinlich Buddhaghosas Übersetzung mit „Ent-Bindung“ diejenige ist, die den ursprünglichen Konnotationen des Begriffes am nächsten kommt.

Kapitel III greift die Vorstellung des Anhaftens und Festhaltens (an Sinnesbefriedigung, Ansichten, Vorsätze und Rituale und an Theorien von einem Selbst) wie sie auf den Geist angewendet wird, auf, um ausführlich zu zeigen, *was* bei der Ent-Bindung des Geistes gelöst bzw. entbunden wird. Kapitel IV zeigt durch ausführliche Darlegung, *wie* der Geist durch die Praxis des ethischen Verhaltens, der Sammlung und der Einsichtskraft von seinen Fesseln befreit wird. Dieses letzte Kapitel findet in einer Anreihung von Text-Passagen seinen Höhepunkt, die die Metaphern des Feuer-und-Freiheit-Schemas zusammenfassen, welches in den vorangegangenen Kapiteln behandelt wurde. Werden sie aufmerksam gelesen, dann dienen diese Passagen auch als Erinnerungshilfen. So können ihre Perspektiven auf das Konzept von Nibbāna am besten nur im Licht dieses Schemas in Beziehung gesetzt werden.

Zu Beginn sollte jedoch erwähnt werden, dass Nibbāna nur einer von vielen Namen für das buddhistische Heilsziel ist. Ein Abschnitt im Pāli-Kanon nennt eine Liste mit 33 Namen, und der zusammenhängende Eindruck, den diese Namen vermitteln, lohnt sich, im Gedächtnis zu behalten:

„Das Nichtgestaltete, das Ende, das von den Einflüssen* freie, das Wahre, das Jenseitige, das Subtile, das Schwer-zu-Sehende, das Alterslose, das Beständige, das Unauflöslliche, das Zeichenlose, das Unterschiedslose, das Friedvolle, das Todlose, das Erlesene, das Glück, der Trost, die Versiegung des Verlangens, das Wundervolle, das Erstaunliche, das Sichere, Sicherheit, Nibbāna, das Leidfreie, das

Gierlose, das Reine, die Erlösung, das Nichtanhaften, die Insel, der Schutzraum, der Hafen, die Zuflucht, das Höchste.

SN [IV] 43, 1-44

Kapitel 1

„Dieses verloschene Feuer ... wohin ist es von hier gegangen?“

Die Lehrreden berichten über zwei Beispiele, in denen Brahmanen den Buddha über das Wesen seines von ihm gelehrtens Ziels befragten. In seiner Antwort bedient er sich der Analogie des verloschenen Feuers. Es gibt gute Gründe zu glauben, dass er sich mit dieser Analogie auf ein Konzept bezog, welches seinen Zuhörern geläufig war und – da sie in der vedischen Tradition erzogen worden waren – er eben dieses Konzept vom Feuer wahrscheinlich im Sinn hatte. Dies soll natürlich nicht bedeuten, dass der Buddha Anhänger dieses vedischen Konzeptes war oder dass er sich auf dieses Konzept in allen Einzelheiten bezog. Er wies lediglich auf einen bestimmten, in den Veden beschriebenen Aspekt des Feuers hin, um seinen Zuhörern einen vertrauten Bezugspunkt zu bieten, durch den sie das verstehen konnten, was er sagte.

Obwohl die vedischen Texte nun einige unterschiedliche Theorien über die Physik des Feuers beinhalten, stimmen sie zumindest bei einem grundlegenden Punkt überein: Ein Feuer – auch wenn es nicht mehr manifest ist – existiert noch in latenter Form weiter. Die Veden betrachten alle physikalischen Phänomene als Manifestation einer in der Natur inhärenten präexistierenden Kraft. Jedes Phänomen hat seine entsprechende Potenz, die sowohl persönliche als auch unpersönliche Eigenschaften besitzt: Sie kann sowohl als Gott als auch als dessen zur Verfügung stehenden Mächte auftreten. Im Fall des Feuers wird sowohl der Gott als auch das Phänomen selbst Agni genannt:

Agni, der erzeugt ist, der von Menschen durch die Wirkung von *sahas* hergestellt (aufgewirbelt) wird.

RV 6, 48, 5

„*Sahas*“ stellt hier die Kraft, die von Agni ausgeübte Macht zur Unterwerfung, dar. In seinem Kommentar zu dieser Passage schreibt Jan Gonda: „Die hier zugrunde liegende Theorie muss die gewesen sein ... dass ein Mensch und dessen körperliche Kraft überhaupt nicht ausreichen würde, um einen Gott oder die Kraft vom Rang eines Agni zu pro-

duzieren. Nur die Zusammenarbeit oder Verbindung mit diesem besonderen Prinzip, das in den Beschreibungen von Agnis Charakter, seiner Machtgewalt, seiner überwältigenden Kraft, eine zentrale Rolle gespielt haben muss, kann zu den erwünschten Resultaten führen: die Erscheinung eines Funkens und die Herstellung von Feuer.“ Weiter heißt es: „Ein göttliches Wesen wie Agni war in gewisser Weise bereits präexistent, wenn es von einem Paar Zündhölzern erzeugt wird“ (1957, S. 22-23). Sobald das Feuer brennt „tritt Agni weiterhin in das Feuer ein“ (AV 4, 39, 9). Auch wenn das Feuer in viele Himmelsrichtungen zerstreut wird und als viele separate Feuer weiterbrennt – Er bleibt trotzdem ein und dasselbe (RV 3, 55). Andere Feuer sind mit Ihm verbunden wie Äste an einen Baum (RV 8, 19).

Wenn ein Feuer verlöscht, scheiden Agni und seine Kräfte nicht aus dem Dasein. Stattdessen verstecken sie sich. Dies kommt in einem Mythos zum Ausdruck, der in den vedischen Texten oft erwähnt wird. Dieser erzählt von Agnis' Versuch, sich vor den anderen Göttern zu verstecken, und zwar dort – so glaubt er –, wo sie ihn niemals wahrnehmen würden. In der Version, die in RV 10, 51 erzählt wird, finden die Götter schließlich den versteckten Agni als ein Embryo im Wasser.

(An Agni gerichtet): Groß und fest war das Häutchen, das dich umgab, als du in die Gewässer eingedrungen bist ... Wir haben an verschiedenen Orten nach dir gesucht, o Agni, Kenner der Geschöpfe, nachdem du in die Gewässer und Pflanzen eingedrungen warst.

RV 10, 51

Wie Chauncy Blair anmerkt: „Die Vorstellung von Agni in den Gewässern deutet nicht die Vernichtung von Agni an. Er ist lediglich ein versteckter, ein potenzieller Agni, immer noch zu mächtigen Taten imstande.“ (1961, S. 103).

Warum Agni die Gestalt eines Embryos annimmt, kann am besten verstanden werden, wenn man sich die Theorien der biologischen Zeugung vor Augen führt, die sich im alten Indien entwickelt hatten:

Der Ehemann wird, nachdem er in seine Frau eingedrungen ist, zu einem Embryo und gelangt so durch sie zu neuer Geburt.

(Die Gesetze von Mānu, 9, 8)

So wie die alten Inder eine zugrunde liegende Identität sahen, die einen Vater mit seinem Nachwuchs verbindet, so nahmen sie auch eine einzelne Identität wahr, die den manifesten und embryonischen Formen des Feuers zugrunde liegt. Auf diese Weise betrachtete man den immer wieder neu geborenen Agni als unsterblich. Tatsächlich wird in den Veden häufiger ihm die Unsterblichkeit zugeschrieben als allen anderen Göttern.

An dich, Unsterblicher! Wenn du ins Leben springst, beginnen alle Götter vor Freude zu singen ... Durch deine Kräfte wurden sie unsterblich gemacht ... (Agni), der sich über alle Welten ausdehnte, ist der Beschützer der Unsterblichkeit.

RV 6, 7

Nicht nur unsterblich, sondern auch allgegenwärtig: Agni ist in seiner manifesten Form auf allen drei Ebenen des Universums – Himmel, Luft und Erde – anwesend: als Sonne, als Blitz und als Flammenfeuer. Über seine latente Präsenz sagt er im Mythos von seinem Verstecken: „Meine Körper haben verschiedene Orte betreten.“ Eine Untersuchung der Veden offenbart eine Vielzahl von Orten, an denen seine Embryos gefunden werden können. Einige – wie z. B. Stein, Holz, Pflanzen und Zündhölzer – beziehen sich direkt auf die Gegenstände, mit denen ein Feuer entzündet oder geschürt wird. Andere beziehen sich mehr auf feuerähnliche Eigenschaften und Kräfte, wie z. B. auf das Funkeln und die Lebendigkeit, welche in Wasser, Pflanzen, Tieren und allen Wesen präsent sind. Letzten Endes füllt Agni als latentes Embryo von Wachstum und Lebendigkeit das ganze Universum aus. Raimundo Panikkar schreibt: „Agni ... ist eines der umfassendsten Symbole der Wirklichkeit, die allumfassend ist.“ (1977, S. 325).

Agni durchdringt und schmückt den Himmel und die Erde ... seine Formen sind überall verstreut.

RV 10, 80

Er (Agni), der der Embryo des Wassers, der Embryo der Wälder, der Embryo von allem ist, dass sich bewegt und nicht bewegt.

RV 1, 70, 2

In Pflanzen und Kräutern, in allen existierenden Wesen: Ich (Agni) habe den Embryo des Wachsens hinterlegt. Ich habe alle Nachkommenschaft auf der Erde gezeugt, und daraufhin die Söhne in Frauen.

RV 10, 183, 3

Du (Agni) hast die Erde, den Himmel und die Luft dazwischen gefüllt und folgst dem ganzen Universum wie ein Schatten.

RV 1, 73, 8

Mit heiligen Versen wenden wir uns an den Weisen, Agni Vaiśvanara, den Ewig-Strahlenden, der in seiner Größe sowohl den Himmel als auch die Erde übertroffen hat.

RV 10, 88, 14

Diese Ansicht, dass Agni/das Feuer in einem latenten Zustand unsterblich und allgegenwärtig ist, findet sich auch in den Upaniṣaden, die ca. 850-750 v.u.Z. entstanden sind und später in den Kanon der Veden übernommen wurden. Die Autoren dieser Texte verwenden diese Ansicht, um die Lehre einer in allen Dingen immanenten einheitlichen Identität und die Unsterblichkeit der Seele trotz des offenkundigen Todes mithilfe einer Analogie zu veranschaulichen.

Nun aber das Licht, welches weiter und höher als dieser Himmel leuchtet, auf dem Rücken aller, auf den Rücken von allem, in den höchsten, allerhöchsten Welten – wahrlich: Dies ist dasselbe Licht, wie jenes hier in einem Menschen. Man kann es hören – wenn man seine Ohren zuhält und einen Klang, ein Donnern hört, wie das eines lodernden Feuers.

ChU 3. 13. 7-8

Wahrlich, dieser Brahma (der im gesamten Universum immanente Gott, so die Upaniṣaden) leuchtet, wenn das Feuer lodert und verschwindet, wenn es nicht lodert. Sein strahlender Glanz geht ein in die Sonne; sein Lebenshauch in den Wind.

Dieser Brahma scheint, wenn die Sonne gesehen wird, und er verschwindet, wenn sie nicht gesehen wird. Sein strahlender Glanz geht ein in den Mond, sein Lebenshauch in den Wind. (Gleiches gilt für den Mond und die Blitze.)

Wahrlich, all diese Gottheiten gehen – wenn sie in den Wind eingehen, in den Wind ersterben (verschwinden) – nicht zugrunde, sondern gehen erneut aus ihm hervor.

KauU 2. 12

In den zum Kanon gehörenden Haupt-Upaniṣaden, deren Entstehungsperiode mit der Zeit des Buddha einhergehen soll, wird die Analogie noch deutlicher:

Wie dieses eine Feuer in die Welt gekommen
und sich in seiner Gestalt jeglicher Form anpasst,
so entspricht auch die Innere Seele aller Dinge
in Gestalt jeder Form
und doch bleibt sie außen.

KaṭhU 2. 2.9

Obwohl die materielle Form des Feuers
in ihrer Quelle latent ruhend, nicht wahrgenommen wird,
ist ihre subtile Form
doch nicht zerstört,
sondern kann in ihrer Brennstoffquelle
wieder ergriffen werden.

So wahrlich werden beide (der universelle Brahma und die Einzelseele)
mithilfe des (Meditationswortes) AUM ergriffen.

Indem man seinen Körper zum unteren Reibholz macht
und AUM zum oberen Reibholz
und das Reibungsdrehen der meditativen Versenkung übt,
mag man den Gott – verstecktem Feuer gleich – erblicken.

ŚvU 1. 13-14

Eine interessante Entwicklung in dieser Schicht der vedischen Literatur ist der positive Eindruck bei der Betrachtung von verloschenem Feuer. Die vedischen Hymnen und frühen Upaniṣaden betrachteten brennendes Feuer als eine positive Kraft, als Lebensessenz und Vitalität. Diese Texte jedoch betrachten die Ruhe und Inaktivität des verloschenen Feuers als eine ideale Metapher des von der Seele erwünschten Bestimmungsortes.

Zu ihm, dem Gott, der sich durch seinen eigenen Verstand erleuchtet
nehme ich, Befreiung sehnd, Zuflucht –
zu ihm, ungeteilt
ohne Aktivität,
ruhig,
ohne Tadel und fleckenlos,
die höchste Brücke zum Todlosen,
einem Feuer gleich mit verbrauchtem Brennstoff.

ŚvU 6. 18-19

Gleichwie ein Feuer durch den Verlust an Brennstoff
in seiner eigenen Quelle zur Ruhe (verlöscht) kommt,
so gelangt auch das Denken durch den Verlust der Aktivität
in seiner eigenen Quelle zur Ruhe ...

Denn durch das Zur-Ruhe-Kommen des Denkens
wird gutes und böses Karma zerstört.
Mit einer ruhigen Seele, in der Seele verweilend,
genießt man
nicht endendes Glück.

MaiU 6. 34

Ob diese Neubewertung der Feuer-Metapher, die das Verlöschen des Feuers mehr betonte als sein Brennen, vor der Gründung des Buddhismus stattfand, von ihr beeinflusst war, oder ob sie einfach parallel zu ihr verlief, kann niemand mit Sicherheit sagen, da es für die Upaniṣaden keine sicheren zeitlichen Datierungen gibt. Auf jeden Fall kann man sagen, dass mit dem Gedanken eines verlöschenden Feuers in beiden Stufen der vedischen Haltung gegenüber dem Feuer kein völliges Beenden seiner Existenz assoziiert wurde. Stattdessen deutete es auf eine Rückkehr

zu einem allgegenwärtigen, unsterblichen Zustand. Dies hat einige Gelehrte annehmen lassen, dass der Buddha durch die Verwendung der Metapher eines verloschenen Feuers, einfach nur die vedische Position übernommen hatte und damit dieselben Implikationen wie die in dem obigen letzten Zitat einschloss: ein angenehmes ewiges Dasein einer ruhenden Seele.

Wenn wir uns aber anschauen, wie der Buddha die Metapher vom verloschenen Feuer verwendet hat, stellt sich heraus, dass er sich der vedischen Vorstellung von einem latenten Feuer aus einem völlig anderen Blickwinkel näherte: Wenn ein latentes Feuer zur gleichen Zeit überall ist, dann kann es an keinem bestimmten Ort sein. Wenn es in allem als allgegenwärtig betrachtet wird, dann muss es so unverbindlich definiert werden, dass sich keine deutlichen Charakteristiken abzeichnen, nichts, wodurch es erkannt werden kann. Anstatt die Existenz eines latenten Feuers als Metapher für Unsterblichkeit zu verwenden, nutzt er die von den Anhängern der Veden verstandene diffuse Unbestimmtheit eines verloschenen Feuers, um die absolute Unbeschreibbarkeit eines Menschen, der das buddhistische Heilsziel verwirklicht hat, zu veranschaulichen.

Gleichwie der Bestimmungsort eines Funkens –
 der von einem Eisenhammer aus der Glut des Feuers herausgeschla-
 gen, langsam erkaltet – nicht erkannt werden kann,
 gibt es auch keine Beschreibung des Bestimmungsortes
 jener vollkommenen Erlösten,
 welche – nachdem sie die Flut der Sinnesfesseln überquert haben –
 zu Recht den unerschütterlichen Frieden erlangt haben.

Ud VIII 10

(Der Brahmane Aggivessana Vacchagotta an den Buddha gerichtet:)
 „Wo aber, Ehrwürdiger Gotama, wird der Mönch, dessen Geist der-
 art erlöst ist, wiedererscheinen?“

„Der Ausdruck ‚wiedererscheinen‘, Vaccha, ist nicht zutreffend.“

„In diesem Fall, Ehrwürdiger Gotama, wird er nicht wiederer-
 scheinen.“

„Der Ausdruck ‚wird nicht wiedererscheinen‘, Vaccha, ist nicht zu-
 treffend.“

„... ,wird sowohl wiedererscheinen als auch nicht wiedererscheinen‘, Vaccha, ist nicht zutreffend.“

„... ,wird weder wiedererscheinen noch wird er nicht wiedererscheinen‘, Vaccha, ist nicht zutreffend.“

„Ehrwürdiger Gotama, nun bin ich verunsichert, nun bin ich verwirrt. Die aus der bisherigen Unterredung gewonnene Klarheit ist nun verschwommen.“

„Natürlich bis du verunsichert, Vaccha. Natürlich bist du verwirrt. Tiefgründig, Vaccha, ist dieses Phänomen, schwer zu erkennen, nicht leicht zu begreifen, friedvoll, erhaben, jenseits aller Vermutungen, subtil, nur von Weisen zu erfahren. Nicht leicht zu verstehen ist es für jene, die andere Ansichten, andere Praktiken, andere Überzeugungen, andere Ziele, andere Lehrer haben. Aus diesem Grund möchte ich dir einige Fragen stellen. Antworte, wie du für richtig hältst. Wie fasst du Folgendes auf, Vaccha: Angenommen, ein Feuer würde vor dir brennen. Würdest du wissen: ‚Dieses Feuer brennt vor mir?‘“

„Ja, Ehrwürdiger Gotama.“

„Angenommen, Vaccha, jemand würde dich fragen: ‚Wodurch brennt dieses Feuer, das da vor dir brennt?‘ – so gefragt, was würdest du erwidern?“

„Ich würde erwidern: ‚Dieses Feuer, das da vor mir brennt, brennt in Abhängigkeit von Gras und Holz, hat Gras und Holz als Nahrung.‘“

„Angenommen, das vor dir brennende Feuer würde verlöschen. Würdest du wissen: ‚Dieses vor mir brennende Feuer ist erloschen?‘“

„Ja, Ehrwürdiger Gotama.“

„Und angenommen, jemand würde dich fragen: ‚Als dieses Feuer vor dir erloschen ist, wohin ist es von hier aus gegangen? Nach Osten, nach Westen, nach Norden, nach Süden?‘ So gefragt, was würdest du erwidern?“

„Das ist nicht zutreffend, Ehrwürdiger Gotama. Jedes Feuer brennt in Abhängigkeit von einem Brennstoff wie z. B. Gras oder Holz. Wenn der Brennstoff aufgebraucht ist und kein neuer Brennstoff hinzugefügt wurde, gilt es schlicht als „erloschen“ (*nibbuto*).

„Ebenso, Vaccha, hat auch der Tathāgata jede physische Form, durch die er von jemandem beschrieben werden könnte, der den Tathāgata beschreiben wollte, aufgegeben; er hat sie an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleichgemacht und beseitigt, so dass sie künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen ist. Weil er davon

befreit ist, in Begriffen der Form erfasst zu werden, ist der Tathāgata tief, unermesslich, und wie der Ozean schwer zu ergründen. Der Ausdruck ‚wiedererscheinen‘ ist nicht zutreffend. Der Ausdruck ‚wird nicht wiedererscheinen‘, ist nicht zutreffend. Der Ausdruck ‚wird sowohl wiedererscheinen als auch nicht wiedererscheinen‘, ist nicht zutreffend. Der Ausdruck ‚wird weder wiedererscheinen noch wird er nicht wiedererscheinen‘, ist nicht zutreffend.“

„Ebenso, Vaccha, hat auch der Tathāgata jedes Gefühl ... jede Wahrnehmung ... jeden geistigen Prozess ... jeden Bewusstseinsakt, durch die er von jemandem beschrieben werden könnte, der den Tathāgata beschreiben wollte, aufgegeben; er hat sie an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleichgemacht und beseitigt, sodass sie künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen ist. Weil er davon befreit ist, in Begriffen der Form erfasst zu werden, ist der Tathāgata tief, unermesslich und wie der Ozean schwer zu ergründen.“

MN 72

Ein Mensch, der das Ziel erreicht hat, ist deshalb un-beschreibbar geworden, weil er oder sie alles aufgegeben hat, wodurch er oder sie beschrieben werden könnte. Dieser Sachverhalt kommt in zwei Dialogen noch deutlicher zur Geltung, in denen zwei unerfahrene Mönche den Versuch unternehmen, den Zustand des Tathāgata nach dem Tode zu beschreiben und darüber vom Ehrwürdigen Sāriputta und dem Buddha selbst ins Kreuzverhör genommen werden.

Sāriputta: „Freund Yamaka, wie würdest du Folgendes auffassen: Betrachtetest du Form als den Tathāgata?“

Yamaka: „Nein, Ehrwürdiger.“

Sāriputta: „Betrachtetest du Gefühl als den Tathāgata?“

Yamaka: „Nein, Ehrwürdiger.“

Sāriputta: „... Wahrnehmung?“

Yamaka: „Nein, Ehrwürdiger.“

Sāriputta: „... Geistige Prozesse?“

Yamaka: „Nein, Ehrwürdiger.“

Sāriputta: „... Bewusstsein?“

Yamaka: „Nein, Ehrwürdiger.“

Sāriputta: „Betrachtetest du den Tathāgata als in Form enthalten? Außerhalb von Form? In Gefühlen? Außerhalb von Gefühlen? In Wahrnehmung? Außerhalb von Wahrnehmung? In geistigen Prozessen?“

Außer halb von geistigen Prozessen? Im Bewusstsein? Außerhalb vom Bewusstsein?“

Yamaka: „Nein, Ehrwürdiger.“

Sāriputta: „Betrachtest du den Tathāgata als Form-Gefühl-Wahrnehmung-geistige Prozesse-Bewusstsein?“

Yamaka: „Nein, Ehrwürdiger.“

Sāriputta: „Betrachtest du den Tathāgata als das, was ohne Form, ohne Gefühl, ohne Wahrnehmung, ohne geistige Prozesse, ohne Bewusstsein ist?“

Yamaka: „Nein, Ehrwürdiger.“

Sāriputta: „Wenn du also, Freund Yamaka, den Tathāgata noch nicht einmal in diesem Leben als eine Wahrheit oder Realität exakt bestimmen kannst – trifft es dann zu, wenn du erklärst: ‚So wie ich die vom Meister erklärte Lehre verstehe, ist ein Mönch, der von geistigen Einflüssen befreit ist, mit der Auflösung des Körpers, vernichtet, untergegangen und nach dem Tode nichtexistent.‘?“

Yamaka: „Früher, Freund Sāriputta, haftete ich törichterweise an dieser unbesonnenen Annahme. Nachdem ich aber deine Lehrdarlegung vernommen habe, konnte ich diese unbesonnene Annahme aufgeben und die Lehre wurde mir klar.“

Sāriputta: „Nun dann, Freund Yamaka, wie würdest du antworten, wenn man dir folgende Frage stellte: ‚Ein Mönch, ein Würdiger, ein von allen Einflüssen Befreiter – was ist er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode?‘?“

Yamaka: „So gefragt, würde ich antworten: ‚Form ... Gefühl ... Wahrnehmung ... geistige Prozesse ... Bewusstsein sind unbeständig. Alles, das unbeständig ist, ist unbefriedigend. Das, was unbefriedigend ist, hat nun aufgehört, ist zu Ende gekommen.‘“

SN [III] 22, 85

Der Buddha richtet dieselben Fragen an den Mönch Anurādha, der trotz des Wissens, dass der Tathāgata nach dem Tode nicht in Begriffen wie Sein oder Nichtsein usw. beschrieben werden kann, den Versuch unternommen hatte, den Tathāgata in anderen Begriffen zu beschreiben. Nachdem der Buddha dieselben Antworten erhalten hatte, die auch Sāriputta von Yamaka bekommen hatte, schließt der Buddha:

„Und ist es also richtig, Anurādha – da du den Tathāgata noch nicht einmal im gegenwärtigen Leben als eine Wahrheit oder Realität beschreiben kannst – zu verkünden: ‚Freund, wenn der Tathāgata – der höchste unter den Menschen, der unübertroffene unter den Menschen, dem Verwirklicher des unübertroffenen Ziels – beschrieben wird, dann wird er in Kategorien beschrieben, die außerhalb jener vier Positionen liegen: Der Tathāgata existiert nach dem Tode, der Tathāgata existiert nach dem Tode nicht, der Tathāgata existiert sowohl nach dem Tode als auch nicht, oder der Tathāgata existiert weder nach dem Tode noch existiert er nach dem Tode nicht?‘“

„Nein, Ehrwürdiger.“

„Sehr gut, Anurādha. Damals wie heute, Anurādha ist alles, was ich beschreibe, nur Leiden und die Beendigung des Leidens.“

SN [III] 22, 86

Keine der vier Alternativen (Wiedererscheinen / Sein, nicht Wiedererscheinen / Nichtsein, sowohl beide als auch keine dieser Möglichkeiten) eignet sich zur Beschreibung des Tathāgata nach dem Tode, weil es selbst in dieser Lebenszeit nicht möglich ist, den Tathāgata zu definieren oder zu identifizieren.

Um eine Person anhand seiner oder ihrer Geistesinhalte – z. B. Gefühle, Wahrnehmungen oder geistige Prozesse – zu identifizieren, hätte es eine Möglichkeit geben müssen zu erkennen, was jene Geistesinhalte sind. Die Texte sagen, dass dies gewöhnlich möglich wird, wenn Meditierende durch die Praxis der Meditation mindestens eine von zwei kognitiven Fertigkeiten entwickeln, die auch von den Wesen der höheren Daseinsebenen beherrscht werden: Die Fähigkeit zu wissen, wo ein Lebewesen nach dem Tod wiedergeboren wird und die Fähigkeit, die Gedanken anderer Wesen zu lesen.

In beiden Fähigkeiten wird das Wissen dadurch ermöglicht, dass der gewöhnliche Geist immer in einem Zustand der Abhängigkeit von seinen Objekten existiert. Wenn ein Wesen wiedergeboren wird, dann muss sich sein Bewusstsein an einem bestimmten Punkt niederlassen: Dies vermag jemand wahrzunehmen, der die erste Fähigkeit beherrscht. Wenn der gewöhnliche Geist denkt, dann benötigt er ein geistiges Objekt, welches seinen Gedanken als Stütze oder Halt (*ārammaṇa*) dient: Diese Stütze

wird von Menschen wahrgenommen, welche die zweite Fähigkeit beherrschen. Der Geist eines Menschen, der das Ziel verwirklicht hat, ist jedoch von allen Abhängigkeiten frei und bietet somit keine Mittel, durch die jemand, der diese Fähigkeiten beherrscht, ihn wahrnehmen kann.

Dann begab sich der Meister mit einer großen Anzahl von Mönchen zum schwarzen Felsen am Berghang von Isigili. Von Weitem sah er den Ehrwürdigen Vakkali tot auf einer Unterlage liegen. Zu dieser Zeit nun bewegte sich ein dunkler Rauch, ein finsterer Wirbel nach Osten, bewegte sich nach Westen, bewegte sich nach Norden, nach Süden, nach oben, unten und bewegte sich in die dazwischen liegenden Richtungen. Und der Meister sagte: „Mönche, seht Ihr diesen dunklen Rauch, diesen finsteren Wirbel, wie er sich nach Osten ... bewegt?“

„Ja, Ehrwürdiger.“

„Dies ist Māra*, der Böse. Er sucht nach dem Bewusstsein vom Vakkali, dem Familienvater und denkt: ‚Wo hat sich das Bewusstsein von Vakkali, dem Familienvater, nur niedergelassen?‘ Weil sich aber, ihr Mönche, sein Bewusstsein nicht mehr niedergelassen hat, gelang es Vakkali, dem Familienvater, das vollkommene Nibbāna zu erreichen.“

SN [III] 22, 87

(Der Buddha ist dabei, den meditativen Zustand eines Menschen zu beschreiben, der das Ziel verwirklicht hat und zu Lebzeiten einen Vorgeschmack von Nibbāna nach dem Tode erfährt. Über diesen meditativen Zustand wird er unten sprechen. Hier interessiert uns jedoch, wie dieser Mensch von jenen wahrgenommen wird, die normalerweise fähig sind, den Geist anderer Menschen zu ergründen.)

„Sandha, da ist bei einem überragenden, edlen Menschen die Wahrnehmung von Erde in Bezug auf Erde verloschen; die Wahrnehmung von Wasser in Bezug auf Wasser ... die Wahrnehmung von Hitze in Bezug auf Hitze ... die Wahrnehmung von Wind in Bezug auf Wind ... die Wahrnehmung vom Gebiet der Raumunendlichkeit in Bezug auf das Gebiet der Raumunendlichkeit ... die Wahrnehmung vom Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit in Bezug auf das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit ... die Wahrnehmung vom Gebiet der Nichtsheit in Bezug auf das Gebiet der Nichtsheit ... die Wahrneh-

mung vom Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung in Bezug auf das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung ... die Wahrnehmung von dieser Welt in Bezug auf diese Welt ... die Wahrnehmung von jener Welt in Bezug auf jene Welt ... und von allem, das durch den Verstand gesehen, gehört, gefühlt, erkannt, erreicht, begehrt und durchdacht wurde – verloschen: Auch die Wahrnehmung in Bezug auf jene Dinge ist verloschen.“

„Wenn er auf diese Weise meditiert, Sandha, dann ist die Meditation eines überragenden, edlen Menschen nicht weiter abhängig von Erde, Wasser, Hitze, Wind, dem Gebiet der Raumunendlichkeit, dem Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit, dem Gebiet der Nichtsheit, dem Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung, von dieser Welt, von jener Welt, noch von allem, das durch den Verstand gesehen, gehört, gefühlt, erkannt, erreicht, begehrt und durchdacht wurde – und doch befindet er sich einem meditativen Zustand. Und diesem überragenden, edlen Menschen, der in diesem meditativen Zustand verweilt, bringen die Götter mit Indra, Brahmā und Pajāpati an der Spitze selbst aus weiter Ferne ihre Verehrung dar:

Verehrung Dir, du Edler Mensch.
Verehrung Dir, dem Höchsten Menschen –
Über den wir nichts direkt erfahren können,
Selbst nicht über den Zustand, in dem Du verweilst.“

AN 11:10

Der Geist, der das Ziel erreicht hat, kann somit weder von außen erkannt noch beschrieben werden, weil er vollkommen frei von jeglicher Abhängigkeit geworden ist. Jede Stütze, jedes Objekt darin, durch die er erkannt werden könnte, fehlt. Dies bildet den Kontext des nächsten Dialoges, in dem der Brahmane Upasīva den Buddha über einen Menschen befragt, der das Ziel verwirklicht.

(Upasīva:)
Wenn er dort verharrt und nicht weiterwandert,
Gar viele Jahre, o Du Alles-Seher,
Wird er leidenschaftsgekühlt eben hier erlöst sein?
Wird sein Bewusstsein sich so verhalten?

(Der Buddha:)
Gleichwie die Flamme, ausgelöscht durch Windes Macht,

Zu einem Ende kommt, das nicht mehr benannt werden kann,
 So geht auch der Weise, vom Benennen (geistiger) Aktivität befreit,
 zu einem Ende, das nicht benannt werden kann.

(Upasīva:)

Er, der das Ende erreicht:
 Ist er dann nicht mehr?
 Oder ist er für ewig frei vom Leid?
 Bitte, Weiser, erklär mir dies,
 Denn Du hast all dies erkannt.

(Der Buddha:)

Kein Maß gibt es für den, der das Ende hat erreicht,
 wodurch ihn irgendjemand erfassen könnte.
 Für ihn existiert es nicht.
 Wenn man sich aller Phänomene völlig entledigt,
 Sind auch aller Sprache Mittel fort.¹

Sn V 6

Der wichtige Begriff innerhalb des letzten Verses ist *pamāṇa*: „Kriterium“, „Maß“. Ein Begriff, der sowohl im philosophischen als auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch voller Bedeutung ist. Im philosophischen Diskurs bezieht er sich auf ein Erkenntnismittel oder einen Standard, der zur Beurteilung der Gültigkeit einer Behauptung oder eines Objektes verwendet wird. Zur Zeit des Buddha (und später) spezialisierten sich verschiedene Denkschulen auf das Wesen und die Rolle solcher Kriterien. Im Maitri Upaniṣad finden wir eine ihrer grundlegenden Lehrauffassungen:

Aufgrund seiner Präzision ist dies (der Verlauf der Sonne durch den Tierkreislauf) das Kriterium für Zeit. *Denn ohne ein Kriterium können die zu beurteilenden Dinge nicht bestimmt werden.*

MaiU 6 14

Wenn der Geist also alle Phänomene aufgegeben hat, gibt es kein Maß oder Kriterium, wodurch noch irgendjemand etwas darüber wissen oder sagen könnte. Dies ist soweit offensichtlich. Der Vers scheint aber

¹ In Anlehnung an Nyanaponikas Version. Anm. d. Ü.

zu sagen, dass das Ziel von innen – für die Person, die dieser Erfahrung teilhaftig wird – auch nicht mehr zu beschreiben ist. Erstens: Der Vers beschreibt die Antwort auf Upasīvas Frage über das Ziel, so *wie es der Buddha erkannt hat*. Zweitens: Die Wendung „Für ihn existiert es nicht“ kann nicht nur bedeuten, dass jemand, der das Ziel verwirklicht, keine äußerlichen Kriterien bietet, durch die er oder sie von jemand anderes beschrieben werden könnte, sondern, dass die Erfahrung auch von innen her keine Kriterien bietet. Und, wie wir bereits festgestellt haben, sind die äußeren Kriterien, durch die eine Person beschrieben werden könnte, genau durch das determiniert, was sich im Geist der Person befindet. Für einen Menschen mit der Erfahrung des Ziels würde es also noch nicht einmal eine Möglichkeit geben zu erkennen, ob es jemanden gibt, der dieser Erfahrung teilhaftig wird oder nicht. Es gäbe also nur die Erfahrung an und für sich.

An dieser Stelle kommt die gewöhnliche Bedeutung von *pamāṇa* – als Grenze oder Maß – ins Spiel. Diese Bedeutung geht auf die alten vedischen Hymnen zurück. Diese betrachten den Akt des Messens als einen wesentlichen Bestandteil vom Schöpfungsprozess (oder Bauprozesses, wie bei einem Haus) des Universums. In einer Hymne des Ṛg-Veda (X 129) folgt z. B. der Schöpfung des Geistes die Erscheinung einer horizontalen Grenze oder Messlinie, die das Männliche vom Weiblichen (den Himmel von der Erde) trennt. Von dieser Linie aus wird der Rest des Universums angelegt.

Zu sagen, dass für eine Person, die die Erfahrung des Ziels verwirklicht, kein Kriterium / kein Maß / keine Grenze existiert, bedeutet, dass die Erfahrung dieser Person von allen höchst elementaren Wahrnehmungen und Unterscheidungen frei ist, die unserem Wissen vom Universum zugrunde liegen. So hat das Wort „frei“ – einer der wenigen Wörter, die der Buddha unumwunden zur Beschreibung des Geistes verwendet, der das Ziel erreicht hat – zwei Bedeutungen: frei von Abhängigkeit (wie wir gesehen haben) und frei von den noch so abwegigsten und subtilsten Begrenzungen.

So wird diese zweite Lesart des Verses, welcher von der Unbegrenztheit und Unbeschreibbarkeit des Zieles für denjenigen handelt, der dieser

Erfahrung teilhaftig wird, auch von anderen Passagen des Pāli-Kanons gestützt, die sich ausdrücklich auf die innere Erfahrung bei der Verwirklichung des Ziels beziehen.

Das Bewusstsein ohne Merkmale, ohne Ende
Nach allen Seiten leuchtend:
Hier finden Wasser, Erde, Feuer und Wind keinen Halt.
Hier gelangen
„Lang und kurz“,
„Grob und fein“,
„Schön und hässlich“
„Name und Form“ alle zu einem Ende.
Mit dem Stillstand (der Aktivität) des Bewusstseins,
Kommt hier alles zu einem Ende.

DN 11

„Ihr Mönche, da ist dieser Bereich, in dem es weder Erde noch Wasser gibt, weder Feuer noch Wind, weder das Gebiet der Raumunendlichkeit, noch das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit, weder das Gebiet der Nichtsheit, noch das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung, weder diese Welt, noch jene Welt, weder Sonne noch Mond gibt. Und dort, sage ich, gibt es weder ein Kommen noch ein Gehen, weder Stillstand noch Vergehen, noch Entstehen: ohne Standpunkt, ohne Grundlage, ohne Stütze (geistiges Objekt). Dies, und nur dies, ist das Ende des Leidens.“

Ud VIII 1

Dort, wo Wasser, Erde, Feuer und Wind keine Grundlage finden:
Da scheinen weder die Sterne,
Noch sieht man die Sonne,
Auch der Mond kommt nicht hervor,
Und Dunkelheit findet sich dort nicht.

Und hat ein Weiser, ein Würdiger durch Scharfsinn
(dies) für sich erkannt,
Dann ist er frei von Form und formlos
Frei von Freude und Schmerz.

Ud I 10

„Ein Bewusstsein ohne Merkmale, ohne Ende, nach allen Seiten leuchtend, ist kein Teil der Festigkeit der Erde, der Flüssigkeit des Wassers, der Strahlung des Feuers, der Windhaftigkeit des Windes, der der Göttlichkeit der Götter (*usw., mit einer Auflistung verschiedener Bereiche der Devas*), der Allheit von Allem.“

MN 49

Der Ausdruck „kein Teil der Allheit von Allem“ kann am besten mithilfe der folgenden drei Passagen verstanden werden:

„Was ist dies ALLES? Es ist einfach das Auge und die Formen, das Ohr und die Klänge, die Nase und die Gerüche, die Zunge und die Geschmäcke, der Körper und die Berührungsempfindungen, der Verstand und die Vorstellungen. Dies, Ihr Mönche, bezeichnet man als das ALLES. Sollte da irgendjemand sagen: ‚Ich erkenne dieses ALLES nicht an und werde etwas anderes beschreiben‘, und man ihn fragen würde, was genau ihn zu seiner Aussage bewogen hätte, wäre er unfähig, diese zu erklären und würde darüber hinaus in Kummer verfallen. Und warum? Weil es jenseits des Begriffsvermögens liegt.

SN [IV] 35 23

Wenn die sechs Sinne und ihre Objekte – manchmal auch die sechs Kontaktgebiete genannt – ALLES sind, gibt es dann etwas, das jenseits dieses ALLES ist?

(Mahā-Koṭṭhita:) „Ist es möglich, dass mit dem restlosen Aufhören und Verlöschen der sechs Kontaktgebiete (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berühren, Denken) noch etwas übrig bleibt?“

(Sāriputta:) „Sag’ so etwas nicht, Freund.“

(Mahā-Koṭṭhita:) „Ist es dann möglich, dass mit dem restlosen Aufhören und Verlöschen der sechs Kontaktgebiete nichts mehr übrig bleibt?“

(Sāriputta:) „Sag’ so etwas nicht, Freund.“

(Mahā-Koṭṭhita:) „Ist es dann möglich, dass mit dem restlosen Aufhören und Verlöschen der sechs Kontaktgebiete sowohl etwas übrig als auch nichts mehr übrig bleibt?“

(Sāriputta:) „Sag’ so etwas nicht, Freund.“

(Mahā-Koṭṭhita:) „Ist es dann möglich, dass mit dem restlosen Aufhören und Verlöschen der sechs Kontaktgebiete weder etwas übrig noch nichts mehr übrig bleibt?“

(Sāriputta:) „Sag’ so etwas nicht, Freund.“

(Mahā-Koṭṭhita:) „Auf meine Fragen, ob da ... etwas übrig bleibt ... nichts mehr übrig bleibt ... sowohl etwas übrig als auch nichts mehr übrig bleibt ... weder etwas übrig noch nichts mehr übrig bleibt – erwidert du immer: ‚Sag’ so etwas nicht, Freund.‘“

(Sāriputta:) „Zu sagen ... dass da ... etwas übrig bleibt ... nichts mehr übrig bleibt ... sowohl etwas übrig als auch nichts mehr übrig bleibt ... weder etwas übrig bleibt noch nichts mehr übrig bleibt, bedeutet, man unterscheidet etwas, das nicht zu unterscheiden ist. Wie weit auch immer das Unterscheiden möglich ist, es entspricht der Reichweite der sechs Kontaktgebiete. Mit dem restlosen Aufhören und Verlöschen der sechs Kontaktgebiete ist auch das Aufhören und Verlöschen des Unterscheidens.“

AN 4:173²

Das Gebiet des Nicht-Unterscheidens kann, obwohl es nicht beschrieben werden kann, über direkte Erfahrung verwirklicht werden.

[...] „Deshalb, Ihr Mönche, sollte das Gebiet verstanden werden, wo das Auge (das Sehen) zu Ende geht und sich die Wahrnehmung (das geistige Notieren) von Formen auflöst. Das Gebiet, wo das Ohr zu Ende geht und sich die Wahrnehmung von Klängen auflöst, sollte verstanden werden. Das Gebiet ... wo die Nase zu Ende geht und sich die Wahrnehmung von Gerüchen auflöst ... wo die Zunge zu Ende geht und sich die Wahrnehmung von Geschmücken auflöst ... wo der Körper zu Ende geht und sich die Wahrnehmung von Berührungsempfindungen auflöst ... wo der Verstand zu Ende geht und sich die Wahrnehmung von Vorstellungen/Phänomenen auflöst: Dieses Gebiet, Ihr Mönche, sollte verstanden werden.“

SN [IV] 35, 117

Diese Erfahrung des Ziels – die absolute grenzenlose Freiheit jenseits aller Bezeichnungen und außerhalb von allem anderen – bezeichnet man als die elementare Nibbāna-Eigenschaft ohne einen Rest an „Brennstoff“ (*anupādisesa-nibbāna-dhātu*). Sie ist eine von zwei Möglichkeiten, auf die Nibbāna erfahren wird. Der Unterschied zwischen den beiden kommt im Folgenden zum Ausdruck:

² Bzw. AN 4:174 a. Anm. d. Ü.

„Ihr Mönche, es gibt diese zwei Formen der Nibbāna-Eigenschaft. Welche zwei? Die Nibbāna-Eigenschaft mit einem Rest von Brennstoff und die Nibbāna-Eigenschaft ohne einen Rest von Brennstoff.“

„Und was ist die Nibbāna-Eigenschaft mit einem Rest von Brennstoff? Da ist ein Mönch ein Arahant, ein von den geistigen Einflüssen Befreiter, der das heilige Leben vollendet, die Aufgabe erfüllt, die Bürde abgelegt, das wahre Ziel erreicht, die Fesseln des Werdens durchschnitten hat und durch rechtes Einsichtswissen erlöst ist. Sein Sinnesvermögen ist noch vorhanden, und aufgrund dessen nimmt er Angenehmes und Unangenehmes wahr, empfindet er Wohlgefühl und Schmerz. Es ist das Verlöschen von Gier, Hass und Verblendung in ihm, das als die Nibbāna-Eigenschaft mit einem Rest an Brennstoff bezeichnet wird.“

„Und was ist die Nibbāna-Eigenschaft ohne einen Rest von Brennstoff? Da ist ein Mönch ein Arahant ... durch rechtes Einsichtswissen erlöst. Alles, was er empfindet, woran er keinen Gefallen findet, wird sich genau hier abkühlen. Dies bezeichnet man als die Nibbāna-Eigenschaft ohne einen Rest von Brennstoff.“

It 44

Der Ausdruck, der sich auf den Bereich des Gefühls als „genau hier abkühlend“ bezieht, ist ein feststehender Ausdruck, der beschreibt, wie jemand, der das Ziel erreicht hat, den Tod erfährt. Der auf diesen Ausdruck folgende Vers sagt deutlich, was hier gemeint ist.

Diese beiden
Nibbāna-Eigenschaften,
wurden von dem, der sieht,
dem Unabhängigen,
dem So-Seienden, verkündet:
Die eine Eigenschaft, hier in diesem Leben,
mit einem Rest von Brennstoff,
der vom Ende des Verlangens stammt,
vom Führer zum Werden
und die [andere] ohne einen Rest von Brennstoff
ist die, in welcher nach diesem Leben,
alles Werden vollkommen zum Stillstand kommt.
Jene, die mit ihrem erlösten Geist
diesen ungestalteten Zustand kennen,

sind durch das Ende des Verlangens
dem Verleiter zum Werden, erlöst.
Sie, die zum Kern der Lehre vorgedrungen
und sich am Ende des Verlangens erfreuen,
haben alles Werden aufgegeben: Sie, die So-Seienden.

It 44

Die Verse des Ordensälteren Udāyin weisen auf ein Gleichnis hin, welches den Unterschied zwischen diesen beiden Nibbāna-Eigenschaften veranschaulicht:

Ein großes, lodernendes Feuer
wird ohne Brennstoff kleiner,
und während seine Glut noch ist,
sagt man: Erloschen ist es.
Um eine Bedeutung zu vermitteln,
hat der Kenntnisreiche dieses Gleichnis gelehrt.
Die großen Nāgas* werden
das vom Nāga gelehrt Nāga
als frei von Gier,
frei von Hass und
frei von Verblendung erkennen –
ohne geistige Einflüsse.
Nachdem er seinen Körper abgelegt,
wird der Nāga, von Einflüssen frei,
vollkommen verlöschen.

Thag XV 2 [702, 703]

Hier vergleicht der Ehrwürdige Udāyin die Nibbāna-Eigenschaft mit dem Rest von Brennstoff – dem Zustand absoluter Freiheit von Gier, Hass und Verblendung – mit einem Feuer, dessen Flammen zwar verlöschen sind, aber dessen Glut noch glimmt. Obwohl er die Analogie nicht bis zu Ende ausführt, scheint Udāyin zu implizieren, dass die Nibbāna-Eigenschaft ohne einen Rest von Brennstoff (wenn der Arahant mit dem Tod seinen Körper ablegt) einem Feuer gleicht, das derart verlöschen ist, dass sogar dessen Glut erkaltet ist.

So bezieht sich die bisher besprochene vollkommene und unverfälschte Erfahrung auf das Nibbāna nach dem Tod. Es gibt jedoch Stadien der

Sammlung, die zu Lebzeiten einen Vorgeschmack dieser Erfahrung vermitteln und die den Buddha zu der Aussage befähigten, dass er das Ziel auf der Basis direkter Einsicht lehrte.

(Ānanda:) „Ehrwürdiger, könnte wohl ein Mönch eine solche Sammlung erreichen, dass er angesichts der Erde ohne die Wahrnehmung der Erde ist, dass er angesichts des Wassers ohne die Wahrnehmung des Wassers ist ... angesichts des Feuers ... des Windes ... des Gebietes der Raumunendlichkeit ... des Gebietes der Bewusstseinsunendlichkeit ... des Gebietes der Nichtsheit ... des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung, angesichts dieser Welt, angesichts jener Welt ohne die Wahrnehmung von jener Welt ist, und dass er dennoch wahrnehmend sein würde?“

(Der Buddha:) „Ja, Ānanda, dies ist möglich. Da hat ein Mönch die Wahrnehmung: ‚Dies ist Frieden, dies ist das Erhabene – die Auflösung aller geistiger Prozesse, die Loslösung von allen Anhaftungen, das Ende des Verlangens, die Gierlosigkeit, das Aufhören, Nibbāna.‘“

AN 10:6

(Ānanda richtet dann dieselbe Frage an Sāriputta, der erwidert, dass er selbst einer solchen Sammlung einmal teilhaftig wurde.)

(Ānanda:) „Welcher Wahrnehmung bist du bei dieser Gelegenheit teilhaftig geworden?“

(Sāriputta:) „Der Stillstand des Werdens – Nibbāna – der Stillstand des Werdens – Nibbāna‘: Eine Wahrnehmung stieg in mir auf, und eine andere Wahrnehmung ging zu Ende. So, als wenn etwa bei einem lodernden Reisigfeuer eine Flamme auflodert, während eine andere Flamme ausgeht, ebenso kam mir der Gedanke: ‚Der Stillstand des Werdens – Nibbāna – der Stillstand des Werdens – Nibbāna‘: Eine Wahrnehmung stieg in mir auf, und eine andere Wahrnehmung ging zu Ende. Ich nahm den Stillstand des Werdens wahr: Nibbāna.“

AN 10:7

(Ānanda:) „Erstaunlich und wundervoll ist es, Freund, wie der Meister den Weg zur Läuterung der Wesen erkannt hat ... und die direkte Verwirklichung von Nibbāna, bei der das Auge und die Formen noch vorhanden sind und dieses Sinnesgebiet dennoch nicht mehr empfunden wird; bei der das Ohr und die Klänge ... die Nase und die Gerüche ... die Zunge und die Geschmäcke ... der Körper und die

Berührungsempfindungen noch vorhanden sind und dieses Sinnesgebiet dennoch nicht mehr empfunden wird.“

(Udāyin:) „Hat man – während man dieses Sinnesgebiet nicht mehr empfindet – eine Wahrnehmung im Geist oder nicht?“

(Ānanda:) „Man besitzt eine Wahrnehmung im Geist ...“

(Udāyin:) „... welche Wahrnehmung besitzt man aber, wenn jenes Sinnesgebiet nicht mehr empfunden wird?“

(Ānanda:) „Da tritt man mit der völligen Überwindung der Formwahrnehmungen und dem Verschwinden der Wahrnehmungen von Widerstand und der Nichtbeachtung von Vielheits-Wahrnehmungen mit dem Gedanken ‚unendlich ist der Raum‘, in das Gebiet der Raumunendlichkeit ein und verweilt darin: Während dieser Wahrnehmung im Geist wird jenes Sinnesgebiet nicht mehr empfunden.“

„Ferner tritt man mit der völligen Überwindung des Raumunendlichkeitsgebietes mit dem Gedanken ‚unendlich ist das Bewusstsein‘ in das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit ein und verweilt darin: Auch während dieser Wahrnehmung im Geist wird jenes Sinnesgebiet nicht mehr empfunden.“

„Ferner tritt man mit der völligen Überwindung des Bewusstseinsunendlichkeitsgebietes mit dem Gedanken ‚da ist nichts‘ in das Gebiet der Nichtsheit ein und verweilt darin: Auch während dieser Wahrnehmung im Geist wird jenes Sinnesgebiet nicht mehr empfunden.“

„Freund, als ich mich einmal in der Nähe des Wildgeheges im Schwarzen Wald bei Sāketa weilte, kam die Nonne Jaṭilā Bhagika zu mir und, nachdem sie mich mit einer Verbeugung begrüßt hatte, stellte sie mir, seitwärts stehend, folgende Frage: ‚Welches Ergebnis hat der Meister jener Sammlung zugesprochen, die weder durch Hinneigung noch durch Abneigung charakterisiert ist, noch durch geistige Prozesse blockiert oder unterdrückt wird, und man dennoch aufgrund der Loslösung, aufgrund ihrer Stille und aufgrund der darin empfundenen Zufriedenheit frei von Aufregung ist?‘“

„Ich erwiderte: ‚Diese Sammlung, so sagte der Meister, ist das Ergebnis des Höchsten Wissens (das Wissen des Erwachens).‘ Auch während dieser Wahrnehmung im Geist wird jenes Sinnesgebiet nicht mehr empfunden.“

In diesem außergewöhnlichen Zustand geistigen Gleichmuts – frei von Drängen, Forcieren, Blockieren und Unterdrücken – wird Nibbāna im gegenwärtigen Leben als Freiheit von allen Wahrnehmungen, die mit den sechs Sinnesgebieten und den Gebieten der meditativen Versenkung zu tun haben, erfahren. Obwohl man bei vollem Bewusstsein ist und diese Gebiete anwesend sind, ist man dennoch unbeteiligt.

Auf der Ebene der gewöhnlichen Sinneserfahrung wird jedoch Nibbāna im gegenwärtigen Leben von einem Arahant als das Verlöschen von Gier, Hass und Verblendung erfahren. Dies bedeutet, dass diese drei Geisteszustände der Feueranalogie entsprechen. Und, wie wir oben in der Einleitung gesehen haben, wird an verschiedenen Stellen des Pāli-Kanons auf sie direkt als Feuer Bezug genommen. Oberflächlich gesehen bedarf die Vorstellung von Gier, Hass und Verblendung kaum Erklärung. Um aber die Analogien, die der Pāli-Kanon zwischen der Feuermetapher auf der einen Seite und Gier, Hass und Verblendung auf der anderen Seite zieht umfassender zu verstehen, benötigen wir zunächst einige Hintergrundinformationen darüber, wie das Feuer in den Lehrreden betrachtet wurde.

Kapitel 2

„Feuer brennt durch Anhaftung und nicht ohne Anhaftung.“

Obwohl es den Verfassern des Pāli-Kanons in erster Linie nicht darum ging Naturwissenschaften zu lehren, gibt es viele Passagen, in denen sie unter Zuhilfenahme von Gleichnissen oder Beispielen das Verhalten des physikalischen Universums zitierten, um Lehrinhalte zu veranschaulichen. Einige dieser Passagen behandeln sehr detailliert Fragen bezüglich der Eigenschaft von Hitze, Bewegung, Meteorologie, die Ätiologie von Krankheiten usw., um zu zeigen, dass ihrer Erklärung eine gemeinsame Theorie zugrunde liegt. Diese Theorie dreht sich um das Konzept des „*dhātu*“ (Element, Eigenschaft, Potenzial). Es gibt vier physikalische Eigenschaften, die in dieser Theorie dargestellt werden: diejenigen der Erde (Festigkeit), Flüssigkeit, Hitze und Wind (Bewegung). Drei von ihnen – Flüssigkeit, Hitze und Wind – sind potenziell aktiv. Werden sie gereizt, angeregt oder provoziert – der betreffende Pāli-Begriff „*pakuppati*“ wird auch im psychologischen Kontext verwendet, wo er „wütend“ oder „verärgert“ bedeutet –, dann agieren sie als die in der Natur zugrunde liegende Ursache für Aktivität. Es heißt zum Beispiel, dass Feuer dann in Erscheinung tritt, wenn die Eigenschaft der Hitze provoziert wird.

„Nun kommt einmal die Zeit, in der die äußere Feuer-Eigenschaft provoziert wird und ganze Dörfer, Städte, Großstädte, Landschaften und entfernte Gegenden in ihren Flammen verzehrt werden. Dann aber, wenn es auf den Rand einer Grünfläche, an den Rand einer Straße, an den Rand einer felsigen Ebene, an das Ufer eines Flusses oder einer saftig-grünen Wasserfläche trifft, verlöscht es aufgrund von Brennstoffmangel.“

MN 28

Wird ein Feuer erst einmal provoziert und entfacht, braucht es „*upādāna*“ (ein Begriff, der gewöhnlich mit „Brennstoff“ übersetzt wird), um weiter zu brennen. Doch besitzt *upādāna* neben der Bedeutung von Brennstoff noch andere Bedeutungen. Eine ist die der Nahrung, die das Leben oder das Wachsen eines Baumes erhält und, wie wir unten sehen

werden, kann auch der Wind als das *upādāna* des Feuers fungieren. So wäre „Nahrung“ die weitaus präzisere Übersetzung des Begriffes.

„Was denkst du, junger Mann: Welches dieser beiden Feuer würde leuchtender, heller und glänzender brennen – ein Feuer, das in Abhängigkeit von einem Brennstoff, wie z. B. aus Gras und Holz brennt, oder ein Feuer, das unabhängig von einem Brennstoff, wie z. B. Gras und Holz brennt?“

„Meister Gotama wäre es einem Feuer möglich, unabhängig von einem Brennstoff, wie z. B. Gras und Holz zu brennen, dann würde dieses Feuer leuchtender, heller und glänzender brennen.“

„Es ist unmöglich, junger Mann, es ist ausgeschlossen, dass ein Feuer unabhängig von einem Brennstoff, wie z. B. Gras und Holz brennen könnte, außer durch die Ausübung übernatürlicher psychischer Kräfte ...“

MN 99

„Vaccha, so wie ein Feuer nur mit Nahrung brennt und nicht ohne Nahrung, so verkünde ich die Wiedergeburt nur von dem, der noch Nahrung hat und nicht von dem, der ohne Nahrung ist.“

„Wenn aber, Ehrwürdiger Gotama, eine Flamme vom Wind weggetragen wird und dabei eine weite Entfernung zurücklegt – was würdet ihr dann als deren Nahrung bezeichnen?“

„Vaccha, wenn eine Flamme vom Wind weggetragen wird und dabei eine weite Entfernung zurücklegt, dann wird sie vom Wind ernährt, sage ich. Der Wind, Vaccha, ist in diesem Augenblick ihre Nahrung.“

„Und in dem Augenblick, wenn ein Wesen seinen Körper ablegt, einen anderen Körper aber noch nicht erreicht hat – was würdet ihr dann als dessen Nahrung bezeichnen?“

„Vaccha, wenn ein Wesen seinen Körper ablegt, einen anderen Körper aber noch nicht erreicht hat, dann wird es vom Verlangen ernährt, sage ich. Das Verlangen, Vaccha, ist zu dieser Zeit seine Nahrung.“

SN [IV] 44:9

Eine andere Bedeutung von *upādāna* ist Anhaften/Ergreifen, was darauf hindeutet, dass das Feuer sich an seinem Brennstoff festhält, so wie ein Baum, der sich mit seinen Wurzeln im Nahrung spendenden Boden

festkrallt. So könnte die obige Passage auch folgende Lesart haben: „Feuer brennt nur mit Anhaften und nicht ohne Anhaften“ – ein Merkmal des Feuers, das auch in anderen asiatischen Traditionen wie z. B. dem I-Ging beobachtet wurde.

Die klammernde Eigenschaft des Feuers spiegelt sich in einigen anderen Redewendungen wider, die der Pāli-Kanon zur Beschreibung seiner Funktionsweisen verwendet. Zunächst einmal heißt es, dass ein Objekt, das in Flammen aufgeht, feststeckt (passiv) oder festhält (aktiv): Festhalten ist ein Zweiwege-Prozess.

„Ihr Mönche, gleichwie, wenn eine Vogelfeder oder eine Bogensehne, die ins Feuer geworfen wird, kein Feuer fängt (wtl. „sich festhält“ oder „festgehalten wird“), zurückweicht, sich abwendet und nicht hineingezogen wird – ebenso haftet der Geist eines Mönches, der an die Vorstellung des Abstoßenden gewöhnt ist, nicht am Geschlechtsverkehr, weicht davor zurück, wendet sich ab und lässt sich nicht hineinziehen. So bleibt er entweder voller Gleichmut oder er ist abgestoßen.

AN 7:46

Die zweite Seite der Anhaftung – nämlich wenn das Feuer, in dem es an etwas haftet, selbst stecken bleibt – findet sich in einer weiteren Redewendung des Pāli-Kanons: Wenn es einen Teil des Brennstoffs, an dem es sich geklammert hat, loslässt, dann, so heißt es, ist es erlöst.

„So wie ein Feuer ... dass, nachdem es sich von einem Haus mit einem Dach aus Schilfrohr oder Gras gelöst hat, sogar auf gegiebelte Häuser mit verputzten Wänden, verriegelten Türen und auf windgeschützte Fenster übergeht, so entstehen alle Gefahren durch fehlgeleitete Menschen und nicht durch weise Menschen; so entsteht alles Unheil durch Toren und nicht durch weise Menschen.“

MN 115

Der Sinn eines Feuers, welches durch das Brennen gefangen ist, spiegelt die oben (auf S. 28) zitierte Strophe aus dem Śvetāsvatara Upaniṣad wider, die sich auf das Feuer als „ergriffen“ bezieht, wenn es durch die Reibung von Zündhölzern entzündet wird. Anscheinend wa-

ren die Buddhisten nicht die Einzigen, die damals beim Beobachten von brennendem Feuer Anhaftung und Gefangensein sahen. Und dies würde belegen, warum die frühbuddhistische Dichtkunst dazu tendierte, die Metapher von einem ausgehenden Feuer mit der Vorstellung von Freiheit zu paaren:

Wie das *Ausgehen* einer Flamme
war des Gewahrseins *Befreiung*.

DN 16

Wie eine *Flamme, überwältigt* von der Kraft des Windes ...
so ist der Weise von geistiger Aktivität *befreit* ...

SN [I] 5, 6

Zusammenfassend kann man sagen, dass das Bild eines verloschenen Feuers für die frühen Buddhisten nicht mit der Vorstellung von Vernichtung verbunden war. Zu den Aspekten des Feuers, welche für sie in Bezug auf die Geist-Feuer-Analogie Bedeutung hatten, gehörten vielmehr diese: Ein brennendes Feuer befindet sich in einem Zustand der Aufruhr, Abhängigkeit, Anhaftung und des Gefangenseins – es klammert sich an seinen Brennstoff und steckt in ihm fest. Im erloschenen Zustand wird es ruhig, unabhängig und losgelöst: Es lässt seinen Brennstoff los und ist frei.

Dieselbe Verbindung von Ereignissen findet sich in ihrer Anwendung auf die Funktionsweisen des Geistes wiederholt in kanonischen Passagen, die die Verwirklichung des Ziels beschreiben:

„Gefangen ist man mit Anhaftung; ohne Anhaftung ist man frei. Wenn das Bewusstsein verharren, sich an eine (physische) Form binden, sich auf die Form (als Objekt) stützen, sich auf Form gründen und dabei Angenehmes empfinden würde – dann käme es zu Wachstum, Entwicklung und Ausuferung. Wenn das Bewusstsein verharren, sich an Gefühl ... an Wahrnehmung ... an geistige Prozesse binden und dabei Angenehmes empfinden würde ... dann käme es zu Wachstum, Entwicklung und Ausuferung. Würde da jemand sagen: ‚Ich werde ein Kommen, ein Gehen, ein Verlöschen, ein Entstehen, ein Wachsen, ein Entwickeln oder ein Ausuferen des Bewusstseins außer-

halb von Form, von Gefühl, von Wahrnehmung, von geistigen Prozessen beschreiben‘, dann wäre dies unmöglich.“

„Wenn ein Mönch das Verlangen für die Eigenschaft von Form ... von Gefühl ... von Wahrnehmung ... von geistigen Prozessen ... von Bewusstsein aufgibt, dann ist die Stütze für das Bewusstsein aufgrund der Aufgabe des Verlangens nicht mehr vorhanden, und für das Bewusstsein gibt es keine Grundlage mehr. Ein derartiges Bewusstsein, welches ohne Grundlage ist, nicht weiter ausufert und keine Funktion mehr ausübt, ist erlöst. Aufgrund dieser Erlösung steht es still. Aufgrund seines Stillstands ist es zufrieden. Aufgrund seines Zufriedens-eins ist es nicht beunruhigt. Ohne Beunruhigung ist er (der Mönch) innerlich vollkommen zum Nibbāna gelangt. Er erkennt: ‚Geburt ist zu Ende, das heilige Leben vollendet, die Aufgabe erfüllt. Darüber hinaus gibt es nichts weiter in dieser Welt.‘“

SN [III] 22, 53

Aufgrund dieser Reihe von Vorgängen – Stille, Unabhängigkeit, Loslösung –, die mit dem Verlöschen eines Feuers und dem Erreichen des Ziels assoziiert wird, scheint es, dass von allen der zur Erklärung des Wortes *nibbāna* gebotenen Etymologien, diejenige der ursprünglichen Konnotation am nächsten kommt, welche Buddhaghosa in seinem Werk *Visuddhimagga*³ verwendet. Dort leitet er das Wort vom Negativpräfix „*nir*“ und von „*vāna*“ = Bindung*, ab: „Ent-Bindung“, „entbunden-sein“.

Heutige Wissenschaftler neigen dazu, diese Ableitung als unrealistisch abzulehnen und bevorzugen solche Hypothesen wie „Ausblasen“ „nicht blasen“ oder „be- oder zudecken“. Doch obwohl diese Hypothesen bezüglich moderner westlicher Vorstellungen über Feuer durchaus einen Sinn ergeben, sind sie hinsichtlich der kanonischen Verwendung des Wortes *nibbāna*, kaum relevant. Andererseits ist die Freiheit alles andere als irrelevant. Sie ist von zentraler Bedeutung, sowohl im Zusammenhang mit den alten indischen Theorien über das Feuer als auch im psychologischen Kontext beim Erreichen des Ziels: „Unaufgeregt ist er innerlich vollkommen entbunden.“

³ Anm. d. Ü.: vgl. *The Path of Purification* (VIII, 247, Buddhist Publication Society, 5. Ed. 1991, S. 286) Übers. von Bhikkhu Ñāṇamoli.

So scheint das Wort „entbunden“ oder „Ent-Bindung“ die beste Entsprechung für Nibbāna zu sein, die wir im Englischen haben.⁴ Welche Art von Entbunden-Sein? Wir haben bereits einige Hinweise bekommen – Freiheit von Abhängigkeit und Grenzen, von innerer Unruhe und Tod –, aber es stellt sich heraus, dass *nibbāna* nicht das einzige Wort ist, das der Buddha den Eigenschaften des Feuers entlehnt hatte, um die Funktion des Geistes zu beschreiben. *Upādāna* ist ein anderes Wort, und eine Untersuchung, der Verwendung dieses Begriffes in Bezug auf den Geist, wird uns zeigen, was beim Ent-Binden des Geistes gelöst wird und wie.

⁴ Anm. d. Ü.: Die in der Fußnote 3 erwähnte Stelle des *Visuddhimagga* findet sich auch in der deutschen Übersetzung des Ehrw. Nyanatiloka (*Der Weg zur Reinheit*, Jhana-Verlag, Uttenbühl, 7. Aufl., 1997). Dort wird jedoch das Pāli-Wort „*vāna*“ (auf S. 336 und in der Anmerkung 207 [auf S. 906]) „...im Sinne von ‚Weben‘ oder ‚Verweben‘ (...) gebraucht (...)“ und Nirvāna mit *Nirwahn* (= „*Wahnzerstörung*“) übersetzt.

Kapitel 3

„Vierzig Wagenladungen mit Holz.“

Upādāna bedeutet im Zusammenhang mit dem Geist sowohl Anhaften als auch Brennstoff/Nahrung. Zum einen bezieht es sich sowohl auf die Tätigkeit des geistigen Anhaftens als auch auf das Objekt der Anhaftung, und zum anderen bezieht es sich sowohl auf das Aufnehmen geistiger Nahrung als auch auf die Nahrung selbst. Dies wirft natürlich die Frage auf: „Nahrung wofür?“ In der Beschreibung des Bedingten Entstehens stellt *upādāna* die Bedingung für das Werden dar und führt über *Werden* zu *Geburt*, *Altern*, *Tod* und letztlich zur gesamten Leidensmasse. So lautet die Antwort: „*Upādāna* ist die Nahrung für *Werden* und die damit verbundenen leidhaften Folgen.“

„So wie bei einem riesigen Feuer, einem aus zehn ... zwanzig ... dreißig oder vierzig Wagenladungen Holz brennenden Feuer. In dieses Feuer würde nun ein Mann von Zeit zu Zeit trockenes Gras, trockenen Kuhdung und trockenes Holz hineinwerfen, sodass dieses riesige Feuer – derart genährt, derart erhalten – für sehr lange Zeit brennen würde. Genauso, Ihr Mönche, entwickelt sich das Verlangen in einem, der sich nur auf das Verlockende jener Phänomene, die Nahrung/Brennstoff bieten, konzentriert. Mit dem Entstehen von Verlangen ist das Entstehen von Nahrung/Brennstoff. Mit dem Entstehen von Nahrung/Brennstoff ist das Entstehen von Werden. Mit dem Entstehen von Werden ist das Entstehen von Geburt. Mit dem Entstehen Geburt ist das Entstehen von Altern, Krankheit und Tod; und Trauer, Kummer, Schmerz, Leiden und Verzweiflung stellen sich ein. So kommt die gesamte Masse an Leiden zustande.“

„Es ist wie bei einem riesigen Feuer ... In dieses Feuer würde nun ein Mann von Zeit zu Zeit einfach *kein* trockenes Gras, trockenen Kuhdung und trockenes Holz mehr hineinwerfen, sodass dieses riesige Feuer – dessen ursprüngliche Masse an Nahrung und Brennstoff zu Ende geht und dem keine weitere Masse an Nahrung und Brennstoff hinzugefügt wird – ohne Nahrung ausgehen würde. Genauso, Ihr Mönche, verlöscht das Verlangen in einem, der sich nur auf die Nachteile jener Phänomene, die Nahrung und Brennstoff bieten, konzentriert. Mit dem Verlöschen von Verlangen ist das Verlöschen von Nahrung und Brennstoff. Mit dem Aufhören von Nahrung/Brennstoff

ist das Aufhören von Werden. Mit dem Aufhören von Werden ist das Aufhören von Geburt. Mit dem Aufhören Geburt ist das Aufhören von Altern, Krankheit und Tod, von Trauer, Kummer, Schmerz, Leiden und Verzweiflung. So kommt das Aufhören der gesamten Masse an Leiden zustande.“

SN [II] 12, 52

Der Buddha zog aber eine Trennlinie zwischen den Phänomenen, die Nahrung/Brennstoff bieten und der Nahrung selbst.

„Und welche Phänomene, Ihr Mönche, bieten Nahrung und Brennstoff? Was ist Nahrung/Brennstoff? Form, Ihr Mönche, ist ein Phänomen, das Nahrung und Brennstoff bietet. Jede damit verbundene Begierde oder Leidenschaft ist Nahrung und Brennstoff. Gefühl ... Wahrnehmung ... geistige Prozesse ... Bewusstsein sind Phänomene, die Nahrung und Brennstoff bieten. Jede damit verbundene Begierde oder Leidenschaft ist Nahrung und Brennstoff.

SN [III] 22, 121

So stellen Gier und Verlangen den Akt der Nahrungs- und Brennstoffaufnahme dar. Beide können aber selbst auch Nahrung und Brennstoff sein, während Form, Gefühl, Wahrnehmung und Bewusstsein einfach nur die Auslöser für das Erscheinen von Gier und Verlangen sind.

Alternativ können wir auch zwischen den Phänomenen, die dem Anhaften unterworfen sind und dem Anhaften selbst unterscheiden.

„Und welche Phänomene, Ihr Mönche, sind dem Anhaften unterworfen? Was ist Anhaften? Form, Ihr Mönche ist ein dem Anhaften unterworfenes Phänomen. Jede mit Form verbundene Begierde oder Leidenschaft ist ein Anhaften. Gefühl ... Wahrnehmung ... geistige Prozesse ... Bewusstsein sind dem Anhaften unterworfenen Phänomene. Jede mit Bewusstsein verbundene Begierde oder Leidenschaft ist ein Anhaften.“

SN [III] 22, 121

In diesem Fall entsprechen Begierde und Verlangen sowohl den Handlungen des Ergreifens und Anhaftens als auch dem Objekt, welches ergriffen bzw. festgehalten wird, obwohl Form, Gefühl und die restlichen Daseinsgruppen nur ihre Auslöser darstellen.

Dennoch stehen die beiden Seiten dieser Unterscheidung so eng zueinander in Beziehung, dass sie nur schwer auseinanderzuhalten sind.

(Visakha:) „Ist die Anhaftung/Nahrung dasselbe wie die fünf Daseinsgruppen (Form, Gefühl, Wahrnehmung, geistige Prozesse und Bewusstsein), die der Anhaftung/Nahrung unterworfen sind, oder ist die Anhaftung/Nahrung getrennt von den fünf Daseinsgruppen, die der Anhaftung/Nahrung unterworfen sind?“

(Schwester Dhammadinna:) „Freund Visakha, Anhaftung/Nahrung ist weder dasselbe wie die Daseinsgruppen, die der Anhaftung/Nahrung unterworfen sind, noch ist Anhaftung/Nahrung getrennt von den fünf Daseinsgruppen, die der Anhaftung/Nahrung unterworfen sind. Welche Begierde und Leidenschaft es auch immer im Zusammenhang mit den fünf Daseinsgruppen, die der Anhaftung/Nahrung unterworfen sind, gibt – sie sind deren Anhaftung/Nahrung.“

MN 44

Die Verwendung des Wortes Gruppe (*khandha*) kann sich auf die Feuermetapher beziehen, weil *khandha* auch „Baumstamm“ bedeuten kann.

Die Begierde und Leidenschaft für diese fünf Gruppen kann jede der vier Formen annehmen.

„Ihr Mönche, es gibt vier Arten der Nahrung für das Werden. Welche vier? Sinnesbefriedigung als eine Form der Nahrung, Ansichten als eine Form der Nahrung, Regeln und Rituale als eine Form der Nahrung und Lehren über das Selbst als eine Form von Nahrung.“

MN 11

Der Pāli-Kanon stellt in seinen zahlreichen Passagen über das Erreichen des Ziels diese vier Arten der Nahrung in den Mittelpunkt. Weil sie so eng mit der Vorstellung von Nibbāna in Beziehung stehen – sie sind das Band, das in der Ent-Bindung des Geistes durchtrennt wird – verdient jede einzelne ausführliche Beachtung.

Erstens: **Sinnesbefriedigung**. Der Buddha empfahl, die Anhaftung an Sinnesbefriedigungen aufzugeben. Dies tat er nicht, weil Sinnesvergnügen grundsätzlich schlecht sind, sondern weil er das Anhaften für gefährlich hielt. Das gilt sowohl im Hinblick auf den Schmerz, der unvermeidbar

eintritt, wenn das genossene Vergnügen endet als auch im Hinblick auf den schädlichen Einfluss, den ein derartiges Anhaften auf die Handlungsweisen eines Menschen und somit auf dessen Zukunft haben kann.

„Ihr Mönche, für das Entstehen von Gedanken an Sinnesbefriedigung gibt es eine Ursache, sie entstehen nicht ohne eine Ursache ...“

„Und wie, Ihr Mönche, ist es möglich, dass Gedanken an Sinnesbefriedigung durch eine Ursache entstehen und nicht ohne eine Ursache? Abhängig von den Sinneseigenschaften entsteht da die Wahrnehmung von Sinnesvergnügen. Abhängig von der Wahrnehmung von Sinnesvergnügen entstehen Gedanken über Sinnesvergnügen ... das Verlangen nach Sinnesbefriedigung ... das Fieber nach Sinnesbefriedigung ... die Suche nach Sinnesbefriedigung. Weil er sich mit der Suche nach Sinnesbefriedigung beschäftigt, verhält sich ein gewöhnlicher Weltmensch in dreierlei Hinsicht falsch: durch Körper, durch Sprache und durch den Geist.“

„So als würde ein Mann eine brennende Fackel auf eine Fläche mit trockenem Gras oder Stroh werfen und sie nicht sofort mit seinen Händen oder Füßen ersticken, und alle im Gras oder Stroh lebenden Tiere den Tod oder Verlust erleiden würden. Ebenso, Ihr Mönche, werden alle Asketen und Brahmanen, die nicht sofort alle abwegigen und unweisen Wahrnehmungen schon bei ihrem Entstehen aufgeben, entfernen, zerstreuen und zunichtemachen, schon zu Lebzeiten Leiden erfahren, das voller Betrübnis, Verzweiflung und Fieber ist, und mit der Auflösung des Körpers, nach dem Tode einem unglücklichen Bestimmungsort entgegensehen.

SN [II] 14, 12

Hier wird nicht geleugnet, dass Sinnesvergnügen zu einer bestimmten Form von Glück führen; diese Art von Glück muss jedoch gegen die schwereren Leiden und Enttäuschungen, die Sinnesbefriedigungen mit sich bringen, abgewogen werden.

„Worin besteht nun der Reiz in der Suche nach Sinnesbefriedigung? Ihr Mönche, es gibt diese fünf Stränge der Sinnesbefriedigung. Welche fünf? Formen, die über das Auge erfahrbar sind – angenehme, erfreuliche, liebenswerte, reizende, das Verlangen fördernde, verlockende. Klänge, die über das Ohr erfahrbar sind ... Gerüche, über die Nase erfahrbar sind ... Geschmäcke, die über die Zunge erfahrbar

sind ... Berührungsempfindungen, die über den Körper erfahrbar sind – angenehme, erfreuliche, liebenswerte, reizende, verlockende, das Verlangen fördernde. Welche Freude und welches Vergnügen auch immer in Abhängigkeit von diesen fünf Strängen der Sinnesbefriedigung entsteht: Sie ist der Reiz in der Suche nach Sinnesbefriedigung.“

„Worin besteht der Nachteil in der Suche nach Sinnesbefriedigung? Ihr Mönche, da ist ein Stammesangehöriger aufgrund seines Berufes, mit dem er seinen Lebensunterhalt bestreitet – sei es nun als Revisor, Buchhalter, Rechnungsführer, Landwirt, Händler, Rinderhüter, Bogenschütze, Staatsdiener oder welchem Beruf auch immer – vielfachen Widrigkeiten ausgesetzt: Seien es Kälte, Hitze, Belästigung durch Stechmücken und Fliegen, seien es Wind und Sonne und Kriechtiere, die Bedrohung durch Hunger und Durst: Sie sind nun der Nachteil bei der Suche nach Sinnesbefriedigung. Diese Masse an Leiden, die hier und jetzt sichtbar ist, entsteht aus der Suche nach Sinnesbefriedigung, entspringt der Suche nach Sinnesbefriedigung, einfach, weil die Suche nach Sinnesbefriedigung die Ursache dafür ist.“

„Sollte dieser Stammesangehörige, obwohl er derart arbeitet, sich derart bemüht und anstrengt, kein Vermögen anhäufen, ist er betrübt, voller Kummer und Klagen und schlägt sich verzweifelt die Brust: ‚Meine Arbeit ist vergebens, meine Anstrengungen sind fruchtlos!‘ Auch dies ist ein Nachteil der Suche nach Sinnesbefriedigung. Diese Masse an Leiden, die hier und jetzt sichtbar ist, entsteht aus der Suche nach Sinnesbefriedigungen ... einfach, weil die Suche nach Sinnesbefriedigungen die Ursache dafür ist.“

„Sollte der Stammesangehörige ein Vermögen anhäufen, während er derart arbeitet, sich derart bemüht und anstrengt, dann wird er bei der Bewahrung dieses Vermögens von Kummer und Sorgen geplagt: ‚Wie kann ich verhindern, dass weder Könige noch Diebe sich mit meinem Eigentum davonmachen, dass es einem Feuer zum Opfer fällt, dass es von Flutkatastrophen fortgespült wird oder von gehässigen Erben beansprucht wird?‘ Und während er so sein Eigentum behütet und beschützt, machen sich Könige oder Diebe damit davon, oder es fällt einem Feuer zum Opfer, oder es wird von Flutkatastrophen fortgespült, oder es wird von gehässigen Erben beansprucht. Und darüber ist er betrübt, voller Kummer und Klagen und schlägt sich verzweifelt die Brust: ‚Was mir gehörte, ist verloren!‘ Auch dies ist ein Nachteil der Suche nach Sinnesbefriedigung. Diese Masse an

Leiden, die hier und jetzt sichtbar ist, entsteht aus der Suche nach Sinnesbefriedigung ... einfach, weil die Suche nach Sinnesbefriedigung die Ursache dafür ist.“

„Wiederum, mit der Suche nach Sinnesbefriedigung als Grund, der Suche nach Sinnesbefriedigung als Quelle, der Suche nach Sinnesbefriedigung als Ursache, einfach weil die Ursache davon die Suche nach Sinnesbefriedigung ist, streiten Könige mit Königen, Adlige mit Adligen, Brahmanen mit Brahmanen, Haushälter mit Haushältern, streitet eine Mutter mit ihrem Kind, das Kind mit der Mutter, der Vater mit dem Kind, das Kind mit dem Vater, der Bruder mit dem Bruder, die Schwester mit der Schwester, der Bruder mit der Schwester, die Schwester mit dem Bruder, der Freund mit dem Freund. Und in ihrem Streit, ihren Auseinandersetzungen, ihrem Zank greifen sie einander mit Fäusten oder mit Stöcken oder mit Messern an, wodurch sie sich den Tod oder tödliches Leid zuziehen. Auch dies ist ein Nachteil der Suche nach Sinnesbefriedigung: Diese Masse an Leiden, die hier und jetzt sichtbar ist, entsteht aus der Suche nach Sinnesbefriedigung ... einfach, weil die Suche nach Sinnesbefriedigung die Ursache dafür ist.“

„Wiederum, mit der Suche nach Sinnesbefriedigung als Grund, der Suche nach Sinnesbefriedigung als Quelle ... ergreifen (Menschen) Schwerter und Schilde und rüsten sich mit Bogen und Köcher, ziehen in Doppelreihen in die Schlacht, während die Pfeile und Speere fliegen und die Schwerter blitzen; und dort werden sie durch Pfeile oder Schwerthiebe verwundet und ihre Köpfe werden von Schwertern abgeschlagen, wodurch sie sich den Tod oder tödliches Leid zuziehen. Auch dies ist ein Nachteil der Suche nach Sinnesbefriedigung: Diese Masse an Leiden, die hier und jetzt sichtbar ist, entsteht aus der Suche nach Sinnesbefriedigung ... einfach, weil die Suche nach Sinnesbefriedigung die Ursache dafür ist.“

„Wiederum, mit der Suche nach Sinnesbefriedigung als Grund, der Suche nach Sinnesbefriedigung als Quelle ... ergreifen (Menschen) Schwerter und Schilde und rüsten sich mit Bogen und Köcher, erstürmen glatte Festungsmauern, während die Pfeile und Speere fliegen und die Schwerter blitzen; und sie werden mit siedendem Kuhdung übergossen und von schweren Gewichten erschlagen, und ihre Köpfe werden von Schwertern abgeschlagen, wodurch sie sich den Tod oder tödliches Leid zuziehen. Auch dies ist ein Nachteil der Suche nach Sinnesbefriedigung: Diese Masse an Leiden, die hier und

jetzt sichtbar ist, entsteht aus der Suche nach Sinnesbefriedigung ... einfach, weil die Suche nach Sinnesbefriedigung die Ursache dafür ist.“

MN 13

(Sumedhā an ihren Verlobten:)

Welchen Wert haben deine Sinnesvergnügen
im Angesicht des Todlosen?
Denn alle sinnlichen Freuden –
sie brennen und kochen
unheilvoll, glühend ...

Eine brennende Grasfackel in der Hand:

Jene, die loslassen,
verbrennen sich nicht.

Sinnesbegierde ist wie eine Fackel.

Sie verbrennt jene,
die nicht loslassen.

Thīg XVI 1 [506-507]

Selbst die erhabeneren Emotionen, die aus sinnlicher Anziehung entstehen können – wie z. B. Liebe und persönliche Hingabe – führen letzten Endes zu Leiden und Unzufriedenheit, wenn man – wie es irgendwann kommen muss – von der geliebten Person getrennt wird.

[...] „Einst lebte genau hier in Sāvathī ein bestimmter Mann, dessen Frau starb. Durch den Tod seiner Frau wurde er verrückt, verlor den Verstand und rannte von Straße zu Straße, von Kreuzung zu Kreuzung mit den Worten: ‚Habt ihr meine Frau gesehen? Habt ihr meine Frau gesehen?‘ So mag einem bewusst werden, wie aufgrund eines geliebten Menschen, wegen eines geliebten Menschen Trauer und Kummer, Schmerz, Leid und Verzweiflung entstehen können.“

„Einst lebte genau hier in Sāvathī eine bestimmte Frau, die sich zum Haus ihrer Verwandten begab. Ihre Verwandten, die sie von ihrem Ehemann getrennt hatten, wollten sie gegen ihren Willen mit einem anderen Mann verheiraten. So sagte sie zu ihrem Ehemann: ‚Meine Verwandten wollen uns voneinander trennen und mich gegen meinen Willen mit einem anderen Mann verheiraten‘, worauf er sie – mit dem Gedanken: ‚Im Tod werden wir vereint sein‘ – in zwei Teile schnitt und Selbstmord begann, indem er sich selbst [die Pulsadern]

aufschlitzte. So mag einem bewusst werden, wie aufgrund eines geliebten Menschen, wegen eines geliebten Menschen Trauer und Kummer, Schmerz, Leid und Verzweiflung entstehen können.“

MN 87

„Was, Mönche, ist wohl mehr: Die Tränen, die Ihr klagend und trauernd über einen so langen Zeitraum hindurch von Geburt zu Geburt umherirrend und wandernd vergossen habt, weil Ihr mit Unangenehmem vereint und von Angenehmen getrennt wart, oder das Wasser der vier großen Ozeane?“ ... „Gut, gut, Ihr Mönche, dies ist mehr: Die Tränen, die Ihr vergossen habt ...“

„Und warum? Weil, ihr Mönche, dieser Samsāra ohne erkennbaren Anfang ist. Einen ersten Punkt, an dem die durch Unwissenheit verblendeten, von der Fessel der Begierde gefangenen, im Kreislauf von Geburt und Tod herumwandernden Wesen in Erscheinung getreten sind, ist nicht zu erkennen. So lange schon habt Ihr die Friedhöfe anwachsen lassen. So lange schon musstet Ihr Leid, Sorgen und Unglück erfahren. Genug ist es, um sich von allem Bedingten abzuwenden, genug, um leidenschaftslos zu werden, genug, um erlöst zu sein.“

SN [II] 15, 3

Dass das vollständige Wissen aller Objekte nicht mit dem Erkennen ihrer Reize oder Nachteile endet, sondern darüber hinaus in das Verständnis mündet, wie die Freiheit von den geistigen Fesseln, die beiden Eigenschaften zugrunde liegen, erreicht wird, ist ein im ganzen Pāli-Kanon wiederkehrendes Thema.

„Und was ist die Befreiung im Fall der Sinnesbefriedigung? Was auch immer zur Bändigung von Gier und Verlangen, zum Aufgeben von Gier und Verlangen nach Sinnesbefriedigung führt, das ist die Befreiung im Fall der Sinnesbefriedigung.“

MN 13

(Sundara Samudda:)

„Verziert, mit feinen Kleidern,
bekrönt, geschmückt,
die Füße rot bemalt,
Sandalen trug sie:
eine Kurtisane (war sie).

Die Sandalen zog sie aus –
 ihre Hände zum Gruß vor mir erhoben,
 sanft und zart,
 mit wohl gemessenen Worten
 sprach sie zuerst zu mir:
 ‚Einsiedler, Du bist jung.
 Höre auf meine Botschaft:
 Komm’ und genieße die menschlichen Sinnesfreuden.
 Reichtum werde ich dir zu Füßen legen.
 Wahrlich, ich gelobe dir,
 dass ich auf dich achten werde,
 wie auf ein Feueropfer.
 Wenn wir einst im Alter sind
 und uns beide auf Stöcken lehnen,
 dann mögen wir beide Einsiedler werden,
 und die Vorteile beider Welten gewinnen.‘⁴

Als ich sie vor mir sah –
 eine Kurtisane, verziert, mit feinen Kleidern,
 über ihrem Herzen die Hände zum Gruß –
 wie eine ausgelegte Todesschlinge,
 Wurde plötzlich wachsam ich, (denn)
 die Gefahren sah ich nun ganz klar.
 Mein Überdruss erwachte:
 Und so ward mein Herz erlöst ...“

Thag VII 1 [459-465]

Unachtsam eine Form betrachtend
 Und deren angenehme Eigenschaften sehend,
 Erkennt man mit einem entflamnten Geist,
 Und bleibt daran gebunden.⁵
 Die aus der Form hervorgegangenen Gefühle
 Vermehren sich ins Unendliche.
 Gier und Provokation
 Verletzen den eigenen Geist.
 Durch Anhäufen von Leiden ist man – so heißt es –
 Von Ent-Bindung weit entfernt.
 (*Das Gleiche gilt für die restlichen Sinne*)

⁵ Man beachte, wie diese Zeilen sich direkt auf das Gleichnis beziehen, in welchem das Brennen als Gefangensein beschrieben wird.

Wer – von Formen nicht entflammt –
Eine Form mit unerschütterlicher Achtsamkeit sieht,
Erkennt mit nicht-entflammten Geist
Und bleibt nicht an ihr haften.
Wer aber eine Form erblickt
Und mit ihr auch ein Gefühl empfindet,
Von dem perlt sie ab und häuft sich nicht an.
Wer achtsam lebt
Und so kein Leiden anhäuft,
Der ist – so heißt es –
Der Ent-Bindung nahe.
(Das Gleiche gilt für die restlichen Sinne)

SN [IV] 35:95

„Ihr Mönche, es gibt Formen, die über das Auge wahrnehmbar sind: angenehme, erfreuliche, liebenswerte, reizende, das Verlangen fördernde, verlockende. Wenn ein Mönch Gefallen daran findet, sie begrüßt und sich an sie bindet, dann nennt man ihn einen Mönch, der von Formen, die über das Auge wahrnehmbar sind, gefesselt ist. Er ist in Māras Lager hinübergetreten; er hat sich Māras Macht unterworfen. Der Böse kann mit ihm machen, was es will.“

(Das Gleiche gilt für die restlichen Sinne)

SN [IV] 35:115

„Es gibt Formen, die über das Auge wahrnehmbar sind: angenehme ... verlockende. Wenn ein Mönch Gefallen daran findet, sie begrüßt und sich an sie bindet, dann ... ist sein Bewusstsein von diesen Formen abhängig, dann erhält sein Bewusstsein Nahrung durch sie. Aufgrund von Nahrung/Anhaftung ist der Mönch nicht vollkommen entbunden ...“

„Wenn ein Mönch weder Gefallen daran findet, noch sie begrüßt und sich nicht an sie bindet, dann ... ist sein Bewusstsein von diesen Formen nicht abhängig, dann erhält sein Bewusstsein keine Nahrung durch sie. Ohne Nahrung/Anhaftung ist der Mönch vollkommen entbunden.“

(Das Gleiche gilt für die restlichen Sinne)

SN [IV] 35:118

Hier wird noch mal das Wechselspiel der Anhaftung deutlich: Man ist an das gebunden, woran man Genuss und Gefallen findet – oder vielmehr, durch den Akt des Genießens und Gefallenfindens an sich.

(Citta:) „Ehrwürdige, es ist wie, als wären zwei Ochsen – ein schwarzer Ochse und ein weißer Ochse – zusammen mit einem einzigen Joch oder einem Seil verbunden. Würde da einer sagen: ‚Der schwarze Ochse ist die Fessel des weißen Ochsen, der weiße Ochse ist die Fessel des schwarzen Ochsen‘ – hätte dieser recht?“

(Einige Mönchsältere:) „Nein, Haushälter. Der schwarze Ochse ist nicht die Fessel des weißen Ochsen und der weiße Ochse ist auch nicht die Fessel des schwarzen Ochsen. Es ist das einzelne Joch, das einzelne Seil, welches sie miteinander verbindet. Dies ist die Fessel.“

(Citta:) „Ebenso auch ist nun das Auge nicht die Fessel der Formen und die Formen sind auch nicht die Fessel des Auges. Es ist die Gier und das Verlangen, die in Abhängigkeit von diesen beiden entstehen. Das Ohr ist nicht die Fessel der Klänge ... Die Nase ist nicht die Fessel der Gerüche ... Die Zunge ist nicht die Fessel der Geschmäcke ... Der Körper ist nicht die Fessel der Berührungsempfindungen. Der Verstand ist nicht die Fessel der Vorstellungen und die Vorstellungen sind auch nicht die Fessel des Verstands. Es ist die Gier und das Verlangen, die in Abhängigkeit von diesen beiden entstehen. Dies ist die Fessel.“

SN [IV] 41:1

Mit anderen Worten: Weder die Sinne noch deren Objekte sind Fesseln für den Geist. Es sind weder die schönen Seh-, Hör-, Riech- oder Geschmacksempfindungen usw., die den Geist fesseln und genauso wenig sind es die Sinne selbst. In Gefangenschaft gerät der Geist erst durch den Akt des Verlangens und der Gier, die auf solchen Dingen beruhen.

„Ihr Mönche, es gibt diese fünf Stränge der Sinnesbefriedigung. Welche fünf? Formen, die über das Auge wahrnehmbar sind: angenehme ... verlockende; Klänge ... Gerüche ... Geschmäcke ... Berührungsempfindungen: angenehme ... verlockende. Diese stellen aber keine Sinnesbefriedigung dar. In der geistigen Disziplin der Edlen werden sie Stränge der Sinnesbefriedigung genannt.“

Es ist des Menschen Absichtsgier nach Sinnendingen,
Nicht die schönen Sinnesobjekte in dieser Welt
Es ist des Menschen Absichtsgier nach Sinnendingen.
Das Schöne in der Welt bleibt wie es ist,
Doch die Weisen wenden
Ihr Verlangen davon ab.

AN 6:63

So stellen die zum Bereich der Formen gehörenden Sinnesbefriedigungen „ergreifbare Phänomene“ dar, welche die Fesseln des Verlangens und der Gier nähren. Oder, um ein Gleichnis des Ehrwürdigen Rāhula zu entlehnen, sie sind der Köder, durch den man in die Falle des eigenen Verlangens und der eigenen Unachtsamkeit tappt, solange man ihrer wahren Natur gegenüber blind ist.

(Rāhula:)
Durch Sinnesbefriedigung geblendet,
Sind Sie (die Nichterwachten)
Im Netz gefangen,
Eingehüllt im Schleier des Verlangens,
Vom *Verwandten des Nachlässigen** gefesselt,
Wie ein Fisch in der Öffnung einer Falle.

Thag IV 8 [297]

Aus diesem Grund ist für die Freiheit vom Sinnesverlangen hinsichtlich der Anhaftung/Nahrung eine zweigliedrige Herangehensweise erforderlich: Man muss sich der wahren Natur des Köders bewusst werden und sich aus der Falle befreien. Der erste Schritt besteht im Betrachten der unattraktiven Aspekte des menschlichen Körpers, denn, wie der Buddha sagt,

„Ihr Mönche, ich kenne keine andere Gestalt, die den Geist eines Mannes so fesselt und verzehrt, wie die Gestalt einer Frau ... keinen anderen Klang ... Geruch ... Geschmack ... keine andere Berührung, die den Geist eines Mannes so fesselt und verzehrt, wie die Berührung einer Frau. Die Berührung einer Frau fesselt den Geist eines Mannes und verzehrt ihn.“

„Ich kenne keine andere Gestalt, die den Geist einer Frau so fes-

selt und verzehrt, wie die Gestalt eines Mannes ... keinen anderen Klang ... Geruch ... Geschmack ... keine andere Berührung, die den Geist einer Frau so fesselt und verzehrt, wie die Berührung eines Mannes. Die Berührung eines Mannes fesselt den Geist einer Frau und verzehrt ihn.“

AN 1:1

„Ihr Mönche, es ist wie bei einem ein Sack mit Öffnungen an beiden Enden, der mit verschiedenen Arten von Getreide gefüllt ist: mit Weizen, Reis, Mungobohnen, Kidneybohnen, Sesamsamen, geschältem Reis. Und ein Mann mit gutem Sehvermögen würde, während er diesen Sack ausleerte, über den Inhalt reflektieren: ‚Dies ist Weizen. Dies ist Reis. Dies sind Mungobohnen. Dies sind Kidneybohnen. Dies sind Sesamsamen. Dies ist geschälter Reis.‘ Auf die gleiche Weise, Ihr Mönche, reflektiert ein Mönch über eben diesen Körper, der von Haut umgeben und mit verschiedenen unreinen Dingen gefüllt ist – von den Sohlen aufwärts und vom Scheitel abwärts: ‚An diesem Körper ist Kopfhaut, Körperhaar, Nägel, Zähne, Haut, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zellmembranen, Milz, Lunge, große Eingeweide, kleine Eingeweide, Magen, Exkreme, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Öl, Speichel, Auswurf, Gelenkflüssigkeit, Urin ...‘“ [...]

„Oder er stellt sich vor, wie er einen Körper betrachtet, der auf einem Leichenfeld verbracht wurde und welcher bereits einen Tag, zwei Tage, drei Tage dort liegt – aufgedunsen, blau angelauten, eiternd. Und so reflektiert er über seinen eigenen Körper: ‚Auch dieser Körper ist so beschaffen, kann dieser Zukunft nicht entgehen, ist diesem unvermeidbaren Schicksal unterworfen ...‘“

„Oder er stellt sich vor, wie er einen Körper zu betrachtet, der auf einem Leichenfeld verbracht wurde und von Krähen, Geiern und Falken, von Hunden, Hyänen und verschiedenen anderen Wesen angeknagt wird ... oder ein mit Fleisch und Blut beschmiertes Skelett, mit Sehnen verbunden ... oder ein blutverschmiertes, fleischloses Skelett, mit Sehnen verbunden ... oder eine Ansammlung von Knochen, die von ihren Sehnen gelöst und in alle Richtungen verstreut liegen: Hier ein Handknochen, dort ein Fußknochen, hier ein Schienbein, dort ein Oberschenkelknochen, hier ein Hüftknochen, dort ein Rückenwirbel, hier eine Rippe, dort einen Brustwirbel, hier ein Schulterknochen, dort ein Nackenwirbel, hier ein Kieferknochen, dort ein Zahn,

hier ein Schädel ... er betrachtet die Knochen, so weiß und ausgebleichen, wie Muscheln ... aufgehäuft, schon über ein Jahr alt ... zu Pulver zerfallen. Und so reflektiert er über seinen eigenen Körper: ‚Auch dieser Körper ist so beschaffen, kann dieser Zukunft nicht entgehen, ist diesem unvermeidbaren Schicksal unterworfen ...‘ Auf diese Weise betrachtet er seinen Körper innen, außen oder sowohl innen als auch außen.“

DN 22

Der Zweck dieser Betrachtungen liegt nicht darin, eine morbide Faszination für das Grotteske zu entwickeln, sondern einfach die verzerrte Wahrnehmung zu korrigieren, welche die unattraktiven Aspekte des Körpers ausblendet und nur „das Merkmal des Schönen“ – seine attraktive Seite – zulässt. Natürlich hat diese Kontemplation ihre Gefahren, kann sie doch in Zustände von Widerwillen und Depression umschlagen. Aber diese sind nicht unheilbar. An verschiedenen Stellen des Pāli-Kanons empfiehlt der Buddha, als er sieht, wie sich die Betrachtung der Widerlichkeit negativ auf den Geist einiger Mönche auswirkte, dass sie ihren Widerwillen – im Sinne einer ergänzenden Meditation – durch die Konzentration auf die Ein- und Ausatmung besänftigen.

Letztlich könnte man mit der Entwicklung einer ausgewogeneren Wahrnehmung des Körpers auch vom zweiten Ansatz Gebrauch machen. Die eigene Aufmerksamkeit wird vom Objekt der Gier auf den Akt des Begehrens gelenkt und betrachtet diesen als einen Akt geistigen Gestaltens – als fehlgeleitet, unbeständig und leidhaft – und beseitigt so jedes damit verbundene Identitätsgefühl. Dies kann wiederum dazu führen, dass der Geist eine noch tiefere Ebene der Ruhe erreicht, was letztlich sogar bis zu seiner Ent-Bindung führen kann.

(Vaṅḡsa:)

Ich brenne vor Gier nach sinnlicher Lust,
entbrannt ist mein Geist!
Bitte sage mir, o Gotama, aus Mitgefühl,
wie ich dieses Feuer löschen kann.

(Ānanda:)

Aufgrund verzerrter Wahrnehmung
steht dein Geist in Flammen.
Meide das Zeichen des Schönen,
das von Gier begleitet ist.
Betrachte die geistigen Prozesse
als fremd,
als Leid,
als nicht selbst.
Lösche deine große Gier.
Brenne nicht immer weiter und weiter.

Thag XXI 1 [1223-24]

„Wer das Unschöne (des Körpers) betrachtet, gibt alle unbewussten Tendenzen der Gier nach der Eigenschaft des Schönen auf. Wer die Achtsamkeit auf den Atem vor sich innerlich fest errichtet hat, für den gibt es keine lästigen, nach außen gerichteten Gedanken mehr. Wer das Unbeständige aller Prozesse betrachtet, bei dem wird alles, was mit Unwissenheit verbunden ist, aufgegeben; bei dem wird alles, was klar ist, zu Wissen.“

Wer das Unschöne des Körpers betrachtend,
achtsam sich des Ein- und Ausatmens bewusst werdend
und – unermüdlich immerzu –
das Zur-Ruhe-Kommen aller Prozesse schaut,
der ist ein Mönch, der richtig sieht.
Wird er dabei erlöst,
dann, wahrlich, ist er ein Meister direkter Einsicht.
Innerlich ruhig,
ein wahrer Weiser mit überwundenen Fesseln.

It 85

(Schwester Nandā:)

Als ich sie⁶

besonnen und klar in Augenschein nahm,
sah ich, wie dieser Körper
innen und außen wirklich war.

Dann wurde ich des Körpers überdrüssig
und löste mich innerlich von ihm:
Achtsam, losgelöst und still, war ich.
Ungebunden.

Thīg V 4 [85-86]

Ansichten sind die zweite Form der Anhaftung/Nahrung. Und wie beim Aufgeben der Anhaftung an Sinnesvergnügen kann auch das Aufgeben der Anhaftung an Ansichten zu einer Erfahrung der Ent-Bindung führen.

„Dies behaupte ich...“ findet nicht statt,
bei einem, der das untersuchen würde,
was hinsichtlich der (wirklichen) Phänomene
(als Ansicht) ergriffen wird.

In dem ich danach suchte,
was in Bezug auf Ansichten nicht ergriffen wird,
und den inneren Frieden aufspürte,
begann ich zu sehen.

Sn V 9 [837]

Die Erfahrung der Ent-Bindung kann durch das Klammern an Ansichten auf drei entscheidende Weisen blockiert werden. Erstens: Der Inhalt der Ansicht kann die Entstehung von Einsichtskraft beeinträchtigen und sogar einen schädlichen moralischen Effekt auf das eigene Verhalten haben; dies führt zu einer unglücklichen Wiedergeburt.

„Als der Meister sich einmal bei den Koliyern aufhielt ... näherten sich ihm die koliyanischen Asketen Puṇṇa⁷ und Seniya.⁸ Bei ihrer

⁶ Eine Vision von einer schönen Person, welche krank, unrein und abstoßend wird.

⁷ Ein Asket, der das Verhalten von Rindern imitierte.

⁸ Ein Nacktgänger, der das Verhalten von Hunden imitierte.

Ankunft grüßte Puṇṇa den Erhabenen ehrfurchtsvoll und setzte sich, nach dem Austausch freundlicher Grußworte, ihm zur Seite nieder, während Seniya, nachdem er mit dem Meister freundliche und höfliche Worte austauschte, sich zur Seite hinsetzte, indem er sich wie ein Hund zusammenrollte. Puṇṇa, der Koliyer, sagte zum Meister: ‚Herr, Seniya, dieser nackte Asket, ist ein Hund, der tut, was schwer zu tun ist. Er isst nur Nahrung, die vorher auf den Boden geworfen wurde. Lange hat er diese Hundepaxis auf sich genommen und sich ihr entsprechend verhalten. Was wird sein künftiger Bestimmungsort, was sein künftiger Weg sein?‘“

(Der Buddha lehnt zunächst ab zu antworten, erwidert dann jedoch nach dreimaligem Fragen:)

„Da entwickelt ein Mensch vollständig und vollkommen die Hundepaxis ... Und, nachdem er die Hundepaxis vollständig und vollkommen entwickelt hat, die Hundetugend vollständig und vollkommen entwickelt hat, den Geist eines Hundes vollständig und vollkommen entwickelt hat, das Verhalten eines Hundes vollständig und vollkommen entwickelt hat, wird er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, in der Gesellschaft von Hunden wiedererscheinen. Wenn er aber eine solche Ansicht wie diese hat: ‚Aufgrund dieser Praxis, aufgrund dieser Askese oder aufgrund dieses heiligen Lebens, werde ich ein großer oder mittelgroßer Gott werden‘, so ist das in seinem Fall eine falsche Ansicht. Nun, Puṇṇa, ich sage, es gibt zwei Bestimmungsorte für einen mit falscher Ansicht: das Fegefeuer oder den Tierschoß. So führt ihn also seine Hundepaxis, wenn sie vollendet ist, in die Gesellschaft von Hunden. Sollte seine Praxis fehlerhaft sein, dann führt sie ins Fegefeuer.“

MN 57

„Es ist so, als ob im letzten Monat der heißen Jahreszeit die Schote einer Māluva-Kletterpflanze aufbrechen und einer ihrer Samen am Fuße eines Sāla-Baumes auf den Boden fallen würde. Die in diesem Baum lebende Gottheit würde ängstlich, beunruhigt und besorgt. Ihre Freunde und Gefährten, Verwandten und Angehörigen – Gartengottheiten, Waldgottheiten, Baumgottheiten und Gottheiten, die in Kräutern, Gräsern und Bäumen des Waldmonarchen wohnen – würden sich versammeln, um sie zu trösten: ‚Sei unbesorgt, sei ohne Furcht. Höchstwahrscheinlich wird ein Pfau kommen und diesen Samen der Māluva-Kletterpflanze verschlucken, oder ein Hirsch wird ihn fressen, oder ein Buschfeuer wird ihn verbrennen, oder Wald-

arbeiter werden ihn aufheben, oder Ameisen werden ihn davontragen, und möglicherweise ist dies auch nicht wirklich ein Samenkorn.“

„Aber dann wurde dieses Samenkorn weder von einem Pfau verschluckt, noch von einem Hirsch gefressen, noch von einem Buschfeuer verbrannt, noch von Waldarbeitern aufgehoben, noch von Ameisen davongetragen. Und es war *tatsächlich* ein Samenkorn. Und als es aus einer schweren Wolke zu regnen begann, wurde das Samenkorn bewässert, begann zu keimen und seine zarten, weichen, flaumigen Ranken um den Sāla-Baum zu legen.“

„Der im Sāla-Baum lebenden Gottheit kam nun folgender Gedanke: ‚Welche künftige Gefahr haben meine Freunde vorhergesehen, dass sie sich hier versammelten, um mich zu trösten? Angenehm ist sie, die Berührung jener zarten, weichen, flaumigen Ranken der Māluva-Kletterpflanze.‘“

„Dann, nachdem die Kletterpflanze den Sāla-Baum eingehüllt und ein Blätterdach über ihn errichtet hatte, das seine Ausläufer herabranken ließ, zerbrachen die massiven Äste des Sāla-Baumes durch ihr Gewicht. Der im Sāla-Baum lebenden Gottheit kam nun folgender Gedanke: ‚*Diese* künftige Gefahr haben also meine Freunde vorhergesehen, als sie sich hier versammelten, um mich zu trösten ... Es ist wegen dieses Samenkorns der Māluva-Kletterpflanze, dass ich nun unter diesen stechenden und brennenden Schmerzen leiden muss.‘“

„In gleicher Weise, Ihr Mönche, gibt es manche Asketen und Brahmanen, die eine Auffassung, eine Ansicht wie diese vertreten: ‚An Sinnesvergnügen ist nichts Schädliches.‘ Auf diese Weise kommen sie ihrem Untergang durch Sinnesvergnügen immer näher. Sie verkehren mit umherziehenden Frauen, die ihr Haar offen und lockig tragen. Ihnen kommt folgender Gedanke: ‚Nun, welche künftigen Gefahren sehen diese (anderen) Asketen und Brahmanen, dass sie das Aufgeben und Durchschauen der Sinnesvergnügen lehren? Angenehm ist die Berührung des zarten, weichen und flaumigen Arms dieser umherziehenden Frauen.‘“

„Auf diese Weise kommen sie ihrem Untergang durch Sinnesvergnügen immer näher. Und mit der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, erscheinen sie an einem von Entbehrungen und Armut geprägten Bestimmungsort wieder, im Bereich der hungrigen Geister, im Fegefeuer. Dort werden sie unter stechenden und brennenden Schmerzen leiden. Dann wird ihnen der Gedanke kommen: ‚*Dies*

war die Gefahr, welche jene Asketen und Brahmanen vorhersahen, als sie das Aufgeben und Durchschauen der Sinnesvergnügen lehrten. Nur wegen der Sinnesvergnügen, aufgrund der Sinnesvergnügen, muss ich nun unter diesen stechenden, brennenden Schmerzen leiden.“

MN 45

Zweitens: Neben dem eigentlichen Inhalt der Ansichten, neigt ein an Ansichten Haftender dazu, sich schnell mit denjenigen in Streitgespräche zu verstricken, die gegenteilige Ansichten vertreten. Dies zieht für beide Parteien, Gewinner wie Verlierer, unheilsame Geisteszustände nach sich.

Sich an Disputen in der Versammlung beteiligend,
 ängstlich nach Lob und Anerkennung suchend,
 leidet der Unterlegene, niedergeschlagen.
 Von der Kritik ganz außer sich, sucht er nach einem Fehler
 in der Lehre des anderen.
 Wenn diejenigen, die seine Lehrmeinung einem Test unterzogen,
 sagen: „Falsch ist, was du sagst!“
 So klagt und lamentiert er kummervoll: „Er hat mich geschlagen!“

Unter Einsiedlern sind diese Dispute entstanden.
 Geprägt von Gewinn und Verlust.
 Dies erkennend, sollte man sich solchen Disputen enthalten,
 denn sie verfolgen nur einen Zweck:
 Lob und Anerkennung zu gewinnen.

Wer inmitten der Versammlung
 für die Darlegung seiner Lehre gelobt wurde,
 wird hochmütig lachen,
 hat er doch bekommen, wonach er gesucht.
 Dieser Hochmut wird zur Ursache seiner Verärgerung,
 denn sprechen wird er voller Einbildung und Stolz.
 Dies erkennend, sollte man sich solchen Disputen enthalten.
 Lauterkeit – so die Weisen – wird durch sie nicht erreicht.

Sn IV 8 [825-830]

Drittens: Viel wichtiger ist, dass beim Anhaften an Ansichten indirekt auch ein Anhaften an Gefühle von Überlegenheit bzw. Unterlegenheit beteiligt ist. Dazu gehören auch die Kriterien, die bei solchen Bewertun-

gen als Maßstab verwendet werden. Wie wir im Kapitel I gesehen haben, wirkt jedes Kriterium auf den Geist als Begrenzung oder Fessel.

Eine Fessel ist dies, sagen die Weisen:
nämlich das, wodurch andere
als unterlegen betrachtet werden.

Sn IV 5 [798]

Wer auch immer
„gleich“
„besser“
„unterlegen“ denkt,
wird auch deshalb in Streit geraten;
wer aber von diesen drei ganz unberührt bleibt,
für den gibt es kein
„gleich“ oder
„besser“

Worüber sollte der Brahmane (*Arahant*) sagen:
„dies ist wahr“ oder „dies ist falsch“?
Für wen es weder „gleich“ noch „ungleich“ gibt,
mit wem sollte er einen Streit beginnen?

So wie der Lotus,
von Wasser und Schlamm unberührt,
so ist auch der Weise,
ein Vermittler des Friedens, von Gier befreit,
vom Sinnlichen und der Welt unberührt.

Ein durch Weisheit Befreiter
wird nicht durch Ansichten oder Vorstellungen
von Dünkel befallen, denn dies ist nicht seine Art.
Weder Handlungen noch Wissen können ihn verleiten.
Aus gewohnheitsbedingten Anhaftungen zieht er keine Schlüsse.

Wer sich von Wahrnehmungen abgewendet hat,
für den gibt es keine Bindungen;
der durch Einsichtskraft Befreite kennt keine Täuschungen.
Jene, die nach Wahrnehmungen und Ansichten greifen,
irren, sich die Köpfe einschlagend, in der Welt umher.

Sn IV 9 [842, 843, 845, 846, 847]

Es ist jedoch wichtig, dass die Anhaftung an Ansichten durch Erkenntnis aufgegeben werden muss und nicht durch Skeptizismus, Agnostizismus, Ignoranz oder durch eine unbedachte Offenheit gegenüber allen Ansichten. Dies wird in der Lehrrede vom Höchsten Netz⁹ deutlich. In dieser Lehrrede zählt der Buddha 62 philosophische Ansichten auf, die die Natur des Selbst, des Universums, den Zustand des höchsten Friedens im Hier und Jetzt betreffen. Die Liste gibt erschöpfend und umfassend (deshalb der Begriff „Netz“ im Titel der Lehrrede) alle möglichen Ansichten und Standpunkte in Bezug auf die genannten Themen wider und unterteilt diese in zehn Kategorien. Eine dieser Kategorien, *Ausflüchte*, enthält Beispiele für den Agnostizismus.

„Ihr Mönche, es gibt einige Asketen und Brahmanen, die, nachdem sie zu diesem oder jenem befragt wurden, aus vier Gründen auf verbale Verdrehungen, auf aalglatte Ausreden zurückgreifen ...“

„Da ist ein bestimmter Priester oder Asket, der nicht der Wirklichkeit entsprechend erkennt: ‚Dies ist heilsam.‘ oder ‚Dies ist unheilsam.‘ Ihm kommt der Gedanke: ‚Ich erkenne nicht der Wirklichkeit entsprechend: ›Dies ist heilsam‹ oder ›Dies ist unheilsam‹. Würde ich ... nämlich erklären: ›Dies ist heilsam‹ oder: ›Dies ist unheilsam‹, dann würden Verlagen, Begierde, Abneigung oder Verärgerung in mir entstehen; dies entspräche für mich nicht der Wahrheit. Was immer da für mich Unwahrheit ist, das wäre mir ein Anlass zur Sorge. Was immer da an Sorge in mir ist, das wäre ein Hindernis für mich.‘ Und so erklärt er aus Angst vor der Unwahrheit, aus Abscheu gegenüber der Unwahrheit nicht: ‚Dies ist heilsam‘ oder: ‚Dies ist unheilsam‘. Befragt man ihn zu diesen oder jenen Fragen, greift er auf verbale Verdrehungen und aalglatte Ausreden zurück: ‚Ich sage nicht, dass dies so ist. Ich sage auch nicht, dass dies so ist. Ich sage nicht, dass es anders ist. Ich sage nicht, dass es so ist. Ich sage nicht, dass es nicht so ist.‘“

Das zweite Beispiel ist praktisch identisch mit dem ersten, ersetzt jedoch „Unwahrheit“ durch „Anhaften“.

⁹ *Brahmajāla-sutta*, DN 1

Der dritte Fall: „Da gibt es einen bestimmten Priester oder Asketen, der nicht der Wirklichkeit entsprechend erkennt: ‚Dies ist heilsam‘ oder: ‚Dies ist unheilsam‘ ... ‚Würde ich, da ich nicht der Wirklichkeit entsprechend erkenne: ›Dies ist heilsam‹ oder: ›Dies ist unheilsam‹ ... nämlich erklären: ›Dies ist heilsam‹ oder: ›Dies ist unheilsam‹, dann könnte ich von herumziehenden Priestern und Asketen, von Gelehrten, die im Debattieren sehr geschickt und subtil sind, die in der Lage sind, philosophische Ansichten mit ihrer Dialektik – wie Bogenschützen, welche Haare zu spalten vermögen – ins Kreuzverhör genommen und gleichsam in Stücke gerissen werden. Sie würden Gründe aus mir heraus pressen und mich zurechtweisen. Ich wäre dann nicht in der Lage, meinen Standpunkt zu verteidigen und dies wäre mir ein Anlass zur Sorge ... ein Hindernis für mich.‘ Aus Angst vor einer Befragung, aus Abscheu gegenüber einer Befragung ... greift er auf verbale Verdrehungen und aalglatte Ausreden zurück ...“

Der vierte Fall: „Da gibt es einen bestimmten Priester oder Asketen, der begriffsstutzig und äußerst schwer von Begriff ist. Aufgrund seiner Begriffsstutzigkeit und Dummheit, greift er, wenn er zu diesem oder jenem befragt wird, folgendermaßen auf verbale Kunstgriffe und aalglatte Ausreden zurück: ‚Würde man mich fragen, ob es (nach dem Tod) eine andere Welt gibt, ob ich glaubte, es existierte eine andere Welt – würde ich das verkünden? Ich sage nicht, dass dies so ist. Ich sage auch nicht, dass dies so ist. Ich sage nicht, dass es anders ist. Ich sage nicht, dass es so ist. Ich sage nicht, dass es nicht so ist. Würde man mich fragen, ob es eine andere Welt gibt ... ob es sowohl eine andere Welt gibt als auch nicht gibt ... ob es weder eine andere Welt gibt noch nicht gibt ... ob es Wesen gibt, die wiedergeboren werden ... die nicht wiedergeboren werden ... ob sie sowohl wiedergeboren werden als auch nicht wiedergeboren werden ... ob sie weder wiedergeboren werden noch nicht wiedergeboren werden ... ob der Tathāgata nach dem Tode existiert ... nicht existiert ... sowohl existiert als auch nicht existiert ... weder existiert noch nicht existiert. Ich sage nicht, dass dies so ist. Ich sage auch nicht, dass dies so ist. Ich sage nicht, dass es anders ist. Ich sage nicht, dass es so ist. Ich sage nicht, dass es nicht so ist.‘“

DN 1

So handelt es sich beim Agnostizismus nicht um einen Weg, mit dem Standpunkte aufgegeben werden, sondern einfach nur um einen weiteren

Standpunkt. Wie alle Standpunkte muss er durch Erkenntnis aufgegeben werden. Die dafür benötigte Art des Erkenntnis – in der auf Standpunkte Bezug genommen wird (nicht hinsichtlich ihres Inhalts sondern als Vorgänge einer kausalen Kette) – wird durch den Refrain aufgezeigt, der auf jede der zehn Kategorien des Höchsten Netzes folgt:

„Dies, Ihr Mönche, erkennt der Tathāgata. Und er erkennt, dass diese Standpunkte, auf diese Weise ergriffen, auf diese Weise vertreten, zu diesem oder jenem Bestimmungsort führen werden, zu diesem oder jenem Zustand in der anderen Welt. Und er erkennt, was darüber hinausreicht. Und obwohl er dies erkennt, hält er sich nicht an diesen Akt der Erkenntnis fest. Und weil er sich nicht daran festhält, erfährt er innerlich Ungebundenheit (*nibbuti*). Ihr Mönche, weil er ihr Entstehen, ihr Verlöschen, ihre Anziehungskraft und ihre Nachteile der Wirklichkeit entsprechend erkannt hat, ist der Tathāgata – durch das Fehlen von Anhaftung/Nahrung – erlöst.“

DN 1 [2.15]

Eine weitere Liste von spekulativen Ansichten – eine Reihe von zehn Positionen, die die Standardthemen zusammenfassen, welche zur Zeit des Buddha unter den verschiedenen asketischen Schulen diskutiert wurden – wird oft im Pāli-Kanon wiederholt. Nichtbuddhistische Debattierer verwendeten diese Reihe als eine Art Standardfragenkatalog, um die Positionen über damals kontroverse Fragen einzelner auszuloten. Auch dem Buddha wurden diese Fragen oft gestellt. Dieser erwiderte beharrlich, dass er keine einzige dieser Positionen vertrete.

„Welchen Nachteil sieht der Ehrwürdige Gotama dann, wenn er sich derart von diesen zehn Positionen distanziert?“

„Vaccha, die Position: ‚Die Welt ist ewig‘ ist ein Dickicht an Ansichten, ein Wirrwarr an Ansichten, eine Verdrehung von Ansichten, ein sich Winden von Ansichten, eine Fessel von Ansichten. Mit ihr gehen Leiden, Sorge, Verzweiflung und Fieber einher; sie führt nicht zur Abwendung, zur Gierlosigkeit, zum Anhalten, zur Ruhe, zu direkter Einsicht, zum Selbsterwachen, zur Ent-Bindung.“

„Die Ansichten: ‚Die Welt ist nicht ewig‘ ... ‚Die Welt ist endlich‘ ... ‚Die Welt ist unendlich‘ ... ‚Körper und Seele sind ein und dasselbe‘ ... ‚Der Körper ist eines und die Seele etwas anderes‘ ... ‚Der Tathāgata existiert nach dem Tode.‘ ... ‚Der Tathāgata existiert

nach dem Tode nicht‘ ... ‚Der Tathāgata existiert sowohl nach dem Tode als auch nicht‘ ... ‚Der Tathāgata existiert weder nach dem Tode noch existiert er nach dem Tode nicht‘ ... sie alle führen nicht zur Abwendung, zur Gierlosigkeit, zum Anhalten, zur Ruhe, zu direkter Einsicht, zum Selbsterwachen, zur Ent-Bindung.“

„Hat dann Meister Gotama überhaupt eine Ansicht?“

„Eine ‚Ansicht‘, Vaccha, ist etwas, das der Tathāgata beseitigt hat. Nur dies sieht der Tathāgata: ‚Solcherart ist Form, solcherart ihr Entstehen, solcherart ihr Verschwinden; solcherart ist Gefühl, solcherart sein Entstehen, solcherart sein Verschwinden; solcherart ist Wahrnehmung ... solcherart sind geistige Prozesse ... solcherart ist Bewusstsein, solcherart sein Entstehen, solcherart sein Verschwinden.‘ Aus diesem Grund, sage ich, ist ein Tathāgata – mit dem Aufhören, dem Verblassen, der Beendigung, der Aufgabe und des Verzichts aller Auffassungen, aller Vorstellungen, allem Ich- und Mein-Machens und aller Neigung zur Einbildung – durch das Fehlen von Anhaftung/Nahrung erlöst.“

MN 72

Zu den vom Buddha aufgegebenen Auffassungen gehören nicht nur voll durchkonstruierte Ansichten in Form von spezifischen Standpunkten, sondern auch ihre noch nicht ausgebildeten rudimentären Formen als Kategorien und Beziehungen, die der Geist der Erfahrung hinzudichtet. Darauf weist er in seinen Anweisungen an Bāhiya hin, welche diesen unmittelbar zur Verwirklichung führten. Wenn der Geist seine Erfahrung interpretiert, dann beschäftigt er sich implizit mit der Systembildung und mit allen zur Systembildung gehörenden Grenzen von Ort und Beziehung. Wahre Freiheit kann der Geist nur erlangen, wenn er sich selbst von diesen Interpretationen und den Fesseln befreit, die durch diese auferlegt werden.

„Deshalb, Bāhiya, hast du dich auf folgende Weise zu üben: Hinsichtlich alles Gesehenen wird nur das Gesehene sein. Hinsichtlich alles Gehörten nur das Gehörte. Hinsichtlich des Empfundene nur das Empfundene. Hinsichtlich des Erkannten nur das Erkannte. Auf diese Weise hast du dich zu üben.“

„Wenn für dich im Gesehenen nur das Gesehene ... im Gehörten nur das Gehörte ... im Empfundene nur das Empfundene ... im Erkannten nur das Erkannte sein wird, dann Bāhiya, wirst du nicht

„dadurch“ sein. Wenn du nicht dadurch bist, dann wirst du nicht „darin“ sein. Wenn du nicht darin bist, wirst du weder „hier“ noch „dort“, noch zwischen den beiden sein. Dies, Bāhiya, und nur dies, ist das Ende des Leidens.“

Ud I 10¹⁰

Regeln und Praktiken. Der Pāli-Kanon erwähnt eine Vielzahl von Regeln und Praktiken – die dritte Art der Anhaftung/Nahrung. Darunter treten die Rituale der Brahmanen und die selbstkasteienden Praktiken der Jains besonders hervor, und dem Kommentar zufolge sind dies die Regeln, Rituale und Praktiken, welche hier gemeint sind. Doch obwohl das Ziel immer außer Reichweite bleiben wird, solange man an solchen Praktiken anhaftet, vermag das Aufgeben dieser Art von Anhaftung nie allein das Erreichen des Ziels herbeizuführen.

Es gibt jedoch eine andere Praxis, die, obwohl sie ein notwendiger Bestandteil des buddhistischen Weges ist, dennoch Nahrung für Werden darstellen kann und welche – wie das zu überwindende Objekt der Anhaftung – in den Beschreibungen vom Erreichen des Ziels eine bedeutende Rolle spielt. Diese Praxis wird *jhāna* oder meditative Vertiefung genannt. Man könnte einwenden, dass der Begriff „Praxis“ (*vata*) hier etwas zu weit gefasst wird, aber *jhāna* fällt überhaupt nicht unter die drei anderen Arten von Nahrung, obwohl es eindeutig die Funktion einer Nahrung hat. So bleibt uns nichts anderes übrig als die Jhāna-Praxis hier zu erwähnen.

Verschiedene Passagen des Pāli-Kanons zählen die Jhāna-Stufen in unterschiedlicher Art und Weise auf. Die Standardbeschreibung gibt vier Stufen oder Ebenen an, obwohl die reine Achtsamkeit und der Gleichmut, die auf der vierten Ebene erreicht werden, schrittweise noch weiter verfeinert werden können, um mit ihnen formlose Empfindungen zu erreichen. Diese werden „friedvolle Befreiungen“ oder „Formlosigkeit jenseits von Formen“ genannt und ergeben zusammen acht Stufen oder Ebenen, die oft als die acht Erreichungszustände bezeichnet werden.

Als Grundlage für die Jhāna-Praxis können viele Objekte dienen.

¹⁰ Vgl. hierzu auch AN 4:24. Anm. d. Ü.

Eines dieser Objekte ist der Atem, und eine Analyse der kanonischen Beschreibung der ersten Stufe der Atemmeditation verschafft uns eine Vorstellung, worum es sich beim Jhāna handelt.

Der erste Schritt besteht in der einfachen Bewusstwerdung des Atems im gegenwärtigen Augenblick.

„Ihr Mönche, da setzt sich ein Mönch, nachdem er in den Wald gegangen ist und sich in den Schatten eines Baumes oder in eine leere Hütte begeben hat, mit gekreuzten Beinen hin und lenkt, mit aufgerichtetem Körper, die Achtsamkeit vor sich. Immer achtsam atmet er ein, achtsam atmet er aus.“

Dann wird eine Einschätzung vorgenommen: Man beginnt, Variationen in der Atmung wahrzunehmen:

„Lang einatmend nimmt er wahr, dass er lang einatmet; oder lang ausatmend nimmt er wahr, dass er lang ausatmet. Oder kurz einatmend nimmt er wahr, dass er kurz einatmet; oder kurz ausatmend nimmt er wahr, dass er kurz ausatmet.“

Die verbleibenden Schritte werden willentlich herbeigeführt oder sind festgelegt: „Er übt ...“, indem er zuerst sein Gefühl für das bewusste Gewahrsein manipuliert und es auf den Körper als Ganzes ausdehnt. (Dies wird durch den Begriff *mahaggatam* – „erweitert“ oder „ausgedehnt“ – erklärt, der bei der Beschreibung des im Zustand des Jhāna befindlichen Geistes verwendet wird.)

„Er übt, beim Einatmen sich des gesamten Körpers bewusst zu sein, und er übt, beim Ausatmen sich des gesamten Körpers bewusst zu sein.“

Sobald er sich der Gesamtheit des Körpers bewusst geworden ist, kann er damit beginnen, die ihm bewussten körperlichen Empfindungen (z. B. den Atem) zu manipulieren, sie zu beruhigen, um so ein Gefühl von Verzückerung und Leichtigkeit zu herbeizuführen.

„Er übt, beim Einatmen die körperlichen Prozesse zu beruhigen und er übt, beim Ausatmen die körperlichen Prozesse zu beruhigen. Er übt, beim Einatmen Verzückerung wahrzunehmen und er übt, beim

Ausatmen Verzückung wahrzunehmen. Er übt, beim Einatmen Freude wahrzunehmen, und er übt, beim Ausatmen Freude wahrzunehmen.“

(Wie wir später sehen werden, dehnt er die Empfindung von Verzückung und Freude so weit aus, dass der gesamte Körper davon durchtränkt ist.)

Da nun die körperlichen Prozesse gestillt sind, treten die geistigen Prozesse bei ihrem Entstehen in den Wahrnehmungsbereich. Auch diese werden beruhigt, bis nur noch das strahlende Gewahrsein des Geistes übrig bleibt:

„Er übt, beim Einatmen die geistigen Prozesse wahrzunehmen und er übt, beim Ausatmen die geistigen Prozesse wahrzunehmen. Er übt, beim Einatmen die geistigen Prozesse zu beruhigen und er übt, beim Ausatmen die geistigen Prozesse zu beruhigen. Er übt, beim Einatmen den Geist wahrzunehmen, und er übt, beim Ausatmen den Geist wahrzunehmen.“

MN 118

Die Standardbeschreibung des Jhāna verweist jedoch nicht auf irgendein bestimmtes, als Grundlage dienendes Objekt, sondern unterteilt diesen Zustand einfach in vier Ebenen, die durch die Beziehung des Geistes zum Objekt bestimmt werden, in das er sich immer mehr vertieft.

„Ferner, Ihr Mönche, dringt der Mönch – ganz zurückgezogen von Sinnesvergnügen, ganz abgeschieden von unheilsamen (geistigen) Eigenschaften – in das erste Jhāna ein und verweilt darin: [Er empfindet] Verzückung und Freude, welche aus der Zurückgezogenheit entstanden und von gelenktem Nachdenken und Bewerten begleitet sind. Er durchdringt und erfüllt eben diesen Körper mit der Verzückung und der Freude, welche aus der Zurückgezogenheit entstanden sind, sodass kein einziger Teil seines gesamten Körpers nicht von dieser Verzückung und Freude durchdrungen und erfüllt ist, welche aus der Zurückgezogenheit entstanden sind.“

„So als würde ein geschickter Bademeister oder dessen Schüler Badepulver in eine Messingschale geben und es wie Teig durchkneten, indem er es immer wieder mit Wasser besprenkeln würde, sodass seine Kugel aus Badepulver – gesättigt, feuchtigkeitsdurchtränkt, in-

nerlich und äußerlich durchdrungen – dennoch nicht tropfen würde. Ebenso, Ihr Mönche, durchdringt der Mönch ... eben diesen Körper mit der Verzückung und der Freude, die aus der Zurückgezogenheit entstanden sind. Und während er auf solche Weise ernsthaft, hingebungsvoll und entschlossen verweilt, überwindet er alle mit dem Hausleben verbundenen Sehnsüchte. Und mit ihrer Überwindung sammelt und festigt sich sein Geist innerlich, ist einheitlich und beherrscht. Auf diese Weise entwickelt ein Mönch die in den Körper vertiefte Achtsamkeit.“

„Und ferner, mit der Stillung des gelenkten Nachdenkens und Bewertens dringt er in das zweite Jhāna ein und verweilt darin: [Er empfindet] Verzückung und Freude, welche mit der Sammlung entstanden sind, die Einheit des Geistes, welche frei von gelenktem Nachdenken und Bewerten und voll innerer Zuversicht ist. Er durchdringt und erfüllt eben diesen Körper mit der Verzückung und der Freude, die mit der Sammlung entstanden sind, sodass kein einziger Teil seines gesamten Körpers nicht von dieser Verzückung und Freude, welche mit der Sammlung entstanden sind, durchdrungen und erfüllt ist.“

„Es ist wie bei einem See voller Quellwasser, welches vom inneren Grund des Sees emporquillt; und diesem See würde weder von Osten noch von Westen, Norden oder Süden Wasser zufließen und auch nicht in regelmäßigen Abständen ausreichende Niederschlagsmengen zugeführt werden. Da würde das Wasser, welches aus der kühlen Quelle innerhalb des Sees nach oben strömt, den gesamten See mit kühlem Wasser durchdringen und erfüllen, sodass kein Teil des Sees übrig bleibt, der nicht von dem kühlen Wasser durchdrungen und erfüllt ist. Ebenso, Ihr Mönche, durchdringt der Mönch ... eben diesen Körper mit der Verzückung und Freude, die aus der Sammlung entstanden sind. Und während er auf solche Weise ernsthaft, hingebungsvoll und entschlossen verweilt ... entwickelt ein Mönch die in den Körper vertiefte Achtsamkeit.“

„Und ferner tritt er mit dem Verblassen der Verzückung gleichmütig, achtsam und wissensklar, körperlich Freude empfindend in das dritte Jhāna ein, von dem die Edlen sagen: ‚Angenehm ist das Verweilen des Gleichmütigen und Achtsamen.‘ Er durchdringt und erfüllt, durchflutet und sättigt eben diesen Körper mit der Freude, die frei von Verzückung ist, sodass kein Teil seines gesamten Körpers nicht von dieser Freude durchtränkt ist, die frei von Verzückung ist.“

„Es ist wie bei einem Teich mit blauen, weißen oder roten Lotos-

blumen. Einige der blauen, weißen oder roten Lotosblumen, welche im Wasser geboren, im Wasser gewachsen, vom Wasser umgeben sind und unter der Wasseroberfläche verbleiben, sodass sie von der Wurzel bis zur Blattspitze von kühlem Wasser durchdrungen, erfüllt, durchflutet und gesättigt sind und es keinen Teil der blauen, weißen oder roten Lotosblumen gibt, der nicht von kühlem Wasser durchdrungen ist. Ebenso, Ihr Mönche, durchdringt der Mönch ... eben diesen Körper mit der Freude, die frei von Verzückung ist. Und während er auf solche Weise ernsthaft, hingebungsvoll und entschlossen verweilt ... entwickelt ein Mönch die in den Körper vertiefte Achtsamkeit.“

„Und ferner: Mit der Überwindung von Freude und Schmerz und mit den bereits verschwundenen Empfindungen von Hochgefühl und Kummer tritt der Mönch in das vierte Jhāna ein und verweilt darin: [Er empfindet] Reinheit von Gleichmut und Achtsamkeit, weder Freude noch Leiden. So sitzt er, indem er den Körper mit einem reinen, klaren Gewahrsein durchdringt, sodass kein Teil seines Körpers nicht von diesem reinen, klaren Gewahrsein durchdrungen ist.“

„So, als würde da ein Mann sitzen, der von Kopf bis Fuß mit einem weißen Tuch umhüllt ist, sodass es keinen Teil seines Körpers gäbe, der nicht von dem weißen Tuch umhüllt ist: Ebenso, Ihr Mönche, sitzt der Mönch, indem er den Körper mit einem reinen, klaren Gewahrsein durchdringt. Und während er auf solche Weise ernsthaft, hingebungsvoll und entschlossen verweilt ... entwickelt ein Mönch die in den Körper vertiefte Achtsamkeit.“

MN 119

Das in der Beschreibung des ersten Jhāna erwähnte „gerichtete Denken“ entspricht der auf den Atem gerichteten Achtsamkeit im gegenwärtigen Augenblick, wie sie in der Beschreibung der Atemmeditation vorkommt. „Bewerten“ entspricht dem Erkennen von Unterschieden bei der Atmung und bei der Manipulation des Gewahrseins und des Atems, um so im gesamten Körper ein Gefühl von Verzückung und Freude herbeizuführen (der Bademeister, der die Flüssigkeit in die Kugel aus Badepulver knetet). Die für das dritte Jhāna verwendete Metapher des stillen Teiches entspricht – im Gegensatz zu der Metapher des nach oben strömenden Quellwassers im zweiten Jhāna – dem Beruhigen der geistigen Prozesse. Und das reine, klare Gewahrsein im vierten Jhāna entspricht der Stufe

der Atemmeditation, auf welcher die Meditierenden sich des Geistes bewusst werden.

Wenn der Geist so durch die ersten vier Stufen des Jhāna fortschreitet, werden die mit dem Objekt im Zusammenhang stehenden verschiedenen geistigen Aktivitäten fallen gelassen. Die Tätigkeiten des gelenkten Denkens und Bewertens sind gestillt, die Empfindungen von Verzückung und Freude vergehen, bzw. wurden aufgegeben. Ist ein Zustand reinen, klaren, achtsamen und gleichmütigen Gewahrseins auf der Stufe des vierten Jhāna erreicht, kann der Geist damit beginnen, sich seiner Wahrnehmung (sein geistiges Etikett) von der Form seines Objektes, vom Raum um sein Objekt, vom Objekt selbst und vom Fehlen der Aktivität innerhalb des Objektes zu entledigen. Dieser Prozess besteht aus vier Stufen – die vier formlosen Erreichungszustände jenseits der Form. Diese kulminieren in einem Zustand, in dem die Wahrnehmung so subtil ist, dass sie kaum als Wahrnehmung bezeichnet werden kann.

„Mit der völligen Überwindung von Wahrnehmungen der (physischen) Form und dem Vergehen von Wahrnehmungen des Widerstands und der Nichtbeachtung von Wahrnehmungen der Vielheit tritt man mit dem Gedanken „unendlich ist der Raum“ in das Gebiet der Raumunendlichkeit ein und verweilt darin ...“

„Mit der völligen Überwindung des Gebietes der Raumunendlichkeit tritt man mit dem Gedanken „unendlich ist das Bewusstsein“ in das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit ein und verweilt darin ...“

„Mit der völligen Überwindung des Gebietes der Bewusstseinsunendlichkeit tritt man mit dem Gedanken „da ist nichts“ in das Gebiet der Nichtsheit ein und verweilt darin ...“

„Mit der völligen Überwindung des Gebietes der Nichtsheit tritt man in das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung ein und verweilt darin.“

DN 15

Um sich der Anhaftung an den Jhāna-Zustand, der als Nahrung für weiteres Werden dient, zu entledigen, sollte die Praxis nicht beendet, sondern diese vielmehr mit der Absicht fortgeführt werden, sich nicht vom Gefühl der Freude oder des Gleichmuts ablenken zu lassen, damit die wahre Natur dieser Empfindungen erkannt werden kann.

Nach diesen Worten richtete der Ehrwürdige Ānanda folgende Frage an den Meister: „Angenommen, Ehrwürdiger, ein Mönch hätte den Punkt erreicht (an dem er den Entschluss fasst): ‚Nicht sollte es sein, nicht sollte es mir in den Sinn kommen; nicht wird es sein, nicht wird es mir in den Sinn kommen. Was existiert und was entstanden ist, das will ich aufgeben‘ und so zu Gleichmut kommt. Wäre ein solcher Mönch vollkommen entbunden oder nicht?“

„Dies mag bei einem bestimmten Mönch zutreffen, Ānanda, bei einem anderen Mönch vielleicht nicht.“

„Woran liegt es, aus welchem Grund mag dies bei einem Mönch zutreffen und bei einem anderen nicht?“

„Angenommen, Ānanda, ein Mönch hätte den Punkt erreicht (an dem er den Entschluss fasst): ‚Nicht sollte es sein, nicht sollte es mir in den Sinn kommen; nicht wird es sein, nicht wird es mir in den Sinn kommen. Was existiert und was entstanden ist, das will ich aufgeben‘ – und so zu Gleichmut kommt. Er genießt diesen Gleichmut, heißt ihn willkommen, bindet sich an ihn. Auf diese Weise wird sein Bewusstsein abhängig von diesem Zustand, wird durch ihn ernährt. Mit Nahrung, Ānanda, ist ein Mönch nicht vollkommen entbunden.“

„Wenn er ernährt wird, wodurch ernährt sich dieser Mönch?“

„Er ernährt sich vom Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung.“

„Diese Art von Nahrung scheint wahrlich seine höchste Art von Nahrung zu sein.“

„Diese Art von Nahrung, Ānanda, ist seine höchste Art von Nahrung; denn das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung ist die höchste aller Nahrungen. Es gibt (aber) den Fall, dass ein Mönch ... Gleichmut gewinnt. Er genießt diesen Gleichmut nicht, heißt ihn nicht willkommen, bindet sich nicht an ihn. Auf diese Weise wird sein Bewusstsein unabhängig von diesem Zustand, wird nicht durch ihn ernährt. Ohne Nahrung, Ānanda, ist ein Mönch vollkommen entbunden.“

MN 106

Sobald der Geist sich von der Freude und dem Gleichmut lösen kann, die der Jhāna-Zustand mit sich bringt, kann er auf das gerichtet werden, was den Jhāna-Zustand transzendiert: die unbedingte Eigenschaft der Todlosigkeit.

„Ānanda, da tritt ein Mönch nach Überwindung aller unheilsamer Geisteszustände in das erste Jhāna ein, das von gerichtetem Denken und Bewerten begleitet und von Verzückung und Freude geprägt ist, die aus der Zurückgezogenheit entstanden sind, und verweilt darin. Jegliches Phänomen, das mit Form, Gefühl, Wahrnehmung, geistigen Prozessen und Bewusstsein im Zusammenhang steht, betrachtet er als unbeständig, leidhaft, als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen Stachel, als schmerzhaft, als Leid, als fremd, als Auflösung, als Leere, als Nicht-Selbst. Er wendet seinen Geist von diesen Phänomenen ab und lenkt ihn auf die Eigenschaft der Todlosigkeit: ‚Dies ist Frieden, dies ist vorzüglich, nämlich die Auflösung aller geistigen Prozesse, das Loslassen aller geistigen Vereinnahmungen, das Ende des Verlangens, die Gierlosigkeit, das Anhalten, Ent-Bindung.‘“

„Wenn er diesen Punkt erreicht hat, gelangen die geistigen Triebflüsse in ihm zum Verlöschen. Gelangen die geistigen Triebflüsse in ihm aber nicht zum Verlöschen, ist er aufgrund der Leidenschaft und Freude für eben dieses Phänomen¹¹ und aufgrund der völligen Überwindung der ersten fünf Fesseln*, dazu bestimmt, (in den Reinen Bereichen) wiedergeboren zu werden, um dort die vollkommene Ungebundenheit zu erfahren, ohne jemals aus dieser Welt zurückkehren.“

(Ebensolches gilt für die anderen Jhāna-Stufen)

MN 64

Die Tatsache, dass die verschiedenen Stufen des Jhāna gepflegt und willentlich herbeigeführt und somit von Bedingungen abhängig sind, verdient Beachtung: Zu verstehen, wie sie genau gepflegt werden – ein Verständnis, welches nur durch die praktische Erfahrung mit den Jhānas erworben wird – kann helfen, Einsicht in die bedingte Natur aller geistigen Vorgänge zu gewinnen, und es ist eine der Möglichkeiten, durch welche die Anhaftung an den Zustand des Jhāna in ihrer Eigenschaft als Nahrung für den Werdeprozess überwunden werden kann.

In der Lehrrede über das achtsame Ein- und Ausatmen wird skizziert, wie dies vor sich geht. Hier führen wir die Beschreibung der Atemmeditation fort, die wir oben begonnen haben: Sobald es ein direktes Gewahrsein vom Geist selbst gibt, unterzieht man die verschiedenen Stufen

¹¹ Die auf die Todlosigkeit gerichtete Einsichtskraft.

des Jhāna einer Revision. Nun wird jedoch das Hauptaugenmerk nicht auf das Objekt selbst gelenkt, sondern darauf, wie der Geist sich zum Objekt verhält: auf die verschiedenen Möglichkeiten, durch die der Geist befriedigt und stabilisiert werden kann und auf die unterschiedlichen Faktoren, von denen er sich beim Durchschreiten der verschiedenen Stufen lösen kann (wenn er z. B. beim Übergang von der ersten zur zweiten Stufe vom gerichteten Denken und Bewerten befreit wird, usw.).

„Er übt, beim Einatmen den Geist zu befriedigen und er übt, beim Ausatmen den Geist zu befriedigen. Er übt, beim Einatmen den Geist zu stabilisieren und er übt, beim Ausatmen den Geist zu stabilisieren. Er übt, beim Einatmen den Geist zu befreien und er übt, beim Ausatmen den Geist zu befreien.“

Die auf diesen Stufen erfahrenen Zustände der Befriedigung, der Stabilität und der Befreiung sind jedoch gewollt und somit bedingt entstanden. Der nächste Schritt besteht nun darin, sich auf die Tatsache zu konzentrieren, dass diese Eigenschaften bedingt entstanden und unbeständig sind. Sobald der Geist unmittelbar erkennt, dass sowohl das durch Jhāna erlangte Glücksgefühl als auch dessen auslösender Willensakt der Unbeständigkeit unterworfen ist, entsteht Ernüchterung gegenüber diesen Phänomenen. Das Verlangen hört auf und man kann jegliches Anhaften daran loslassen.

„Er übt, beim Einatmen auf die Unbeständigkeit zu achten und er übt, beim Ausatmen auf die Unbeständigkeit zu achten. Er übt, beim Einatmen auf die Gierlosigkeit zu achten und er übt, beim Ausatmen auf die Gierlosigkeit zu achten. Er übt, beim Einatmen auf das Anhalten zu achten und er übt, beim Ausatmen auf das Anhalten zu achten. Er übt, beim Einatmen auf das Loslassen zu achten und er übt, beim Ausatmen auf das Loslassen zu achten.“

MN 118

Am Ende der Lehrrede sagt der Buddha, dass die Atemmeditation – wenn sie auf diese Weise regelmäßig praktiziert wird – zu Wissensklarheit und Befreiung heranreift.

Wie das Beherrschen der Jhānas die Einsicht herbeiführen kann, welche die Jhānas transzendiert, wird in der Lehrrede über die Darlegung der Eigenschaften anschaulich beschrieben:

„Dann (beim Erreichen des vierten Jhāna) bleibt nur noch der Gleichmut: geläutert und strahlend, formbar, geschmeidig und leuchtend. So als würde ein geschickter Goldschmied oder dessen Gehilfe einen Schmelzofen vorbereiten, einen Schmelztiegel aufheizen und mit einer Zange etwas Gold in den Schmelztiegel geben. Dann würde er ihn regelmäßig anblasen, regelmäßig mit Wasser besprenkeln und regelmäßig überprüfen, sodass das Gold immer feiner werden würde, trefflich und sorgsam veredelt, fehlerlos, schlackenfrei, formbar, geschmeidig und leuchtend. So wäre man imstande, jeden erdenklichen Schmuckgegenstand – sei es eine goldene Kette, einen Ohrring, ein Diadem oder eine Gürtelschnalle – daraus zu formen. Genauso, Ihr Mönche, bleibt nur noch der Gleichmut: geläutert und strahlend, formbar, geschmeidig und leuchtend.“

„Er (der/die Meditierende) erkennt: ‚Würde ich nun diesen derart geläuterten und strahlenden Gleichmut auf das Gebiet der Raumunendlichkeit richten, dann würde ich den Geist dementsprechend entfalten und dieser mein Gleichmut, würde somit – derart unterstützt und getragen – lange anhalten.‘“ (...)

(Ebensolches gilt auch für die restlichen formlosen Jhāna-Zustände.)

„Er erkennt: ‚Wenn ich diesen derart geläuterten und strahlenden Gleichmut auf das Gebiet der Raumunendlichkeit richten und den Geist dementsprechend entfalten würde, dann wäre dies gestaltet.‘ *(Ebensolches gilt auch für restlichen formlosen Jhāna-Zustände)* So setzt er weder seinen Willen ein noch gestaltet er zum Zwecke des Werdens oder Nicht-Werdens. Auf diese Weise wird er durch nichts in der Welt genährt (haftet an nichts in der Welt). Ohne an etwas anzuhängen, ist er frei von Aufregung. Ohne Aufregung ist er innerlich vollkommen entbunden. Er erkennt: ‚Geburt ist beendet, das heilige Leben vollbracht, die Aufgabe erfüllt. Darüber hinaus gibt es nichts weiter in dieser Welt.‘“

MN 140

Die vierte Art von Anhaftung/Nahrung findet ihren Ausdruck in **Lehren und Theorien über das Selbst**. Der Pāli-Kanon berichtet über eine Vielfalt solcher Lehren und Theorien, die zur Zeit des Buddha im

Umlauf waren, nur um sie aus zwei wichtigen Gründen direkt zurückzuweisen: Erstens: Selbst der kleinste Hauch eines Ich-Gefühls oder einer Identifikation mit einem Selbst führt zwangsläufig zu Unzufriedenheit und Leiden.

„Ihr Mönche, seht Ihr irgendeine Anhaftung/Nahrung, die in einer Lehre von einem Selbst Ausdruck findet, welches nicht Kummer, Klagen, Schmerz, Sorgen oder Verzweiflung entstehen ließe, wenn daran angehaftet wird?“

„Nein, Ehrwürdiger.“

„Auch ich sehe das so ...“

„Mönche, was glaubt Ihr: Wenn jemand hier im Jeta-Hain Gras, Zweige, Äste und Laub aufsammeln oder diese verbrennen oder ganz nach Belieben damit verfahren würde – käme Euch dann der Gedanke: ‚Wir sind es, die von jener Person aufgesammelt, verbrannt oder ganz nach deren Belieben behandelt werden?‘“

„Nein, Ehrwürdiger. Und warum? Weil jene Dinge nicht unser Selbst sind und nicht unser Selbst betreffen.“

„Ebenso nun auch, Ihr Mönche, gilt: Was immer nicht Euch gehört, das lasst los. Euer Loslassen wird lange Zeit zu Eurem Glück und Vorteil beitragen. Und was gehört nicht Euch? Form (der Körper) gehört nicht Euch ... Gefühl gehört nicht Euch ... Wahrnehmung gehört nicht Euch ... geistige Prozesse gehören nicht Euch ... Bewusstsein gehört nicht Euch. Lasst sie los. Euer Loslassen wird lange Zeit zu Eurem Glück und Vorteil beitragen.“

MN 22

Der zweite Grund für das Zurückweisen von Theorien und Lehren über ein Selbst ist der, dass all diese Theorien und Lehren Widersprüche in sich tragen, egal, wie sie formuliert werden. Am systematischsten hat der Buddha diesen Punkt im *Mahānidāna-Sutta*, der Großen Lehrrede von der Kausalität, behandelt. In dieser Lehrrede unterteilt er alle Theorien über ein Selbst in vier Hauptkategorien: Diejenigen, die ein Selbst beschreiben, das (a) eine Form (einen Körper) besitzt und endlich ist; (b) welches eine Form besitzt und unendlich ist; (c) welches formlos und endlich und (d) welches formlos und unendlich ist. Der Text führt für diese Kategorien keine Beispiele an, aber folgende Darstellungen könnte man zur Veranschaulichung zitieren: (a) Theorien, die die Existenz einer

Seele verleugnen und das Selbst mit dem Körper gleichsetzen; (b) Theorien, die das Selbst mit allem Sein und dem Universum identifizieren; (c) Theorien über individuelle Seelen, die in einzelnen Wesen leben und (d) Theorien über eine einheitliche Seele oder eine in allen Dingen immanente Identität.

Wenn er über diese verschiedenen Kategorien spricht, macht der Buddha deutlich, dass jeder Anhänger dieser Theorien und Lehren erklären wird, dass das Selbst eine solche Eigenschaft entweder bereits besitzt, dass es eine solche Eigenschaft nach dem Tode annehmen wird oder dass es diese Eigenschaften durch verschiedene Praktiken erlangen kann. Dann erörtert der Buddha, auf welcher unterschiedlichen Weise Menschen ein Selbst annehmen, das in Bezug auf Gefühle definiert wird.

„Ānanda, in welcher Weise wird betrachtet, wenn man ein Selbst betrachtet? Indem ein Gefühl als das Selbst betrachtet wird, betrachtet man: ‚Das Gefühl ist mein Selbst‘ (oder) ‚Das Gefühl ist nicht mein Selbst, mein Selbst ist sich (des Gefühls) nicht bewusst‘ (oder) ‚Mein Gefühl ist weder mein Selbst noch ist sich mein Selbst des Gefühls nicht bewusst, vielmehr fühlt mein Selbst, weil es dem Gefühl unterworfen ist.“

„Nun sollte jemandem, der behauptet: ‚Gefühl ist mein Selbst‘ Folgendes erwidert werden: ‚Freund, da gibt es diese drei Gefühlsarten – angenehme Gefühle, schmerzhaftes Gefühle und Gefühle, die weder angenehm noch schmerzhaft sind. Welches dieser drei Gefühle hältst du für das Selbst? Wenn ein angenehmes Gefühl empfunden wird, dann wird weder ein schmerzhaftes noch ein weder angenehmes noch schmerzhaftes Gefühl empfunden. In diesem Augenblick wird nur ein angenehmes Gefühl empfunden. Wenn ein schmerzhaftes Gefühl empfunden wird, dann wird weder ein angenehmes noch ein weder angenehmes noch schmerzhaftes Gefühl empfunden. In diesem Augenblick wird nur ein schmerzhaftes Gefühl empfunden. Wenn ein weder angenehmes noch schmerzhaftes Gefühl empfunden wird, dann wird weder ein angenehmes noch ein schmerzhaftes Gefühl empfunden. In diesem Augenblick wird nur ein weder angenehmes noch schmerzhaftes Gefühl empfunden.“

„Nun, ein angenehmes Gefühl ist unbeständig, zusammengesetzt und bedingt entstanden, dem Verfall, der Auflösung, dem Verlöschen dem Aufhören unterworfen. Ein schmerzhaftes Gefühl ... Ein weder

angenehmes noch schmerzhaftes Gefühl ist unbeständig ... dem Aufhören unterworfen. Wurde ein angenehmes Gefühl als ‚mein Selbst‘ empfunden, dann geht mit dem Aufhören eben dieses angenehmen Gefühls auch ‚mein Selbst‘ unter. Wurde ein schmerzhaftes Gefühl als ‚mein Selbst‘ empfunden ... Wurde ein weder angenehmes noch schmerzhaftes Gefühl als ‚mein Selbst‘ empfunden, dann geht mit dem Aufhören eben dieses weder angenehmen noch schmerzhaften Gefühls auch ‚mein Selbst‘ unter.“

„Auf solche Weise betrachtet einer, der er behauptet: ‚Gefühl ist mein Selbst‘ unmittelbar hier und jetzt ein Selbst, das unbeständig ist, mit Angenehmem und Schmerzhaftem verbunden ist und das dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. In dieser Weise, Ānanda, irrt man sich, wenn man das Gefühl als ein Selbst betrachtet.“

„Nun sollte jemandem, der behauptet: ‚Gefühl ist nicht das Selbst: Mein Selbst ist sich (des Gefühls) nicht bewusst‘, Folgendes erwidert werden: ‚Mein Freund, könnte dort, wo überhaupt nichts empfunden (erfahren) wird, noch der Gedanke ›Ich bin‹ entstehen?‘“

„Nein, Ehrwürdiger.“

„In dieser Weise, Ānanda, irrt man sich, wenn man annimmt: ‚Das Gefühl ist nicht mein Selbst: Mein Selbst ist sich nicht (des Gefühls) bewusst.‘“

„Nun sollte jemandem, der behauptet: ‚Gefühl ist weder mein Selbst, noch ist sich mein Selbst (des Gefühls) bewusst; vielmehr fühlt mein Selbst, weil es dem Gefühl unterworfen ist.‘, Folgendes erwidert werden: ‚Mein Freund, sollten alle Gefühle in jeder Hinsicht restlos Aufhören, würde dann – aufgrund des völligen Nichtvorhandenseins von Gefühlen, aufgrund des Aufhörens von Gefühlen – noch der Gedanke ›Ich bin‹ entstehen?‘“

„Nein, Ehrwürdiger.“

„In dieser Weise irrt man sich, Ānanda, wenn man annimmt: ‚Weder das Gefühl ist mein Selbst, noch ist sich mein Selbst des Gefühls nicht bewusst. Vielmehr fühlt mein Selbst, weil es dem Gefühl unterworfen ist.‘“

„Nun, Ānanda, solange ein Mönch das Gefühl nicht als das Selbst betrachtet, oder annimmt, dass das Selbst sich (des Gefühls) nicht bewusst ist, oder denkt: ‚Mein Selbst fühlt, weil es dem Gefühl unterworfen ist‘ –, dann wird er, sich nicht in Annahmen verstrickend, durch nichts in der Welt genährt. Ohne Nahrung ist er frei von Aufregung. Ohne Aufregung ist er innerlich vollkommen entbunden. Er

erkennt: ‚Geburt ist beendet, das heilige Leben vollendet, die Aufgabe erfüllt. Darüber hinaus gibt es nichts weiter in dieser Welt.‘“

„Sollte jemand in Bezug auf einen Mönch, dessen Geist auf diese Weise erlöst und entbunden ist, behaupten: ‚Der Tathāgata existiert nach dem Tode‘, sei die Ansicht jenes Mönches, dann wäre dieser im Irrtum. Sollte jemand ... behaupten: ‚Der Tathāgata existiert nach dem Tode nicht‘ ... ‚Der Tathāgata existiert sowohl nach dem Tode als auch nicht‘ ... ‚Der Tathāgata existiert weder nach dem Tode noch existiert er nicht‘, sei die Ansicht jenes Mönches, dann wäre dieser im Irrtum. Und warum? Weil jener Mönch die Grenzen des Benennens und der Objekte der Benennens direkt erkannt hat; weil er die Grenzen der Sprache und der Objekte der Sprache direkt erkannt hat; weil er die Grenzen der Beschreibung und der Objekte der Beschreibung direkt erkannt hat; weil er die Grenzen der Erkenntnis und der Objekte der Erkenntnis direkt erkannt hat; weil er erkannt hat, wie weit sich der Kreis dreht – weil er dies direkt erkannt hat, ist der Mönch befreit. (Zu behaupten:) *‚Ein solch befreiter Mönch erkennt nicht und sieht nicht‘* – solche Ansicht ist nicht möglich.“¹²

DN 15

Ansichten über das Selbst können sich nicht nur um Gefühle drehen, sondern auch um physische Formen, Wahrnehmungen, geistige Prozesse und Bewusstsein – die fünf Gruppen der Nahrung – die, einer anderen Passage der obigen Lehrrede zufolge, alles umfassen, was benannt, ausgesprochen und beschrieben werden kann, nach der aber keine der fünf Gruppen nach genauer Untersuchung rechtmäßig als Selbst bezeichnet werden kann.

„Einmal weilte der Meister bei Vārāṇasi, im Wildpark bei Isipatana. Dort richtete er folgende Worte an die Gruppe der fünf Mönche: Ihr Mönche, physische Form ist nicht das Selbst. Wäre physische Form das Selbst, dann würde dieser Körper nicht der Krankheit

¹² Dieser letzte Satz bedeutet, dass der befreite Mönch bezüglich dessen, was jenseits der Grenzen des Benennens, Bezeichnens usw. liegt, nicht als Agnostiker gilt. Er weiß und sieht, was jenseits davon liegt, obwohl er – wie der Ehrwürdige Sāriputta zum Ehrwürdigen Mahā Koṭṭhita sagte – es nicht insofern ausdrücken kann, als es jenseits der Unterscheidung liegt. Vgl. den entsprechenden Dialog oben auf S. 38/39.

anheimfallen. Man könnte sich dann wünschen, die physische Form (des Körpers) möge so sein und nicht anders. Weil aber die physische Form eben nicht das Selbst ist, fällt sie der Krankheit anheim. Und deshalb kann man sich nicht wünschen, die physische Form (des Körpers) möge so sein und nicht anders.“

„Gefühl ist nicht das Selbst ... Wahrnehmung ist nicht das Selbst ... geistige Prozesse sind nicht das Selbst ... Bewusstsein ist nicht das Selbst. Wäre das Bewusstsein das Selbst, dann würde es nicht der Krankheit anheimfallen. Man könnte sich dann wünschen, das Bewusstsein möge so sein und nicht anders. Weil aber das Bewusstsein eben nicht das Selbst ist, fällt es der Krankheit anheim. Und deshalb kann man sich nicht wünschen, das Bewusstsein möge so sein und nicht anders.“

„Was denkt Ihr, Mönche: Ist physische Form beständig oder unbeständig?“ – „Unbeständig, Ehrwürdiger.“ – „Und alles Unbeständige: ist dies wohl freudvoll oder leidhaft?“ – „Leidhaft, Ehrwürdiger.“ – „Und ist es richtig, etwas Unbeständiges, Leidhaftes und der Veränderung Unterworfenen so zu bezeichnen: ‚Dies gehört mir. Dies ist mein Selbst. Dies bin ich?‘“ – „Nein, Ehrwürdiger.“

„Ist Gefühl beständig oder unbeständig? ... Ist Wahrnehmung beständig oder unbeständig? ... Sind geistige Prozesse beständig oder unbeständig ... Ist Bewusstsein beständig oder unbeständig? „Und alles Unbeständige: ist dies wohl freudvoll oder leidhaft?“ – „Leidhaft, Ehrwürdiger.“ – „Und ist es richtig, etwas Unbeständiges, Leidhaftes und der Veränderung Unterworfenen so zu bezeichnen: ‚Dies gehört mir. Dies ist mein Selbst. Dies bin ich?‘“ – „Nein, Ehrwürdiger.“

„So gilt, Ihr Mönche, für jede Art von physischer Form, sei es eine vergangene, künftige oder gegenwärtige, sei sie innerlich oder äußerlich, offensichtlich oder subtil, gemein oder erhaben, nah oder entfernt, nur eines. Sie sollte mit rechter Weisheit so betrachtet werden, wie sie tatsächlich ist: ‚Dies gehört mir nicht. Dies ist nicht mein Selbst. Dies bin ich nicht.‘“

„So gilt, Ihr Mönche, für jede Art von Gefühl ... Wahrnehmung ... geistige Prozesse ... Bewusstsein, sei es vergangenes, künftiges oder gegenwärtiges, sei es innerlich oder äußerlich, offensichtlich oder subtil, gemein oder erhaben, nah oder entfernt, nur eines. Es sollte mit rechter Weisheit so betrachtet werden, wie es tatsächlich ist: ‚Dies gehört mir nicht. Dies ist nicht mein Selbst. Dies bin ich nicht.‘“

„Dies sehend, dies erkennend, verliert der edle Schüler den Reiz an Form, verliert den Reiz an Gefühl, verliert den Reiz an Wahrnehmung, verliert den Reiz an geistigen Prozessen, verliert den Reiz an Bewusstsein. Reizlos und ernüchtert wird er leidenschaftslos. Leidenschaftslos ist er befreit. Mit der Befreiung erhebt sich das Wissen: ‚Befreit.‘ Er erkennt: ‚Geburt ist beendet, das heilige Leben vollendet, die Aufgabe erfüllt. Darüber hinaus gibt es nichts weiter in dieser Welt.“

„Dies waren die Worte des Meisters. Zufrieden erfreute sich die Gruppe der fünf Mönche an den Worten des Buddha. Und während diese Erklärung gegeben wurde, löste sich das Herz der Gruppe der fünf Mönche durch Nichtanhaftung (Nichterhaltung) von den geistigen Triebflüssen.

SN [III] 22, 59

Oberflächlich betrachtet erscheinen die Theorien und Lehren über das Selbst einfach wie eine weitere Vielfalt spekulativer Ansichten. Doch sie alle verdienen eine separate Behandlung, weil sie alle zu einem tief verwurzelten „Ich bin“-Gefühl führen – eine Einbildung, die jegliche Wahrnehmung grundlegend färbt.

„Ihr Mönche, alle Asketen und Brahmanen, welche das Selbst auf vielerlei Art und Weise betrachten, sie alle halten die fünf Gruppen der Nahrung oder eine bestimmte dieser Gruppen für das Selbst. Welche fünf? Da betrachtet ein unerfahrener Weltmensch ... den Körper als das Selbst, oder das Selbst als einen Körper besitzend, oder er betrachtet den Körper als im Selbst enthalten oder das Selbst als im Körper enthalten. Er betrachtet Gefühl als das Selbst ... Wahrnehmung als das Selbst ... geistige Prozesse als das Selbst ... Er betrachtet Bewusstsein als das Selbst, oder das Selbst als ein Bewusstsein besitzend, oder er betrachtet das Bewusstsein als im Selbst enthalten oder das Selbst als im Bewusstsein enthalten.“

„So entsteht sowohl die Annahme als auch die Erkenntnis ‚Ich bin‘ in ihm. Und so liegt es an der Erkenntnis von ‚Ich bin‘, dass dann die fünf Sinneseigenschaften (Auge/Sehen, Ohr/Hören, Nase/Riechen, Zunge/Schmecken, Körper/Empfinden) in Erscheinung treten.“

„Nun gibt es da den Verstand, es gibt die Vorstellungen (geistige Eigenschaften) und es gibt die Eigenschaft des Nichtwissens. Wenn nun ein unerfahrener Weltmensch ein Gefühl empfindet, das aus dem Nichtwissenskontakt hervorgegangen ist, entstehen in ihm Gedanken,

wie: ‚Ich bin‘, ‚Dies bin ich‘, ‚Ich werde sein‘, ‚Ich werde (körperliche) Form besitzen‘, ‚Ich werde formlos sein‘, ‚Ich werde wahrnehmend (bewusst) sein‘, ‚Ich werde nicht wahrnehmend (nicht bewusst) sein‘, ‚Ich werde weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend sein.“

„Die fünf Sinnesfähigkeiten, Ihr Mönche, bleiben, wie sie waren. Doch der erfahrene, edle Schüler gibt die Unwissenheit in Bezug auf diese Sinnesfähigkeiten auf und lässt Wissensklarheit entstehen. Aufgrund des Nachlassens von Unwissenheit und des Entstehens von Wissensklarheit, gibt es in ihm kein ‚Ich bin‘, ‚Dies bin ich‘ ... ‚Ich werde weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend sein‘.“

SN [III] 22, 47

Das „Ich-bin“-Gefühl kann das Erreichen des Ziels verhindern, selbst, wenn man fühlt, dass das Haften an Sinnesbefriedigungen, spekulativen Ansichten und Jhāna-Erfahrungen aufgegeben worden ist.

„Ihr Mönche, da tritt ein bestimmter Asket oder Brahmane, nachdem er das Spekulieren über Vergangenheit und Zukunft aufgegeben hat, frei von der Neigung zu den Fesseln des Sinnesvergnügens und mit der Überwindung der Verzückung, die (im 1. Jhāna) aus der Zurückgezogenheit entstanden ist und einer nicht-materiellen Freude in ein Gefühl ein, das weder angenehm noch schmerzhaft ist und verweilt darin.¹³ Er denkt: ‚In mir herrscht Frieden, ich bin entbunden, ich bin frei von Anhaftung/Nahrung!“

„Der Tathāgata versteht dies so: ‚Dieser Ehrwürdige Asket oder Brahmane tritt, nachdem er Spekulationen über die Vergangenheit und Zukunft aufgegeben hat ... in ein Gefühl ein ... und verweilt darin. Er denkt: ‚In mir herrscht Frieden, ich bin entbunden, ich bin frei von Anhaftung/Nahrung.‘ Um Gewissheit zu haben, beteuert dieser Ehrwürdige die zur Ent-Bindung führende Praxis. Dennoch haftet er immer noch an, weil er an eine spekulative Ansicht über Vergangenheit oder Zukunft haftet ... oder er haftet an einer Fessel des Sinnesvergnügens ... oder er haftet an der Verzückung, die aus der Zurückgezogenheit entstanden ist ... oder er haftet an einer nicht-materiellen Freude ... oder an einem Gefühl, das weder angenehm noch schmerzhaft ist. Und seine Aussage: ‚In mir herrscht Frieden, ich bin

¹³ 4. Jhāna.

entbunden, ich bin ohne Anhaften/Nahrung, selbst ist Zeichen seiner Anhaftung.“

„Bezüglich jener Dinge – bedingt und grob – gibt es immer noch dies: Das Anhalten der geistigen Prozesse. Der Tathāgata hat dies überwunden, weil er dies erkannt hat und weiß, wie man daraus entkommt.“

MN 102

Während der Asket oder Brahmane in der obigen Passage ein „Ich“ in seine Erfahrungen hineininterpretiert, beobachtet der Buddha lediglich: „Da ist dies ...“ Diese schlichte Beobachtung – die in einer Erfahrung einfach nur das sieht, was anwesend bzw. abwesend ist – wird ausführlich in der *Kürzeren Lehrrede über die Leerheit* behandelt. Darin beschreibt der Buddha, wie man die Ebenen des Jhāna in aufsteigenden Stufen methodisch durchschreitet und wie diese schließlich – hier am Beispiel des Objektes „Erde“ oder Festigkeit – zum Erwachen führen.

„Ānanda, so wie der Palast von Migaras Mutter¹⁴ leer von Elefanten, leer von Vieh und Pferden ist, leer von Gold und Silber, leer von Versammlungen von Frauen und Männern, und hier nur diese Nicht-Leerheit ist – die auf der Mönchsgemeinschaft beruhende Singularität; ebenso, Ānanda, wendet sich ein Mönch – indem er nicht auf die Wahrnehmung (das geistige Registrieren) ‚Dorf‘ achtet, nicht auf die Wahrnehmung ‚Mensch‘ achtet – nur der Singularität zu, die auf der Wahrnehmung ‚Wald‘ beruht. Sein Geist erfreut sich an der Wahrnehmung ‚Wald‘, ist zufrieden, festigt sich und gibt sich seiner Wahrnehmung ‚Wald‘ hin.“

„Er erkennt: ‚Welche Störungen es auch immer geben mag, die auf der Wahrnehmung ›Dorf‹ ... auf der Wahrnehmung ›Mensch‹ beruhen: Diese sind nicht anwesend. Stattdessen gibt es nur diese winzige Störung: die Singularität, welche auf der Wahrnehmung ›Wald‹ beruht.‘ Er erkennt: ‚Diese Art der Wahrnehmung ist leer von der Wahrnehmung ›Dorf‹. Diese Art der Wahrnehmung ist leer von der Wahrnehmung ›Mensch‹. Da gibt es lediglich diese Nicht-Leerheit: die Singularität, welche auf der Wahrnehmung ›Wald‹ beruht.‘ So betrachtet er all das als leer, was gegenwärtig nicht anwesend ist. Alles

¹⁴ Auf dem Gelände des Klosters, welches von der Laien-Anhängerin Visākhā gespendet und in der Nähe von Sāvathī errichtet wurde.

Übrige erkennt er als anwesend: ‚Da ist dies.‘ Und so, Ānanda, steht sein Eingang in die Leerheit mit der Wirklichkeit im Einklang, ist unverzerrt und rein.“

„Ferner, Ānanda, wendet sich der Mönch – indem er nicht auf die Wahrnehmungen ‚Mensch‘ achtet, nicht auf die Wahrnehmung ‚Wald‘ achtet – nur der Singularität zu, die auf der Wahrnehmung ‚Erde‘ beruht. Sein Geist erfreut sich an der Wahrnehmung ‚Erde‘, ist zufrieden, festigt sich und gibt sich seiner Wahrnehmung ‚Erde‘ hin. Ebenso wie die Haut eines Bullen frei von Falten wird, nachdem sie mit Hunderten von Haken auf einen Rahmen gespannt wurde, so wendet er sich der Singularität zu, die auf der Wahrnehmung ‚Erde‘ beruht, ohne auf all die Berge und Täler, die Flüsse und Schluchten, auf die Wege mit Baumstümpfen und Dornen, die felsigen Unebenheiten dieser Erde zu achten. Sein Geist ... festigt sich und gibt sich seiner Wahrnehmung ‚Erde‘ hin.“

„Er erkennt: ‚Welche Störungen es auch immer geben mag, die auf der Wahrnehmung ›Mensch‹ ... die auf der Wahrnehmung ›Wald‹ beruhen: Diese sind nicht anwesend. Stattdessen gibt es nur diese winzige Störung: die Singularität, welche auf der Wahrnehmung ›Erde‹ beruht.‘ Er erkennt: ‚Diese Art der Wahrnehmung ist leer von der Wahrnehmung ›Mensch‹ ... leer von der Wahrnehmung ›Wald‹. Da gibt es lediglich diese Nicht-Leerheit: die Singularität, welche auf der Wahrnehmung ›Erde‹ beruht.‘ So betrachtet er all das als leer, was gegenwärtig nicht anwesend ist. Alles Übrige nimmt er als anwesend wahr: ‚Da ist dies.‘ Und so, Ānanda, steht sein Eingang in die Leerheit mit der Wirklichkeit im Einklang, ist unverzerrt und rein.“

„Ferner, Ānanda, wendet sich der Mönch – indem er nicht auf die Wahrnehmung ‚Wald‘ achtet, nicht auf die Wahrnehmung ‚Erde‘ achtet – nur der Singularität zu, die auf der Wahrnehmung des Gebietes der Raumunendlichkeit ... (*und den anderen formlosen Jhāna-Stufen*) beruht.“ (*Dann:*)

„Ferner, Ānanda, wendet sich der Mönch – indem er nicht auf die Wahrnehmung vom Gebiet der Nichtsheit achtet, nicht auf die Wahrnehmung vom Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung achtet – nur der Singularität zu, die auf der merkmallosen Konzentration des Gewahrseins beruht. Sein Geist erfreut sich an der merkmallosen Konzentration des Gewahrseins, ist zufrieden, festigt sich und gibt sich seiner merkmallosen Konzentration des Gewahrseins hin.“

„Er erkennt: ‚Welche Störungen es auch immer geben mag, die auf der Wahrnehmung vom Gebiet der Nichtsheit ... der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung beruhen: Diese sind nicht anwesend. Stattdessen gibt es nur diese winzige Störung: Jene, die mit den sechs Sinnesgebieten im Zusammenhang steht, abhängig von eben diesem Körper, bedingt durch den Lebensprozess.‘ Er erkennt: ‚Diese Art der Wahrnehmung ist leer ...‘“ (usw.)

„Ferner, Ānanda, wendet sich der Mönch – indem er nicht auf die Wahrnehmung vom Gebiet der Nichtsheit achtet, nicht auf die Wahrnehmung vom Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung achtet – nur der Singularität zu, die auf der merkmallosen Konzentration des Gewahrseins beruht. Sein Geist erfreut sich an der merkmallosen Konzentration des Gewahrseins, ist zufrieden, festigt sich und gibt sich seiner merkmallosen Konzentration des Gewahrseins hin.“

„Er erkennt: ‚Diese merkmallose Konzentration des Gewahrseins ist gestaltet und geistig geformt.‘ Und er erkennt: ‚Was auch immer gestaltet und geistig geformt ist, ist unbeständig und dem Aufhören unterworfen.‘ Weil er dies erkannt hat und sieht, wird sein Geist vom Triebfluss der Sinnlichkeit, dem Triebfluss des Werdens, dem Triebfluss der Unwissenheit befreit. Mit der Befreiung erhebt sich das Wissen: ‚befreit‘. Er erkennt: ‚Geburt ist beendet, das heilige Leben vollendet, die Aufgabe erfüllt. Darüber hinaus gibt es nichts mehr in dieser Welt.‘“

„Er erkennt: ‚Welche Störungen es auch immer geben mag, die auf dem Triebfluss der Sinnlichkeit ... dem Triebfluss des Werdens ... dem Triebfluss der Unwissenheit beruht: Diese sind nicht anwesend. Stattdessen gibt es nur diese winzige Störung: Jene, die mit den sechs Sinnesgebieten im Zusammenhang steht, abhängig von eben diesem Körper, bedingt durch den Lebensprozess.‘ Er erkennt: ‚Diese Art der Wahrnehmung ist leer vom Triebfluss der Sinnlichkeit ... des Werdens ... der Unwissenheit. Lediglich diese Nicht-Leerheit gibt es: Jene, die mit den sechs Sinnesgebieten im Zusammenhang steht, abhängig von eben diesem Körper, bedingt durch den Lebensprozess.‘ So betrachtet er es als leer von allem, was gegenwärtig nicht anwesend ist. Alles Übrige nimmt er als anwesend wahr: ‚Da ist dies.‘ Und so steht sein Eingang in die Leerheit mit der Wirklichkeit im Einklang, ist unverzerrt und rein – überragend und unübertroffen.“

(Ānanda:) „Ehrwürdiger, man sagt: ‚Die ist Welt leer, die Welt ist leer.‘ Inwiefern heißt es, die Welt sei leer?“

(Der Buddha:) „Man sagt: ‚Die Welt ist leer‘, weil sie leer von einem Selbst ist oder von irgendetwas, das zu einem Selbst gehört. Und was ist leer von einem Selbst oder von irgendetwas, das zu einem Selbst gehört? Das Auge ist leer von einem Selbst oder von irgendetwas, das zu einem Selbst gehört. Die Formen ... das Sehbewusstsein ... der Sehkontakt – sie alle sind leer von einem Selbst oder von irgendetwas, das zu einem Selbst gehört.“

„Das Ohr ... Die Nase ... Die Zunge ... Der Körper ... Der Verstand ist leer von einem Selbst oder von irgendetwas, das zu einem Selbst gehört. Vorstellungen ... Geistbewusstsein ... geistiger Kontakt sind leer von einem Selbst oder von irgendetwas, das zu einem Selbst gehört.“

SN [IV] 35, 85

Mit dem Aufgeben der Vorstellung von einem Selbst in Bezug auf die Welt – hier in den gleichen Begriffen definiert, wie das (oben auf S. 38 erwähnte) „ALLES“ – verkündet der Buddha jedoch nicht die Theorie, dass es kein Selbst gibt.

Nachdem er sich zur Seite niedergelassen hatte, sagte der Wanderasket Vacchagotta, zum Meister:

„Ehrwürdiger Gotama, gibt es nun ein Selbst?“

Auf diese Worte schwieg der Meister.

„Dann gibt es wohl kein Selbst?“

Wiederum schwieg der Meister.

Dann erhob sich der Wanderasket Vacchagotta von seinem Sitz und ging fort.

Kurz, nachdem der Wanderasket Vacchagotta gegangen war, sagte der Ehrwürdige Ānanda zum Meister:

„Warum, Ehrwürdiger, hat der Meister nicht geantwortet, als er vom Wanderasketen Vacchagotta gefragt wurde?“

„Ānanda hätte ich, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotta, ob es da ein Selbst gibt, geantwortet, dass es da ein Selbst gibt, dann hätte dies den Lehren entsprochen, die jene Asketen und Brahmanen verkünden, die den Ewigkeitsglauben vertreten.¹⁵ Und hätte ich ...

¹⁵ D. h., die Ansicht von einer ewigen Seele.

geantwortet, dass es da kein Selbst gibt, dann hätte dies den Lehren entsprochen, die jene Asketen und Brahmanen verkünden, die den Vernichtungsglauben vertreten.¹⁶ Hätte ich geantwortet, dass es da ein Selbst gibt – würde dies der Erkenntnis entsprechen, dass alle Phänomene Nicht-Selbst sind?“

„Nein, Ehrwürdiger.“

„Und hätte ich geantwortet, dass es da kein Selbst gibt, dann wäre der verwirrte Vacchagotta noch mehr in Verwirrung geraten und hätte gesagt: ‚Dann existiert das Selbst, das ich hatte, jetzt nicht mehr?‘“

SN [V] 44, 10

Dies ist zweifelsohne einer der kontroversesten Dialoge innerhalb des Pāli-Kanons. Diejenigen, welche behaupten, dass der Buddha bezüglich Frage, ob es ein Selbst gibt oder nicht, den einen oder anderen Standpunkt eingenommen hatte, müssen das Schweigen des Buddha weginterpretieren. Und gewöhnlich konzentrieren sie sich dabei nur auf seine letzte an Ānanda gerichtete Aussage. Hätte jemand mit einer größeren spirituellen Reife als Vacchagotta ihm die Frage gestellt, so sagen sie, dann hätte der Buddha auch seinen wahren Standpunkt offenbart.

Doch diese Interpretation ignoriert, dass unter den vier knappen Begründungen des Buddha nur letztere auf Vacchagotta zutrifft. Die ersten beiden Begründungen gelten für jeden, gleichgültig, wer die Frage stellt: Zu sagen, dass es ein Selbst gibt oder nicht, würde unter einen der zwei philosophischen Standpunkte fallen, die der Buddha oft als unvereinbar mit seiner Lehre angriff. Was seine dritte Begründung angeht, so wollte der Buddha dem „Entstehen der Erkenntnis, dass alle Phänomene Nicht-Selbst sind“ nicht deshalb entsprechen, weil er dachte, dass diese Erkenntnis an sich wert sei, festgehalten zu werden¹⁷, sondern weil er sah, dass das Entstehen einer solchen Erkenntnis zur Befreiung führen könnte, indem sie den Geist dazu bringt, alle Formen der Anhaftung/Nahrung loszulassen.

¹⁶ D. h., dass das Bewusstsein mit dem Tod vernichtet wird.

¹⁷ Vgl. seine Aussage an Upasīva auf Seite 35, der zufolge bei der Erfahrung des Ziels alle Phänomene überwunden werden.

Dies wird deutlich, wenn wir die obige Unterredung mit Vacchagotta mit der vergleichen, die der Buddha mit Mogharāja führte:

(Mogharāja:)

Wie hat man die Welt zu betrachten
damit man vom König des Todes nicht erspät wird?

(Der Buddha:)

Betrachte, Mogharāja, die Welt als leer –
bleib immer achtsam und strebe danach,
jede Ansicht von einem Selbst zu auszulöschen.
Auf diese Weise geht man über den Tod hinaus.
So betrachtet man die Welt,
um nicht vom König des Todes erspät zu werden.

Sn (V) [1118-19]

Der fundamentale Unterschied zwischen diesem Dialog und dem vorangegangenen liegt in der Fragestellung: Im ersten Dialog bittet Vacchagotta den Buddha, hinsichtlich der metaphysischen Frage, ob es ein Selbst gibt oder nicht, Stellung zu beziehen, woraufhin der Buddha schweigt. Im zweiten Dialog fragt Mogharāja nach einer Möglichkeit, die Welt zu betrachten, mit der der Tod überwunden werden kann. Und der Buddha antwortet und zeigt ihm, wie die Welt ohne einen Bezug zur Vorstellung eines Selbst betrachtet werden kann.

Dies zeigt, dass es sich bei der Nicht-Selbst-Lehre nicht um eine metaphysische Behauptung handelt, bei der es um die Negation eines Selbst geht, sondern um eine Strategie, eine Wahrnehmungstechnik, welche die Überwindung des Todes und die Erreichung der Ent-Bindung zum Ziel hat; eine Wahrnehmungsmethode, die keine Selbstidentifikation benötigt, kein „Ich-bin“-Gefühl, kein Anhaften an einem „Ich“ oder „Mein“. Und dies entspräche auch der Erkenntnis, die der Buddha in der Lehrrede vom Großen Netz (auf Seite 72/73) empfiehlt: eine, welche Ansichten nicht nach ihrem Inhalt beurteilt, sondern danach, wie sie entstehen und wohin sie führen.

Wie sollte ein Mensch, der sich die Ent-Bindung zum Ziel gesetzt hat, die Welt dann betrachten, wenn er oder sie sie nicht als Selbst betrachten

soll? Die Antwort des Buddha an Anurādhā¹⁸ bietet eine Antwort, und diese Antwort wird in einer Reihe von anderen Passagen innerhalb des Pāli-Kanons bestätigt.

„Ehrwürdiger, es heißt: ‚rechte Ansicht, rechte Ansicht‘. Inwiefern ist da rechte Ansicht?“

„Kaccāyana, diese Welt stützt sich zumeist auf eine Polarität, nämlich auf die von Sein oder Nicht-Sein. Wenn aber das Entstehen der Welt der Wirklichkeit entsprechend mit rechter Einsicht gesehen wird, dann entsteht kein „Nicht-Sein“ hinsichtlich der Welt. Wenn das Verlöschen der Welt der Wirklichkeit entsprechend mit rechter Einsicht gesehen wird, dann entsteht kein „Sein“ hinsichtlich der Welt.“

„Diese Welt ist zumeist Sympathien, Anhaftungen (Nahrungen) und Neigungen verfallen. Aber dieser hier verstrickt sich nicht in Sympathien, Anhaftungen, Fixierungen des Gewahrseins, Neigungen oder latenten Tendenzen; er hat auch nicht den Willen zu einem Gedanken: ‚Mein Selbst.‘ Es bestehen weder Bedenken noch Zweifel, dass Leiden alles ist, was entsteht und Leiden alles ist, was vergeht. Dadurch ist das eigene Wissen von anderen unabhängig. Insofern, Kaccayāna, gibt es Rechte Ansicht.“

SN [II] 12, 15

„Da ist ein unerfahrener Weltmensch nicht fähig zu erkennen ... welche Vorstellungen für die Aufmerksamkeit geeignet sind und welche Vorstellungen für die Aufmerksamkeit ungeeignet sind. Aufgrund dessen richtet er seine Aufmerksamkeit nicht auf Vorstellungen, die sich für die Aufmerksamkeit eignen. Vielmehr richtet er seine Aufmerksamkeit auf Vorstellungen, die für die Aufmerksamkeit ungeeignet sind ... Und auf diese Weise richtet er seine Aufmerksamkeit auf das Falsche: ‚Gab es mich in der Vergangenheit? Gab es mich nicht in der Vergangenheit? Wie erging es mir in der Vergangenheit? Was wurde aus mir in der Vergangenheit, nachdem ich was war? Werde ich in der Zukunft sein? Werde ich in der Zukunft nicht sein? Was wird aus mir werden, nachdem ich was war?‘ Oder aber er ist innerlich verwirrt über die unmittelbare Gegenwart: ‚Bin ich? Bin ich

¹⁸ „Damals wie heute, Anurādhā ist alles, was ich beschreibe, nur Leiden und die Beendigung des Leidens.“ Siehe S. 32.

nicht? Wie bin ich? Woher ist dieses Wesen gekommen? Was ist sein Schicksal?“

„Indem er so die Aufmerksamkeit auf das Falsche richtet, 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 *Gerade wegen des Selbst nehme ich ein Selbst wahr ...* oder die Ansicht *Gerade wegen des Selbst nehme ich ein Nicht-Selbst wahr ...* oder die Ansicht *Gerade wegen des Nicht-Selbst nehme ich ein Selbst wahr* entsteht in ihm als wahr und erwiesen. Oder aber er hält die folgende Ansicht für wahr und erwiesen: *Eben dieses mein Selbst – der Wissende, welche hier und dort das Reifen guter und schlechter Taten erlebt – ist mein eigenes Selbst, welches beständig, immerwährend, ewig, der Veränderung nicht unterworfen ist und ewig bestehen wird.* Dies nennt man ein Dickicht aus Ansichten, ein Wirrwarr von Ansichten, eine Verdrehung von Ansichten, ein Sich-Winden von Ansichten, eine Fessel von Ansichten. Durch das Gebundensein an diese Ansichtsessel ist ein unerfahrener Weltmensch nicht von Geburt, Altern, Tod, von Kummer, Klagen, Schmerz, Sorgen und Verzweiflung befreit. Vom Leiden ist er nicht befreit, sage ich.“

„Der gut unterrichtete edle Schüler ... erkennt, welche Vorstellungen für die Aufmerksamkeit geeignet sind und welche Vorstellungen für die Aufmerksamkeit ungeeignet sind. Aufgrund dessen richtet er seine Aufmerksamkeit nicht auf Vorstellungen, die für die Aufmerksamkeit ungeeignet sind. Vielmehr richtet er seine Aufmerksamkeit auf Vorstellungen, die für die Aufmerksamkeit geeignet sind ... Auf diese Weise wird die Aufmerksamkeit auf das Richtige gerichtet: *Dies ist Leiden ... Dies ist das Entstehen des Leidens ... Dies ist das Verlöschen des Leidens ... Dies ist der Weg, der zum Verlöschen des Leidens führt.* Indem er seine Aufmerksamkeit so auf das Richtige lenkt, lösen sich diese drei Fesseln in ihm: Persönlichkeitsansicht, Zweifel und das Klammern an Regeln und Praktiken.“

MN 2

„Dies nun, Ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist leidhaft, Altern ist leidhaft, Tod ist leidhaft, Kummer, Klagen, Schmerz, Sorgen und Verzweiflung sind leidhaft; das Verbundensein mit Unliebem ist leidhaft, das Getrenntsein von Liebem ist leidhaft,

etwas Erwünschtes nicht zu bekommen, ist leidhaft. Kurz: die fünf Gruppen der Anhaftung/Nahrung sind leidhaft.“

„Und dies, Ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Das zu neuem Werden führende Verlangen – begleitet von Gier und Freude, das hier und jetzt Befriedigende – d. h. das Verlangen nach Sinnesbefriedigung, das Verlangen nach Werden, das Verlangen nach Nichtwerden.“

„Und dies, Ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit vom Verlöschen des Leidens: das restlose Vergehen und Aufhören, das Verzichten und Aufgeben, das Lösen und Fallenlassen eben dieses Verlangens.“

„Und dies, Ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit vom Pfad, der zum Verlöschen des Leidens führt: Es ist eben dieser Edle Achtfache Pfad – Rechte Ansicht, Rechter Entschluss, Rechtes Reden, Rechte Handeln, Rechter Lebenserwerb, Rechte Anstrengung, Rechte Achtsamkeit, Rechte Sammlung.“

„Da ging mir über nie zuvor gehörte Dinge das Auge, die Einsicht, die Erkenntnis, das Wissen, das Licht auf: ‚Dies ist die Edle Wahrheit vom Leiden‘ ... ‚Diese Edle Wahrheit vom Leiden muss durchdrungen werden‘ ... ‚Diese Edle Wahrheit vom Leiden wurde durchdrungen‘ ... ‚Dies ist die Edle Wahrheit vom Entstehen des Leidens‘ ... ‚Diese Edle Wahrheit [die Ursache] vom Entstehen des Leidens ist zu überwinden‘ ... ‚Diese Edle Wahrheit [die Ursache] vom Entstehen des Leidens wurde überwunden‘ ... ‚Dies ist die Edle Wahrheit vom Verlöschen des Leidens‘ ... ‚Diese Edle Wahrheit vom Verlöschen des Leidens muss direkt erfahren werden‘ ... ‚Diese Edle Wahrheit vom Verlöschen des Leidens ist direkt erfahren worden‘ ... ‚Dies ist die Edle Wahrheit vom Pfad, der zum Verlöschen des Leidens führt‘ ... ‚Diese Edle Wahrheit vom Pfad, der zum Verlöschen des Leidens führt, muss entfaltet werden‘ ... ‚Diese Edle Wahrheit vom Pfad, der zum Verlöschen des Leidens führt, wurde entfaltet.‘“

„Und solange, Ihr Mönche, meine Erkenntnis und Einsicht – hinsichtlich dieser Vier Edlen Wahrheiten, wie sie wirklich sind, mit ihren drei Phasen und zwölf Aspekten – noch nicht rein war, konnte ich nicht behaupten, direkt zur unübertroffenen Selbsterleuchtung erwacht zu sein ... Sobald aber meine Erkenntnis und Einsicht hinsichtlich dieser Vier Edlen Wahrheiten, wie sie wirklich sind, mit ihren drei Phasen und zwölf Aspekten – wirklich rein *war*, konnte ich zu Recht behaupten, direkt zur unübertroffenen Selbsterleuchtung erwacht zu sein ... Das Wissen und die Einsicht kam mir: ‚Unerschüt-

terlich ist meine Befreiung. Dies ist die letzte Geburt. Ein weiteres Werden wird es nun nicht mehr geben.“

SN [V] 56, 11

„Angenommen, in einem Tal befände sich ein See mit klarem, durchsichtigen und ungetrübten Wasser – und ein Mann mit gutem Sehvermögen, der am Ufer des Sees stände, könnte Muscheln, Geröll und Kieselsteine sehen, aber auch Fische, die in Schwärmen herumschwimmen oder sich ausruhen, und ihm käme der Gedanke: ‚Das Wasser dieses Sees ist klar, durchsichtig und ungetrübt. Ich kann Muscheln, Geröll und Kieselsteine sehen, aber auch Fische, die in Schwärmen herumschwimmen oder sich ausruhen.‘ Ebenso erkennt auch der Mönch der Wirklichkeit gemäß: ‚Dies ist Leiden ... Dies ist das Entstehen des Leidens ... Dies ist das Verlöschen des Leidens ... Dies ist der Pfad, der zum Verlöschen des Leidens führt ... Dies sind die geistigen Triebflüsse ... Dies ist das Entstehen der geistigen Triebflüsse ... Dies ist das Verlöschen der geistigen Triebflüsse ... Dies ist der Pfad, der zum Verlöschen der geistigen Triebflüsse führt.‘ Und so löst sich sein Herz, dies erkennend, dies sehend, vom Triebfluss der Sinnlichkeit, vom Triebfluss des Werdens, vom Triebfluss Unwissenheit. Mit der Befreiung kommt die Erkenntnis: ‚Befreit‘. Er erkennt: ‚Geburt ist beendet, das heilige Leben vollendet, die Aufgabe erfüllt. Darüber hinaus gibt es nichts weiter in dieser Welt.‘“

„Dies, großer König, ist eine hier und jetzt sichtbare Frucht des kontemplativen Lebens, die trefflicher und erhabener ist, als die zuvor beschriebenen. Eine andere sichtbare Frucht des kontemplativen Lebens, eine, die noch höher und erhabener ist als diese, gibt es nicht.“

DN 2

Wer die Ent-Bindung anstrebt, dem empfiehlt der Buddha eine Wahrnehmungstechnik, die die Dinge lediglich in Bezug auf die vier Leidenswahrheiten betrachtet, ohne Selbstidentifikation, ohne ein „Ichbin“-Gefühl, ohne ein Anhaften, das durch „Ich“ oder „mein“ zum Ausdruck kommt. Obwohl es eine vorübergehende, funktionelle Identität des eigenen Wahrnehmungsfeldes geben kann, geht diese „Identität“ – wie die folgende Passage zeigt – nicht darüber hinaus. Sie wird als das erkannt, was es ist: unbeständig, bedingt entstanden und somit nicht

wert, als ein Selbst ergriffen zu werden – denn im Transzendieren der Anhaftung findet die Verwirklichung der Todlosigkeit statt.

(Ānanda:) „Es ist wundervoll, Ehrwürdiger, es ist großartig. Denn wahrlich, der Meister hat den Weg zur Überquerung des Flusses gewiesen, indem man von einer Ebene zur nächsten übergeht. Was aber, Ehrwürdiger, ist die Edle Befreiung?“

(Der Buddha:) „Ānanda, da erwägt ein Edler Schüler: ‚Sinnesvergnügen hier und jetzt und in künftigen Leben; Form hier und jetzt und in künftigen Leben; Wahrnehmungen von Formen hier und jetzt und in künftigen Leben; Wahrnehmungen von Unerschütterlichkeit, Wahrnehmungen vom Gebiet der Nichtsheit, Wahrnehmungen vom Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung: Dies (alles) ist eine Identität, soweit es Identität gibt. Dies (aber) ist das Todlose: Die Befreiung des Geistes durch das Fehlen von Anhaftung/Nahrung.‘“

MN 106

Sobald das Selbst-Gefühl transzendiert ist, wird sein diametraler Gegensatz – das Gefühl von etwas, das im Gegensatz zu einem Selbst steht – ebenso transzendiert. In der in Kāḷakas Park gehaltenen Lehrrede bringt der Buddha dieses Fehlen einer Selbst/Nicht-Selbst-Polarität direkt in Begriffen der Sinneserfahrung zum Ausdruck. Die Erfahrung eines Menschen, der das Ziel verwirklicht hat, wird nicht von einem „Subjekt“ oder „Objekt“ überlagert. Weder die Erfahrung noch das Erfahrene wird ge- deutet. Lediglich die Erfahrung selbst findet statt.

„Was aber, Ihr Mönche, in dieser Welt mit ihren Göttern, mit Māra und Brahmā, mit ihren Asketen und Brahmanen, ihren Prinzen und Menschen, auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erlangt, erstrebt und im Verstand erwogen wird: All das kenne ich. Was in dieser Welt ... auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erlangt, erstrebt und im Verstand erwogen wird: All das habe ich vollkommen direkt erkannt. All dies hat der Tathāgata erkannt; aber der Tathāgata hat sich davon nicht vereinnahmen lassen ...“

„Sieht nun, Ihr Mönche, der Tathāgata etwas Sichtbares, fasst er weder (ein Objekt als) etwas Gesehenes auf, noch fasst er etwas Unge- gesehenes auf, noch fasst er etwas Sichtbares (als ein Objekt) auf. Er fasst keinen Seher auf.“

„Hört er etwas Hörbares ... empfindet er etwas Empfindbares ...“

„Erkennt er etwas Erkennbares, fasst er weder (ein Objekt als) etwas Erkanntes auf, noch fasst er etwas Unerkanntes auf, noch fasst er etwas Erkennbares (als ein Objekt) auf. Er fasst keinen Erkennenden auf.“

„So ist, Ihr Mönche, der Tathāgata – weil er hinsichtlich aller Phänomene, die gesehen, gehört, empfunden und erkannt werden können, ein ‚SOLCHER‘. Und ich sage Euch, es gibt keinen anderen ‚SOLCHEN‘, der höher oder erhabener ist.“

„Unter jenen, die sich selbst gebunden,
würde ein Solcher alles Gesehene, Gehörte oder Empfundene,
– von anderen als wahr oder falsch Ergriffene und Festgehaltene –
nicht weiter als wahr oder falsch auffassen.

Nachdem er schon früh den Stachel gesehen,
an dem die Menschen sich hängen und klammern
(indem sie sagen) ‚Ich weiß, ich sehe, genau so ist’s!‘,
gibt es nichts, woran der Tathāgata hängt.“

AN 4:24

Eine Ansicht ist nur dann wahr oder falsch, wenn beurteilt wird, wie genau sie sich auf etwas anderes bezieht. Wird sie dagegen nur als ein Vorgang an sich betrachtet, verlieren Bezeichnungen wie „wahr“ und „falsch“ ihren Sinn. Weil der Tathāgata seinen Erfahrungen nicht länger Vorstellungen von Subjekt oder Objekt auferlegen muss und Gesehenes, Gehörtes, Gefühltes und Gedachtes nur in Reinform beobachten kann, sind Ansichten nicht notwendigerweise wahr oder falsch: Sie können lediglich als Phänomene der Erfahrung dienen. Ohne die Vorstellung eines Subjekts gibt es keinen Grund für ein „Ich weiß, ich sehe“, und ohne die Vorstellung eines Objekts gibt es keinen Grund für ein „So ist das nun mal.“ Obwohl ein Tathāgata bei seiner Lehrtätigkeit weiterhin auf Bezeichnungen wie „wahr“ und „falsch“ zurückgreifen und auch über die Rechte Ansicht als Mittel zum achtsamen und bequemen Verweilen im gegenwärtigen Augenblick nachdenken mag, haben die Vorstellungen von wahr, falsch, Selbst und Nicht-Selbst ihre ganze Macht über den Geist verloren. Infolgedessen kann der Geist die bedingten Vorgänge in ihrer Soheit betrachten („So sind die Daseinsgruppen, so ist ihr Entste-

hen, so ist ihr Verlöschen.“) und ist selbst unbeschränkt und unbeeinflusst seiner eigenen Soheit überlassen.

* * *

Dies schließt unsere Untersuchung der vier Arten der Anhaftung und Nahrung – Leidenschaft für und Verlangen nach Sinnesbefriedigung, das Anhaften an Ansichten, Regeln und Rituale und an Theorien und Lehren von einem Selbst – ab. Wir können uns jetzt ein zureichendes Bild davon machen, *was* bei der Ent-Bindung des Geistes gelöst wird. Es bleibt nur noch die Frage *wie*.

Viele der von uns betrachteten Passagen scheinen anzudeuten, dass die völlige Ent-Bindung nur dann verwirklicht werden kann, wenn jede dieser vier Arten der Anhaftung/Nahrung losgelassen und aufgegeben wird. Viel wahrscheinlicher in diesen Fällen ist jedoch, dass das Aufgeben einer Art von Anhaftung/Nahrung unmittelbar das Aufgeben der restlichen drei Arten auslösen wird, denn der Pāli-Kanon berichtet von anderen Fällen, wo sich die Erfahrung der Ent-Bindung schrittweise und im Laufe der Zeit vollzieht. Das Öffnen des Dhamma-Auges, bei dem man von der Zweifelssucht, der Ansicht einer Selbstidentität und dem Festhalten an Regeln und Ritualen befreit wird; beim Erreichen der Nichtwiederkehr, bei dem man vom Verlangen nach Sinnesbefriedigung befreit wird und beim Erreichen der Arahantschaft, bei der man von der Leidenschaft für und dem Verlangen nach allen Ansichten, der Jhāna-Praxis und dem „Ich-bin“-Dünkel befreit wird. Als Nächstes widmen wir uns der Frage, warum diese Erwachensstufen in dieser Reihenfolge ablaufen und in welchem Zusammenhang sie mit den Praktiken stehen, die sie herbeiführen sollen.

Kapitel 4

„Und mit einer Nadel zog ich den Docht heraus.“

Ein in den von uns zitierten Passagen wiederkehrendes Thema ist die Überwindung von Anhaftung/Nahrung durch Wissen.

„Was haben diese vier Arten der Nahrung als Quelle, was als Ursprung, woraus werden sie geboren, woraus entstehen sie? Diese vier Arten der Nahrung haben Verlangen als Quelle, Verlangen als Ursprung, werden aus dem Verlangen geboren, entstehen aus dem Verlangen.“

„Und was hat Verlangen als Quelle ...? ... Gefühl. ... Und was hat Gefühl als Quelle ...? ... Kontakt. ... Und was hat Kontakt als Quelle ...? ... Die sechs Sinnesgebiete. ... Und was haben die sechs Sinnesgebiete als Quelle ...? ... Name-und-Form. ... Und was haben Name-und-Form als Quelle ...? ... Bewusstsein. ... Und was hat Bewusstsein als Quelle ...? ... geistige Prozesse. ... Und was haben geistige Prozesse als Quelle ...? ... Unwissenheit.“

„Und, Ihr Mönche, sobald bei einem Mönch die Unwissenheit aufgegeben und das reine Wissen entstanden ist, haftet er – durch das Schwinden von Unwissenheit und dem Entstehen von reinem Wissen – weder an Sinnesbefriedigung als Nahrung, noch an Ansichten als Nahrung, noch an Regeln und Ritualen als Nahrung, noch an Ansichten von einem Selbst als Nahrung. Weil er nicht anhaftet (ohne Nahrung ist), ist er nicht aufgeregt. Ohne Aufregung ist er innerlich vollkommen entbunden. Er erkennt: ‚Geburt ist beendet, das heilige Leben vollendet, die Aufgabe erfüllt. Darüber hinaus gibt es nichts weiter in dieser Welt.‘“

MN 11

Das Wort „*vijjā*“, das hier mit reinem Wissen übersetzt wird, bedeutet auch „Wissenschaft“. Und ebenso, wie eine Wissenschaft eine Methode impliziert, gibt es eine Methode – eine Disziplin – die dem Wissen zugrunde liegt, welches zur Ent-Bindung führt. Diese Methode wird im Pāli-Kanon aus zahlreichen Blickwinkeln beschrieben, und jede Beschreibung betont unterschiedliche Aspekte der in ihr enthaltenen Stufen. Die Standardformel ist jedoch der Edle Achtfache Pfad, der auch als der Mittlere Weg bekannt ist.

„Diese zwei Extreme, Ihr Mönche, sollten von einem, der in die Hauslosigkeit gezogen ist, vermieden werden. Welche zwei? Das eine, welches sich bei den Sinnesobjekten der Sinnesbefriedigung hingibt: niedrig, vulgär, gemein, schändlich, unproduktiv; und das andere, welches sich der Selbstkasteiung hingibt: schmerzvoll, schändlich, unproduktiv. Indem er beide Extreme vermeidet, führt der vom Tathāgata verwirklichte Mittlere Weg – der die Einsicht fördernde, der das Wissen fördernde – zu Frieden, zu direkter Erkenntnis, zum Selbsterwachen, zur Ent-Bindung.“

„Und was, Ihr Mönche, ist dieser Mittlere Weg, den der Tathāgata verwirklicht hat, dieser die Einsicht fördernde, das Wissen fördernde, zu Frieden, direkter Erkenntnis, zum Selbsterwachen, zur Ent-Bindung führende? Es ist eben dieser Edle Achtfache Pfad: Rechte Ansicht, Rechter Entschluss, Rechte Rede, Rechtes Handeln, Rechter Lebenswandel, Rechte Anstrengung, Rechte Achtsamkeit, Rechte Sammlung.“

SN [V] 56, 11

Die acht Faktoren des Pfades werden in drei Bereiche unterteilt. Die ersten zwei Faktoren gehören zum Bereich der Einsichtskraft, die nächsten drei zum Bereich der Tugend und die letzten drei zum Bereich der Sammlung. Diese drei Bereiche werden Dreifache Schulung genannt. Die in diesen Bereichen steckende gemeinsame, zur Erkenntnis und Einsicht der Befreiung führende Dynamik ist eine ganz natürliche auf Ursache und Wirkung basierende.

„Es ist ganz natürlich, dass in einem tugendhaften Menschen, einem mit vollendeter Tugend Reuelosigkeit eintreten wird ... Es ist ganz natürlich, dass in einem von Reue befreiten Menschen Freude entstehen wird ... dass in einem von Freude erfüllten Menschen Verzückung entstehen wird ... dass sich der Körper eines von Verzückung erfüllten Menschen beruhigt ... dass sich in einem Menschen mit beruhigten Körper ein Glücksgefühl einstellen wird ... dass sich der Geist eines von Glücksgefühl erfüllten Menschen sammelt ... dass ein Mensch mit gesammeltem Geist die Dinge sieht, wie sie wirklich sind ... dass ein Mensch, der die Dinge sieht, wie sie wirklich sind, sich von den Dingen ernüchtert abwendet ... dass ein ernüchterter Mensch leidenschaftslos wird ...

dass ein leidenschaftsloser Mensch die Erkenntnis und Einsicht von der Befreiung verwirklichen wird.“

AN 11:2

Nach der Standardbeschreibung des Achtfachen Pfades gehört es zur Einsichtskraft, dass die Dinge im Licht der Vier Edlen Wahrheiten vom Leiden zu gesehen und der Entschluss, sich von der Sucht nach Sinnesbefriedigung zu befreien, Böswilligkeit zu überwinden und ein schädigendes Verhalten aufzugeben, aufrecht erhalten wird. Zum Bereich der Tugend gehört, sich des Lügens, des Zwietrachtsäens, der groben Rede und des sinnlosen Geschwätzes zu enthalten; sich des Tötens und Stehlens, des sexuellen Fehlverhaltens zu enthalten, sowie moralisch unlautere oder missbräuchliche Arten des Lebenserwerbs, wie z. B. den Handel mit Giften, Sklaven, Waffen, Rauschmitteln oder Fleisch aufzugeben.

Die zum Bereich der Sammlung gehörenden Faktoren sind jedoch etwas komplexer.

„Und was, Ihr Mönche, ist Rechte Anstrengung? Da erzeugt ein Mönch den Wunsch, den Willen, die Entschlossenheit, um noch nicht entstandene böse, unheilsame Eigenschaften nicht entstehen zu lassen ... um bereits entstandene böse, unheilsame Eigenschaften aufzugeben ... um noch nicht entstandene heilsame Eigenschaften entstehen zu lassen ... (und) um bereits entstandene heilsame Eigenschaften zu erhalten, zu vermehren, ihrem Verfall entgegenzuwirken, zu vervollkommen, zu entfalten und zur Blüte zu bringen. Dies, Ihr Mönche, ist Rechte Anstrengung.“

„Und was ist Rechte Achtsamkeit? Da weilt ein Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers, unermüdlich, wissensklar und achtsam, indem er Habsucht und Kummer hinsichtlich der Welt auflöst. Er weilt bei den Gefühlen in Betrachtung der Gefühle ... Er weilt beim Geist in Betrachtung des Geistes ... Er weilt bei den geistigen Eigenschaften in Betrachtung der geistigen Eigenschaften, unermüdlich, wissensklar und achtsam, indem er Habsucht und Kummer hinsichtlich der Welt auflöst.“

„So weilt er auf diese Weise innen beim Körper in Betrachtung des Körpers oder er weilt außen beim Körper in Betrachtung des Körpers, oder aber er weilt sowohl innen als auch außen beim Körper in Betrachtung des Körpers ... oder aber er weilt beim Körper, indem er

das Phänomen des Entstehens hinsichtlich des Körpers betrachtet ... oder er weilt beim Körper, indem er das Phänomen des Vergehens hinsichtlich des Körpers betrachtet. Oder er hält seine Achtsamkeit [von der Wahrnehmung] ‚Da ist ein Körper‘ soweit aufrecht, wie es zum Zweck der Erkenntnis und der Erinnerung notwendig ist. Und so weilt er unabhängig, an nichts in der Welt haftend.“ (*Ebensolches gilt für die Gefühle, den Geist und die geistigen Eigenschaften.*)

DN 22

(Siehe hierzu die Anweisungen an Bāhiya auf S. 74/75)

Die Rechte Sammlung besteht in der Praxis der vier grundlegenden Stufen des Jhāna.

Diese drei Faktoren sind die Komponenten eines einzigen Ganzen. Es ist ihre ausgeglichene Wechselbeziehung, die sie zu „rechten“ Faktoren macht. Die erste Jhāna-Stufe verlangt das Aufgeben unheilsamer Geistes-eigenschaften (die Hindernisse*), was zum Aufgabenbereich der Rechten Anstrengung gehört. Und, wie wir in der Beschreibung von der Atemmeditation gesehen haben, beginnt das Jhāna mit der Achtsamkeit auf den gegenwärtigen Augenblick. Mit zunehmender Praxis und Beherrschung der Jhāna-Stufen werden heilsame Eigenschaften (wie z. B. die Faktoren des Erwachens*) gefördert und aufrechterhalten; physische Prozesse werden zur Ruhe gebracht, damit geistige Eigenschaften im Augenblick ihres Entstehens deutlicher wahrgenommen werden. Auf der vierten Jhāna-Stufe erreicht die Achtsamkeit ihre reinste Form, d. h., alle vier Anwendungen der Achtsamkeit sind voll entwickelt.

„Ihr Mönche, immer wenn ein Mönch lang einatmet, nimmt er wahr, dass er lang einatmet; oder wenn er lang ausatmet, nimmt er wahr, dass er lang ausatmet; oder wenn er kurz einatmet, nimmt er wahr, dass er kurz einatmet; oder wenn er kurz ausatmet, nimmt er wahr, dass er kurz ausatmet; immer wenn er übt, beim Einatmen ... beim Ausatmen den ganzen Körper zu spüren; immer wenn er übt, beim Einatmen ... beim Ausatmen die körperlichen Prozesse zu beruhigen: Immer dann, Ihr Mönche, weilt der Mönch beim *Körper* in der Betrachtung des Körpers, unermüdlich, wissensklar und achtsam, indem er Habsucht und Kummer hinsichtlich der Welt auflöst ...“

„Immer wenn ein Mönch beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, die Verzückung zu spüren; wenn er beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, die Freude zu spüren, wenn er beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, die geistigen Prozesse zu spüren; wenn er beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, die geistigen Prozesse zu beruhigen: Immer dann, Ihr Mönche, weilt der Mönch bei den *Gefühlen* in Betrachtung der Gefühle, unermüdlich, wissensklar und achtsam, indem er Habsucht und Kummer hinsichtlich der Welt auflöst ...“

„Immer wenn ein Mönch beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, den Geist zu spüren; wenn er beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, den Geist zu befriedigen, wenn er beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, den Geist zu stabilisieren; wenn er beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, den Geist loszulassen: Immer dann, Ihr Mönche, weilt der Mönch beim *Geist* in Betrachtung des Geistes, unermüdlich, wissensklar und achtsam, indem er Habsucht und Kummer hinsichtlich der Welt auflöst ...“

„Immer wenn ein Mönch beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, sich auf die Unbeständigkeit zu konzentrieren; wenn er beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, sich auf die Leidenschaftslosigkeit zu konzentrieren; wenn er beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, sich auf das Aufhören zu konzentrieren; wenn er beim Einatmen ... beim Ausatmen übt, sich auf das Loslassen zu konzentrieren: Immer dann, Ihr Mönche, weilt der Mönch bei den *geistigen Eigenschaften* in Betrachtung der geistigen Eigenschaften, unermüdlich, wissensklar und achtsam, indem er Habsucht und Kummer hinsichtlich der Welt beseitigt ...“

MN 118

In der *Großen Lehrrede von der Anwendung der Achtsamkeit* beschreibt der Buddha die auf die geistigen Eigenschaften gerichtete Achtsamkeit sowohl insgesamt als auch in Teilen, in Bezug auf die Hindernisse und auf die Faktoren des Erwachens. Dies sind Eigenschaften, die während der Jhāna-Praxis überwunden bzw. entfaltet werden.

„Und wie konzentriert sich ein Mönch bei der Betrachtung der geistigen Eigenschaften auf die fünf Hindernisse? Wenn in ihm Sinnesverlangen ist, erkennt der Mönch: ‚In mir ist Sinnesverlangen.‘ Oder, wenn in ihm kein Sinnesverlangen ist, erkennt er: ‚In mir ist kein Sinnesverlangen.‘ Er erkennt, wie ein noch nicht entstandenes

Sinnesverlangen zustande kommt. Und er erkennt, wie ein bereits entstandenes Sinnesverlangen aufgegeben wird. Und er erkennt, wie es künftig kein Entstehen von neuem, bereits aufgegebenen Sinnesverlangen mehr gibt.“ (*Dasselbe Schema wiederholt sich für die verbleibenden vier Hindernisse: Böswilligkeit, Trägheit und Mattheit, Unruhe und Besorgnis, Zweifel.*)

„Und wie konzentriert sich ein Mönch bei der Betrachtung der geistigen Eigenschaften auf die sieben Faktoren des Erwachens? Wenn in ihm der Erwachensfaktor der Achtsamkeit anwesend ist, erkennt der Mönch: ‚In mir ist der Erwachensfaktor der Achtsamkeit anwesend.‘ Oder wenn in ihm der Erwachensfaktor der Achtsamkeit nicht anwesend ist, erkennt er: ‚In mir ist der Erwachensfaktor der Achtsamkeit nicht anwesend.‘ Er erkennt, wie der noch nicht entstandene Erwachensfaktor der Achtsamkeit zum Entstehen gebracht wird. Und er erkennt, wie der bereits entstandene Erwachensfaktor der Achtsamkeit entwickelt und zur Vollendung gebracht wird.“

(*Dasselbe Schema wiederholt sich für die restlichen Erwachensfaktoren: Untersuchung der Phänomene, Beharrlichkeit, Verzückung, heitere Gelassenheit, Sammlung, Gleichmut.*)

DN 22

So werden also unerwünschte geistige Eigenschaften in der Praxis der Rechten Achtsamkeit nicht unterdrückt – d. h., ihre Anwesenheit wird nicht geleugnet. Vielmehr wird ihr Entstehen registriert, damit das Phänomen ihrer Entstehung verstanden werden kann. Sobald sie als das erkannt wurden, was sie sind, nämlich bloße Phänomene, verlieren sie ihre Macht und können überwunden werden.

Die Praxis der Rechten Achtsamkeit hat jedoch nicht die Aufgabe, sich auf das willkürliche Erscheinen geistiger Eigenschaften zu konzentrieren, sondern unerwünschte Eigenschaften (die Hindernisse), welche das Jhāna und die Entwicklung förderlicher Eigenschaften (die Faktoren des Erwachens) behindern, zu eliminieren. Die Stärkung dieser Faktoren durch die kontinuierliche Jhāna-Praxis ermöglicht ein deutlicheres Gewahrsein der Sinnesprozesse im Moment ihres Entstehens. Die Faktoren der Verzückung, der heiteren Gelassenheit und des Gleichmuts, welche unabhängig von den Sinneseingangsdaten existieren, bringen den Geist dazu, sich weniger in Sinnesvergnügen zu verstricken und verringern die

Neigung, durch sie emotionale Befriedigung zu suchen. Die Erwachensfaktoren der Achtsamkeit, der Untersuchung der Phänomene, der Beharrlichkeit und der Sammlung ermöglichen die klare Einsicht in die Vorgänge, aus denen sich die Sinneswahrnehmung zusammensetzt.

Die körperlichen und geistigen Vorgänge eben nur als solche – als bedingte Vorgänge, die entstehen und vergehen – zu betrachten, schafft zudem ein Gefühl von Distanz, von Ernüchterung und Ent-Identifikation.

„Wenn das Auge der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird ... wenn die Formen der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen werden ... wenn das Sehbewusstsein der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird ... wenn der Sehkontakt der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird, wenn alles, was abhängig vom Sehkontakt entsteht und als angenehm, schmerzhaft oder als weder angenehm noch schmerzhaft empfunden wird, der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird, dann ist man weder vom Auge ... noch von den Formen ... vom Sehbewusstsein ... vom Sehkontakt oder von allem, was abhängig vom Sehkontakt entsteht und als angenehm, schmerzhaft oder als weder angenehm noch schmerzhaft empfunden wird, besessen ...“

„Wenn das Ohr der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird ... wenn die Nase der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird ... wenn die Zunge der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird ... wenn der Körper der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird ...“

„Wenn der Verstand der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird ... wenn das Geistbewusstsein der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird ... wenn der Geistkontakt der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird, wenn alles, was abhängig vom Geistkontakt entsteht und als angenehm, schmerzhaft oder als weder angenehm noch schmerzhaft empfunden wird, der Wirklichkeit entsprechend erkannt und gesehen wird, dann ist man weder vom Verstand ... noch von den Vorstellungen ... vom Geistbewusstsein ... vom Geistkontakt oder von allem, was abhängig vom Geistkontakt entsteht und als angenehm, schmerzhaft oder als weder angenehm noch schmerzhaft empfunden wird, besessen.“

„Wer so frei von Besessenheit, Anhaftung und Verwirrung weilt, bei dem nehmen die fünf Gruppen der Anhaftung/Nahrung künftig

ab. Das zu neuem Werden führende Verlangen – das von Leidenschaft und Vergnügen begleitet wird und sich hier an diesem und dort an jenem ergötzt – wird von ihm aufgegeben. Seine körperlichen und geistigen Schwierigkeiten sind überwunden. Seine körperlichen und geistigen Qualen sind überwunden. Seine körperlichen und geistigen Sorgen sind überwunden. So empfindet er die Leichtigkeit des Körpers und des Gewahrseins.“

„Jede Ansicht eines Menschen, der so geworden ist, ist Rechte Ansicht. Sein Entschluss ist Rechter Entschluss. Seine Anstrengung ist Rechte Anstrengung. Seine Achtsamkeit ist Rechte Achtsamkeit. Seine Sammlung ist Rechte Sammlung. Dies gilt auch für sein körperliches und sprachliches Verhalten und für seine Art des Lebenserwerbs: Sie alle wurden von ihm bereits vorher gründlich geläutert. So erreicht für ihn die Entwicklung des Edlen Achtfachen Pfades ihren Höhepunkt ... so erreicht die Entwicklung der vier Anwendungen der Achtsamkeit ihren Höhepunkt ... so erreicht Entwicklung der sieben Faktoren des Erwachens ihren Höhepunkt. Und diese beiden Eigenschaften – Geistesruhe und Einsicht – treten bei ihm gemeinsam auf.“

MN 149

Mit der Vereinigung von Geistesruhe und Einsicht, die sich vollzieht, wenn der Pfad seinen Höhepunkt erreicht, findet das Erwachen statt. Der Pāli-Kanon berichtet von vielen Fällen, bei denen sich das Erwachen sowohl plötzlich und umfassend als auch schrittweise vollzogen hat: Der Grund für diesen Unterschied wird nicht genannt, vielleicht aber durchläuft der Geist beim plötzlichen Erwachen die verschiedenen Stufen in einer schnellen Folge. Auf jeden Fall wird ein kurzer Blick auf die Stufen des Erwachens eine Vorstellung von der Dynamik der Ent-Bindung des Geistes geben.

Die Standardliste gibt vier Stufen des Erwachens an und beschreibt, welche der insgesamt zehn Fesseln vom Geist auf der jeweiligen Stufe durchtrennt wird: (1) Ansichten von einer Selbst-Identität, (2) das Haften an Regeln und Praktiken, (3) Zweifel, (4) Sinnessucht, (5) Böswilligkeit, (6) Begehren nach Form, (7) Begehren nach Formlosigkeit, (8) Dunkel/Einbildung, (9) Unruhe und (10) Unwissenheit.

„In dieser Mönchsgemeinschaft befinden sich Mönche, die mit der völligen Überwindung von (den ersten) drei Fesseln zu Stromeingetre-

tenen geworden sind, unerschütterlich, auf dem Weg zum Selbst-Erwachen, leidhaften Zuständen nicht länger unterworfen ...“

„In dieser Mönchsgemeinschaft befinden sich Mönche, die mit der völligen Überwindung von (den ersten) drei Fesseln und mit der Abschwächung von Begierde, Abneigung und Unwissenheit zu Einmalwiederkehrern geworden sind. Nachdem sie nur noch einmal in diese Welt zurückkehren, werden sie dem Leiden ein Ende bereiten ...“

„In dieser Mönchsgemeinschaft befinden sich Mönche, die mit der völligen Überwindung von (den ersten) fünf Fesseln dazu bestimmt sind, (in den Reinen Bereichen) wiedergeboren zu werden, um dort vollkommen entbunden zu werden, ohne jemals aus dieser Welt zurückzukehren ...“

„In dieser Mönchsgemeinschaft befinden sich Mönche, die Arahants sind, die mit der Versiegung Ihrer geistigen Triebflüsse die Vollkommenheit erlangt, die Aufgabe vollendet und die Bürde abgelegt haben, die das wahre Ziel erreicht, die Fessel des Werdens vollkommen vernichtet haben: Sie sind durch rechte Erkenntnis erlöst.“

MN 118

Eine alternative Klassifizierung listet drei Stufen auf und lautet:

„Da hat ein Mönch die Tugenden zur Vollendung gebracht, seine Sammlung und seine Einsichtskraft sind jedoch nur teilweise entwickelt ...“

„Da hat ein Mönch die Tugenden und die Sammlung zur Vollendung gebracht, seine Einsichtskraft ist jedoch nur teilweise entwickelt ...“ [...]

„Da hat ein Mönch die Tugenden, die Sammlung und die Einsichtskraft zur Vollendung gebracht. Mit dem Versiegen der geistigen Triebflüsse verweilt er in der von den Triebflüssen freien Befreiung des Gewahrseins, in der Befreiung der Einsichtskraft, nachdem er sie hier und jetzt für sich selbst erkannt und verwirklicht hatte.“

AN 3:88

Wie aus dem Text hervorgeht, haben Stromeingetretene und Einmalwiederkehrer ihre Tugendübungen vervollkommen. Nichtwiederkehrer haben ihre Tugendübung und Sammlung vervollkommen und Arahants haben in allen drei Bereichen des Pfades – in Tugend, Sammlung und Weisheit – die Vollendung erreicht.

Dies muss nicht bedeuten, dass Stromeingetretene ihre Einsichtskraft nicht bis zu einem gewissen Grad entwickelt haben. Tatsächlich sagt ja die gleichbleibende Definition der Stromeingetretenen, dass sie „mit Einsicht erkannt“ haben, und ihr Grad des Erwachens wird als Öffnung des Dhamma-Auges bezeichnet. Was sie mit diesem Dhamma-Auge erkennen und sehen, wird immer in den gleichen Begriffen ausgedrückt:

Dann gab der Ehrwürdige Assaji dem Wanderasketen Sāriputta folgende Darlegung des Dhamma:

„Welche Phänomene auch immer aus einer Ursache entstehen: Ihr Entstehen und Vergehen – dies lehrt der Tathāgata, der Große Asket.“

Als der Wanderasket diese Darlegung über den Dhamma hörte, öffnete sich ihm das staubfreie, fleckenlose Auge des Dhamma: *Alles, was dem Entstehen unterworfen ist, ist auch dem Vergehen unterworfen.*

MV (I) 23, 5

Damit diese Verwirklichung eintreten kann, muss ihr ein flüchtiger Blick dessen vorangegangen sein, was im Gegensatz zu allem „... was dem Entstehen unterworfen ist“ steht: das Unbedingte, die Todlosigkeit.

So begab sich Sāriputta (unmittelbar nach dem er in den Strom des Dhamma eingetreten war) zum Aufenthaltsort des Wanderasketen Moggallāna. Als Moggallāna, der Wanderasket, ihn vom Weiten kommen sah, sagte er: „Deine Gesichtszüge sind heiter, mein Freund, deine Hautfarbe ist hell und rein. Könnte es sein, dass du das Todlose erreicht hast?“

„So ist es, mein Freund.“

MV (I) 23, 5

Obwohl ihr Erwachen noch nicht vollkommen ist, können Stromeingetretene genug vom Todlosen erblicken, um jeden Zweifel gegenüber der Lehre des Buddha zu verlieren.

„Während er dort saß, öffnete sich dem Haushälter Upāli das staubfreie, fleckenlose Auge des Dhamma: *Alles, was dem Entstehen unterworfen ist, ist auch dem Vergehen unterworfen.* Dann – nachdem er den Dhamma gesehen, nachdem er den Dhamma erlangt, nachdem

er den Dhamma erkannt hatte und vollkommen in den Dhamma eingedrungen war, nachdem er den Zweifel überwunden und hinter sich gelassen und keine Fragen mehr hatte – erlangte Upāli, der Haushälter, Selbstvertrauen und wurde hinsichtlich der Botschaft des Lehrers von anderen unabhängig.“

MN 56

Der flüchtige Blick auf die Todlosigkeit genügt, um Stromeingetretene davon zu überzeugen, dass Ansichten einer Selbst-Identität, die sich um die fünf Gruppen der Anhaftung/Nahrung drehen, wertlos sind. Denn jede dieser Gruppen fällt unter das, „was dem Entstehen unterworfen ist“.

„Es ist, Māgandiya, so wie bei einem blinden Mann, der schwarze Objekte ... der weiße ... blaue ... gelbe ... rote Objekte nicht zu sehen vermag, der weder die Sonne noch den Mond zu sehen vermag: Angenommen, da würde ein bestimmter Mann ein schmutziges, ölfleckiges Tuch nehmen und sich über ihn mit folgenden Worten lustig machen: ‚Hier, guter Mann, ist ein weißes Tuch für Sie – wunderschön, fleckenlos und rein.‘ Der blinde Mann würde dieses Tuch annehmen und es tragen.“

„Angenommen, seine Freunde, Gefährten und Verwandten würden ihn nun zu einem Arzt bringen, der ihn einer medizinischen Behandlung unterziehen würde: Magenspülungen und Darmspülungen, Salben und Gegensalben und Behandlungen über die Nase. Und dank dieser medizinischen Behandlung würde jener Mann seine Sehkraft wiedererlangen und wieder klar sehen können. Zusammen mit der Wiedererlangung seiner Sehkraft würde jener Mann jedes Verlangen, jedes Vergnügen, das er für dieses schmutzige, ölfleckige Tuch empfunden hatte, aufgeben. Und er würde diesen Mann als Feind und nicht als einen Freund betrachten, als jemanden, der es verdient, getötet zu werden: ‚Meine Güte, wie lange bin ich nur von diesem Mann mit seinem schmutzigen, ölfleckigen Tuch, zum Besten gehalten, betrogen und getäuscht worden, als er sagte: »Hier, guter Mann, ist ein weißes Tuch für Sie – wunderschön, fleckenlos und rein.«“

„Genauso wäre es, Māgandiya, wenn ich dich den Dhamma lehren würde – diese Freiheit von Krankheit, diese Ungebundenheit – und du würdest deinerseits diese Freiheit von Krankheit verstehen und diese Ungebundenheit erkennen; dann würdest du mit dem Erlangen deiner

Sehkraft jedes Verlangen, jedes Vergnügen, das du für diese fünf Gruppen der Anhaftung/Nahrung empfunden hattest, aufgeben. Und dir käme der Gedanke: „Meine Güte, wie lange bin ich nur von diesem Geist zum Besten gehalten, betrogen und getäuscht worden! Denn im Fall des Anhaftens war es nur Form, an der ich angehaftet habe ... nur Gefühl, an dem ich angehaftet habe ... nur Wahrnehmung ... nur geistige Prozesse ... nur Bewusstsein, an dem ich angehaftet habe. Mit meinem Anhaften als Bedingung, treten Werden ... Geburt ... Altern und Tod ... Kummer, Trauer, Schmerzen, Besorgnis und Verzweiflung in Erscheinung. Und somit kommt das Entstehen dieser gesamten Leidensmasse zustande.“

MN 75

Weil sie erkennen, dass ihr flüchtiger Blick auf das Ziel durch einen Akt der Einsichtskraft zustande gekommen ist, klammern sich Stromeingetretene nicht länger an Regeln und Rituale. Sie erkennen, dass das reine Befolgen von Regeln und Ritualen nicht länger ein hinreichendes Mittel zum Ziel ist. Dennoch halten sie sich weiter an die Regeln der Rechten Rede, des Rechten Handelns und des Rechten Lebenserwerbs, sowie an die Jhāna-Praxis, durch die ihre Einsichtskraft gefördert wird. Nachdem sie gesehen haben, welche Wirkung ihre eigenen Handlungen haben können, werden sie nie wieder absichtlich etwas Böses tun. Eben dadurch wird ihre Tugend vollkommen. Dennoch müssen sie die Jhāna-Praxis noch vollkommen begreifen, und so klammert sich ihr Geist weiterhin an die Phänomene – formhafte, sowie formlose – auf denen diese Praxis beruht. Und weil sie ihre Sammlung und Einsichtskraft noch nicht vollkommen beherrschen, sind sie – so die Texte – durch sieben weitere Fesseln an den Kreislauf von Geburt und Tod gebunden.

Nichtwiederkehrer beherrschen das Jhāna soweit, dass sie es als einen Aussichtspunkt benutzen können, um von ihm aus das Phänomen des Entstehens und Vergehens zu beobachten, das mit den fünf Sinnen im Zusammenhang steht und auftritt. Die durch Jhāna einhergehenden Gefühle der Freude, Verzückung und des Gleichmuts dienen währenddessen als Dreh- und Angelpunkt, um jegliches Verlangen nach Sinnesvergnügen auszurotten und im Zuge dessen alle Gefühle der Unzufriedenheit, die entstehen, wenn solche Begierden nicht befriedigt werden.

Auch sie haben das Todlose gesehen, ihre Einsichtskraft ist jedoch wie bei den Stromeingetretenen noch nicht voll ausgebildet: Diese müssen Sie noch auf den Akt des Sehens richten: Auf die Werkzeuge Geistesruhe und Einsicht, welche zu dieser Einsichtskraft und die mit ihr einhergehenden subtilen Ebenen der Begierde und Freude führen.

Die Texte vermitteln dies auf verschiedene Weise. Einige Passagen nennen einfach nur die Fesseln, welche Nichtwiederkehrer noch zu überwinden haben: die Begierde nach Form, nach Formlosigkeit, die Fesseln des Dünkels, der Unruhe und Unwissenheit. Andere Passagen betonen mehr das, was im Geist eines Nichtwiederkehrers vor sich geht. Aus diesen Berichten kann man herauslesen, wie die fünf Fesseln miteinander verbunden sind. Obwohl Nichtwiederkehrer die Anhaftung an Ansichten von einer Selbst-Identität beim vorangegangenen Eintritt in den Strom überwunden haben, besitzen sie immer noch ein latentes Gefühl des „Ich-bin“-Dünkels, welches (eine Form besitzend und formlos) mit den fünf Gruppen der Anhaftung/Nahrung im Zusammenhang steht, da sie beim Entstehen von Geistesruhe und Einsicht als subtiler Werdepzprozess fungieren. Und obwohl sie so viel Einsicht in die fünf Sinne erlangt haben, dass sie jede Hinneigung nach ihnen loslassen können, fehlt den Nichtwiederkehrern immer noch die Einsicht in die subtileren Ebenen des Werdens, welche in diesem Dünkel verborgen sind. Dies führt zu feineren Formen von Begierde und Freude, welche bei ihnen einen Zustand der Unruhe hervorrufen und sie an den sechsten Sinn binden: den Geist.

„Da tritt, Ānanda, ein Mönch ... in das erste Jhāna ein, das von gerichtetem Denken und Bewerten begleitet ist, und verweilt darin. [Er empfindet ein Gefühl der] Erfrischung und Freude, das von gerichtetem Denken und Bewerten begleitet ist und aus der Zurückgezogenheit hervorgegangen ist.“ [...]

„Er betrachtet jedes Phänomen, das mit Form (Körper), Gefühl, Wahrnehmungen, geistigen Prozessen und Bewusstsein im Zusammenhang steht, als leidhaft, als Krankheit, als Geschwür, als Stachel, als schmerzhaft, als Leiden, als fremd, als etwas sich Auflösendes, als Leere, als Nicht-Selbst.“

„Er wendet seinen Geist von diesen Phänomenen ab und richtet

ihn anschließend auf die Eigenschaft der Todlosigkeit: ‚Dies ist das Friedvolle, dies ist das Erhabene – die Auflösung aller geistigen Prozesse, das Loslassen aller geistigen Aneignungen, das Beenden des Verlangens, Leidenschaftslosigkeit, Aufhören, Ent-Bindung.‘ Mit dem Erreichen dieses Zustands gelangen seine geistigen Triebflüsse zur Versiegung. Sollten aber seine Triebflüsse nicht zum Versiegen gelangen, dann wird er aufgrund seiner Leidenschaft und Freude für eben dieses Phänomen (die auf die Todlosigkeit gerichtete Einsichtskraft) und der Überwindung der ersten fünf Fesseln, (in den Reinen Bereichen) wiedergeboren, um dort vollkommen entbunden zu werden, ohne je von dieser Welt zurückzukehren. (*Ebensolches gilt für die übrigen Jhāna-Stufen.*)

MN 64

In dieser Passage vereinigen sich nun mehrere in unserer Arbeit besprochene Themenkomplexe. Zunächst einmal ist der hier beschriebene Akt der Einsichtskraft – das Ausrichten des Geistes auf das Todlose – mit dem vom Buddha beschriebenen Objekt der Betrachtung in AN 10:6 (vgl. Seite 42) identisch. Dies wäre somit ein Beispiel für das gemeinsame Entstehen von Geistesruhe und Einsicht (siehe S. 112).

Zweitens: Wie die Passage hervorhebt, besteht der entscheidende Unterschied zwischen Arahants und Nichtwiederkehrern darin, ob für diesen Akt der Einsichtskraft Begierde und Freude empfinden wird oder nicht. Die zu Beginn des dritten Kapitels vorgebrachten Unterschiede in Bezug auf Nahrung und Anhaftung spielen hier eine subtile Rolle. Jeder Akt der Einsichtskraft, selbst auf dieser Ebene, fällt unter die fünf Gruppen der Anhaftung/Nahrung, weil an ihm Wahrnehmung, geistige Prozesse und Bewusstsein beteiligt sind. Wenn er nicht vollkommen der Wirklichkeit entsprechend als solcher erkannt wird, kann er als ein Nahrung (oder Anhaftung) hervorbringendes Phänomen agieren. Jede mit ihm verbundene Begierde und Freude stellt eine subtile Art der Anhaftung/Nahrung dar (denn sie selbst sind Wahrnehmungen und geistige Prozesse). Diese manifestieren sich als Ansichten (die als niedrig oder erhaben wahrgenommen werden), als geistige Absorption und als ein „Ich-bin“-Gefühl, welches an diesem Akt der Einsichtskraft beteiligt ist. Somit enthält der Geist auf einer erhabeneren Ebene immer noch die

Bedingungen für Werden, und dies steht seiner völligen Freiheit noch im Wege.

Gefesselt sowohl ans Joch der Sinne
 Als auch ans Joch des Werdens,
 Wandern die Wesen immerfort und
 Kehren zu Geburt und Tod zurück.

Wer Sinnesbegehren aufgegeben hat,
 Ohne das Versiegen der Triebflüsse erreicht zu haben,
 Ist an das Joch des Werdens gebunden:
 Nichtwiederkehrer nennt man sie.

Und jene, die den Zweifel überwunden,
 Sie sind von Dünkel oder Wiedersein frei.
 Wer in dieser Welt
 Das Versiegen der Triebflüsse hat erreicht,
 Ist zum anderen Ufer gelangt.

It 96

(Der Ehrwürdige Khemaka, ein Nichtwiederkehrer, kurz bevor er die Arahantschaft verwirklicht:)

„Es ist, Freunde, wie mit dem Duft eines blauen, roten oder weißen Lotos: Würde da jemand behaupten, dass der Duft im Blatt ist oder dass der Duft in der Farbe ist oder dass der Duft in den Filamenten ist – hätte dieser recht?“

„Nein, Freund.“

„Wie hätte er den Duft zu beschreiben, wenn er ihn korrekt beschreiben sollte?“

„... als den Duft der Blume.“

„Ebenso auch, Freunde, sage ich weder, dass dieses ‚Ich bin‘ Form ist, noch sage ich, dass dieses ‚Ich bin‘ etwas anderes ist als Form. Ich sage weder, dass dieses ‚Ich bin‘ Gefühl ... Wahrnehmung ... geistige Prozesse ... Bewusstsein ist noch, dass dieses ‚Ich bin‘ etwas anderes ist als Bewusstsein. Es ist nur, dass dieses ‚Ich bin‘ in Bezug auf die fünf Gruppen der Anhaftung/Nahrung noch nicht beseitigt ist, obwohl ich sie nicht im Sinne von ‚Das bin ich‘ betrachte.“ [...]

„Es ist wie bei einem unreinen, fleckigen Tuch, welches von seinen Eigentümern zu einem Wäscher gebracht wird: Der Wäscher schrubbt es mit Reinigungssalz mit Lauge oder Kuhdung und spült es dann mit klarem Wasser aus. Obwohl nun das Tuch sauber und fleckenlos ist,

haftet an ihm immer noch ein dezenter Duft von Reinigungssalz, Lauge oder Kuhdung. Der Wäscher gibt es nun den Eigentümern zurück, welche dieses Tuch in eine mit dem Duft von Weihrauch versetzte Truhe legen. Und jener noch verbleibende, dezente Duft von Reinigungssalz, Lauge oder Kuhdung verschwindet.“

„Ebenso ist bei einem Edlen Schüler, obwohl er die fünf niederen Fesseln überwunden hat, in Bezug auf die fünf Gruppen der Anhaftung/Nahrung immer noch ein dezenter Rest von ‚Ich bin‘-Dünkel, ein ‚Ich-bin‘-Verlangen, eine ‚Ich-bin‘-Tendenz übrig. Wenn er aber später auf diese Weise das Entstehen und Vergehen in Bezug auf die fünf Gruppen der Anhaftung/Nahrung betrachtet: ‚So ist Form, so ihr Entstehen, so ihr Verschwinden. So ist Gefühl ... So ist Wahrnehmung ... So sind die geistigen Prozesse ... So ist Bewusstsein, so sein Entstehen, so sein Verschwinden.‘ – Wenn er also das Entstehen und Vergehen in Bezug auf die fünf Gruppen der Anhaftung/Nahrung betrachtet, dann verschwindet auch der mit ihnen verbundene dezente Rest von ‚Ich bin‘-Dünkel, ‚Ich-bin‘-Verlangen, ‚Ich-bin‘-Tendenz.“

SN [III] 22, 89

Nur wenn die Einsichtskraft so weit entwickelt und so umfassend geworden ist, dass an ihr überhaupt keine restlichen Spuren von Dünkel, Verlangen oder Tendenzen mehr haften – noch nicht einmal für die geistigen Prozesse der Begierde und der Freude, welche mit dem Akt der Einsichtskraft erhabeneren Ebenen des Werdens bedingen – kann es seine Befreiung von den sechs Sinnesbereichen, die ALLES sind, vollenden.

Der Ehrwürdige Moggallāna sprach (*kurz vor Verwirklichung der Arahantschaft*) zum Buddha: „Inwiefern, Ehrwürdiger, ist ein Mönch, kurz gesagt, durch die Beendigung des Verlangens erlöst, höchst vollkommen, von Bindungen restlos frei, ein Nachfolger des vollkommenen heiligen Lebens, höchst vollendet und ein Führender unter den Menschen und himmlischen Wesen?“

(Der Buddha:) „Da hat, Moggallāna, ein Mönch gehört: ‚*Kein Ding ist wert, dass man daran haftet.*‘ Wenn er nun gehört hat, dass kein Ding wert ist, dass man daran haftet, durchschaut er alle Dinge vollkommen. Weil er alle Dinge vollkommen durchschaut hat, versteht er alle Dinge vollkommen. Weil er alle Dinge vollkommen verstanden hat, weilt er stets bei jedem Gefühl das er empfindet – sei es ein angenehmes, ein unangenehmes oder ein weder angenehmes noch

unangenehmes Gefühl – bei der Betrachtung der Unbeständigkeit, der Reizlosigkeit, des Verlöschens, der Loslösung. Indem er so die Unbeständigkeit ... die Reizlosigkeit ... das Verlöschens ... die Loslösung dieses Gefühls betrachtet, haftet er an nichts mehr in der Welt (ist ohne Nahrung). Ohne Anhaftung/Nahrung ist er frei von Unruhe. Ohne Unruhe ist er innerlich entbunden. Er erkennt: ‚Geburt ist beendet, das heilige Leben vollendet, die Aufgabe erfüllt. Darüber hinaus gibt es nichts weiter in dieser Welt.‘“

„Insofern, Moggallāna, ist ein Mönch, kurz gesagt, durch die Beendigung des Verlangens erlöst, höchst vollendet, höchst vollkommen, von Bindungen restlos frei, ein Nachfolger des vollkommenen heiligen Lebens, höchst vollendet und ein Führender unter den Menschen und himmlischen Wesen.“

AN 7:58¹⁹

Wer das ALLES allseits erkennt,
 Wer durch nichts mehr wird erregt,
 Der hat das ALLES voll durchschaut
 Und überwunden alles Leid.

It 7

„Wenn nun ein Mönch das Entstehen und Vergehen der sechs Sinnesgebiete der Wirklichkeit gemäß erkennt, ihren Reiz, ihre Nachteile und wie man sich von ihnen löst, dann erkennt er, was all diesen Dingen überlegen ist.“

DN 1

„Bedingt durch Unwissenheit ist das Entstehen der Prozesse; bedingt durch die Prozesse ist das Entstehen von (Sinnes-) Bewusstsein; bedingt durch das (Sinnes-) Bewusstsein ist das Entstehen von Name-und-Form; bedingt durch Name-und-Form ist das Entstehen der sechs Sinnesgebiete ...“

„Aber mit dem restlosen Vergehen und Aufhören der Unwissenheit ist das Aufhören der Prozesse. Mit dem Aufhören der Prozesse ist das Aufhören von (Sinnes-) Bewusstsein. Mit dem Aufhören von (Sinnes-) Bewusstsein ist das Aufhören von Name-und-Form ... der sechs Sinnesgebiete ... von Kontakt ... von Gefühl ... von Verlangen ... von

¹⁹ In der neuen, englischen Übersetzung des Aṅguttara Nikāya unter 7:61 (8). Anm. d. Ü.

Anhaftung ... von Werden ... von Geburt. Mit dem Aufhören von Geburt ist das Aufhören von Altern und Tod, von Kummer, Klagen, Schmerz und Verzweiflung. So kommt das Aufhören dieser ganzen Masse an Leiden zustande.“

MN 115

„Was in Abhängigkeit vom Auge als angenehm oder erfreulich erscheint, das ist das Reizvolle im Fall des Auges. Welche Aspekte des Auges auch immer unbeständig, leidhaft und der Veränderung unterworfen sind, das sind die Nachteile im Fall des Auges. Das Bändigen und Aufgeben der Leidenschaft für und der Begierde nach dem Auge: Dies ist die Befreiung im Fall des Auges. *(Ebensolches gilt für die restlichen fünf Sinne – Ohr, Nase, Zunge, Körper und Verstand und den entsprechenden Formen, Klängen, Gerüchen, Geschmücken, Berührungsempfindungen und Vorstellungen.)*

SN [IV] 35, 13-14

„Ihr Mönche, dieser unübertroffene, höchste Zustand des Friedens ist vom Tathāgata verwirklicht worden, nämlich die Befreiung durch das Fehlen von Anhaftung/Nahrung, indem er das Entstehen, das Zu-Ende-Gehen, das Reizvolle, die Nachteile und die Befreiung im Fall der sechs Bereiche des (Sinnes-) Kontakts der Wirklichkeit entsprechend erkannt hat.“

MN 102

Dieser unübertroffene, höchste Zustand des Friedens, der sich einstellt, wenn der Geist von ALLEM unabhängig wird, ist vollkommen unbeding.

„Es gibt, Ihr Mönche, ein Ungeborenes – Ungewordenes – Ungeschaffenes – Unzusammengesetztes. Gäbe es da kein Ungeborenes – Ungewordenes – Ungeschaffenes – Unzusammengesetztes, dann wäre keine Befreiung aus dem Geborenen – Gewordenen – Geschaffenen – Zusammengesetzten zu erkennen. Weil es aber ein Ungeborenes – Ungewordenes – Ungeschaffenes – Unzusammengesetztes gibt, ist eine Befreiung aus dem Geborenen – Gewordenen – Geschaffenen – Zusammengesetzten zu erkennen.“

Ud VIII 3

„Wo Wasser, Erde, Feuer und Wind keinen Halt finden:
 Dort scheinen auch die Sterne nicht,
 Noch ist die Sonne da zu sehn,
 Und auch der Mond kommt nicht hervor, [doch]
 Dunkelheit ist dort nicht.

Und wenn ein Weiser, ein Brahmane,
 (dies) mit Einsicht hat erkannt,
 Dann ist er von Form und formlos,
 Von Freud und Leid befreit.“

Ud II 10

Hat der Geist das Unbedingte verwirklicht, gerät er nicht länger unter den Einfluss von Leiden und Unbeständigkeit. Von diesem Bann befreit, entdeckt er, dass sich sein Gefühl, Teil all der Erfahrungsprozesse zu sein, ein für alle Mal auflöst.

(Nandaka:) „Schwestern, angenommen, ein geschickter Schlachter oder der Gehilfe eines Schlachters würde eine Kuh schlachten und diese mit einem scharfen Tranchiermesser aufschlitzen, indem er – ohne die innere Fleischmasse zu beschädigen, ohne die äußere Haut zu beschädigen – nur die Sehnen, das Bindegewebe und die dazwischenliegenden Bänder durchschneidet, abtrennt und herauslöst. Nachdem er nun die äußere Haut durchschnitten, abgetrennt und herausgelöst hat, würde er diese nun wieder auf den Körper der Kuh legen, sodass dieser wieder völlig mit der Haut bedeckt ist. Hätte der Schlachter recht, wenn er behauptete, dass der Körper der Kuh tatsächlich wieder mit der Haut verbunden sei?“

„Nein, Ehrwürdiger. Und warum? Weil ... egal wie oft der Schlachter behauptete, dass der Körper der Kuh tatsächlich wieder mit der Haut verbunden sei, dieser immer noch von der Haut getrennt bliebe.“

„Schwestern, ich habe Euch dieses Gleichnis gegeben, um eine Bedeutung zu vermitteln. Dies ist die Bedeutung: Die innere Fleischmasse steht für die sechs inneren Sinnesgebiete (die Sinne); die äußere Haut steht für die sechs äußeren Sinnesgebiete (ihre Objekte). Die Sehnen, das Bindegewebe und die dazwischenliegenden Bänder stehen für Leidenschaft und Begierde. Und das scharfe Messer steht für die edle Einsichtskraft, welche die Verunreinigungen, Fesseln und Anhaftungen dazwischen durchschneidet, durchtrennt und ablöst.“

MN 146

Obwohl die Sinne und deren Objekte sich dort befinden, wo sie vorher waren, wurde die fundamentale affektive Verbindung, welche den Geist an die Empfindungen bindet, durchschnitten. Und für den Geist bedeutet diese Durchtrennung bedingungslose Freiheit.

(Mahā Kaccayāna:) „Was die kurze Aussage betrifft, die der Meister gab, bevor er zu seiner Unterkunft ging, ohne die Bedeutung im Einzelnen zu erläutern, nämlich: ‚Ein Mönch sollte die Dinge auf solche Weise untersuchen, dass sein Bewusstsein, während des Untersuchens weder zerstreut und nach außen abgelenkt noch innerlich festgefahren ist, und er aufgrund des Fehlens von Anhaftung/Nahrung frei von Aufregung ist. Weil er durch das Fehlen von Anhaftung/Nahrung ohne Aufregung ist, gibt es auch keinen Samen, der die Bedingung für eine künftige Geburt, für künftiges Altern, für Tod oder Leiden ist‘ – so verstehe ich die Bedeutung dieser Aussage folgendermaßen:“

„Wann wird ein Bewusstsein *zerstreut und nach außen abgelenkt* genannt? Wenn mit dem Auge eine Form gesehen wird und das Bewusstsein der Strömung²⁰ des Abbildes der Form folgt, wenn es an die Anziehungskraft vom Abbild der Form gebunden, gekettet, gefesselt oder geheftet ist – dann wird das Bewusstsein *zerstreut und nach außen abgelenkt* genannt.“ (*Ebensolches gilt für die restlichen Sinne.*)

„Und wann wird ein Bewusstsein *weder zerstreut noch nach außen abgelenkt* genannt? Wenn mit dem Auge eine Form gesehen wird und das Bewusstsein nicht der Strömung des Abbildes der Form folgt, nicht an die Anziehungskraft vom Abbild der Form gebunden, gekettet, gefesselt oder geheftet ist – dann wird das Bewusstsein *weder zerstreut noch nach außen abgelenkt* genannt.“ (*Ebensolches gilt für die restlichen Sinne.*)

„Und wann wird der Geist *innerlich festgefahren* genannt? Da tritt ein Mönch ... in das erste Jhāna ein und verweilt darin. Sein Bewusstsein folgt der Strömung der Verzückung und Freude, die aus der Zurückgezogenheit hervorgegangen sind. Es ist an die Anziehungskraft der Verzückung und Freude, die aus der Zurückgezogenheit hervorgegangen sind, gebunden, gekettet, gefesselt und geheftet. Oder ferner ... tritt er in das zweite Jhāna ein und verweilt darin. Sein Bewusstsein folgt der Strömung der Verzückung und Freude, die aus der

²⁰ Wtl. „fließt hinterher“.

Sammlung hervorgegangen sind. Es ist an die Anziehungskraft der Verzückerung und Freude, die aus Sammlung hervorgegangen sind, gebunden, gekettet, gefesselt und geheftet. Oder ferner ... tritt er in das dritte Jhāna ein ... Sein Bewusstsein folgt der Strömung des Gleichmuts und der Freude ... Oder ferner ... tritt er in das vierte Jhāna ein und verweilt darin. Sein Bewusstsein folgt der Strömung des Weder-Freudvollen-noch-Leidhaften, ist an die Anziehungskraft des Weder-Freudvollen-noch-Leidhaften gebunden, gekettet, gefesselt und geheftet: In diesem Fall wird der Geist *innerlich festgefahren* genannt.“

„Und wann wird der Geist *innerlich nicht festgefahren* genannt? Da tritt ein Mönch ... in das erst Jhāna ein und verweilt darin. Sein Bewusstsein folgt nicht der Strömung der Verzückerung und Freude, die aus der Zurückgezogenheit hervorgegangen sind. Es ist nicht an die Anziehungskraft der Verzückerung und Freude, die aus der Zurückgezogenheit hervorgegangen sind, gebunden, gekettet, gefesselt und geheftet.“ (*Ebensolches gilt für die übrigen Jhāna-Stufen*)

„Und wie wird durch Anhaftung/Nahrung Aufregung verursacht? Da betrachtet ein unerfahrener Weltmensch ... den Körper als das Selbst, oder das Selbst als einen Körper besitzend, oder den Körper als im Selbst enthalten, oder das Selbst als im Körper enthalten. Sein Körper verändert sich, ist unbeständig. Mit der Veränderung und der Unbeständigkeit seines Körpers, verändert sich das Bewusstsein. Durch die mit dieser Veränderung einhergehende Aufregung wird sein Geist belastet. Und aufgrund der Belastung des Gewahrseins empfindet er Angst, fühlt sich bedroht und ist besorgt. Auf diese Weise, Freunde, wird Aufregung durch Anhaftung/Nahrung verursacht. (*Ebensolches gilt für Gefühl, Wahrnehmung, geistige Prozesse und Bewusstsein.*)“

„Und wie wird Nicht-Aufregung durch das Fehlen von Anhaftung/Nahrung verursacht? Da betrachtet ein erfahrener Edler Schüler den Körper nicht als das Selbst, oder das Selbst als einen Körper besitzend, oder den Körper als im Selbst enthalten, oder das Selbst als im Körper enthalten. Sein Körper verändert sich, ist unbeständig, aber das Bewusstsein verändert sich nicht aufgrund der Veränderung und der Unbeständigkeit seines Körpers. Sein Geist wird von keiner mit dieser Veränderung einhergehenden Aufregung belastet. Und weil sein Gewahrsein nicht belastet wird, empfindet er weder Angst, noch fühlt er sich bedroht oder ist besorgt. Auf diese Weise, Freunde, wird Nicht-Aufregung durch das Nichtvorhandensein von Anhaf-

tung/Nahrung verursacht.“ (*Ebensolches gilt für Gefühl, Wahrnehmung, geistige Prozesse und Bewusstsein.*)

MN 138

„Wer abhängig ist, für den gibt es Schwanken. Wer unabhängig ist, für den gibt es kein Schwanken. Wo es kein Schwanken gibt, da ist Ruhe. Wo Ruhe ist, da ist kein Verlangen. Wo kein Verlangen ist, da ist kein Kommen und Gehen. Wo kein Kommen und Gehen ist, da ist kein Vergehen und Entstehen. Wo kein Vergehen und Entstehen ist, da ist weder ein Hier noch ein Dort, noch ein Dazwischen. Eben dies ist des Leidens Ende.“

Ud VIII 4

„Empfindet er ein angenehmes Gefühl, dann erkennt er,²¹ dass es flüchtig ist, dass es nicht ergriffen und kein Gefallen daran gefunden wird. Empfindet er ein schmerzhaftes Gefühl ... Empfindet er ein weder schmerzhaftes noch angenehmes Gefühl, dann erkennt er, dass es flüchtig ist, dass es nicht ergriffen und kein Gefallen daran gefunden wird. Empfindet er ein angenehmes Gefühl, dann empfindet er es als davon losgelöst. Empfindet er ein schmerzhaftes Gefühl ... Empfindet er ein weder schmerzhaftes noch angenehmes Gefühl, dann empfindet er es als davon losgelöst. Empfindet er ein auf den Körper beschränktes Gefühl, dann erkennt er: ‚Ich empfinde ein auf den Körper beschränktes Gefühl.‘ Empfindet er ein auf das Leben beschränktes Gefühl, dann erkennt er: ‚Ich empfinde ein auf das Leben beschränktes Gefühl.‘ Er erkennt: ‚Mit der Auflösung des Körpers, mit Abschluss des Lebens, werden alle Erfahrungen, an denen kein Gefallen gefunden wird, auf der Stelle abkühlen.‘“

„Es ist wie bei einer Öllampe, die in Abhängigkeit von Öl und Docht brennt und welche ohne Nahrung ausgeht – wenn Öl und Docht aufgebraucht sind und kein weiterer Brennstoff hinzugefügt wird – ebenso erkennt er, wenn er ein auf den Körper beschränktes Gefühl empfindet: ‚Ich empfinde ein auf den Körper beschränktes Gefühl.‘ Empfindet er ein auf das Leben beschränktes Gefühl, dann erkennt er: ‚Ich empfinde ein auf das Leben beschränktes Gefühl.‘ Er erkennt: ‚Mit der Auflösung des Körpers, mit Abschluss des Lebens,

²¹ Einer, der das Ziel verwirklicht hat. Dies ist die Fortsetzung der Passage auf Seite 84.

werden alle Erfahrungen, an denen kein Gefallen gefunden wird, auf der Stelle abkühlen.“

„Ein mit dieser Eigenschaft begabter Mönch ist daher mit dem höchsten Willen zur Einsicht begabt, denn dies – das Wissen um das Vergehen allen Leidens – ist die höchste Einsicht.“

„Seine Erlösung schwankt nicht, weil sie auf der Wahrheit beruht. Denn alles Trügerische ist falsch und alles Untrügliche – die Ent-Bindung – ist wahr. Ein mit dieser Eigenschaft begabter Mönch ist daher mit dem höchsten Willen zur Wahrheit begabt, denn dies – die Ent-Bindung, das Untrügliche – ist die höchste edle Wahrheit.“

„Während er früher aus Torheit geistige Aneignungen vorgnommen und zur Vollendung gebracht hatte, hat er diese nun aufgegeben, ihre Wurzel, wie die einer Palme, herausgerissen, ihr die Möglichkeit genommen, sich auszubreiten und ein künftiges Entstehen unmöglich gemacht. Ein mit dieser Eigenschaft begabter Mönch ist daher mit dem höchsten Willen zur Entsagung begabt, denn dies ist der höchste edle Verzicht: Das Entsagen aller geistigen Aneignungen.“

„Während er früher aus Torheit Habsucht, Verlangen und Gier in sich hatte, hat er diese nun aufgegeben, ihre Wurzel ... herausgerissen ... ein künftiges Entstehen unmöglich gemacht. Während er früher aus Torheit Bosheit, Feindseligkeit und Hass in sich trug, hat er diese nun aufgegeben ... Während er früher aus Torheit Unwissenheit, Verblendung und Verwirrung in sich trug, hat er diese nun aufgegeben, ihre Wurzel, wie die einer Palme, herausgerissen, ihnen die Möglichkeit genommen, sich auszubreiten und ein künftiges Entstehen unmöglich gemacht. Ein mit dieser Eigenschaft begabter Mönch ist daher mit dem höchsten Willen zur inneren Ruhe begabt, denn dies ist die höchste edle innere Ruhe: Die Beruhigung von Gier, Hass und Verblendung. Also geschah es in Bezug hierauf, dass gesagt wurde: ‚Die Einsichtskraft sollte nicht vernachlässigt werden, die Wahrheit sollte geschützt werden, die Entsagung sollte gepflegt und nur für die innere Ruhe geübt werden.‘“

„‘Dort, wo die Ströme des Auffassens nicht fließen, ist er zur Ruhe gelangt. Und wenn die Ströme des Auffassens nicht fließen, dann wird er ein *Weiser im Frieden* genannt:‘ Dies wurde gesagt. Und in Bezug worauf wurde dies gesagt? ‚Ich bin‘ ist ein Auffassen. ‚Ich bin dies‘ ist ein Auffassen. ‚Ich werde sein‘ ist ein Auffassen. ‚Ich werde über Form verfügen‘ ... ‚Ich werde über keine Form verfügen‘ ... ‚Ich werde wahrnehmend sein‘ ... ‚Ich werde nicht-wahrnehmend sein‘ ...

„Ich werde weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend sein‘ ist ein Auffassen. Auffassen ist eine Krankheit, Auffassen ist ein Geschwür, Auffassen ist ein Stachel. Indem er alles Auffassen überwindet, nennt man ihn einen Weisen im Frieden. Überdies ist ein Weiser im Frieden ungeboren, altert nicht, stirbt nicht, er ist ohne Beunruhigung und frei von Sehnsucht. Er besitzt nichts, wodurch er geboren werden würde. Nicht geboren, wie könnte er da altern? Nicht alternd, wie könnte er da sterben? Nicht sterbend, wie könnte er da beunruhigt sein? Ohne Unruhe, wonach könnte er da Sehnsucht haben? Also geschah es in Bezug hierauf, als gesagt wurde: ‚Dort, wo die Ströme des Auffassens nicht fließen, ist er zur Ruhe gelangt. Und wenn die Ströme des Auffassens nicht fließen, dann wird er ein Weiser im Frieden genannt.‘“

MN 140

(Sāriputta:) „Und wie, mein Freund, ist der Geist eines Mönches durch Gewahrsein voll und ganz gesammelt? ‚Mein Geist ist ohne Gier‘ – auf diese Weise ist sein Geist durch Gewahrsein voll und ganz gesammelt. ‚Mein Geist ist ohne Abneigung‘ ... ‚Mein Geist ist ohne Verblendung‘ ... ‚Mein Geist ist der Gier ... dem Hass ... der Verblendung nicht unterworfen‘ – auf diese Weise ist sein Geist durch Gewahrsein voll und ganz gesammelt. ‚Mein Geist ist dazu bestimmt, nicht mehr in Zustände der Sinnlichkeit zurückzufallen‘ ... ‚nicht mehr in Zustände der Form zurückzufallen‘ ... ‚nicht mehr in Zustände der Formlosigkeit zurückzufallen‘ – auf diese Weise ist sein Geist durch Gewahrsein voll und ganz gesammelt.“

„Selbst wenn mächtige, mit dem Auge wahrnehmbare Formen in das Blickfeld eines Mönches treten, dessen Geist derart vollkommen erlöst ist, gelingt es ihnen nicht, seinen Geist zu überwältigen oder zu vereinnahmen. Weil sein Geist zur Ruhe gelangt und unerschütterlich geworden ist, betrachtet er nur ihr Vergehen. Und selbst wenn mächtige Geräusche ... Düfte ... Geschmäcke ... Berührungsempfindungen ... Selbst wenn mächtige, mit dem Verstand wahrnehmbare Vorstellungen in den geistigen Bereich eines Mönches treten, dessen Geist derart vollkommen erlöst ist, gelingt es ihnen nicht, seinen Geist zu überwältigen oder zu vereinnahmen. Weil sein Geist zur Ruhe gelangt und unerschütterlich geworden ist, betrachtet er nur ihr Vergehen.“

„Angenommen, es gäbe eine Steinsäule mit einer Höhe von sech-

zehn Fuß, welche acht Fuß tief im Erdreich steckte und acht Fuß aus dem Boden herausragte. Dann näherte sich von Osten ein gewaltiger Windsturm: Dieser Sturm wäre nicht imstande, die Säule zu erschüttern, zu bewegen oder ins Schwanken zu bringen. Und dann näherte sich von Westen ... von Norden ... von Süden ein gewaltiger Windsturm: Dieser Sturm wäre nicht imstande, die Säule zu erschüttern, zu bewegen oder ins Schwanken zu bringen. Und warum? Eben weil die Steinsäule so tief vergraben ist. Ebenso ist es, mein Freund, wenn bei einem Mönch, dessen Geist derart vollkommen erlöst ist, mächtige, mit dem Auge wahrnehmbare Formen in das Blickfeld treten: Ihnen gelingt es nicht, seinen Geist zu überwältigen oder zu vereinnahmen.“

AN 9:26

Der Weise,
 Unabhängig, wo immer er weilt,
 Hält nichts für lieb oder für unlieb.
 Weder Klage noch Selbstsucht haften an ihm
 Und perlen ab, wie Wasser an einem weißen Lotos.
 Wie ein Wassertropfen an einem Lotosblatt,
 Wie Wasser an einer roten Lilie abperlt,
 So haftet der Weise
 Nicht an Gesehenem, Gehörtem oder Empfundenerem.
 Über das Gesehene, Gehörte oder Empfundene
 Fasst er, geläutert und rein, nichts auf.
 Auf keinem anderen Weg sucht er nach Läuterung,
 Denn weder Gier noch Hass ist in ihm.

Sn IV 6 [811-13]

Diese radikale Freiheit – unabhängig von Sinnesempfindungen, unberührt von der Macht der Leidenschaften, der Abneigung und der Verblendung zu sein – dies ist die Ent-Bindung, welche in diesem Leben erfahren wird.

130 | Der Geist – wie ungebundenes Feuer

(Schwester Paṭācārā:)

„Als ich meine Füße wusch,
beobachtete das Wasser.

Und als ich sah, wie es
von oben nach unten floss,
sammelte sich mein Herz/Geist,
wie das eines edlen Vollblüters.

Dann nahm ich eine Lampe und ging in die Hütte,
ordnete das Bett
und setzte mich darauf.

Und mit einer Nadel zog ich den Docht heraus:
Wie der Flamme Verlöschen (Ent-Bindung)
war die Befreiung.

Thig V 10 [114-16]



Glossar

Werden (*bhava*): Zustände im Bereich der Sinne, der Form und der Formlosigkeit, die sich aus Verlangen und Anhaften entwickeln können und sowohl auf den inneren als auch auf den äußeren Bereichen die Bedingung für Geburt darstellen.

Bindung (*vāna*): Verwandte Begriffe (vgl. *nibbāna*, *nibbuta*) sind *vivaṭa*, „offen“; *saṅvuta*, „geschlossen“, „zurückhaltend“, „angebunden“ und *parivuta*, „umgeben“. Vgl. **Varati* und **Vuṇāti* im PTS Dictionary.

Brahmane: Die indischen Brahmanen haben lange behauptet, dass sie aufgrund ihrer Geburt des höchsten Respekts würdig sind. Buddhisten entlehnten den Begriff „Brahmane“, um damit diejenigen zu beschreiben, welche das Ziel erlangt haben und um zu zeigen, dass man nicht aufgrund seiner Geburt, Rasse oder Kaste des Respekts würdig ist, sondern durch den Grad seiner spirituellen Verwirklichung.

[Trieb-] **Flüsse** (*āsava*): Vier Eigenschaften – Sinnesgier, Ansichten, Werden und Unwissenheit – die aus dem Geist „herausfließen“ und somit die Flut (*ogha*) des Kreislaufes von Tod und Wiedergeburt anschwellen lassen.

Faktoren des Erwachens (*sambojjhaṅga*): Die über die Praxis der Jhānas entwickelten sieben Eigenschaften, die den Geist zum Erwachen führen, sind: (1) Achtsamkeit, (2) Untersuchung der Phänomene, (3) Beharrlichkeit, (4) Verzückung, (5) heitere Gelassenheit, (6) Sammlung und (7) Gleichmut.

Fesseln (*saṅyonana*): Die zehn Fesseln, welche den Geist an den Kreislauf von Tod und Wiedergeburt fesseln, sind: (1) der Glaube an eine Selbst-Identität, (2) das Festhalten an Regeln und Praktiken, (3) Zweifel, (4) Sinnesbegierde, (5) Verärgerung (6) Begehren nach Form, (7) Begehren nach Formlosigkeit, (8) Dünkel, (9) innere Unruhe und (10) Unwissenheit.

Hindernisse (*nīvaraṇa*): Die fünf Hindernisse, welche die Sammlung des Geistes verhindern, sind: (1) Sinnesverlangen, (2) Böswilligkeit, (3) Trägheit und Mattheit, (4) Unruhe und Besorgnis und (5) Ungewissheit.

Der Verwandte des Nachlässigen: Ein Beiname für Māra.

Nāga: Ein Begriff, der sich gewöhnlich auf starke, imposante und heldenmütige Tiere bezieht, wie z. B. Elefanten, und magische Schlangen. Im Buddhismus werden auch Menschen damit bezeichnet, die das Ziel verwirklicht haben.

Leiden/Stress (*dukkha*): *Dukkha*, das von der Kommentarliteratur traditionell mit „das, was schwer zu ertragen ist“ übersetzt wird, ist für das Fehlen eines adäquaten Äquivalentes im Englischen berücksichtigt. Aber das [im Englischen von mir verwendete] „*stress*“ scheint – im Wesentlichen als Belastung für den Körper und Geist – der Bedeutung am nächsten zu kommen. Im Pāli-Kanon bezieht sich *dukkha* sowohl auf physische als auch auf geistige Phänomene, die von intensivem Stress eines akuten Schmerzes bis zum Gefühl der Belastung reichen kann, die sich selbst in der subtilsten geistigen oder physischen Gestaltung findet.

Solch/e/r (*tādī*): Ein Adjektiv, welches einen Menschen beschreibt, der das Ziel verwirklicht hat. Es zeigt, dass der Zustand eines Menschen undefinierbar, aber weder der Veränderung noch irgendwelchen Einflüssen unterworfen ist.

Tathāgata: Wörtlich „jemand, der echt oder wirklich geworden ist (*tathāgata*)“ oder „jemand, der wahrlich gegangen ist (*tathā-gata*)“ – ein Beiname, mit dem im alten Indien Personen bezeichnet wurden, die das höchste spirituelle Ziel verwirklicht haben. Im Buddhismus wird damit hauptsächlich der Buddha bezeichnet, obwohl gelegentlich auch jeder seiner erwachten Schülerinnen und Schüler damit gemeint sein kann.



Bibliografie

- Blair, Chauncey J. *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda*. (New Haven: American Oriental Society, 1961.)
- Buddhaghosa, Bhadantācariya. *The Path of Purification*, trans. by Bhikkhu Ñāṇamoli. (Kandy: Buddhist Publication Society, 1975.)
- Collins, Steven. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1982.)
- Ergardt, Jan T. *Faith and Knowledge in Early Buddhism*. (Leiden: E. J. Brill, 1977.)
- Gonda, Jan. *Some Observations on the Relations between 'Gods' and 'Powers' in the Veda, a propos of the Phrase, sunuh sahasah*. (s'Gravenhage: Mouton & Co., 1957.)
- Griffith, Ralph (trans.). *The Hymns of the Rig Veda*. (Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963.)
- Jayatileke, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. (London: George Allen & Unwin Ltd., 1963.)
- Johansson, Rune E. A. *The Psychology of Nirvāṇa*. (London: George Allen & Unwin Ltd., 1969.)
- Knipe, David M. *In the Image of Fire: The Vedic Experiences of Heat*. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.)
- Ñāṇananda, Bhikkhu. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*. (Kandy: Buddhist Publication Society, 1971.)
- Ñāṇananda, Bhikkhu. *The Magic of the Mind: An Exposition of the Kalakarama Sutta*. (Kandy: Buddhist Publication Society, 1974.)
- Nyanaponika Thera. *Anattā and Nibbāna: Egolessness and Deliverance*. (Kandy: Buddhist Publication Society, 1971.)
- O'Flaherty, Wendy Doniger. *The Rig Veda: An Anthology*. (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1984.)
- Pali Text Society's *Pali-English Dictionary*. Ed. T.W. Rhys Davids and W. Stede. (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1972.)
- Panikkar, Raimundo. *The Vedic Experience*. (Berkeley: University of California Press, 1977.)

Radhakrishnan, S. (ed. & trans.). *The Principal Upaniṣads*. (London: George Allen & Unwin, 1953.)

Warder, A. K. *Outline of Indian Philosophy*. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.)

Das Dhamma-Dana-Projekt der BGM:

www.buddhismus-muenchen.de

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

Diese Veröffentlichungen sind nicht profitorientiert, sondern sollen sich selbst tragen. So finanziert der "Gewinn" eines Buches die Herstellung des nächsten. Alle Dhamma-Dana-Publikationen sind auf Wunsch kostenlos von der BGM zu beziehen oder als free-download unter www.dhamma-dana.de bereitgestellt. Einige Bücher sind auch über den Buchhandel erhältlich.

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

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

Im Buchhandel erhältlich:

Buddhadāsa Bhikkhu Kernholz des Bodhibaums Suññatā verstehen und leben ISBN 3-8311-0028-4	Ñānananda Bhikkhu Der Zauber des Geistes oder Viel Lärm um Nichts ISBN 3-8330-0560-2
Buddhadāsa Bhikkhu Ānāpānasati Die sanfte Heilung der spirituellen Krankheit ISBN 3-8311-3271-2	R.G. de S. Wettimuny Die Lehre des Buddha und ihre wesentliche Bedeutung ISBN 978-3-8334-9041-5

Nicht im Buchhandel:

<p>Ajahn Ṭhanissaro Bhikkhu In den Strom Ein Studienführer über die erste Stufe des Erwachens</p>	<p>Ajahn Ṭhanissaro Bhikkhu Meditationen Vierzig Dhamma-Gespräche</p>
<p>BGM- Studiengruppe Opanayiko Buddhistische Grundstudien</p>	<p>BGM-Studiengruppe Opanayiko II - Ein Lehrer der Tat Ursache und Wirkung des menschlichen Handelns</p>
<p>Buddhistisches Waldkloster e.V. / Kevali Bhikkhu Vinaya - Die unbekannte Seite der Lehre des Buddha Siehe auch: www.buddhistisches-waldkloster.de/bwk-texte.htm</p>	<p>Bhikkhu Ñāṇadassana Thera Bhikkhu-Pāṭimokkha Das Hauptregelwerk der buddhistischen Mönche</p>
<p>Buddhadāsa Bhikkhu Buddhismus verstehen und leben Ein Handbuch für die Menschheit</p>	<p>Buddhadāsa Bhikkhu Das buddhistische ABC Dhamma-Prinzipien für kluge Leute</p>
<p>BGM Die Nicht-Selbst Strategie Eine Sammlung verschiedener Beiträge zum Thema Nicht-Selbst</p>	<p>Bhikkhu Ñānananda Konzept und Realität im frühbuddhistischen Gedankengut</p>
<p>Viriya Das Fenster öffnen Erläuterungen zu den Paramita in den Suttan</p>	<p>Bhikkhu Sujato Die zwei Eilboten Aussagen des Buddha zur Bedeutung von Geistesruhe (<i>samatha</i>) und Einsicht (<i>vipassanā</i>)</p>
<p>Ajahn Ṭhanissaro: Die Wahrheit der Wiedergeburt und ihre Bedeutung für die buddhistische Praxis</p>	<p>BGM-Studiengruppe Opanayiko III Vom Geiste gehen die Dinge aus</p>

Wenn Sie dieses Projekt unterstützen möchten, überweisen Sie Ihre Spende bitte auf dieses Konto:

BGM, Postbank München
Konto-Nr.: 296 188 807,
Bankleitzahl: 700 100 80

Für Auslandsüberweisungen:

IBAN: DE 33700100800296188807,
SWIFT/BIC-Code: PBNKDEFF

Die 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.

Die Notwendigkeit von Dāna (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.

