

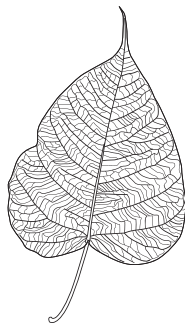
Buddhadhamma

Naturgesetze und ihr Nutzen für das Leben

geschrieben von Bhikkhu P. A. Payutto
(Somdet Phra Buddhaghosacariya)

Aus dem Thailändischen ins Englische übersetzt von Robin Philip Moore.
Aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt von Tivagaro Bhikkhu.

Sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti
Von allen Gaben übertrifft die Gabe des Dhamma.



Buddhadhamma

Naturgesetze und ihr Nutzen für das Leben

Geschrieben von Bhikkhu P. A. Payutto (Somdet Phra Buddhaghosacariya).

Aus dem Thailändischen ins Englische übersetzt von Robin Philip Moore.

Aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt von Tivagaro Bhikkhu.

Dies ist die digitale Ausgabe.

Das Buch ist kostenlos abrufbar:
www.tivagaro.de/buddhadhamma
(Siehe unten für weitere Details.)

Bei Amazon.de ist dieses Buch zum Mindestlistenpreis
(Druckkosten zzgl. 40 %) erhältlich.
Dieser Betrag verbleibt vollständig bei Amazon.

Dieses Buch ist ein Geschenk an interessierte Menschen.
Wenn Sie diese und zukünftige Projekte ebenfalls durch ein Geschenk
unterstützen möchten, finden Sie weitere Informationen unter:
www.tivagaro.de/spenden.

©2025

Erstveröffentlichung: März 2025

ISBN Band 1: 9798313435190 (KDP)

ISBN Band 2: 9798313557694 (KDP)

Tivagaro Bhikkhu (Ralf Bury)

Brandenburgische Straße 76a

15566 Schöneiche bei Berlin

Web: www.tivagaro.de

E-Mail: mail@tivagaro.de

Urheberrechtlicher Hinweis:

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte bleiben vorbehalten.

Einräumung von Nutzungsrechten:

Dieses Manuskript steht kostenlos unter www.tivagaro.de/buddhadhamma zum Download zur Verfügung. Für den rein privaten und nichtkommerziellen Gebrauch darf diese Datei genutzt und, wenn gewünscht, auch ausgedruckt werden.

Darüber hinausgehende Nutzungen, insbesondere die Vervielfältigung zu anderen Zwecken, die digitale Zugänglichmachung oder sonstige Verwertungshandlungen, bedürfen der vorherigen schriftlichen Genehmigung.

Vorwörter

Anumodanā

(Vorwort des Autors)

Wenngleich die buddhistischen Lehren über menschliches Verhalten und zwischenmenschliche Beziehungen vielfältig und zahlreich sind – angepasst an die Bedürfnisse unterschiedlicher Individuen, Gemeinschaften und Umstände und mit dem Ziel, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten heilsame Ergebnisse zu erzielen – laufen sie alle auf dieselben grundlegenden Prinzipien und Vermittlungsweisen hinaus. All diese Lehren ermutigen die Menschen, in Einklang mit einem miteinander vernetzten natürlichen System zu leben und zu handeln, das nach natürlichen Gesetzmäßigkeiten funktioniert. Wenn wir der Führung erwachter Individuen folgen, die im Einklang mit dieser natürlichen Wahrheit leben, oder wenn wir selbst Einsicht in diese Wahrheit erlangen und entsprechend praktizieren, werden wir die gewünschten Resultate erzielen.

Da die grundlegenden theoretischen buddhistischen Lehren – deren Verwirklichung zu echter Zufriedenheit führt – auf einer Wahrheit beruhen, die mit einem vernetzten natürlichen System verbunden ist, gibt es darüber hinaus praktische Lehren, die Menschen dazu ermutigen, diese Wahrheit zu erkennen. Sobald eine Einsicht in diese natürliche Wahrheit stattfindet, können Menschen ihr Verständnis nutzen, um mit den Dingen auf eine Weise umzugehen, die günstige Resultate hervorbringt – ohne auf Lehrer oder äußere Anweisungen angewiesen zu sein. Dies ist ein wesentlicher Bestandteil des natürlichen Systems selbst.

Diese beiden Ebenen der Lehre – die theoretische und die praktische – sind somit miteinander verknüpft und bilden eine integrierte Wahrheit, die sich unmittelbar auf die natürliche Ordnung bezieht. „*Derjenige, der weiß*“, also der Buddha, ermutigte die Menschen lediglich, dieser Wahrheit der Natur Beachtung zu schenken, damit sie sie selbst verwirklichen.

Durch die klare Erkenntnis dieser natürlichen Wahrheit ist man nicht länger auf den Rat und die Führung anderer angewiesen. Der Buddhismus enthält daher keine Form von Zwang; er zwingt niemanden, an die Lehren zu glauben, noch beunruhigt es ihn, wenn Menschen diese ablehnen. Er folgt dem Prinzip, dass alle Dinge auf natürliche Weise nach einem vernetzten System von Ursachen und

Bedingungen verlaufen. Nachdem der Buddha diese Wahrheit selbst erkannt und entdeckt hatte, lehrte er sie aus Güte und Mitgefühl und gab anderen Anleitung.

Dieses Buch, *Buddhadhamma*, ist der Versuch, die Lehren des Buddha zu beschreiben – jene Lehren, die er systematisierte und als grundlegende Prinzipien festlegte – auf beiden Ebenen: den grundlegenden theoretischen Lehren über die Wahrheit und den praktischen Lehren über persönliches Verhalten und gesellschaftliches Engagement, die sich unmittelbar auf die theoretischen Lehren stützen.

Khun Yongyut Thanapura hat sich über viele Jahre hinweg der Verbreitung des Dhamma gewidmet. Ende 1985 gründete er auf eigene Initiative gemeinsam mit anderen gläubigen Laienanhängern die *Buddhadhamma Foundation*. Obwohl diese Stiftung keine direkte Verbindung zum Buch *Buddhadhamma* oder zu dessen Autor aufweist, wurde ihr Name höchstwahrscheinlich aufgrund eines tiefen spirituellen Bezugs zu diesem Werk gewählt.

Soweit ich weiß, hat sich Khun Yongyut Thanapura seit 1992 – also fast dreiundzwanzig Jahre lang – bemüht, eine englische Übersetzung von *Buddhadhamma* zu verwirklichen. Er förderte dieses Vorhaben unermüdlich, bis schließlich zwei übersetzte Bücher veröffentlicht wurden: *Good, Evil and Beyond: Kamma in the Buddha's Teaching* (übersetzt von Bruce Evans, Januar 1993) – eine Übersetzung des fünften Kapitels von *Buddhadhamma* mit dem Titel „Kamma“ – sowie *Dependent Origination: The Buddhist Law of Conditionality* (übersetzt von Bruce Evans, 1994) – eine Übersetzung des vierten Kapitels von *Buddhadhamma* mit dem Titel „*Paticcasamuppāda*“.

Khun Yongyut Thanapura, der Präsident der *Buddhadhamma Foundation*, war entschlossen, eine vollständige englische Übersetzung des *Buddhadhamma* mit sämtlichen Kapiteln zu ermöglichen. Trotz zahlreicher Schwierigkeiten und Hindernisse – hoher finanzieller Ausgaben und langer Wartezeiten – ließ er sich nicht entmutigen und gab nicht auf. Das Ergebnis ist, dass nun, nach vielen Jahren, eine vollständige englische Ausgabe zur Veröffentlichung bereitsteht.

Die vollständige englische Übersetzung des *Buddhadhamma* ist das Werk von Mr. Robin Moore, der über viele Jahre an dieser Übersetzung gearbeitet hat. Noch bevor er mit der *Buddhadhamma Foundation* zusammenarbeitete, begann er, während er als Mönch unter dem Namen Suriyo Bhikkhu ordiniert war, aus eigenem Antrieb mit der Übersetzung dieser Texte. Damals veröffentlichte er *The Three Signs: Anicca, Dukkha, and Anattā in the Buddha's Teachings* – eine Übersetzung des dritten Kapitels von *Buddhadhamma* mit dem Titel „Die Drei Daseinsmerkmale“. Im Jahr 2006 wurde diese Publikation von Khun Sirichan Bhirombhakdi und

ihren beiden Töchtern, Khun Chuabchan und Khun Pornbhirom Bhirombhakdi, finanziert und kostenlos verbreitet.

Nach seinem Austritt aus dem Mönchsorden setzte Mr. Robin Moore die Übersetzung von *Buddhadhamma* unter der Schirmherrschaft von Khun Siri-chan Bhirombhakdi und ihren beiden Töchtern fort. Diese ermöglichten die kostenlose Veröffentlichung folgender Bücher: *Nibbāna: The Supreme Peace* (2009; eine Zusammenstellung aus Kapiteln 6, 7 und 10 von *Buddhadhamma* über Nibbāna), *Dependent Origination* (2011; eine Übersetzung des vierten Kapitels von *Buddhadhamma* mit dem Titel „*Paticcasamuppāda*“) und *Awakened Beings: True Disciples of the Buddha* (2014; eine Zusammenstellung aus Kapiteln 6, 7 und 18 des *Buddhadhamma* über die Erleuchteten).

Es ist daher an dieser Stelle angebracht, Khun Sirichan Bhirombhakdi und ihren beiden Töchtern aufrichtig zu danken – für ihre Unterstützung dieser Übersetzungsarbeit und für ihr großzügiges Geschenk des Dhamma, indem sie die übersetzten Ausgaben von *Buddhadhamma* veröffentlicht und verbreitet haben. Ihre Bemühungen haben dieses Übersetzungsprojekt genährt und aufrechterhalten, bis es mit dem von der Buddhadhamma Foundation geförderten Projekt verbunden wurde. Dadurch wurde die Veröffentlichung der vollständigen englischen Ausgabe ermöglicht.

Über mehr als ein Jahrzehnt hinweg hat Mr. Robin Moore an diesem Projekt der Übersetzung des *Buddhadhamma* gearbeitet. Ich weiß, dass der Ehrwürdige Ajahn Jayasaro – aus Güte gegenüber dem Übersetzer, aus Liebe zum Dhamma und mit dem Wunsch, Schülern des Buddhismus zu helfen – ihm seine Unterstützung angeboten hat, sowohl in Bezug auf sein Wissen über den Dhamma als auch auf seine sprachlichen Fähigkeiten. Diese Unterstützung gewährte er dem Übersetzer bis zum Abschluss der Arbeit. An dieser Stelle möchte ich diese gütige, kompetente und tugendhafte Hilfe des Ehrwürdigen Ajahn Jayasaro anerkennen.

Ich möchte Khun Yongyut Thanapura sowohl für seine individuellen Bemühungen als auch für seine Arbeit als Präsident der Buddhadhamma Foundation meine Glückwünsche aussprechen. Er hat beständige Großzügigkeit gegenüber dem *Buddha-Dhamma* gezeigt und sich durch Standhaftigkeit, Beständigkeit und Ausdauer ausgezeichnet. Trotz vieler Herausforderungen und Schwierigkeiten hat er sein Ziel nicht aus den Augen verloren, die Übersetzung des *Buddhadhamma* zu vollenden. Er hat eine bedeutende Rolle dabei gespielt, das Studium und die Praxis des Buddhismus zu fördern und die Segnungen des Dhamma in großem Umfang zu verbreiten.

Ebenso möchte ich Mr. Robin Moore, dem Übersetzer, meine Dankbarkeit ausdrücken, dessen aufrichtige und untadelige Bemühungen diese Übersetzung des *Buddhadhamma* zur Vollendung gebracht haben. Diese Anstrengungen haben verdienstermaßen Gutes und Heilsames hervorgebracht und verbreitet.

Die ursprüngliche thailändische Ausgabe des *Buddhadhamma* wurde als ein Geschenk und eine Widmung an den wahren Dhamma verfasst. Wie ich in der „Kurzfassung zum Urheberrecht von übersetztem Material“ (9. November 2009) erwähnt habe:

Alle meine Bücher sind als ein Geschenk des Dhamma gedacht, um kostenlos verbreitet zu werden, zum Wohle der Allgemeinheit. Für diese Bücher gibt es keine Urheberrechtsgebühren. Wenn jemand diese Bücher wertschätzt und mit reiner Absicht wünscht, sie zu übersetzen und weiterzugeben ... dann ist dies eine Möglichkeit, den Dhamma zu verbreiten und gute Taten für ein größeres Publikum zu vollbringen. Personen, die sich mit solchen Übersetzungen befassen, müssen sich auf ihre Fähigkeiten und ihre Kompetenz verlassen und viel Zeit und Energie investieren... Das Urheberrecht dieser Übersetzungen kann daher als Eigentum des Übersetzers betrachtet werden."

Was der Übersetzer dann mit diesen übersetzten Texten tun möchte, liegt in seiner eigenen Verantwortung und weiteren Überlegung.

Ich möchte allen danken, die daran mitgewirkt haben, dieses übersetzte Buch in greifbare Form zu bringen. Mögen diese Bemühungen dazu beitragen, Güte und Wohlbefinden zu fördern, spirituelle Entwicklung zu unterstützen und Weisheit für alle Menschen zu schaffen – und dazu beitragen, eine stabile und wahre menschliche Zivilisation zu erschaffen.

Phra Brahmaganabhorn (P. A. Payutto)

21. November 2015

Vorwort des Ehrwürdigen Ajahn Jayasaro

Das *Buddhadhamma* ist das bedeutendste Werk von Phra Brahmaganabhorn (P. A. Payutto), der weithin als der brillianteste thailändische Gelehrte des Buddhismus in jüngster Zeit anerkannt wird. Als Hauptwerk des ehrwürdigen Autors ist es gleichzeitig das mit Abstand das bedeutsamste akademische Werk zum Buddhismus, das im zwanzigsten Jahrhundert in Thailand veröffentlicht wurde.

Das *Buddhadhamma* bietet eine reichhaltige und umfassende Darstellung der Lehren des Theravāda-Buddhismus. Da es sich um ein Buch handelt, das sich der Offenlegung des Mittleren Weges des Buddha in seiner ganzen Tiefe widmet, ist es passend, dass der Text einen geschickten Mittelweg zwischen einer unkritischen Akzeptanz der alten Kommentartradition und einer zu weitreichenden Zurückweisung ihres Wertes einschlägt. Bei kontroversen Themen, wie beispielsweise der *Abhängigen Entstehung*, fasst der Autor die verschiedenen Positionen der Debatte fair zusammen und überlässt es dem Leser, sich eine eigene Meinung zu bilden. Die Anordnung des Materials in diesem Buch weicht von der Norm ab, doch es handelt sich um eine wohlüberlegte Abweichung – eine, die dem Autor einen zufriedenstellenden Rahmen bietet, um die vielen kostbaren Juwelen der Lehren des Buddha eindrucksvoll darzulegen.

Der sprachliche Stil des ehrwürdigen Autors hat ihm in Thailand große Anerkennung eingebracht. Allerdings kann dies für einen Übersetzer eine erhebliche Herausforderung darstellen. Obwohl das Buch frei von den elliptischen Wendungen ist, die in den Werken vieler Waldmönche zu finden sind, ist der Stil doch vielschichtig komprimiert und zeichnet sich durch ungewöhnliche Wortkombinationen aus, die im Original anregend sind, in einer wörtlichen Übersetzung jedoch mitunter überwältigend erscheinen können. Der Übersetzer dieses Buches, Robin Moore, ein alter Freund und ehemaliger Mitmönch, hat großartige Arbeit geleistet, um die englische Version so zugänglich wie möglich zu gestalten, während er zugleich eine bewundernswerte Treue zum Originaltext bewahrt hat. Für ihn war es ein Werk der Liebe, und ich zolle ihm im Namen aller dankbaren Leser meinen Respekt.

Das *Buddhadhamma* ist seit über dreißig Jahren mein ständiger Begleiter und es ist jenes Buch, welches ich wählen würde, wenn ich auf eine einsame Insel ziehen müsste. Ich möchte meine Wertschätzung dafür ausdrücken, dass endlich eine englische Übersetzung dieses hervorragenden Werkes vielen weiteren Menschen zugänglich gemacht wird.

Ajahn Jayasaro
Janamara Hermitage
Juni 2016

Vorwort des Präsidenten der Buddhadhamma Foundation

Die Buddhadhamma Foundation ist eine gemeinnützige Organisation, die 1987 von einer Gruppe gläubiger Buddhisten gegründet wurde. Somdet Phra Buddhaghosacariya (P. A. Payutto) hatte weder an der Gründung dieser Stiftung noch an anderen damit zusammenhängenden Angelegenheiten irgendeinen Anteil.

Das Ziel und der Zweck der Buddhadhamma Foundation ist die weitreichende Verbreitung der Lehren des Buddha, damit die Menschen von ihnen profitieren und sie nutzen können, um Probleme – sowohl persönliche als auch gesellschaftliche – im täglichen Leben zu lösen, im Einklang mit der Anweisung des Buddha an seine Schüler:

„Bhikkhus, zieht umher zum Wohle und Glück vieler Menschen, zum mitfühlenden Beistand für die Welt.“

(Caratha bhikkhave cārikaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya.)

Die Inspiration für die Gründung der Buddhadhamma Foundation war das Buch *Buddhadhamma*, verfasst vom Ehrwürdigen P. A. Payutto. Neben diesem Werk hat der ehrwürdige Autor zahlreiche Bücher darüber geschrieben, wie die Lehren des Buddha angewendet werden können, um Probleme zu lösen und Lösungen in verschiedenen Bereichen zu entwickeln, z. B.: Bildung, Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Regierung, Rechtswissenschaft, Kultur, Geschichte, Gesundheit, Medizin, Familienleben, Jugend, Selbstentwicklung, Dhamma-Praxis, Geistesentwicklung, Verwaltung der *Saṅgha*, Lösung von Problemen innerhalb der *Saṅgha* usw.

Für seine Verdienste wurde Somdet Phra Buddhaghosacariya mit Ehrendokortiteln von fünfzehn führenden Universitäten in Thailand ausgezeichnet, und 1994 erhielt er den UNESCO-Preis für Friedenserziehung in Paris. Die Buddhadhamma Foundation konzentriert sich daher in erster Linie auf die Verbreitung der buddhistischen Werke von Somdet Phra Buddhaghosacariya (P. A. Payutto).

Das *Buddhadhamma* wurde vom Ehrwürdigen P. A. Payutto zusammengestellt, indem er die Essenz des Erwachens des Buddha – die Vier Edlen Wahrheiten – als Grundlage nahm. Der Ehrwürdige P. A. Payutto schreibt auf eine detaillierte,

systematische, integrierte und logische Weise, sodass dem Leser lange verborgene Wahrheiten mit Klarheit offenbart werden. Dadurch entsteht ein tiefes Verständnis für die wechselseitige Verbindung zwischen menschlichem Leben und spiritueller Übung – von den grundlegenden Stufen bis hin zum höchsten Lebensziel. Man erkennt die Natur des menschlichen Lebens, dessen wesentliche Merkmale, das Ziel des Lebens und die Mittel, um ein erfülltes und sinnvolles Leben zu führen. Durch weises Reflektieren entwickelt sich eine größere Bewusstheit, und es vollzieht sich ein Wandel in der persönlichen Lebensführung, der zu Erfüllung und Erfolg führt.

Vor mehr als einem Jahrzehnt beauftragte die Buddhadhamma Foundation Mr. Bruce Evans mit der vollständigen englischen Übersetzung des *Buddhadhamma*. Obwohl er diese Aufgabe nach sechs Jahren abschloss, wurde das Projekt eingestellt, da die Übersetzung nicht den Zielsetzungen des Ehrwürdigen P. A. Payutto entsprach. Der ehrwürdige Autor gestattete Mr. Bruce Evans jedoch, eine gekürzte Version des *Buddhadhamma* zu veröffentlichen. Die Stiftung suchte neun Jahre lang nach einem neuen Übersetzer, bevor sie Mr. Robin Moore engagierte, der fünf Jahre lang an der Fertigstellung der englischen Übersetzung arbeitete. Somit benötigte die Stiftung etwa zwanzig Jahre, um dieses Vorhaben erfolgreich abzuschließen.

Abschließend möchte ich Somdet Phra Buddhaghosacariya meinen Dank für seine Güte aussprechen, mit der er der Buddhadhamma Foundation die Erlaubnis erteilt hat, diese englische Übersetzung des *Buddhadhamma* durchzuführen. Ich freue mich, dass Mr. Robin Moore so viel Engagement gezeigt und seine Zeit geopfert hat, um diese Übersetzung auf so gründliche und sorgfältige Weise abzuschließen. Ebenso möchte ich meine Wertschätzung für Mr. Bancha Nangsue ausdrücken, der mit großer Sorgfalt und Entschlossenheit die computer- und grafiktechnische Arbeit für dieses Buch ausgeführt. Die Stiftung spricht allen weiteren Unterstützern (deren Namen hier nicht erwähnt sind) ihre tiefe Dankbarkeit aus, die dieses Projekt gefördert und zu seinem Erfolg beigetragen haben.

Ich möchte dieses Werk in Ehrfurcht darbringen an die Drei Juwelen: den *Buddha*, den *Dhamma* und die *Saṅgha*.

Zu dieser Gelegenheit widme ich jeglichen durch die Veröffentlichung dieses Buches entstandene Verdienst meinen verstorbenen Eltern, Mr. Rung Rueng und Mrs. Kulap Thanapura, sowie meinen beiden Kindern, die ebenfalls verstorben sind.

Yongyut Thanapura
Präsident der Buddhadhamma Foundation

1. Juni 2017

Vorwort des deutschen Übersetzers

Lange Zeit erschien es mir, als müsse man den Kern der buddhistischen Lehre aus zahllosen Fragmenten zusammensetzen – wie eine Vase, die aus verstreuten Tonscherben rekonstruiert werden muss. Man findet hier ein Stück, dort ein weiteres und versucht, daraus ein stimmiges Gesamtbild zu formen, während Leimränder verbleiben und Teile zu fehlen scheinen. Das *Buddhadhamma* präsentiert die vollständige Vase.

In den vergangenen fünf Jahren war dieses Buch ein bedeutender Begleiter im Leben und in der monastischen Schulung. Die intensive Auseinandersetzung mit diesem Werk hat meine Sicht der Welt tiefgehend geprägt.

Tivagaro Bhikkhu
März 2025

Inhaltsverzeichnis

Vorwörter	iii
Anumodanā	iv
Vorwort des Ehrwürdigen Ajahn Jayasaro	viii
Vorwort des Präsidenten der Buddhadhamma Foundation	x
Vorwort des deutschen Übersetzers	xiii
Abkürzungsverzeichnis	xxv
Einleitung	1
Primäre Merkmale des Buddha-Dhamma	8
Abschnittsendnoten der deutschen Übersetzung	16
I MITTLERE LEHRE	17
Sektion I: Natur des menschlichen Lebens	18
Kapitel 1: Fünf Aggregate	21
1. Einleitung	21
2. <i>Saññā</i> und <i>sati</i> : Erinnerung, Gedächtnis und Achtsamkeit	30
3. Wahrnehmung, Bewusstsein und Weisheit	32
4. Beziehung zwischen den Aggregaten	35
5. Die fünf Aggregate und das Festhalten an den fünf Aggregaten	39
6. Praktische Anwendung	41
Anhang 1: Zusätzliche Einzelheiten in Bezug auf die fünf Aggregate	44
Anhang 2: Kommentatorische Erläuterung der Wahrnehmung	49
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	50
Kapitel 2: Sechs Sphären der Sinne	51
1. Einleitung	51
2. Natur der sechs Sinne	52
3. Buddhistische Erkenntnistheorie	64
A. Arten von Wissen	64
B. Pfade der Kognition	71

C. Entwicklung von Weisheit	76
D. Menschliche Aktivitäten und Leistungen	82
4. Exaktes und defizitäres Wissen	84
A. Zwei Ebenen von Wahrheit	84
B. Drei Irrwege des Wissens	87
5. Die Worte des Buddha über die Sphären der Sinne	89
6. Praktische Anwendung	100
Anhang 1: Drei Arten der Weisheit	105
Anhang 2: Analyse der Kommentare zu den Sinnes-Sphären	111
Anhang 3: Die sechs Sinnes-Sphären und die fünf Aggregate	112
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	113
Sektion II: Eigenschaften des Lebens	114
Kapitel 3: Drei Daseinsmerkmale	116
1. Einleitung	116
2. Verständnis der Begriffe <i>Dhamma</i> und <i>Saṅkhāra</i>	121
A. „ <i>Dhamma</i> “ und „ <i>Saṅkhāra</i> “	121
B. <i>Saṅkhāra</i> der fünf Aggregate und <i>Saṅkhāra</i> der drei Daseinsmerkmale	124
3. Definitionen in den Schriften	127
1.) Unbeständigkeit	128
2.) <i>Dukkha</i>	129
3.) Nichtselbst	151
Zusammenfassung	172
4. Verschleiende Einflüsse der drei Daseinsmerkmale	174
5. Nicht-Selbst und Kein-Selbst	176
6. Ego und Eitelkeit	184
7. Nutzen für die Praxis	187
A. Spirituelle Praxis, die zur Befreiung führt	190
B. Die Achtsamkeitspraxis	193
C. Korrelation zwischen der Praxis der Befreiung und der Praxis der Achtsamkeit	198
D. Wert von Befreiung	206
8. Praktischer Nutzen der einzelnen Daseinsmerkmale	208
A. Unbeständigkeit	208
B. <i>Dukkha</i>	211
C. <i>Anattā</i>	216
9. Buddhas Worte zu den drei Daseinsmerkmalen	217
A. Die unmittelbare Kenntnis der drei Daseinsmerkmale	218
B. Praktischer Nutzen der drei Daseinsmerkmale	223
Anhang 1: Abhidhamma-Klassifikation zu den Gesetzen der Natur	246

Anhang 2: Kommentatorische Erklärung von „Bezeichnungen“ (<i>Paññatti</i>)	247
Anhang 3: Verschiedene Formen von Leiden	248
Anhang 4: Gott	249
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	250
Sektion III: Vorgang des Lebens	255
Kapitel 4: Abhängige Entstehung	257
1. Einleitung	257
2. Bedeutung der abhängigen Entstehung	261
3. Auslegungen der abhängigen Entstehung	264
4. Relationaler Kontext der abhängigen Entstehung	267
5. Orthodoxe Erklärung	280
A. Faktoren der abhängigen Entstehung	280
B. Definitionen	281
C. Allgemeine Erläuterungen	285
6. Übertragung ins tägliche Leben	298
A. Faktoren der abhängigen Entstehung	301
B. Einleitende Erklärung der Beziehung zwischen den Faktoren . .	303
C. Erweiterte Darstellung der Beziehung zwischen den Faktoren .	306
D. Beispiele aus dem täglichen Leben	315
E. Vertiefende Erklärungen	318
7. Abhängige Entstehung und die mittlere Lehre	328
8. Abhängige Entstehung in einem sozialen Kontext	339
9. Die Verknüpfung zwischen der mittleren Lehre und dem mittleren Weg	344
10. Durchbrechen des Kreislaufs	350
A. Nährstoff der Unwissenheit	355
B. Nährstoff der Weisheit und Befreiung	355
Anhang 1: Interpretationen der abhängigen Entstehung	363
Anhang 2: Naturgesetz (<i>dhamma-niyāmatā</i>)	367
A. Diese Naturgesetze bestehen aus vier Faktoren, verbunden mit den vier edlen Wahrheiten	367
B. Sosein	370
C. Zu den drei Daseinsmerkmalen (<i>tilakkhaṇa</i>) zählende Termini .	374
D. Termini zur spezifischen Konditionalität (<i>idappaccayatā</i>)	376
E. Allumfassende Prinzipien der Wahrheit	380
Anhang 3: „Ich & mein“	385
Anhang 4: Geburt und Tod im gegenwärtigen Moment	389
Anhang 5: Ausdeutung des Abhidhamma zur abhängigen Entstehung	391
Anhang 6: <i>Nirodha</i> („Beendigung“)	395

Anhang 7: Prägnante Definitionen für die Faktoren der abhängigen Entstehung	397
Anhang 8: <i>Bhava-taṇhā</i> und <i>vibhava-taṇhā</i>	399
Anhang 10: metaphysische Dilemmata	407
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	408
Kapitel 5: Das karmische Gesetz	422
1. Einleitung	422
2. Grundlegendes Verständnis von Karma	424
A. Karma, als Gesetz der Natur	424
B. Definition von Karma	431
C. Arten von Karma	435
3. Kriterien für „Gut“ und „Böse“	439
A. Gut und Böse	440
B. das Heilsame und das Unheilsame	441
C. Gesonderte Hinweise bzgl. Heilsamkeit und Unheilsamkeit	447
D. Kriterien für gute und schlechte Handlung	454
E. Formale Kriterien der Evaluierung	469
4. Frucht des Karmas	480
A. Ebenen der Frucht	480
B. Faktoren, welche die Verwirklichung von Karma fördern und behindern	486
C. Langzeiteffekte von Karma	491
D. Wiedergeburt	495
E. Angemessenes Verhältnis zum nächsten Leben	498
F. Früchte des Karmas, gemäß der <i>Cūḷakammavibhaṅga Sutta</i>	504
5. Ergänzende Belange in Bezug auf Karma	508
A. Was ist die Ursache für Glück und Leid?	508
B. Fehlinterpretationen von Karma	509
C. Läuterung von Karma	514
D. Karma ausgleichen	517
E. Karma, an das Ende von Karma führend	520
F. Soziales und kollektives Karma	534
G. Karma im Kontext konventioneller Gesetze	540
H. Besteht ein Widerspruch zwischen karmischem Gesetz und der Lehre vom Nicht-Selbst?	553
6. Praxiswert	562
Anhang: zwölf Arten von Karma	574
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	583
Sektion IV: Ziel des Lebens	594
Kapitel 6: Nibbāna: Der höchste Frieden	596

1. Einleitung	596
2. Beendigung von Leid	600
A. Langformat	600
B. Kurzformat	601
3. Zustand von Nibbāna	606
4. Elemente von Nibbāna	623
5. Jhāna, Nirodha und Nibbāna	636
6. Anattā und Nibbāna	639
7. Wert und einzigartige Eigenschaften von Nibbāna	642
A. Nibbāna ist in diesem Leben zu erreichen	642
B. Nibbāna ist für Jeden erreichbar	643
C. Nibbāna ist die höchste spirituelle Errungenschaft	646
8. Häufige Missverständnisse zu Nibbāna	650
A. Anhaftung am „nicht-anhaften“	650
B. Überbewertung	653
C. Glücklichein und Bereitschaft zum Glücklichein	654
9. Kontroversen und Streitfragen	655
A. Nibbāna und das Selbst	655
B. Was geschieht nach dem Tod eines Arahants?	665
Anhang 1: <i>Sa-upādisesa</i> und <i>Anupādisesa</i>	676
Anhang 2: <i>Diṭṭhadammika</i> und <i>Samparāyika</i>	678
Anhang 3: Letzter Geisteszustand	680
Anhang 4: Nibbāna „erreichen“	681
Anhang 5: <i>Anupāda-parinibbāna</i>	682
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	683
Kapitel 7: Erwachte Wesen	692
1. Einleitung	692
2. Acht edle Wesen	699
3. Attribute eines Arahant	704
A. Körperliche Selbstbeherrschung (<i>bhāvita-kāya</i>)	724
B. Moralische Selbstbeherrschung (<i>bhāvita-sīla</i>)	737
C. Geistige Selbstbeherrschung (<i>bhāvita-citta</i>)	748
D. Selbstbeherrschung in Hinblick auf Weisheit (<i>bhāvita-paññā</i>)	757
4. Ergänzende Merkmale von Arahants	765
A. Äußeres Erscheinungsbild	766
B. Glück und Befreiung	767
C. Herr des Geistes, Herrscher der Gedanken	768
D. Alle Geschöpfe liebend; vertraut mit Tod und Trennung	768
5. Sieben edle Wesen	773
6. Arten von Arahants	784
7. Unterscheidung zwischen verschiedenen Stufen edler Wesen	787

A. Übende und Arahants	787
B. Für den Stromeintritt Übende und Stromeingetretene	791
C. Stromeingetretene und Arahants	792
D. Nicht-Wiederkehrer und Arahants	793
E. Mittels Weisheit befreite Arahants sowie auf beidseitigem Wege befreite Arahants	796
F. Der Buddha und die durch Weisheit Befreiten	797
8. Faktoren des Stromeintritts	798
A. Aktiv wirkende Qualitäten	800
B. Aufgegebene Qualitäten	802
9. Buddhas Worte zu Stromeingetretenen	808
A. Epitheta und Beschreibungen	809
B. Allgemeine Kriterien	811
C. Aufgegebene Qualitäten und entfaltete Qualitäten	820
D. Merkmale und Lebenswandel, vor dem Erreichen des Stromein- tritts	825
10. Zusätzliche Punkte zu den Merkmalen von Stromeingetretenen	828
Anhang 1: <i>Silābbata-parāmāsa</i>	842
Anhang 2: Verbindung zwischen der vierfachen Selbstbeherrschung (<i>bhāvita</i>) und den vier Arten der Entwicklung (<i>bhāvanā</i>)	847
Anhang 3: Gelehrte (<i>sutavant</i>), edle Schüler (<i>ariya-sāvaka</i>) sowie edles Dhamma (<i>ariya-dhamma</i>)	850
Anhang 4: Anreize für das Geben	851
Anhang 5: Weitere Zitate aus den Schriften	853
Anhang 6: Auflistung der bedeutendsten Anhänger	858
Anhang 7: Sieben edle Wesen	859
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	861
Kapitel 8: Ruhe und Einsicht	874
1. Einleitung	874
2. Befreiung des Geistes und Befreiung durch Weisheit	877
3. Zentrale und grundsätzliche Prinzipien zur Verwirklichung von Nibbāna	891
4. Grundprinzipien der Ruhemeditation	904
5. Grundprinzipien der Einsichtspraxis	918
A. Kontemplation der fünf Aggregate	926
B. Kontemplation der Sinnessphären	929
C. Allgemeine Untersuchung	933
D. Allumfassende Kontemplation	936
6. Systematische Grundzüge der Meditationspraxis	937
Grundsätze der Übung, gemäß dem Visuddhimagga	939
Anhang 1: <i>Jhāna</i>	946

Anhang 2: Ist es möglich, während <i>jhāna</i> Einsicht zu entfalten bzw. Erleuchtung zu erlangen?	948
Anhang 3: Ist es möglich, Einsicht zu entwickeln, während man im Gebiet von „Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“ verweilt?	955
Anhang 4: Der Geistesmoment beim Realisieren von Pfad und Frucht	958
Anhang 5: Nichtwiederkehrer nach dem Tod	960
Anhang 6: Erreichung der Beendigung (<i>nirodha-samāpatti</i>)	961
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	963
Sektion V: Ein edler Wandel	971
Kapitel 9: Das Übernatürliche und das Himmlische	973
1. Einleitung	973
2. Wunder und übersinnliche Kräfte	978
A. Einleitung	978
B. Drei Arten von Wundern	979
C. Übersinnliche Fähigkeiten sind nicht notwendig	982
D. Edle übersinnliche Kräfte	983
E. Gefahren übersinnlicher Kräfte	985
F. Angemessenes Verhältnis gegenüber übersinnlichen Kräften . .	988
3. Himmlische Wesen	991
A. Menschliche Wesen und himmlische Wesen	991
B. Obsolete Form der Beziehung zum Himmlischen	993
C. Schädigende Auswirkungen einer Abhängigkeit gegenüber himmlischen Wesen	994
D. Angemessene Beziehung zum Himmlischen	996
E. Buddhistische Beziehung zum Himmlischen	999
4. Fazit	1001
A. Drei Stufen der Entwicklung	1002
B. Stadium der Freiheit	1004
C. Angemessenes Verhältnis zum Übernatürlichen	1007
D. Unablässige geistige Entwicklung	1010
Anhang 1: Aufzeichnungen von übernatürlichen Phänomenen in den Schriften	1013
Anhang 2: Beistand und Herausforderung durch Indra	1016
Anhang 3: Wahrheitsbeteuerungen: eine praktikable Lösung für Menschen, die von übernatürlichen Kräften abhängig sind .	1017
Anhang 4: War der Buddha menschlich oder göttlich?	1020
Anhang 5: Höheres himmlisches Wissen und Schau	1023
Anhang 6: Darbringungen an Devas	1024
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	1025

Kapitel 10: Buddhistische Lehren vom Begehren	1026
1. Einleitung	1026
2. Mechanismen menschlicher Aktivität	1027
3. Gegensätzliche Aspekte von Begierde und heilsamem Verlangen .	1032
A. Nicht-Handeln als eine Form der Handlung	1032
B. Mittel und Zweck: Begehren als Motivationsfaktor	1034
4. Formelle Grundlage für das Prinzip des Begehrens	1036
A. Linguistische Analyse des Begriffs <i>chanda</i>	1036
B. <i>Chanda</i> als Ursprung des Leidens – <i>Chanda</i> als Quelle heilsamer Qualitäten	1042
C. Letztendliche Definition für <i>chanda</i>	1045
5. Begierde und heilsames Verlangen	1047
A. Die Motivation des Begehrens	1047
B. Motivation für heilsames Verlangen	1051
C. Vergleichende Analyse	1053
D. Problematiken, die sich aus einer Reihe von Vorbedingungen ergeben	1056
E. Vorteile von heilsamem Verlangen	1059
F. Akt des Essens – unter Vorbedingungen	1061
G. Fortpflanzung und Vergnügen der Sinne	1064
H. Maßvolles Essen	1066
6. Begierde und <i>chanda</i> – vielschichtige Beziehungen	1068
A. Wechselspiel zwischen heilsamen und unheilsamen Wünschen	1068
B. Auf heilsames Verlangen vertrauen	1070
C. Suche nach Belohnung, Flucht vor dem Unangenehmen und Schutz des Ich-Gefühls	1071
D. Heilsames Verlangen und liebende Güte	1072
E. Anhaltende Belästigung durch das Begehren	1074
F. Revision des heilsamen Verlangens	1077
G. Kann <i>chanda</i> unheilsame Dinge wünschen?	1079
H. Beeinflussung und Übergriffigkeit durch Begierde	1081
I. Verlangen nach Nibbāna	1083
J. Abkehr vom Verlangen	1084
K. Verzicht auf das Verlangen über den Weg des Verlangens . . .	1088
7. Fazit	1091
A. Steigerung von innerer Ausstrahlung durch Erzeugung von heilsamem Verlangen	1091
B. Heilsames Begehren muss von Weisheit begleitet sein	1093
C. Vollendetes, heilsames Verlangen	1096
D. Großartige Wesen werden von Weisheit und Mitgefühl geleitet	1097
E. Zusammenfassung von Begierde und heilsamem Verlangen . .	1100

F. Verlangen kultivieren	1102
Anhang 1: Drei Arten des Verlangens	1107
Anhang 2: Schaden der Begierde	1108
Anhang 3: Die hauptsächlichen Merkmale des Buddha	1109
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	1110
Kapitel 11: Glück	1114
1. Einleitung	1114
A. Buddhismus ist ein Pfad der Entwicklung von Glück	1114
B. Glück wird durch Glück erreicht	1118
2. Formale Lehren zum Glück	1121
A. Was ist Glück?	1121
B. Natur und Bedeutung von Verlangen	1122
C. Glück und Freude	1125
D. Zwei Wege zum Glück	1129
E. Heilsames Verlangen in Beziehung zu anderen	1132
3. Weises Erfreuen an Sinnesfreuden	1135
A. Verschiedene Abstufungen von Glück	1136
B. Sinnesfreude und höhere Formen des Glücks	1139
C. Gefahren und Schattenseiten des Sinnesvergnügens	1146
D. Glück beim Kratzen eines Juckreizes und das Glück, wenn der Juckreiz geheilt wird	1153
E. Genuss von Sinnesfreuden – ohne Leidensdruck	1156
F. Befreites Genießen von Sinnesfreuden	1158
G. Vergleich der verschiedenen Arten von Glück	1174
H. Freiheit, zwischen verschiedenen Formen des Glücks zu wählen	1176
4. Vor- und Nachteile von Glück	1182
5. Die Natur sorgt für Glück	1186
6. Höhere Formen des Glücks	1189
A. Zeitloses Glück	1189
B. Optimales Glück	1191
C. Vorzügliches Glück des Buddha	1194
7. Weg zum höchsten Glück	1196
A. Entwicklung von verfeinerten Formen des Glücks	1196
B. Glück jenseits der Sinneswahrnehmungen	1200
C. Vollkommenes Glück	1203
8. Zusammenfassung der verschiedenen Formen des Glücks	1208
9. Glück und Ethik	1212
A. Menschliche Regulierungen und ein System von Vorbedingungen	1215
B. Systematik der Voraussetzungen, im Einklang mit den Naturge- setzen	1220
C. Größten Nutzen aus Systemen von Voraussetzungen erzielen	1223

D. Spaß am Lernen, Glück bei der Übung	1226
E. Freude am Lernen und Freude durch Lernen	1231
F. Neben einem Überfluss an Konsumgütern nimmt Glücksempfin- den ab	1232
10. Praktische Anwendung	1235
A. Weisheit im Umgang mit Leid aufbringen	1235
B. Vom Leiden befreite Übung	1238
C. Glück im häuslichen Leben	1244
D. Entwicklung der Sinneslust: vom Wettbewerb zur Kooperation	1248
E. Freude führt zu geistigem Wachstum	1251
F. Ein kultivierter Geist ist mühelos zufrieden	1255
G. Freude am Geben führt zum Frieden in der Gesellschaft	1259
H. Teilen von materiellen Zuwendungen innerhalb der klösterli- chen Gemeinschaft	1262
I. Gutes im Menschen unterstützt aktiv die Gesellschaft	1264
J. Gegenseitige Unterstützung kommt allen zugute	1268
K. Die Weisen lernen vom Leiden	1273
11. Fazit	1275
A. Glück wird durch Glück erreicht	1275
B. Angemessene Haltung gegenüber dem Glück	1278
C. Spirituelle Praxis in Relation zum Glück	1281
D. Makellostes Glück	1286
E. Handeln zum Glück für alle	1288
Anhang 1: Gepaarte Sätze von Glück	1292
Anhang 2: Dreifaches Glück (alternatives Modell)	1294
Anhang 3: Dreifaches Glück: Sinnesvergnügen, himmlisches Glück und das Glück der Zerstörung von Verlangen	1296
Anhang 4: Temporäre Ordination	1298
Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung	1299

Abkürzungsverzeichnis

Abk.	Titel
A.	<i>Aṅguttara Nikāya (5 Bände)</i>
AA.	<i>Aṅguttara Nikāya Aṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)</i>
Ap.	<i>Apadāna (Khuddakanikāya)</i>
ApA.	<i>Apadāna Aṭṭhakathā (Visuddhajanavilāsini)</i>
Bv.	<i>Buddhavaṃsa (Khuddakanikāya)</i>
BvA.	<i>Buddhavaṃsa Aṭṭhakathā (Madhuratthavilāsini)</i>
Comp.	<i>Compendium of Philosophy (Abhidhammattha Saṅgaha)</i>
CompT.	<i>Abhidhammattha Saṅgaha Tīkā (Abhidhammatthavibhāvinī)</i>
Cp.	<i>Cariyāpiṭaka (Khuddakanikāya)</i>
CpA.	<i>Cariyāpiṭaka Aṭṭhakathā (Paramattha Dīpanī)</i>
D.	<i>Dīgha Nikāya (3 Bände)</i>
DA.	<i>Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā (Sumangala Vilāsini)</i>
DAT.	<i>Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā Tīkā (Līnatthapakāsini)</i>
Dh.	<i>Dhammapada (Dhp.)</i>
DhaA.	<i>Dhammapada Aṭṭhakathā</i>
Dhtk	<i>Dhātukathā (Abhidhamma)</i>
DhtkA.	<i>Dhātukathā Aṭṭhakathā (Paramatthadīpanī)</i>
Dhs.	<i>Dhammasaṅgaṇī (Abhidhamma)</i>
DhsA.	<i>Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā (Aṭṭhasālinī)</i>
It.	<i>Itivuttaka (Khuddakanikāya)</i>
ItA.	<i>Itivuttaka Aṭṭhakathā (Paramatthadīpanī)</i>
J.	<i>Jātaka</i>
JA.	<i>Jātaka Aṭṭhakathā</i>
Kh.	<i>Khuddaka Pāṭha (Khuddakanikāya)</i>
KhA.	<i>Khuddaka Pāṭha Aṭṭhakathā (Paramattha Jotikā)</i>
Kvu.	<i>Kathāvatthu (Abhidhamma)</i>
KvuA.	<i>Kathāvatthu Aṭṭhakathā (Paramattha Dīpanī)</i>
M.	<i>Majjhima Nikāya (3 Bände)</i>
MA.	<i>Majjhima Nikāya Aṭṭhakathā (Papañca Sūdanī)</i>
Miln.	<i>Milindapañha</i>
Nd1.	<i>Mahāniddesa (Khuddakanikāya)</i>
Nd2.	<i>Cūlaniddesa (Khuddakanikāya)</i>
Nd1A.	<i>Niddesā Aṭṭhakathā – Mahāniddesavaṇṇanā (Saddhammapajjotikā)</i>
Nd2A.	<i>Niddesā Aṭṭhakathā – Cūlaniddesavaṇṇanā (Saddhammapajjotikā)</i>
Nett.	<i>Nettipakaraṇa</i>
NettA.	<i>Nettipakaraṇa Aṭṭhakathā</i>
PañcA.	<i>Pañcappakarana Aṭṭhakathā</i>

Buddhadhamma

Abk.	Titel
Paṭ.	Paṭṭhāna (Abhidhamma Piṭaka)
PaṭA.	Paṭṭhāna Aṭṭhakathā (Paramattha Dīpanī)
Ps.	Paṭisambhidāmagga (Khuddakanikāya)
PsA.	Paṭisambhidāmagga Aṭṭhakathā (Saddhammapakāsinī)
Ptk.	Petakopadesa
Pug.	Puggalapaññatti (Abhidhamma)
PugA.	Puggalapaññatti Aṭṭhakathā (Paramattha Dīpanī)
Pv.	Peta Vatthu (Khuddakanikāya)
PvA.	Peta Vatthu Aṭṭhakathā (Paramattha Dīpanī)
S.	Samyutta Nikāya (5 Bände)
SA.	Samyutta Nikāya Aṭṭhakathā (Sāratthapakāsinī)
Sn.	Sutta Nipāta (Khuddakanikāya)
SnA.	Sutta Nipāta Aṭṭhakathā (Paramattha Jotikā)
Thag.	Thera Gāthā (Khuddakanikāya)
ThagA.	Thera Gāthā Aṭṭhakathā (Paramattha Dīpanī)
Thig.	Therī Gāthā (Khuddakanikāya)
ThigA.	Therī Gāthā Aṭṭhakathā (Paramattha Dīpanī)
Ud.	Udāna (Ud.)
UdA.	Udāna Aṭṭhakathā (Paramattha Dīpanī)
Vbh.	Vibhaṅga (Abhidhamma)
VbhA.	Vibhaṅga Aṭṭhakathā (Sammohavinodanī Tikā)
Vin.	Vinayapiṭaka (5 Bände)
VinA.	Vinaya Aṭṭhakathā (Samantapāsādikā)
VinT.	Vinaya Aṭṭhakathā Tikā (Sāratthadīpanī Tikā)
Vism.	Visuddhi Magga
VismT.	Visuddhi Magga Mahāṭīkā (Paramatthamañjūsā)
Vv.	Vimāna Vatthu (Khuddakanikāya)
VvA.	Vimāna Vatthu Aṭṭhakathā (Paramattha Dīpanī)
Yam.	Yamaka (Abhidhamma)
YamA.	Yamaka Aṭṭhakathā (Paramattha Dīpanī)

Einleitung

Menschen werfen regelmäßig die Frage auf, ob Buddhismus eine Religion sei, eine Philosophie oder schlicht ein Lebensstil. Diese Fragestellung gibt Anlass zu allen möglichen Diskussionen und Meinungen, die häufig einfach nur Verwirrung stiften.

Auch wenn das Buch *Buddhadhamma* in Form einer philosophischen Abhandlung geschrieben ist, will ich mich nicht an dieser Debatte beteiligen.¹ Mein Fokus wird schlicht darauf liegen, was in den Lehren des Buddha angegeben wird – der Kern dieser Lehren. Hinsichtlich der Frage, ob Buddhismus eine Philosophie sei oder nicht, liegt es an den verschiedenen philosophischen Einordnungen selbst, darüber zu entscheiden, ob Buddhismus in ihre diversen Kriterien passt. Buddhismus bleibt, was es ist; unberührt von diesen Urteilen oder Interpretationen. Die einzige Präzisierung, welche ich an dieser Stelle vornehmen möchte, besteht darin, dass jede Lehre oder Doktrin über Wahrheit, welche lediglich als intellektuelle Übung der Logik oder der Vernunft konzipiert ist und keine passenden Bausteine für die praktische Anwendung im Alltag bietet, kein Buddhismus ist, insbesondere was die ursprünglichen und wahren Lehren, welche vom Buddha selbst offeriert wurden und die als Buddha-Dhamma bezeichnet werden, betrifft.

Es ist eine herausfordernde Aufgabe, die Lehren des Buddhas zusammenzustellen, insbesondere unter der Prämisse, dass jemand die wahren und unverfälschten Lehren präsentiert, selbst dann, wenn man Passagen aus dem Pali Kanon zitiert, die als die Worte des Buddhas gelten. Der Grund dafür besteht darin, dass diese Lehrreden zahlreich sind, verschiedene Dimensionen an Tiefgründigkeit aufweisen und weiterhin die korrekte Vermittlung in einem Zusammenhang mit Intelligenz und Aufrichtigkeit der präsentierenden Person steht. Es kann daher passieren, dass zwei Personen, mit voneinander abweichender Meinung, beide imstande sind, Passagen aus den Schriften zu zitieren, um ihren persönlichen

¹Als ich begann dieses Buch zu schreiben, wurde ich eingeladen, die Lehren des Buddha (Buddha-Dhamma) in Kapitel einzuteilen, welche einem philosophischen Ansatz folgen.

Standpunkt zu untermauern. Die Wahrheit auszumachen, hängt davon ab, wie genau jemand die Essenz dieser Lehren erfassen kann und wie vereinbar jene Theorie mit der Beweisführung ist, welche genutzt wird, um sie zu begründen. In vielen Fällen ist diese untermauernde Beweisführung nicht umfassend genug und daher ist es unvermeidlich, dass die Präsentation des Buddha-Dhamma die Meinung und die Kenntnis der Person widerspiegelt, die sie interpretiert.

Damit man in der Lage ist, eine persönliche Analyse der Lehrreden vorzunehmen, ist es hilfreich, das Leben und Verhalten des Buddhas zu untersuchen, dem überragenden Lehrer, der die Quelle und der Ursprung dieser Lehren ist. [2] Auch wenn man argumentieren kann, dass die Darstellungen der Unternehmungen des Buddhas aus denselben Quellen stammen wie die formellen Lehrreden, so sind sie nichtsdestotrotz sehr dienlich für eine Reflexion. Denn gelegentlich spiegeln die Handlungen des Buddhas seine Ziele und Absichten genauer wider als die formalen Lehren der Schriften selbst.

Aus den Zeugnissen des Kanons sowie weiterer historischer Quellen lässt sich eine grobe Skizze der Vorkommnisse und des sozialen Umfeldes, zur Zeit des Buddhas, zeichnen:

Der Buddha wurde im indischen Subkontinent vor ungefähr 2.600 Jahren geboren. Er wurde in die Kriegerkaste (*kshatriya* / *katthiya*) hineingeboren und Prinz Siddharta genannt. Er war der Sohn von König Suddhodana, dem Herrscher des Sakyan-Landes, welches, angrenzend zum Himalaya-Gebirge, im Nordosten des indischen Subkontinents liegt. Als Prinz, in Übereinstimmung mit den Vorstellungen seiner hoheitlichen Familie, wurde er vollständig mit allen weltlichen Annehmlichkeiten umsorgt, welche er für die ersten neunundzwanzig Jahre seines Lebens genoss. Während dieser Zeit heiratete er und wurde Vater eines Sohnes.

In jenen Tagen befanden sich absolute Monarchien im Aufschwung, die Versuche unternahmen, ihre Reiche durch Kriegsführung weiter zu vergrößern. Viele andere Staaten, speziell Republiken, welche durch Generalversammlungen geführt und von einstimmigen Beschlüssen abhängig waren, verloren zunehmend an Einfluss. Einige dieser Staaten wurden erobert und in größere Staaten eingegliedert, während andere, die standhaft verharren, unter permanentem Druck standen, da jederzeit ein Krieg ausbrechen konnte. Die großen, mächtigen Nationen befanden sich zudem häufig ebenso im Krieg untereinander.

Handel und Wirtschaft wuchsen, boten einer neuen Gruppierung von äußerst einflussreichen und vermögenden Kaufleuten (*setthi*) Aufwind, deren Ansehen und Autorität weiter durch die königlichen Höfe gemehrt wurde.

Gemäß der Lehrmeinung des Brahmanismus wurden Menschen in vier soziale Klassen oder Kasten (*varṇa*) eingeteilt. Die zugestandenen Privilegien und der soziale Stand, sowie die berufliche Tätigkeit, wurden durch die jeweilige Kaste definiert. Auch wenn Historiker des Hinduismus einwerfen, dass dieses Kastensystem zu jener Zeit noch nicht besonders strikt gehandhabt wurde, so waren Mitglieder der Arbeiter-Kaste (*śūdra/sudda*) dennoch nicht berechtigt, Passagen der Veden, dem heiligen Text der Brahmanen, zu hören oder zu rezitieren. Diese Einschränkungen wurden zunehmend verschärft; *śūdra*, welche sich diesem Verbot widersetzen und die Veden studierten, wurden mit der Todesstrafe belegt. Des Weiteren war Ausgestoßenen (*caṇḍāla*) der Zugang zu allgemeiner Bildung nicht gestattet. Der einzige Faktor, um die individuelle Kaste eines Menschen zu bestimmen, war seine Geburt, wobei die Mitglieder der brahmanischen Kaste beanspruchten, allen anderen Kasten überlegen zu sein.

Die Brahmanen schützten diese Traditionen des Brahmanismus und hielten sie aufrecht. Sie entwickelten immer opulenter werdende, geheime und mysteriöse Lehren und Rituale, welche kontinuierlich an Irrationalität zunahmen. Es kam zu Riten, welche nicht nur simplen, religiösen Zwecken dienten, sondern zudem einflussreichen Herrschern die Möglichkeit boten, Macht und Bedeutsamkeit zur Schau zu stellen. Die Priester, welche diese Rituale anführten, gelangten dadurch zu persönlichen Vorteilen und großem Besitztum. Diese Zeremonien und Rituale steigerten die Selbstsucht jener Menschen, die Reichtum und Annehmlichkeiten suchten. Zur gleichen Zeit schufen sie Verzweiflung unter den Mitgliedern der unterdrückten, niederen Klassen – den Sklaven, Dienern und Tagelöhnern – weiterhin verursachten diese Rituale Qualen für die unzähligen Tiere, welche als Opfergaben geschlachtet wurden.² [3]

Während desselben Zeitraumes zweifelte eine Gruppe von Brahmanen daran, ob diese religiösen Rituale tatsächlich zu „ewigem Leben“ führen könnten und sie begannen, sich einer näheren Betrachtung der Unsterblichkeit und dem Pfad seiner Verwirklichung zuzuwenden. In dieser Suche nach Wahrheit separierten sich viele von ihnen aus der Gesellschaft, wandten sich den Wäldern zu, suchten die Abgeschiedenheit. Diese Entsagenden, welche ein Leben in der Häuslichkeit verwarfen und fortzogen, um die wahre Bedeutung des Lebens zu suchen, wurden gesamtheitlich *samaṇa* genannt.

Die brahmanischen Lehren während dieser Zeit – die Ära der Upanishaden – war voller Widersprüche. Einige religiöse Lager versicherten die Effektivität der etablierten Rituale, während andere Lager dieselben verkettzten. Es fanden sich widersprüchliche Ansichten zum Thema Unsterblichkeit und einer See-

² siehe z.B.: *Vāseṭṭha Sutta* (Sn. 115-16) und *Brāhmaṇadhammika Sutta* (Sn. 52-5)

le (*ātman*). Einige Brahmanen behaupteten, das *ātman* gleichbedeutend mit *brahman* (*Brahmā* / *Brahma*; die Gottheit; göttliche Essenz) sei, sie vertraten die These, das Brahma alle Dinge erzeugt und durchdringt und dies unaussprechlich wäre, so wie es die Phrase *neti neti* („nicht dieses, nicht jenes“) zum Ausdruck bringt. Sie glaubten, die Einheit zwischen *ātman* und *brahman* wäre das höchste Ziel einer spirituellen Übung. Sie beschäftigten sich mit religiösen Debatten zu diesem Thema, während sie zur gleichen Zeit voller Neid ihr Wissen in den eigenen Kreisen zurückhielten.

Währenddessen war eine andere Gruppe von Entsagenden enttäuscht vom scheinbar bedeutungslosen Leben und praktizierte, in der Hoffnung, außergewöhnliche Geisteszustände oder Unsterblichkeit erreichen zu können. Einige von ihnen unterzogen sich extremen Formen der Selbstkasteiung, durch Fasten oder außergewöhnliche, asketische Praktiken, von denen gewöhnliche Menschen nicht erwarten würden, dass diese im menschenmöglichen Bereich lägen. Andere entwickelten konzentrierte Versenkungen (*jhāna*), erlangten feinstoffliche, konzentrierte Fertigkeiten (*arūpa-samāpatti*), wobei manche so geübt in den *jhāna* wurden, dass sie Wunder durch psychische Kräfte vollbringen konnten.

Unter den Gruppen der Entsagenden waren auch solche, die von Dorf zu Dorf zogen, sich als Lehrer etablierten und ihre verschiedenartigen Lehren darlegten, indem sie sich an religiösen Debatten und in Dialektik beteiligten.

Die Suche nach Bedeutung und Sinn, die Verkündung verschiedener Glaubensansätze und deren Lehren, setzte sich in intensiver und energischer Weise fort und führte zu zahlreichen Ideologien und Doktrinen.³ Wie es in den Schriften erwähnt wird, gab es zur Zeit des Buddhas sechs wesentliche Haupt-Doktrinen.⁴

Zusammenfassend lässt sich sagen, es erwuchs eine Gruppe von Menschen in Wohlstand und Macht, die in Wohlstand und sinnlichen Freuden schwelgte und nach einer Vergrößerung ihres Reichtums strebte. Zur selben Zeit erfuhren viele andere Menschen eine Herabstufung; ihr sozialer Stand und die Lebensqualität nahmen ab. Eine weitere Gruppe separierte sich von der Gesellschaft, neigte sich zur Entdeckung philosophischer Wahrheiten, ohne den gesellschaftlichen und

³Gemäß den Aussagen der Schriften, konnten die Doktrinen der Entsagenden und Brahmanen in zweiundsechzig verschiedene Standpunkte oder Glaubensrichtungen unterteilt werden (D. I. 13-45).

⁴Für eine genauere Untersuchung der Bedingungen im indischen Subkontinent, zur Zeit des Buddha, siehe z.B.: G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism* (India: University of Allahabad, 1957), pp. 310-368.

sozialen Zuständen der übrigen Bevölkerungsschichten besondere Beachtung zu schenken.

Prinz Siddharta genoss weltliche Freuden für neunundzwanzig Jahre. Nicht nur, dass seine Familie ihm die Möglichkeiten des Vergnügens zugänglich machte, sie schützte ihn auch davor, das Leben des gewöhnlichen Volkes mit eigenen Augen sehen zu können – und dieses Volk lebte voller Leid. Doch dieses Leid konnte nicht für alle Zeit vor seinen Augen verborgen werden. Die Probleme und Bedrängnisse der Menschen – insbesondere Alter, Krankheit und Tod – beschäftigten den Prinzen und begründeten seine Suche nach einer Lösung. [4]

Als der Prinz die sozialen Probleme betrachtete, sah er eine Gruppe privilegierter Menschen, die ihrem persönlichen Wohlergehen nachging, auch untereinander konkurrierte und sich den Schwelgereien hingab, ohne in irgendeiner Weise das Leid der anderen wahrzunehmen oder sich, aufgrund ihrer Position innerhalb der Gesellschaft, in einer Verantwortung zu sehen. Sie waren Sklaven ihres materiellen Denkens. In Zeiten des Glücks waren sie im eigenen, egoistischen Streben vertieft; in Zeiten der Not waren sie von ihren eigenen Bedrängungen und ihrer Hoffnungslosigkeit besessen. Letztendlich wurden sie alt, krank und starben vergebens. Die andere Gruppe der Menschen, die Benachteiligten, erhielten keine Gelegenheit zu Erblühen, wurden in ihrer Verzweiflung unterdrückt und missbraucht. Sie alterten ebenfalls, wurden krank und starben, in scheinbar bedeutungsloser Weise.

Seine eigenen Freuden und das weltliche Vergnügen als müßig und letztendlich nutzlos zu erkennen, desillusionierte die Lebenseinstellung des Prinzen. Auch wenn seine Suche zunächst nicht erfolgreich verlief, begann er, sich nach Lösungen umzuschauen, um einen Weg zu andauernder und eingehender Zufriedenheit zu finden. Ein Leben voller Verlockungen und Ablenkungen war bei seinen Erwägungen dabei nicht hilfreich. Schließlich stellte er fest, dass ein Leben der Entsagung unkompliziert, frei von Sorge und der spirituellen Einsicht zuträglich sei. Er vermutete, dass diese Art der Lebensführung ihm dabei helfen könnte, jene universellen, menschlichen Probleme aufzuklären und er hierbei möglicherweise auf Entsagende treffen könnte, die ihm wertvollen Unterricht böten.

Diese Erwägungen veranlassten den Prinzen, das royale Leben aufzugeben und als Entsagender fortzuziehen. Er wanderte umher und studierte bei verschiedenen Lehrern, lernte die Methoden der spirituellen Anstrengungen (*yoga*) und praktizierte Meditation, bis er konzentrierte Zustände (*jhāna-samāpatti*) – einschließlich der höchsten, formlosen Zustände (*arūpa-samāpatti*) – erreichte und erfahren im Umgang mit den psychischen Kräften (*iddhipāṭihāriya*) wurde.

Möglicherweise praktizierte er auch extreme Formen der Entsagung und Selbstkasteiung.

Schließlich gelangte er zu der Überzeugung, dass keine jener Methoden, welche die anderen Entsagenden praktizierten, dazu geeignet waren, seine Rätsel und Fragen gegenüber dem Leben zu lösen. Wenn er sein gegenwärtiges Leben mit dem früheren Leben im Palast verglich, wurde ihm deutlich, dass beides lediglich Ausdrücke von Extremen waren. Er entschied, seinen eigenen Reflexionen und Untersuchungen zu folgen, bis er schließlich vollständige Erleuchtung erreichte.⁵

Zu einem späteren Zeitpunkt, als er die Wahrheit, das Dhamma⁶ verkündete, welche er aufzudecken imstande war, verwies er darauf als die mittlere Wahrheit (*majjhena-dhamma*) oder die mittlere Lehre (*majjhena-dhammadesanā*) und übertrug dies auf ein Übungssystem, welches er als den mittleren Weg (*majjhimā-paṭipadā*; der „mittlere Pfad der Übung“) niederlegte.

Die buddhistische Sichtweise beinhaltet, dass beides – ein Leben, gerichtet auf Gier und Genuss (sich dem Strom der geistigen Befleckungen hingeben) und ein Leben des kompletten Rückzuges aus der Welt (der Niederlegung aller Beteiligung und Verantwortlichkeit für die Gesellschaft, bzw. sich selbst vorsätzlich in Not und Drangsal zu begeben) – falsche und extreme Formen der Praxis sind. Keine dieser Formen kann Menschen zu einem wahrhaft sinnvollen Leben führen.

Nach seiner Erleuchtung kehrte der Buddha in die breite Gesellschaft zurück und begann, das Dhamma zu lehren, in aufrichtiger und hingebungsvoller Weise, zum Wohlergehen der Vielen. Er widmete sich dieser Aufgabe für die verbleibenden fünfundvierzig Jahre seines Lebens.

Der Buddha erkannte, dass die Vermittlung der Lehre und die Unterstützung anderer Menschen, durch die Übung der Entsagung, am effektivsten ist. Er regte durch sein Vorbild und seine Lehre daher viele Mitglieder wohlhabender Schichten dazu an, ihren Reichtum aufzugeben, in ein Leben des Loslassens zu ziehen und das Dhamma zu realisieren. Diese Individuen nahmen an der Übung in Selbstaufopferung teil und widmeten sich dem Wohlergehen anderer Menschen, zogen im Land umher und trafen auf Personen aller sozialer Strömungen. [5]

⁵ mehr zu diesem Abschnitt im Leben des Buddha, siehe z.B. Sagāra Sutta: M. II. 209-213 [TR: dieses Sutta ist auch unter dem Namen Saṅgāra Sutta bekannt]

⁶(ÜB: der Autor gibt im weiteren Verlauf eine Definition.)

Die monastische Gemeinschaft wurde zu einer bedeutsamen Struktur, um soziale Probleme zu lösen. Beispielsweise erhielt jede Person, unabhängig, aus welcher Kaste oder sozialen Schicht sie stammte – auch die Klasse der Ausgestoßenen – dieselben Rechte und Privilegien ordiniert zu werden, zu praktizieren und das höchste Ziel zu verwirklichen.ⁱ

Kaufleute und Hausleute, die noch nicht dazu bereit waren, gänzlich ihren Besitztümern zu entsagen, konnten als männliche oder weibliche Laienanhänger die monastischen Aktivitäten und Aufgaben der *Sangha* unterstützen und durch das Teilen ihres Besitztums anderen Menschen helfen.

Wahres Ziel und Umfang der Aktivitäten des Buddha sowie seiner Schüler lassen sich durch des Buddhas Anordnung zusammenfassen, welche er gab, als er die ersten Generationen seiner Anhänger entsandte, um die Lehre zu verkünden:

Bhikkhus, zieht fort, zum Wohlergehen und Heil vieler Leute, bewogen aus mitfühlender Hilfsbereitschaft für die Welt, zum Nutzen, Wohlergehen und Glück, für Götter und Menschen.⁷

Die Pāsādika Sutta bietet eine Zusammenfassung, in welcher Verbindung die buddhistische Lehre mit der Gesellschaft stand und wie sie den verschiedenen Gruppen an Menschen zugutekam:

Der „heilige Lebenswandel“ (*brahmacariya*) wird nur dann als vollendet und verwirklicht betrachtet, zum Vorteil der Vielen, fest verankert – worauf als „wohl erklärt, von Devas⁸ und Menschen“ verwiesen wird – wenn folgende Faktoren umfassend erfüllt sind:

1. Der Lehrer (*satthā*) ist ausgezeichnet, erfahren, gereift und von fortgeschrittener Seniorität.
2. Es gibt Bhikkhus, ältere Schüler, Kenner der Lehre, wohl geübt und furchtlos, die unübertroffene Sicherheit gegenüber den Fesseln erreicht haben, die in der Lage sind, das Dhamma anderen Menschen wirksam darzulegen und die erfolgreich (im Widerspruch stehende) Doktrinen korrekt, im Einklang mit den Vorgaben des Dhamma, widerlegen können. Außerdem gibt es Bhikkhus mittlerer Stellung und neu ordinierte Mönche, mit denselben Fähigkeiten.

⁷Vin. I. 20-21

⁸TR: *deva* = Gottheit, himmlisches Wesen

3. Es gibt Bhikkhuni⁹ – Nonnen mit hoher Seniorität, mittlerer Stellung und neu ordiniert – welche dieselben Fähigkeiten aufweisen.
4. Es gibt männliche Laienanhänger, sowohl solche, die ein zölibatäres Leben führen, als auch solche, die ein häusliches Leben führen und Sinnesfreuden erleben und welche dieselben Fähigkeiten aufweisen.
5. Es gibt weibliche Laienanhängerinnen, sowohl solche, die ein zölibatäres Leben führen, als auch solche, die ein häusliches Leben führen und Sinnesfreuden erleben und dieselben Fähigkeiten aufweisen.

Auch wenn es an Haushälterinnen mit genannten, tugendhaften Fähigkeiten mangelt, bedeutet dies, der Buddhismus ist noch nicht zur vollen Blüte entwickelt bzw. vollkommen.¹⁰

Diese Sutta macht deutlich, wie die buddhistische Lehre an jeden gerichtet ist; beidseitig, Entsagende und Haushälter. Buddhismus umschließt jeden in einer Gesellschaft. [6]

Primäre Merkmale des Buddha-Dhamma

Die zwei wesentlichen Merkmale des Buddha-Dhamma können wie folgt zusammengefasst werden:

1. Es offenbart „mittlere“ (d.h. „objektive“) Grundsätze der Wahrheit und verweist dadurch zur mittleren Wahrheit (*majjhena-dhamma*) bzw. zur mittleren Lehre (*majjhena-dhammadesanā*). Es spiegelt die Wahrheit in gerader Linie zu Ursache und Wirkung, sowie im Einklang mit den Naturgesetzen wider. Es wurde einzig zum Nutzen einer praktischen Anwendung im tatsächlichen Leben gebildet. Es fördert hingegen nicht den Versuch, der Wahrheit durch Erschaffung verschiedenartiger Theorien und Dogmen näherzukommen, welche auf philosophischen Vermutungen und Schlussfolgerungen basieren, die in der Konsequenz lediglich zu Debatten und Rechtfertigungen führen.

⁹TR: Pali: *bhikkhunī*; der Einfachheit halber verwende ich in diesem Text die Schreibweise „Bhikkhuni“

¹⁰Siehe Pāsādika Sutta: D. III. 122-5; man beachte, wie der Terminus *brahmacariya* („heiliges Leben“, „himmlisches Leben“) Haushälter miteinschließt.

2. Es wurde als Übungssystem niedergelegt, welches auf den „mittleren Weg“ (*majjhimā-paṭipadā*) verweist, als Richtschnur für jene fungierend, die sich einer spirituellen Übung unterziehen. Diese Übenden entwickeln klare Einsicht in ihr Dasein, entfernen sich von Leichtgläubigkeit und zielen auf jene Früchte des Praktizierens, welche in dieser Lebenszeit zugänglich und erreichbar sind, nämlich: Glück, Reinheit, Erleuchtung, Frieden und Befreiung. In praktischer Anwendung ist der mittlere Weg mit weiteren Faktoren verbunden, etwa damit, ob man als Entsagender oder Haushälter lebt.

Buddhismus ist eine Religion der Tat (*kamma-vāda*; *kiriya-vāda*), eine Religion der Anstrengung und Bestrebung (*virīya-vāda*).¹¹ Es ist weder eine Religion des „Flehens“ noch eine auf „Hoffnung“ basierende Religion.

Der praktische Nutzen der Lehren ist jedem zugänglich, unabhängig von der Situation, in welcher er oder sie sich gerade befinden mag – es beginnt mit dem gegenwärtigen Augenblick. Ungeachtet der persönlichen Situation oder der Lebensbedingung, kann jeder Mensch Zugriff auf die Lehren nehmen und sie verwenden, wie es zu den persönlichen Lebensumständen passt, sowohl in Hinblick darauf, die mittlere Wahrheit zu verstehen, als auch den mittleren Weg zu gehen. Falls jemand noch ängstlich oder besorgt um ein Leben nach dieser Welt ist, wird derjenige ermutigt, sich einer tugendhaften Lebensweise zu widmen, um die gewünschten, begünstigenden Konditionen im Jetzt zu erzeugen, bis derjenige Vertrauen gewinnt und alle Sorgen und Ängste über zukünftiges Leben zerstreut.¹²

Jede Person ist von Natur aus gleichermaßen geeignet, die Früchte der spirituellen Praxis zu ernten. Auch wenn die spirituellen Fähigkeiten der Menschen variieren, sollte jeder die gleichberechtigte Möglichkeit erhalten, die heilsamen Resultate der Praxis, gemäß seiner oder ihrer Fähigkeiten, zu erwirken. Obwohl jeder von uns diese Resultate durch eigene, individuelle Anstrengungen erzeugen muss – durch Reflexion über die persönliche und volle Verantwortung in diesem Betreff – sind wir alle wichtige Vermittler, um anderen in ihrer spirituellen Praxis eine Unterstützung anzubieten.

Aus diesem Grund betonte der Buddha zwei Hauptprinzipien: die Achtsamkeit (*appamāda*) sowie die tugendhafte Freundschaft (*kalyāṇa-mittatā*). Auf einer Seite übernimmt jemand die volle Verantwortung für sein eigenes Leben und

¹¹ z.B.: A. I. 286-7

¹² z.B.: S. V. 386

auf der anderen Seite erkennt derjenige den äußerst hohen Wert von heilsamen, externen Einflüssen.

Der Buddha wandte sich vielen weiteren, bedeutenden Aufgaben zu. Eine dieser Aufgaben bestand in seiner Bestrebung zur Beseitigung naiver und abergläubischer Überzeugungen, rund um fehlgeleitete religiöse Zeremonien, insbesondere die Praktik der Tieropferung (um nicht auch Menschenopfer zu erwähnen), indem er ihre schädigenden Auswirkungen und die gänzliche Fruchtlosigkeit dieser Taten hervorhob. [7]

Es gab eine Vielzahl an Gründen, weshalb der Buddha so großen Einsatz zeigte, um Opferungen und deren Kult abzustellen. Erstens verleitete diese Praktik Menschen dazu, Hilfe durch eine Form des göttlichen Eingreifens zu erhoffen. Zweitens verursachte diese Praktik viel Not und Leid für andere Menschen und lebende Kreaturen. Drittens förderte sie die Selbstsucht und Gier nach materieller Entlohnung. Viertens führte sie eher zu einer Auseinandersetzung mit der Zukunft, als zu dem Wunsch, die gegenwärtige Situation zu verbessern. Um diesen schädigenden Praktiken entgegenzuwirken, unterstrich der Buddha die Großzügigkeit und die Vollbringung nützlicher Dienste innerhalb der Gesellschaft.

Die zweite Angelegenheit, in welcher der Buddha eine Abschaffung herbeizuführen suchte, war das Kastensystem. Dieses System nutzte die Geburt eines Menschen als Rechtfertigung, um ihnen Privilegien und Möglichkeiten zu untersagen, sowohl in gesellschaftlichen Angelegenheiten als auch in Belangen zur spirituellen Entwicklung. Der Buddha etablierte die monastische Gemeinschaft, welche alle Menschen in einem System der Gleichberechtigung willkommen hieß – so wie der Ozean alle Flüsse aufnimmt, als einheitliche Gestalt von Wasser.¹³ Dies führte zur Institutionalisierung der Klöster, die später zu lebhaften Zentren für Bildung sowie Verbreitung von Kultur wurden, bis ungefähr 1.400 – 1.700 Jahre nach dem Buddha, die hinduistische Kultur diesem Beispiel folgte und eigene, monastische Institutionen gründete.¹⁴

Gemäß den Grundsätzen des Buddha-Dhamma sind Frauen und Männer gleichermaßen in der Lage, das höchste Ziel im Buddhismus zu realisieren. Nicht lange nachdem der Buddha den Bhikkhu-Sangha gegründet hatte, gründete er den Bhikkhuni-Sangha, auch wenn die sozialen Bedingungen für einen Nonnenorden unvorteilhaft waren. Der Buddha war sich darüber vollkommen im Klaren, wie

¹³siehe z.B.: A. IV. 202-203; D. III. 97-8

¹⁴siehe z.B.: B. V. Bapat, *2500 Years of Buddhism*, (1959), S. 335, und: S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, (1962), S. 210

schwierig es sein würde, zweckdienliche Konditionen zu schaffen, damit Frauen als Entsagende leben konnten. Er übte große Vorsicht bei der Etablierung, zu einer Zeit, als in den Religionen der vedischen Epoche für Frauen extreme Einschränkungen in ihrer spirituellen Übung galten; in einem Ausmaß, in welchem man behaupten konnte, diese Türe sei ihnen verschlossen worden.

Der Buddha nutzte Umgangssprache, wenn er das Dhamma lehrte – Sprache, wie sie von gewöhnlichen Leuten gebraucht wurde – sodass jeder, ungeachtet vom Punkt, an dem er oder sie gerade im Leben stand und über welches Bildungsniveau er oder sie verfügte, in der Lage dazu war, von den Lehren zu profitieren. Dies war ein Unterschied zum Brahmanismus, welcher auf die Heiligkeit seiner vedischen Texte pochte und verschiedenartige Bedeutungen nutzte, die ein höheres, religiöses Verständnis voraussetzten und damit einer geschlossenen, elitären Gruppe vorbehalten war. Speziell die Brahmanen nutzten Sanskrit, eine Sprache, deren Kenntnis auf ihre eigene Gruppe beschränkt war, um Texte weitergeben und schützen zu können. Später baten einige Individuen den Buddha um Erlaubnis, die buddhistischen Lehren in vedische Sprache übertragen und dort bewahren zu dürfen, doch der Buddha lehnte ihren Antrag ab und wies die Mönche an, weiterhin die Sprache des gewöhnlichen Bürgertums zu nutzen.¹⁵

Darüber hinaus lehnte der Buddha es strikt ab, Zeit damit zu vergeuden, über Angelegenheiten der Wahrheit zu diskutieren, indem philosophische Spekulationen angeführt wurden – wenn sie nicht empirisch überprüft und im Zuge einer rationalen Diskussion gelöst werden konnten. Wenn Leute mit solcherlei Fragen zum Buddha kamen, blieb er still. Er führte die Person zurück zu alltäglichen, praktischen Angelegenheiten.¹⁶ Jene Dinge, die am besten über Sprache verstanden werden konnten, teilte er mit anderen, indem er sprach; jene Dinge, die am besten durch ihren Anblick verstanden werden konnten, offenbarte er, indem er andere zum Hinschauen ermutigte. Er nutzte, den äußeren Bedingungen angepasst, immer die direkteste und angemessenste Methode.

Der Buddha gebrauchte diverse Vorgehensweisen, wenn er das Dhamma lehrte, sodass jeder davon profitiert. Seine Lehren enthalten eine Vielzahl an Schichten: Schichten, die auf Haushälter und Mitglieder im Mittelfeld der Gesellschaft zielen, ebenso Schichten, die entsagende Individuen, im hauslosen Leben, betreffen. Es gibt Lehren, die sich auf materielle Vorzüge fokussieren und andere, die sich auf weitreichende, spirituelle Vorzüge fokussieren. [8]

Weil der Buddha innerhalb einer brahmanischen Kultur lehrte und von verschiedensten religiösen Glaubenssystemen umgeben war, musste er sich Begrif-

¹⁵siehe: Vin. II. 139

¹⁶siehe z.B.: A. V. 193-8; M. I. 426-32

fen bedienen, die auch von anderen Traditionen genutzt wurden. Als der Buddha mit seinen Lehren in kürzester Zeit eine überwiegende Zahl der Menschen erreicht hatte, wandte er, in Hinblick auf die zuvor verschiedenartig verwendeten Begrifflichkeiten, einen einzigartigen Ansatz an. Nicht, dass er direkt die weiteren Bedeutungen dieser Begrifflichkeiten und die Assoziationen der Menschen zu diesen Begrifflichkeiten widerlegte oder in Misskredit stellte, vielmehr hinterfragte er die wahre Bedeutung dieser Begriffe. Er nutzte keinen aggressiven Ansatz; warb stattdessen für eine natürliche Transformation mittels Einsicht sowie spiritueller Entwicklung.

Um dies zu erreichen, nutzte der Buddha einige der bereits exponierten Begrifflichkeiten und verlieh ihnen Bedeutungen, in Einklang mit dem Buddhadhamma. Beispielsweise wies er dem Begriff *brahma* / *brahmā* („Brahma“, „göttlich“, „erhaben“, „heilig“) eine Bedeutung von „himmlisch“ bzw. „sphärisch“ (und dennoch sterblich) zu; in anderem Kontext wird selbiger Begriff auch für „Eltern“ verwandt. Er wandelte das Konzept der Anbetung aller sechs Himmelsrichtungen, hin, zu einer Vorstellung der Aufrechterhaltung und Ehrung von sozialen Beziehungen. Er wandelte die Bedeutung der heiligen, brahmanischen Feuer-Anbetung und ihren drei Arten der Opferzeremonie, hin, zu einer Erfüllung der eigenen Verantwortlichkeit gegenüber den drei Arten von Individuen in der Gesellschaft. Er transformierte die Annahme, eine Person aufgrund ihrer Geburt als einen *brahman* (*brāhmaṇa*; „jemand der heilig ist“, „jemand der über göttliches Wissen verfügt“) zu bezeichnen, hin, zu der Definition, demgemäß ein Edler (*ariya*; „kultiviert“, „zivilisiert“) erst durch sein persönliches Verhalten und seine spirituelle Entwicklung zustande kommt.

Zuweilen ermutigte der Buddha seine Schüler, auf heilsame und nützliche Aspekte anderer religiöser Traditionen aufzubauen. Er bestätigte und gestattete jede Lehre, die fehlerfrei und tugendhaft war, in der Annahme, dass ihre Richtigkeit und Heilkraft ein universeller Aspekt der Natur ist. Für den Fall, dass bestimmte Prinzipien einer Übung von anderen Traditionen abstammten und variierende Interpretationen besaßen, erklärte der Buddha, welche im Einklang mit dem Dhamma standen, welche nicht und begründete dies. Er akzeptierte lediglich Praktiken, die korrekt, tugendhaft und heilsam waren. Der Buddha machte deutlich, dass fehlerhafte oder schädigende Praktiken, die in anderen Religionen mitunter beobachtet werden konnten, das Ergebnis einer Ablehnung, ein Anzeichen des Verfalls, einer Entartung oder der Degeneration, innerhalb der eigenen Traditionen selbst, sein konnten. Die ursprünglichen Lehren, die Grundlagen, derer die Entstehung jener Glaubensrichtungen geschuldet waren, konnten dagegen durchaus tugendhafter und korrekter Art sein. Gelegentlich beschrieb der Buddha diese ursprünglich heilsamen Lehren. Beispiele solcher Art umfassen sei-

ne historischen Darlegungen über die Vorstellungen des „religiösen Büssertums“ (*tapa*), Bräuche um Opfergaben (*yañña*), die Führungsprinzipien im Hinblick auf soziale Unterstützung und die Pflichten eines Brahmanen (*brāhmaṇa-dhamma*).¹⁷

In den Jahrhunderten, die auf den Tod des Buddha folgten, nachdem seine Lehren sich in verschiedenen Regionen ausgebreitet hatten, tauchten diverse Unterschiede im Verständnis der Menschen zum Buddha-Dhamma auf. Dies geschah aus verschiedenen Gründen: jene Leute, welche die Lehren weitergaben, verfügten über unterschiedliche Ebenen der Übung, des Verständnisses und der Begabung und sie interpretierten die Lehre auf verschiedene Art; Leute begannen, Glaubensansätze aus anderen Religionen zu vermengen; lokale Kulturen und Bräuche übten Einfluss auf die Vorstellungen und das Verständnis der Menschen aus; und einige Aspekte der Lehren wuchsen und gediehen im Licht der Bekanntheit, während andere Aspekte in Dunkelheit fielen, abhängig vom vorherrschenden Interesse, der Neigung und der Fähigkeit jener Individuen, welche die Lehre bewahrten und weitergaben. Diese Unterschiede mündeten in einer Auftrennung, hin zu verschiedenen Schulen (*nikāya*), Theravada Buddhismus und Mahayana Buddhismus, zusammen mit zahlreichen anderen Ablegern und Linien, wie heute offensichtlich zu erkennen ist. [9]

Obwohl die Theravada-Tradition für ihre Präzision und Genauigkeit bei der Bewahrung der ursprünglichen Standards und Lehren bekannt ist, so konnte sie einigen Änderungen und Umgestaltungen dennoch nicht entkommen. Die Authentizität und Gültigkeit einiger Lehren, selbst jene, die in den Ursprungstexten enthalten sind, werden unter den Mitgliedern der gegenwärtigen Generation diskutiert, häufig damit eigene Meinungen begründet oder Meinungen anderer abgewiesen werden können. Die Diskrepanzen zeigen sich deutlich in den Ansichten und Praktiken, die von der breiten Öffentlichkeit vertreten werden. In einigen Angelegenheiten scheinen diese Ansichten und Handlungsweisen sogar in direktem Widerspruch zu den ursprünglichen Lehren zu stehen oder sie haben sich womöglich schon in eine andere religiöse Ideologie fortentwickelt, vielleicht sogar in eine Ideologie, welche von den ursprünglichen Lehren widerlegt wurde.

Als Beispiel könnte man das in Thailand gängige Verständnis des Wortes *kamma* (Sanskrit: „*karma*“) heranziehen. Begegnen die meisten Buddhisten in Thailand diesem Wort, assoziieren sie den Begriff „Vergangenheit“ bzw. „Taten aus vorherigen Leben“. Sie legen den Schwerpunkt auf die schädlichen Auswirkungen in der Gegenwart, die sich durch schlechte Taten aus vergangenen Leben und durch Ergebnisse vorheriger böser Taten ergeben haben. In den meisten Fällen ist ihr Verständnis geprägt von einer Ansammlung solcher Gedanken. Wenn man

¹⁷ siehe: A. IV. 41; A. V. 190-91; Sn. 51-53, siehe zudem nachfolgendes Fachmaterial

dies mit der tatsächlichen Definition von *kamma* aus den Ursprungstexten vergleicht, lässt sich erkennen, wie weit entfernt einige dieser Ideen vom echten Buddha-Dhamma liegen.¹⁸

In diesem Manuskript steht der Versuch, das Buddha-Dhamma so wahr und akkurat zu präsentieren, wie es nur möglich ist, im Vordergrund. Da es bei diesem Vorhaben überflüssig wäre, jene voneinander abweichenden Ansichten, Definitionen und Praktiken im Einzelnen und detailliert zu diskutieren, wird davon abgesehen.

Die Quelle, aus welcher das Material für dieses Buch entstammt, ist die Sammlung der buddhistischen Schriften, welche sich, falls nicht anders erwähnt, auf das Tipiṭaka (den Pali Kanon) bezieht. Es wird allgemein hin akzeptiert, dass dieser Text die genaueste und vollständigste Zusammenstellung der buddhistischen Lehren ist. Es wurden dabei solcherlei Lehren ausgewählt, die als am authentischsten und genauesten gelten, wobei die Prinzipien der Vereinbarkeit und Stimmigkeit, in Bezug auf den gesamten Korpus der Theravada-Schrift, angewandt werden. Als zusätzliche Sicherheit in diesem Unterfangen, wird das Verhalten des Buddha, als eine Ergänzung zu den formalen Dhamma-Lehren, betrachtet. Nach der Auswahl der Richtlinien ist der Autor¹⁹ zuversichtlich, dass er das wahre Wesen des Buddha-Dhamma genau erklärt und dargestellt hat. Auf einer grundlegenden Ebene hängt die Genauigkeit dieser Darstellung jedoch auch vom Ausmaß der Weisheit und Intelligenz des Autors sowie von uneingestanden Verzerrungen oder Vorurteilen ab. Abschließend lässt sich schlicht schlussfolgern, dass dies ein Versuch ist, die Lehre des Buddha auf die genaueste Art und

¹⁸Die Thailänder haben ähnliche einzigartige Bedeutungen von anderen Konzepten und Begriffen entwickelt, z.B: *ārammaṇa* („Sinnesobjekt“), *viññāṇa* („Bewusstsein“), *pāramī* („spirituelle Perfektion“), *santosa* („Zufriedenheit“), *upekkhā* („Gleichmut“), *adhiṭṭhāna* („Entschlossenheit“), *parikamma* („vorbereitende Meditationsübung“), *bhāvanā* („Kultivierung“), *vipassanā* („Einsicht“), *kāma* („Sinnes-Begierde“), *lokiya* („alltätlich“), *lokuttara* („transzendent“), *puñña* („Verdienst“), *icchā* („Sehnsucht“), etc. Diese Begriffe werden nun entweder in einer völlig anderen Bedeutung verwendet, als sie ursprünglich beabsichtigt waren oder aber ihr Bedeutungsspektrum hat sich geändert. Beim Studium des Buddha-Dhamma ist es unerlässlich, in der Lage zu sein, diese neueren Bedeutungen zu erkennen und zu unterscheiden, um die wirkliche Definition dieser Begriffe zu verstehen.

¹⁹TR: Im originalen, thailändischen Text des *Buddhadhamma* nutzt der ehrwürdige Autor niemals Pronomen in der ersten Person, um auf sich selbst zu beziehen. Dies ist ein Mittel, um sich von dem Text zu distanzieren. Wie er in seinen Anmerkungen schreibt, möchte er ein möglichst objektives Bild der buddhistischen Lehre präsentieren und nimmt sich aus diesem Anlass als Person aus diesem Text zurück. Da mir diese Erzählform im englischen Kontext unüblich erscheint, habe ich gelegentlich das Pronomen der ersten Person eingefügt. (ÜB: Die deutsche Version kehrt wieder zur Intention des Autors zurück und vermeidet nach Möglichkeit die Wahl einer solchen Formulierung.)

Weise darzustellen, basierend auf bestimmten Methoden der Wissenschaft, für die der Autor das größte Vertrauen hegt. [10]

Man könnte das Buddha-Dhamma in zwei Bereiche unterteilen, in einen Bereich der Wahrheit (*sacca-dhamma*) und in einen Bereich des Verhaltens (*cariya-dhamma*): als Theorie und Praxis. Ersteres ist definiert als die Lehren, welche die Wirklichkeit, die Erscheinung der Wahrheit, die Natur und die Gesetze und Prozesse der Natur betreffen. Zweiteres ist definiert als jene Lehren, die sich auf Prinzipien der Praxis oder des Verhaltens beziehen, um auf praktikable Weise vom eigenen Verständnis des Naturgesetzes zu profitieren. *Sacca-dhamma* wird mit der Natur und natürlichen Wahrheiten gleichgesetzt; *cariya-dhamma* wird damit verglichen, dass man weiß, wie man in der Reaktion auf solche Wahrheiten zu handeln hat. Innerhalb des gesamten Lehrsystems wird übernatürlichen Kräften keinerlei Bedeutung beigemessen – keiner höheren Gewalt, welche über die Natur hinausgehen könnte – beispielsweise ein Schöpfergott.

Um der gesamten Bandbreite und dem Umfang des Buddha-Dhamma als ganzheitliches System gerecht zu werden, sollte man diese beiden Aspekte darlegen. Das heißt, man sollte zuerst die theoretischen Lehren darlegen, gefolgt von einer Analyse, wie man diese Lehren auf effektive und nützliche Weise zur Anwendung bringen kann. Aus diesem Grund enthalten die Kapitel in diesem Buch, welche sich jeweils mit einem bestimmten Aspekt der Wahrheit befassen, auch Hinweise, wie diese Wahrheiten in der Praxis angewendet werden können. Beispielsweise findet sich am Ende des zweiten Kapitels, welches verschiedene Arten von Wissen thematisiert, ein Abschnitt zur praktischen Bedeutung sowie dem Nutzen eines solchen Wissens. Der Hauptteil des *Buddha-Dhamma* folgt ebendiesem Format: der erste Hauptabschnitt bezieht sich auf bestimmte Gesetze der Natur und trägt den Titel „die mittleren Lehren“. Der zweite Hauptabschnitt befasst sich mit der praktischen Anwendung solcher Gesetze im Alltag und trägt den Titel „der mittlere Weg“.

Auch wenn die Darstellung in diesem Buch unorthodox erscheinen mag, so entspricht sie dennoch einem originalen Lehrstil. Sie beginnt mit jenen Aspekten des Lebens, welche gemeinhin als problematisch oder kritisch gelten, und verfolgt daraufhin den Weg zurück zur Ursache des Problems. Die Analyse wird fortgesetzt, hin zu einer tieferen Untersuchung der Ursachen des Problems und des Leidens, welches es verursacht, leitet über zum letztendlichen Ziel der spirituellen Praxis und der praktischen Methoden zur Lösung von Problemen sowie zur Verwirklichung des Ziels. So steht die Darlegung im Einklang mit den vier edlen Wahrheiten.²⁰

²⁰siehe „Abfolge der Lehre“ (*desanānukkama*) unter: MA. II. 219 (unter Bezugnahme auf: M. I.

Abschnittsendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱAuch wenn dieser offene, uneingeschränkte Zugang für Menschen jeder Art in heutiger Zeit als eine Selbstverständlichkeit erscheinen mag, so war dieser Umstand im damaligen Klassen- und Kastensystem revolutionär. Wenn man es so ausdrücken möchte, handelte es sich um eine der ersten Bewegungen zur Gleichberechtigung.

Teil I

MITTLERE LEHRE

Brahman, ohne auf eines dieser beiden Extreme einzugehen, lehrt der Tathāgata den Dhamma durch die Mitte: „Mit Unwissenheit als Bedingung, kommen Willensbildungen [zustande]; mit Willensbildungen als Bedingung, Bewusstsein...

*Ete te brāhmaṇa ubho ante anupagamma Majjhena tathāgato dhammaṃ deseti:
Avijjāpaccayā saṅkhārā, Saṅkhārāpaccayā viññāṇaṃ (S. II. 76)*

Sektion I: Natur des menschlichen Lebens

Kapitel 1

die fünf Aggregate

Kapitel 2

die sechs Sinnessphären

„Ehrwürdiger Herr, es wird gesagt: ‚Die Welt, die Welt‘. Auf welche Weise könnte es die Welt oder die Beschreibung der Welt geben?“

„Wo es das Auge gibt, Samiddhi, wo es Formen gibt, Augenbewusstsein, Dinge, die vom Augenbewusstsein erkannt werden, dort existiert die Welt oder die Beschreibung der Welt. Wo das Ohr ist, (...) der Geist, wo es geistige Phänomene gibt, Geist-Bewusstsein, Dinge, die durch das Geist-Bewusstsein erkannt werden, dort existiert die Welt oder die Beschreibung der Welt.“

Loko lokoti bhante vuccati kittāvatā nu kho bhante loko vā assa lokapaññatti vāti.

Yattha kho samiddhi atthi cakkhu atthi rūpā atthi cakkhuviññāṇaṃ atthi cakkhuviññāṇa-viññātabbā dhammā atthi tattha loko vā lokapaññatti vā (...) atthi jivhā (...) atthi mano atthi dhammā atthi manoviññāṇaṃ atthi manoviññāṇaviññātabbā dhammā atthi tattha loko vā lokapaññatti vā.

(S. IV. 39-40)

Mönche, wenn es eine Form gibt, entsteht durch das Festhalten an der Form, durch das Anhaften an der Form, die Ansicht: „Das, was das Selbst ist, ist die Welt. Nachdem ich vergangen bin, werde ich dauerhaft, beständig, ewig sein, nicht dem Wandel unterworfen.“ Wenn es Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Willensbildungen (...) Bewusstsein (...) gibt, entsteht durch Festhalten am Bewusstsein (...) die Ansicht: „Das, was das Selbst ist, ist die Welt. Nachdem ich vergangen bin, werde ich dauerhaft, beständig, ewig sein, nicht der Veränderung unterworfen.“

Rūpe kho bhikkave sati (...) vedanāya sati (...) saññāya sati (...) saṅkhāresu sati (...) viññāṇe sati, rūpaṃ (...) vedanaṃ (...) saññaṃ (...) saṅkhāre (...) viññāṇaṃ upādāya (...) abhinivissa evaṃ diṭṭhi uppajjati so attā so loko so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo.

(S. III. 182-83)

Kapitel 1: Fünf Aggregate

Die fünf Bausteine des Lebens

1. Einleitung

Aus Sicht des Buddha-Dhamma existieren alle Dinge entsprechend ihrer Natur. Sie existieren nicht als separate, starre Gebilde; im Falle von Lebewesen sind sie keine abgetrennten und unveränderlichen „Wesen“ oder „Personen“, die man zurecht als legitime Besitzer von Dingen erachten könnte bzw. die in der Lage wären, die Dinge wunschgemäß zu lenken.¹

Alles, was in der Welt existiert, existiert als eine Ansammlung zusammenlaufender Teile. Es existiert kein innewohnendes Selbst oder eine den Dingen innewohnende substanzielle Essenz. Trennt man die Bestandteile voneinander, bleibt kein Selbst oder Kern übrig. Eine häufig genutzte Analogie aus den Ursprungstexten ist hierfür ein „Vehikel“.² Setzt man die verschiedenen Teile entsprechend der gewünschten Bauart zusammen, spricht man dem Endprodukt den herkömmlichen Begriff „Wagen“ zu. Zerlegt man diese Teile wieder, lässt sich keine Essenz eines Wagens finden. Alles, was bleibt, sind die verschiedenen Teile; keine Substanz eines Wagens kann gefunden werden. Es finden sich lediglich verschiedene Einzelteile, von denen wiederum jedes einen eigenen, spezifischen Namen trägt.

Diese Tatsache impliziert, dass das „Selbst“ oder die „Einheit“ eines Fahrzeugs nicht getrennt von seinen Bestandteilen existiert. Bei einem Begriff wie „Auto“ handelt es sich zum Beispiel einfach um eine konventionelle Bezeichnung. Darüber hinaus können auch all diese einzelnen Bestandteile in weitere Teile zerlegt werden, von denen keines ein stabiles, unveränderliches Wesen besitzt. Wenn also jemand sagt, dass etwas „existiert“, dann sollte man es in folgendem Zusammenhang verstehen: Es existiert als eine Ansammlung von unbeständigen Einzelteilen. Nachdem diese Tatsache festgestellt wurde, beschrei-

¹Im Pali kann man „Dinge“ als Phänomene (*dhamma*), Elemente (*dhātu*) oder Aspekte der Wirklichkeit (*sabhāva*) bezeichnen. Die vollständige Schreibweise dieses dritten Begriffs lautet *sabhāva-dhamma* (von *sa* + *bhavā* + *dhamma*), was wörtlich „Dinge, die entsprechend ihrer Natur existieren“ bedeutet.

²S. I. 135

ben die buddhistischen Lehren die primären Elemente oder Bausteine, aus denen sich die Welt zusammensetzt. Da sich die buddhistische Lehre unmittelbar auf das menschliche Leben und insbesondere auf den Geist bezieht, umfasst diese Darlegung der einzelnen Bestandteile sowohl Geist als auch Materie, sowohl die Geisteshaltung (*nāma-dhamma*) als auch die Körperhaftigkeit (*rūpa-dhamma*). Besonderes Gewicht wird dabei auf die Analyse des Geistes gelegt.

Es gibt, je nach Zielsetzung der jeweiligen Untersuchung, diverse Möglichkeiten, die Einteilung der einzelnen Bestandteile in der Lebenswelt darzustellen.³ In diesem Kapitel wird die Einteilung in die „fünf Aggregate“ (*pañca-khandha*) vorgestellt, wobei es sich um die bevorzugte Analyse in den Suttas handelt. Im Buddha-Dhamma wird die menschliche Lebensform – das, was als „Person“ oder „Lebewesen“ bezeichnet wird – in fünf Gruppen von Kategorien unterteilt:⁴ [14]

1. *Rūpa* (Körperlichkeit; Körper; materielle Form): alle materiellen Komponenten; der Körper und das gesamte physikalische Verhalten; Materie und physikalische Energie, einschließlich der Beschaffenheiten und des Verlaufs der Energie.
2. *Vedāṇa* (Gefühl; Empfindung): die Empfindungen von positiven (z.B. „freudvollen“), negativen (z.B. „leidhaften“) und neutralen Gefühlen, welche aus dem Kontakt über die fünf Sinne und über den Geist zustande kommen.
3. *Saññā* (Wahrnehmung; Vorstellung): die Fähigkeit zu erkennen und zu benennen; die Wahrnehmungsfähigkeit und Unterscheidungsfähigkeit verschiedener Merkmale, Charakteristika und Kennzeichen, die es ermöglichen, sich an ein spezifisches Objekt der Aufmerksamkeit zu erinnern (*ārammaṇa*).⁵
4. *Saṅkhāra* (geistige Formationen; Willenstätigkeiten): jene geistigen Bestandteile oder Eigenschaften, die den Geist in geführter Absicht als

³Die größte Unterteilung setzt sich aus Geist (*nāma*) und Körper (*rūpa*) zusammen. Die Abhidhamma-Texte bevorzugen die Dreiteilung: in Geist (*citta*), mentale Bestandteile (*cetasika*) und Körper (*rūpa*). Vergleicht man diese Analyse mit den fünf Aggregaten, kann Folgendes festgestellt werden: *citta* = *viññāṇa-khandha*; *cetasika* = *vedanā-khandha*, *saññā-khandha*, *saṅkhāra-khandha*; *rūpa* = *rūpa-khandha*.

⁴Weitere Details zu den fünf Aggregaten, siehe Anhang 1.

⁵Der Begriff *ārammaṇa* („Objekt der Aufmerksamkeit“) bezieht sich auf die Dinge, welche vom Verstand anhand der sechs „Pforten“ (*dvāra*) erkannt werden, d.h.: visuelle Formen, Geräusche, Gerüche, Geschmäcker, tastbare Objekte und Geistesobjekte (Gedanken).

heilsam, unheilsam oder neutral formen und die Gedanken und Reflexionen einer Person, sowie ihr verbales und körperliches Verhalten prägen. Sie sind die Quelle von *kamma* („Karma“; vorsätzliche Handlung). Beispiele für solche mentalen Formationen lauten: Vertrauen (*saddhā*), Achtsamkeit (*sati*), moralisch begründete Scham (*hiri*), Angst vor Fehlverhalten (*ottappa*), liebende Güte (*metā*), Mitgefühl (*karuṇā*), anerkennende Freude / Mitfreude (*muditā*), Gleichmut (*upekkhā*),⁶ Weisheit (*paññā*), Verblendung (*moha*), Gier (*lobha*), Hass (*dosa*), Dünkel (*māna*), Ansicht / Meinung (*ditṭhi*), Eifersucht (*issā*) oder Geiz (*macchariya*). Die gegebenen Beispiele dieser Aufzählung sind die Akteure, die Konstrukteure oder Gestalter des Geistes, der Gedanken und der willentlich gesteuerten Handlung.

5. *Vinnāṇa* (Bewusstsein): bewusstes Gewahrsein von Objekten mittels der fünf Sinne – d.h. Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen von tastbaren Objekten, sowie ein bewusstes Gewahrsein von Objekten des Geistes.

Bezüglich der letzten vier dieser fünf Aggregate, welche die rein geistigen Aggregate (*nāmakhandhā*) bilden, gibt es mehrere Punkte zu beachten.⁷

Wahrnehmung (*saññā*) ist eine Angelegenheit des Kenntnisstandes.⁸ Die Definition umfasst die Vorstellung oder Unterscheidung der einzelnen Kennzeichen und Eigenschaften eines Objekts, einschließlich seiner Form, seines Aussehens, seiner Farbe usw., sowie seines Namens und der üblicherweise verwendeten Ausdrücke. Man weiß zum Beispiel, dass ein Gegenstand „grün“, „weiß“, „schwarz“, „rot“, „laut“, „leise“, „schwach“, „stark“, „bass-intensiv“, „hochfrequent“, „dick“, „dünn“, „ein Tisch“, „ein Stift“, „ein Schwein“, „ein Hund“, „ein Fisch“, „eine Katze“, „eine Person“, „er“, „sie“, „ich“, „du“ usw. ist.

Die Wahrnehmung beruht auf der Entdeckung oder dem vergleichenden Blick zwischen früheren Erfahrungen oder Vorkenntnissen und neuen Erfahrungen bzw. hinzukommenden Erkenntnissen. Wenn die aktuelle Erfahrung

⁶Die Bedeutung des Begriffs *upekkhā* wird oft missverstanden. Dieser Begriff erscheint in der Gruppe der geistigen Formationen (*saṅkhāra*), wo er mit spezifischer Neutralität (*tatramajjhataṭṭhā*) gleichzusetzen ist, sowie in der Gruppe der Gefühle (*vedanā*), wo er mit dem Begriff der Neutralität (*adukkha-masukha*) in Übereinstimmung steht, d.h. mit weder-schmerzhaften-noch angenehmen Empfindungen.

⁷Die folgenden Erläuterungen beruhen auf Referenzen des Pali-Kanons, sowie auf vergleichenden Referenzen aus den Kommentaren, insbesondere: M. I. 292-3; S. III. 87; [MA. II. 462]; SA. II. 291; Vism. 436 und 452-3.

⁸Bzgl. einer Analyse der Wahrnehmung in den Kommentarbüchern des Kanons, siehe Anhang 2.

mit früheren Erfahrungen übereinstimmt – man begegnet beispielsweise einer vertrauten Person oder man hört ein vertrautes Geräusch – geschieht „Wiedererkennung“ (dies ist jedoch nicht dasselbe wie „Erinnerung“). [15]

Die Wahrnehmung ist in viele Schichten unterteilt, u.a.: Wahrnehmung im Einklang mit gemeinschaftlicher Übereinkunft und gemeinsamen Verständnis, z.B.: „grün“, „gelb“ und „rot“; Wahrnehmung im Einklang mit gesellschaftlichen Konventionen und Traditionen, z.B.: „das ist höflich“, „das ist schön“, „das ist normal“ und „das ist abnormal“; Wahrnehmung nach persönlichen Vorlieben und Vorstellungen, z.B.: „das ist attraktiv“, „das ist bewundernswert“ und „das ist irritierend“; Wahrnehmung aufgrund mehrerer Faktoren (Wahrnehmung der Symbolik), z.B.: „grün und rot steht für diese Universität“ oder „zwei Glockenschläge kennzeichnen die Essenszeit“; und Wahrnehmung aufgrund spirituellen Lernens, z.B.: „Wahrnehmung der Unbeständigkeit“ und „Wahrnehmung der Substanzlosigkeit“.

Es gibt sowohl eine übliche, alltägliche Wahrnehmung als auch eine subtile, verfeinerte Wahrnehmung (d.h. eine Wahrnehmung, die eng mit den anderen Aggregaten verbunden ist). Es gibt die Wahrnehmung der Materie und die Wahrnehmung des Geistes. Die verschiedenen Begriffe, die für *saññā* verwendet werden, wie z.B. „Erkennen“, „Erinnern“, „Bezeichnung“, „Zuordnung“ oder „Zuschreibung“ beschreiben allesamt Aspekte dieses Aggregates der Wahrnehmung.

Vereinfacht formuliert, ist Wahrnehmung der Prozess des Sammelns, Zusammenstellens und Speicherns von Daten und Informationen, welche das Rohmaterial für Gedanken bilden können.

Die Wahrnehmung ist für Menschen sehr hilfreich, kann aber gleichzeitig hinderlich sein. Grund dafür ist, dass Menschen dazu tendieren, sich an ihre Wahrnehmungen zu klammern, was sich letztlich als Hindernis auswirkt, die Realität verschleiert, sie in den Hintergrund drängt und somit verhindern kann, dass man in eine tiefere, darunterliegende Wahrheit vordringt.

Eine nützliche und praxisnahe Unterteilung von Wahrnehmung (*saññā*) wird in folgende zwei Bereiche differenziert: gewöhnliche Wahrnehmungen, bei denen die Eigenschaften von Sinnesobjekten so wahrgenommen werden, wie sie natürlicherweise auftauchen und sekundäre oder überlappende Wahrnehmungen. Letztere werden zuweilen mit spezifischen Begriffen bezeichnet, so insbesondere im Zusammenhang mit der „wuchernden Wahrnehmung“ (*papañca-saññā*): Wahrnehmung, die sich aus einer komplizierten und imaginären, geistigen „Wucherung“ zusammenfügt, welche durch die Kraft der

unheilsamen Begierde (*taṇhā*), der Einbildung (*māna*) und der Ansichten (*diṭṭhi*) genährt wird. Diese Wucherungen stehen an der Spitze der negativen, geistigen Formationen (negative *saṅkhāra*). Diese Einteilung stellt die aktive Rolle der Wahrnehmung heraus und offenbart die Beziehung zwischen Wahrnehmung und anderen Aggregaten innerhalb mentaler Prozesse.

Bewusstsein (*viññāṇa*) wird herkömmlich als „Gewahrsein von Sinnesobjekten“ definiert. Es handelt sich um eine dominierende oder konstante Form des Erkennens. Es ist sowohl Fundament als auch Medium für die übrigen geistigen Aggregate, wobei es in Verbindung mit diesen wirkt. Es handelt sich sowohl um eine grundlegende als auch um eine begleitende Form des Erkennens. Es ist dahingehend grundlegend, als dass es eine initiale Form des Erkennens darstellt.

Sieht man etwas (d.h. das visuelle Bewusstsein entsteht), so kann man Freude oder Leid empfinden (=Gefühl – *vedanā*). Es folgt die Identifizierung des Objekts (Wahrnehmung – *saññā*), woraufhin verschiedene Intentionen und Überlegungen (Willensformationen – *saṅkhāra*) entstehen. Zum Beispiel sieht man den Himmel (= *viññāṇa*) und fühlt sich erfreut (= *vedāṇa*). Man weiß, dass der Himmel hell und schön ist, die Farbe von Indigo trägt – „ein Nachmittagshimmel“ (= *saññā*). Man ist entzückt von diesem Himmel und wünscht sich, ihn lange und ungestört bewundern zu können. Oder man ärgert sich darüber, dass einem die Sicht versperrt ist, und fragt sich, wie man einen Ort finden kann, an dem sich der Himmel in aller Ruhe betrachten lässt (= *saṅkhāra*).

Bewusstsein ist eine begleitende Form des Erkennens, da man in Verbindung mit den anderen Aggregaten erfährt. Wenn man sich glücklich fühlt (= *vedāṇa*), so erkennt man, dass man glücklich ist (= *viññāṇa*). (Man beachte, dass das Gefühl von Glück nicht dasselbe ist wie das Wissen darüber, glücklich zu sein.) Wenn man leidet (= *vedāṇa*), so erkennt man, dass man leidet (= *viññāṇa*). Nimmt man etwas als angenehm oder schmerzhaft wahr (= *saññā*), so erkennt man dies.⁹ Wenn man sich mit verschiedenen Gedanken und Absichten (= *saṅkhāra*) beschäftigt, findet ein ständiges, begleitendes Gewahrsein dieses Vorgangs statt. [16] Dieser vorherrschende Strom des Gewahrseins, der sich in einem ständigen Prozess des Entstehens und Vergehens befindet und der die anderen geistigen Aggregate begleitet oder Teil jedes Aspekts der geistigen Aktivität ist, wird „Bewusstsein“ (*viññāṇa*) genannt.ⁱ

Ein weiteres spezifisches Merkmal des Bewusstseins besteht darin, dass es ein Gewahrsein von Besonderheiten, ein Erkennen von spezifischen Aspekten oder

⁹TR: Gelegentlich stößt man auf den Begriff „Apperzeption“ als Definition für *saññā*. Nach dem „Collins Concise Dictionary“ (©1999) wird Apperzeption definiert als: „das Bewusstsein des Wahrnehmens“, was dieser Funktion des Bewusstseins näher kommt.

eine Form von Unterscheidungsvermögen aufweist. Dies lässt sich anhand von Beispielen nachvollziehen. Sieht man etwa ein gestreiftes Stück Stoff, so erkennt man – auch wenn man es zunächst nicht als solches identifiziert – bestimmte Eigenschaften, zum Beispiel die Farben, die sich voneinander unterscheiden. Sobald das Bewusstsein diese Unterscheidungen wahrnimmt, identifiziert die Wahrnehmung (*saññā*) sie – etwa als „grün“, „weiß“ oder „rot“. Wenn man eine bestimmte Obstsorte isst, hat man, obwohl man den Geschmack vielleicht noch nicht als „süß“ oder „sauer“ identifizieren konnte, bereits ein Bewusstsein für entsprechende Unterscheidungen. In ähnlicher Weise unterscheidet man zwar noch nicht zwischen den spezifischen Arten von Säure, z.B. bei Ananas, Zitronen, Tamarinde oder Pflaumen, oder zwischen den spezifischen Arten von Süße, z.B. bei Mangos, Bananen oder Äpfeln, aber durch das Erleben des Geschmacks wird man sich seiner charakteristischen Beschaffenheit bewusst. Diese elementare Form des Gewahrseins ist Bewusstsein (*viññāṇa*). Sobald dieses Bewusstsein auftaucht, beginnen die anderen geistigen Aggregate zu operieren, zum Beispiel erlebt man den Geschmack als köstlich oder unappetitlich (= *vedāṇa*), oder man identifiziert den Geschmack als eine bestimmte Art von Süße oder Säure (= *saññā*).

Das Gewahrsein bestimmter Aspekte, worauf zuvor eingegangen wurde, kann folgendermaßen veranschaulicht werden: Wenn Bewusstsein entsteht, beispielsweise durch das Erblicken eines visuellen Objektes, so sieht man faktisch nur bestimmte Merkmale oder Dimensionen des betreffenden Objekts. Mit anderen Worten, man erkennt nur jene Aspekte oder Perspektiven, denen man Bedeutung beimisst, abhängig von den geistigen Formationen (*sañkhāra*), welche das Entstehen des Bewusstseins (*viññāṇa*) bedingen.¹⁰

Hierzu ein Beispiel: In einem ausgedehnten Tal wächst nur ein einzelner Baum – ein Mangobaum. Es ist ein großer Baum, der jedoch nur wenige Früchte trägt und zu dieser Jahreszeit nahezu keine Blätter aufweist, nur spärlich Schatten spendet. Zu verschiedenen Gelegenheiten passieren fünf unterschiedliche Personen die Szenerie. Ein Mann ist auf der Flucht vor einem gefährlichen Tier, ein Mann hat Hunger, einem Mann ist sehr heiß und er sucht Schatten, ein Mann ist auf der Suche nach Früchten, um sie auf dem Markt verkaufen zu können, und ein weiterer Mann benötigt einen Platz, um sein Vieh anzubinden, damit er ein nahegelegenes Dorf besuchen kann.

Alle fünf Männer erblicken denselben Baum, doch jeder von ihnen erkennt ihn auf unterschiedliche Weise. Bei jedem von ihnen entsteht ein Bewusstsein des Auges, doch dieses Bewusstsein unterscheidet sich erheblich, gemäß ihrer

¹⁰Mehr zu diesem Thema, siehe Kapitel 4 über die „abhängige Entstehung“.

Zielen und Absichten, in Hinblick auf diesen Baum. In ähnlicher Weise unterscheiden sich auch ihre Wahrnehmungen, entsprechend den verschiedenen Aspekten des Baumes, welche sie betrachten. Sogar ihre Gefühle (*vedāṇa*) sind ganz unterschiedlich: der Mann, der vor einer Gefahr auf der Flucht ist, wird sich freuen, weil er ein Mittel zur Rettung sieht; der hungernde Mann wird sich freuen, weil die 3-4 Mangos ihn vor dem Verhungern bewahren; der Mann, dessen Körper unter großer Hitze leidet, ist womöglich enttäuscht, weil der Baum nicht ganz so viel Schatten spendet, wie er es zu anderen Jahreszeiten tun könnte; der Mann, der sich auf die Suche nach Früchten gemacht hat, ist eventuell erbost über den Mangel an Früchten; und der Mann, der sein Vieh treibt, ist möglicherweise erleichtert, weil er eine vorübergehende Bleibe für sein Vieh gefunden hat.

Gefühl (*vedāṇa*) betrifft das „Erspüren“ von Sinneseindrücken bzw. das Erleben ihres „Geschmacks“. Es handelt sich um ein Gefühl oder eine Empfindung, welche bei jedem Kontakt und jeder Wahrnehmung von Sinnesobjekten auftritt. Diese Gefühle können angenehm oder erfreulich, unangenehm oder unerfreulich bzw. neutral sein. [17]

Um eine Verwechslung mit dem Aggregat der geistigen Formationen (*saṅkhāra*) zu vermeiden, ist es wichtig zu beachten, dass das Gefühl (*vedāṇa*) eine Aktivität auf der Ebene der Rezeption ist - es bezieht sich ausschließlich auf die unmittelbare Wirkung, die ein Objekt auf den Geist ausübt.¹¹ Es bezieht sich nicht auf die Stufe der Intention oder des Agierens, als Reaktion auf Sinneseindrücke, was die Eigenschaft von geistigen Formationen (*saṅkhāra*) anbetrifft. Aus diesem Grund verweisen Begriffe wie „mögen“, „nicht mögen“, „Freude“ und „Abneigung“ gewöhnlich auf die Aktivität geistiger Formationen, die eine nachfolgende Ebene der Aktivität einschließt. Diese Begriffe betreffen im allgemeinen Willensaktivitäten oder Reaktionen gegenüber Sinneseindrücken, wie in den folgenden geistigen Prozessen dargestellt werden kann:

eine ansprechende visuelle Form sehen → (<i>cakkhu + iṭṭhārammaṇa + cakku-viññāṇa</i>)	Vergnügen → (<i>sukkha-vedāṇa</i>)	Freude (an diesem Objekt) (<i>saṅkhāra: rāga</i>)
ein störendes Geräusch hören → (<i>sota + anīṭṭhārammaṇa + sota-viññāṇa</i>)	Unzufriedenheit → (<i>dukkha-vedāṇa</i>)	Abneigung (<i>saṅkhāra: dosa</i>)

Gefühl (*vedāṇa*) spielt im Leben empfindungsfähiger Lebewesen eine zentrale Rolle, denn es wird sowohl erwünscht und begehrt (im Falle von Vergnügen) als

¹¹ *Vedāṇa* wird als „Auswirkung“ klassifiziert (*vipāka*; Frucht des Kamma). Für sich genommen ist es weder heilsam noch unheilsam.

auch abgelehnt und vermieden (im Falle von Leiden). Jedes Mal, wenn ein Sinnesobjekt angetroffen und wahrgenommen wird, fungiert das Gefühl als Schnittstelle, welche die übrigen geistigen Komponenten lenkt oder stimuliert. Kommt man beispielsweise mit einem angenehmen Sinnesobjekt in Kontakt, schenkt man ihm besondere Aufmerksamkeit und nimmt es auf eine Art und Weise wahr, welche die Empfindung bestmöglich verstärkt oder verwertet. Anschließend erinnert man Strategien, um die positive Erfahrung mit diesem Objekt zu wiederholen oder zu vergrößern.

Geistige Formationen (*saṅkhāra*) umfassen sowohl die Faktoren, welche die Qualität des Geistes bestimmen („Gestalter des Geistes“), mit der Absicht (*cetanā*) an der Spitze, als auch den eigentlichen Willensprozess, in welchem diese Faktoren selektiert und miteinander kombiniert werden, um die individuellen Gedanken, Worte und Taten zu formen und zu gestalten, was zu physischem, verbalem und geistigem Karma führt.

Die herkömmliche Analyse der fünf Aggregate konzentriert sich allerdings auf die Bestandteile der Realität und nicht auf die verschiedenen Dynamiken der Natur, die das menschliche Leben beeinflussen. Aus diesem Grund wird in der Beschreibung der geistigen Formationen (*saṅkhāra*) in diesem Kontext gewöhnlich nur eine Liste dieser determinierenden Faktoren (den „Gestaltern des Geistes“), zusammen mit ihren Eigenschaften, angeführt. Die Veranschaulichung der bedingenden Prozesse – in welchem Stadium sich diese Faktoren manifestieren und in Bewegung gesetzt werden – ist der Analyse der abhängigen Entstehung (*paṭicca-samuppāda*) vorbehalten, welche präzise aufzeigt, wie diese Faktoren das Leben der Menschen beeinflussen.ⁱⁱ

In der Lehre von der abhängigen Entstehung werden geistige Formationen (*saṅkhāra*) im Kontext der praktischen Anwendung oder der operativen Funktion definiert; sie werden unterteilt in: *kāya-saṅkhāra* (körperliche vorsätzliche Aktivität; körperlicher Wille); *vacī-saṅkhāra* (verbale vorsätzliche Aktivität; verbaler Wille); und *citta-saṅkhāra* (geistige vorsätzliche Aktivität; geistiger Wille). Dies unterscheidet sich von der Analyse der geistigen Formationen in der Darstellung der fünf Aggregate, in der verschiedene bestimmende Faktoren schlicht als Aufzählung dargestellt werden, z.B.: Vertrauen (*saddhā*), Achtsamkeit (*sati*), liebende Güte (*mettā*), Mitgefühl (*karuṇā*), Weisheit (*paññā*), Gier (*lobha*), Hass (*doṣa*), Absicht (*cetanā*), und Sammlung (*samādhi*). Würde man diese beiden Analysen mit einer Autoausstellung vergleichen, so wäre die Analyse der fünf Aggregate damit vereinbar, den Besuchern alle Teile eines Autos vorzulegen, während die Analyse der abhängigen Entstehung damit vereinbar wäre, das Auto zu präsentieren, während es auf der Straße fährt. [18]

Von allen bestimmenden und formenden Faktoren des Geistes bildet die Absicht (*cetanā*) die Spitze; sie ist der Anführer oder das Oberhaupt. Ganz gleich, wie viele geistige Formationen zu einem bestimmten Zeitpunkt wirksam sind, die Absicht ist immer der Schlüsselfaktor in diesem Prozess. Aus diesem Grund wird der Begriff *cetanā* zuweilen alleinstehend verwendet, um alle geistigen Formationen (*saṅkhāra*) zu bezeichnen. *Saṅkhāra* kann in diesem Zusammenhang also definiert werden als: Absicht (*cetanā*), zusammen mit den damit einhergehenden Faktoren (*sampayutta-dhamma*; „verbundene Faktoren“), die den Geist als gut, schlecht oder neutral formen und die Gedanken, Sprache und körperliche Handlungen bestimmen, wodurch geistiges, verbales und körperliches Karma entsteht.

Neben der gelegentlichen Darstellung oder Definition aller geistigen Formationen (*saṅkhāra*) wird der Begriff *cetanā* auch verwendet, um den Begriff „*kamma*“ zu definieren bzw. darzustellen. In diesem Sinne haben diese drei Begriffe - *saṅkhāra*, *cetanā* und *kamma* - alle ungefähr die gleiche Bedeutung. Um eine Analogie zu geben: Der Ehrwürdige Mani, Abt des Klosters Majjhima, nimmt eine Gabe von Tipiṭaka-Büchern entgegen. Bei der feierlichen Versammlung kann in der Ankündigung des Ehrengastes der Ehrwürdige Mani, der Abt des Majjhima-Klosters oder einfach das Majjhima-Kloster genannt werden - alle drei Begriffe drücken die gewünschte Bedeutung aus.

Neben ihrer zentralen Rolle offenbart die Absicht (*cetanā*) auch die besonderen und unverwechselbaren Eigenschaften mentaler Formationen (*saṅkhāra*), die dieses Aggregat von den anderen unterscheiden. *Cetanā* kann mit „Absicht“, „Wille“, „Zweck“ oder „Überlegung“ übersetzt werden. Das spezielle Attribut, welches geistige Formationen (*saṅkhāra*) von den übrigen geistigen Aggregaten unterscheidet, ist, dass sie spontan entstehen können. Die anderen geistigen Aggregate - das Gefühl, die Wahrnehmung und das Bewusstsein - arbeiten oder funktionieren hingegen mit Sinneseindrücken, die sich unmittelbar im Geist manifestieren. Sie sind mit diesen Sinneseindrücken verknüpft und nehmen sie wahr, wobei sie auf den Empfang dieser Eindrücke angewiesen sind, um zu funktionieren. Geistige Gebilde hingegen denken sowohl über Sinneseindrücke nach, handeln aber auch in Reaktion auf sie.¹²

Diese Erläuterungen können die folgenden Fragen klären: Warum werden Gefühle des Wohlbefindens und des Unwohlseins als Sinneseindrücke (*vedāṇa*) klas-

¹²In der Lehre vom dreifachen Lebenszyklus (*tivaṭṭa*), in Bezug zur abhängigen Entstehung, werden *vedāṇa*, *saññā* und *viññāṇa* als „Früchte des *Kamma*“ (*vipāka*) klassifiziert, während *saṅkhāra* als *Kamma* selbst klassifiziert wird. Diese Klassifizierung von *saṅkhāra* als *Kamma* bezieht sich ausschließlich auf Situationen, in denen die Absicht (*cetanā*) wirksam ist. Die verschiedenen geistigen Bestimmungsfaktoren (innerhalb des Kreislaufs der Wiedergeburt - *saṃsāra-vatṭa*) werden als geistige Unreinheiten (*kilesa*) eingestuft.

sifiziert, während die darauffolgenden Faktoren des Mögens und Nicht-Mögens als geistige Formationen (*saṅkhāra*) eingestuft werden? Warum werden Wahrnehmung (*saññā*) und Achtsamkeit (*sati*) als separate Aggregate klassifiziert (*sati*; Gedächtnis wird den geistigen Formationen beigeordnet, d.h. *saṅkhāra*)? Warum wird Weisheit (*paññā*), welche, ähnlich wie Wahrnehmung (*saññā*) und Bewusstsein (*viññāṇa*), eine Form von Wissen ist, als Geistesformation (*saṅkhāra*) eingestuft?

2. *Saññā* und *sati*: Erinnerung, Gedächtnis und Achtsamkeit

Unter buddhistischen Gelehrten herrscht oftmals Verwirrung darüber, welcher mentale Faktor im Pali-Vokabular dem „Gedächtnis“ entspricht. *Saññā* wird meist mit „Erinnerung“ übersetzt, während *sati* mit „Achtsamkeit“, „Rückerinnerung“, „Erinnerung“ oder „Gedächtnis“ übersetzt werden kann.¹³ In Bezug auf letztgenannten Begriff finden sich einige bekannte Beispiele in den Suttas, z.B. die Passage, in welcher der Ehrw. Ānanda, als erster unter den Bhikkhu-Schülern, bezüglich seiner „Erinnerung an die Worte des Buddha“ gelobt wird. In diesem Zusammenhang verwendet der Buddha den Begriff *sati*: „Von allen meinen Jüngern, hat Ānanda die herausragendsten Fähigkeiten des Gedächtnisses (*sati*).“¹⁴

In den Lehren des Buddha besteht hier keinerlei Verwirrung. „Gedächtnis“ betrifft nicht die ausschließliche Funktion eines einzigen geistigen Faktors, sondern ist Teil eines geistigen Prozesses, in dessen Zusammensetzung die Wahrnehmung (*saññā*) und die Achtsamkeit (*sati*) die hervorstechenden und tragenden Rollen spielen.

Sowohl die Begriffe *saññā* als auch *sati* verstehen sich mit überlappenden Bedeutungen, in Bezug auf den Begriff „Erinnerung“. Ein Aspekt der Wahrnehmung (*saññā*) hat mit Erinnerung zu tun, während andere Aspekte davon getrennt sind. Dasselbe gilt für Achtsamkeit (*sati*): ein Aspekt steht im Zusammenhang mit der Erinnerung, während andere Aspekte separat vom Erinnerungsprozess funktionieren. [19]

Man beachte die folgenden wichtigen Unterschiede zwischen *saññā* und *sati* im Prozess der Erinnerung:

¹³Ein Aspekt von *sati* ist das Erinnern – die Fähigkeit, sich etwas ins Gedächtnis zurückzurufen; ein anderer Aspekt ist die Achtsamkeit.

¹⁴A. I. 24-5

Die Wahrnehmung (*saññā*) benennt und identifiziert Sinnesobjekte. Begegnet man diesen Objekten erneut, vergleicht *saññā* ihre aktuellen Merkmale mit den bekannten Wahrnehmungen und stellt Ähnlichkeiten und Unterschiede fest. Erkennt man, dass beide (die vorherigen Wahrnehmungen und die neu hinzugekommenen) übereinstimmen, kann man dies als „Wiedererkennung“ bezeichnen. Finden sich Unterschiede, werden ergänzende Wahrnehmungen erzeugt. Der Begriff *saññā* betrifft hier sowohl das Erkennen, Benennen und Identifizieren von Objekten (den Vergleich und die Zusammenstellung von Daten) als auch die Wahrnehmungen selbst (die tatsächlich erzeugten und abgespeicherten Daten und Informationen). In diesem Rahmen sorgt *saññā* dafür, dass die notwendigen Bedingungen für das Gedächtnis geschaffen werden. Die wesentliche Eigenschaft von *saññā* besteht darin, dass es sich mit den unmittelbar vorliegenden Sinnesobjekten befasst; wenn sich diese Sinnesobjekte offenbaren, ist *saññā* in der Lage, sich auf sie zu auszurichten, sie zu identifizieren oder sich an sie zu erinnern.

Sati hat die Aufgabe, Sinnesobjekte in den Vordergrund der Aufmerksamkeit zu rücken und sie stabil im Gedächtnis zu halten. Es leitet und unterstützt die Aufmerksamkeit, auf Sinnesobjekten zu verweilen und verhindert dabei, dass selbige vorbeiziehen oder wegrutschen. Diese Sinnesobjekte können sich gegenwärtig manifestieren oder sie können in der Vergangenheit aufgetreten sein. Der Begriff *sati* umfasst in seiner Bedeutung also auch solche Nuancen, wie: „in Erinnerung rufen“, „Rückbesinnung“, „Vergegenwärtigung“, „Reflexion“, „Gedenken“ und „Achtsamkeit“. Bezogen auf das Gedächtnis bedeutet dies, dass es sich erinnert und den Wiederaufruf ermöglicht. In diesem Sinne steht *sati* im Gegensatz zu *sammosa*, was „Vergessen“ bedeutet (*saññā* ist nicht mit Vergessen gepaart). *Sati* entsteht aus dem Innenleben eines Individuums, gestützt auf die Willenskraft, selbst wenn die Sinnesobjekte nicht unmittelbar manifest sind. Da es eine willentliche Reaktion auf Sinnesobjekte darstellt, wird es als eine geistige Formation (*saṅkhāra*) klassifiziert.

Saññā registriert und notiert Sinnesobjekte; *sati* lenkt die Aufmerksamkeit auf Sinnesobjekte. Sowohl eine gesunde Wahrnehmung – die Fähigkeit, Dinge klar zu identifizieren, sie in einer wohlgeordneten und strukturierten Weise zu benennen und Dinge zu integrieren und zu verbinden (was auf Achtsamkeit und Verständnis beruht) – als auch ein starkes Erinnern – die Fähigkeit, sich zu sammeln (was auf klaren Wahrnehmungen, konstanter Achtsamkeit und einem hellen, friedlichen und konzentrierten Geist beruht) – sind Faktoren für ein gutes Gedächtnis.

In der Vergangenheit kannten Robert und Jake sich einmal gut. Zehn Jahre später treffen sie wieder aufeinander, Robert erkennt Jake und erinnert sich an

die Orte, die sie einst besuchten, an die Aktivitäten, die sie einst unternahmen. Die Wiedererkennung der anderen Person ist *saññā*, während die Erinnerung an vergangene Ereignisse *sati* darstellt.

Bei einer Gelegenheit trifft Greg auf Karl und spricht mit ihm. Einen Monat später fragen ihn Gregs Freunde, mit wem er sich an diesem bestimmten Tag getroffen und gesprochen hat. Greg denkt über die Vergangenheit nach und erinnert sich, dass er sich mit Karl getroffen hat. Diese Rückbesinnung ist *sati*.

In der einen Ecke eines Raumes befindet sich ein Telefon, in einer anderen ein Telefonbuch. Karen öffnet das Buch und findet die Nummer, nach der sie sucht. Gedanklich notiert sie sich diese Nummer und geht daraufhin zum Telefon, um sie zu wählen. Während sie den Raum durchquert, behält sie diese Nummer ständig im Gedächtnis. Das Lesen und gedankliche Notieren der Nummer ist *saññā*; die Erinnerung an diese Nummer, von dem Moment, an dem sie das Buch hinter sich lässt, ist *sati*.

Wenn Sinnesobjekte manifest werden, ist man in der Lage, sie unmittelbar wahrzunehmen. Wenn sie sich jedoch nicht manifestieren und wenn es sich um Geistesobjekte handelt (*dhammārammaṇa*; Dinge, die dem Geist innewohnen), kann man *sati* verwenden, um sie hervorzubringen und sich auf sie auszurichten. Darüber hinaus ist *sati* in der Lage, Wahrnehmungen in Erinnerung zu rufen, d.h. es kann sich an vergangene Wahrnehmungen als Objekte der Aufmerksamkeit erinnern. *Saññā* ist daraufhin in der Lage, diese bisherigen Wahrnehmungen zu identifizieren, zu präzisieren und zu festigen oder sie, je nach Zielsetzung, neu wahrzunehmen. [20]

3. Wahrnehmung, Bewusstsein und Weisheit

Wahrnehmung (*saññā*), Bewusstsein (*viññāṇa*) und Weisheit (*paññā*) stellen allesamt Aspekte des Wissens dar, doch sind sie Teil von drei unterschiedlichen Aggregaten. Die ersten beiden Faktoren, die bereits zuvor in diesem Kapitel beschrieben wurden, bilden für sich genommen jeweils ein Aggregat, während Weisheit zu den geistigen Formationen (*saṅkhāra*) gezählt wird.

Weisheit (*paññā*) verweist allgemein auf „Verstehen“ und führt gezielt zu einem umfassenden oder klaren Wissen: zu einem tiefgründigen und präzisen Verständnis der Wahrheit. Dieser Begriff *paññā* wird auf viele verschiedene Arten definiert, darunter: Wissen über Kausalität; Wissen über Gut und Böse; Wissen über Recht und Unrecht; Wissen über Angemessenheit; Wissen über Nutzen und

Schaden, Wissen über Vor- und Nachteile; profundes Wissen über konditionierte Phänomene; Wissen über bedingende Faktoren; Wissen über Ursachen und Bedingungen; Wissen über Ursprung und Ziel; Wissen über die Wechselbeziehung der Dinge; Wissen gemäß der Wahrheit; wahres Wissen; wahres Verständnis; Wissen über die Realität; und Wissen, wie man über Dinge und Situationen reflektiert, sie kontempliert, analysiert und sich auf sie einlässt oder angemessen mit ihnen verfährt.

Einfach ausgedrückt: Weisheit bedeutet klares, richtiges und echtes Verstehen. Weisheit umfasst Einsicht in die Wirklichkeit und dringt bis in den Kern der Probleme vor. Sie unterstützt sowohl die Wahrnehmung (*saññā*) als auch das Bewusstsein (*viññāṇa*). In Bezug auf Letzteres erweitert und vertieft sie das Spektrum des Bewusstseins. Ebenso vergrößert sie in Bezug auf Ersteres das Wahrnehmungsspektrum, da das Erkennen und Begreifen von Dingen vom persönlichen Kenntnisstand abhängig ist. Dies ist vergleichbar mit dem Lösen mathematischer Probleme; solange man die Anfangs-Gleichungen nicht lösen kann, hat man keine Daten oder Anhaltspunkte für weitere Berechnungen. Mit zunehmendem Verständnis verfügt man über die Indikatoren oder das Rohmaterial für weiterführende Wahrnehmung und Analyse.

Weisheit (*paññā*) steht im Gegensatz zu Verblendung (*moha*; „Unwissenheit“, „falsches Verstehen“, während Wahrnehmung (*saññā*) und Bewusstsein (*viññāṇa*) auf diese Weise nicht mit Verblendung kontrastiert werden. Allerdings können Wahrnehmung und Bewusstsein der Verblendung zum Opfer fallen. Wenn man getäuscht und verwirrt ist, erfahren die bewusste Erfahrung und die Wahrnehmung gleichermaßen eine Verzerrung. Die Weisheit hilft hier sowohl das Bewusstsein als auch die Wahrnehmung zu korrigieren.

Wahrnehmung (*saññā*) und Bewusstsein (*viññāṇa*) sind auf gegenwärtig manifestierende Sinnesobjekte angewiesen, um funktionieren zu können. Auf diese Weise werden Bilder oder Konzepte dieser Sinnesobjekte geschaffen und unterschieden. Die Weisheit hingegen reflektiert die Sinnesobjekte und reagiert aktiv auf sie (Weisheit ist eine deliberative Fakultätⁱⁱⁱ und wird daher den Willensbildungen zugeordnet – *saṅkhāra*). Die Weisheit verknüpft verschiedene Sinneseindrücke miteinander, analysiert ihre verschiedenen Eigenschaften, vergleicht und berücksichtigt verschiedene Wahrnehmungen und ermittelt Ursache, Wirkung, Wechselbeziehung und weitere Möglichkeiten zur nützlichen Verwendung. Durch diese Tätigkeit unterstützt die Weisheit das Bewusstsein und die Wahrnehmung mit „heilsamer Nahrung“ bei ihren Unterfangen.

Der Ehrw. Sāriputta erörterte einmal die Frage, wie sich Weisheit (*paññā*) und Bewusstsein (*viññāṇa*) unterscheiden. Er erklärte, dass die Weisheit weiß

(„versteht“, „klar erkennt“), dass „dies Leiden ist“, „dies die Ursache des Leidens ist“, „dies die Beendigung des Leidens ist“ und „dies der Weg ist, der zum Ende des Leidens führt“. Das Bewusstsein hingegen weiß (=differenzierendes Verstehen), „dies ist Freude“, „dies ist Schmerz“ und „dies ist weder Freude noch Schmerz“. Weisheit und Bewusstsein sind jedoch eng miteinander verbunden und in gewisser Weise untrennbar. Allerdings besteht ein signifikanter Unterschied darin, dass Weisheit eine „Qualität ist, die geschult und entwickelt werden muss“ (*bhāvetabba-dhamma*), um sie zu erweitern und zu festigen. Im Gegensatz dazu ist Bewusstsein eine „Qualität, die vollständig verstanden werden muss“ (*pariññeyya-dhamma*); seine Natur und seine Eigenschaften sollten wahrheitsgemäß erkannt und verstanden werden.¹⁵ [21]

Die kommentarischen Texte, einschließlich des Visuddhimagga,¹⁶ erklären die Unterscheidung zwischen Wahrnehmung (*saññā*), Bewusstsein (*viññāṇa*) und Weisheit (*paññā*) folgendermaßen: die Wahrnehmung (*saññā*) erkennt schlicht die Eigenschaften eines Sinnesobjekts, beispielsweise, dass es „grün“ oder „gelb“ ist; die Wahrnehmung ist nicht in der Lage, die Merkmale der Unbeständigkeit, *dukkha* und des Nicht-Selbst zu verstehen. Das Bewusstsein (*viññāṇa*) erkennt ebenfalls die Eigenschaften des Objekts (von „grün“, „gelb“ usw.) und ist zudem in der Lage, die Merkmale von Unbeständigkeit, *dukkha* und Nicht-Selbst zu verstehen (das Bewusstsein versteht gemäß dem Beistand und der Lenkung von Weisheit). Aber es kann niemanden zur Verwirklichung des Pfades (d.h. zur Verwirklichung der vier edlen Wahrheiten) führen. Jedoch erreicht Weisheit alle drei: sie kennt die Eigenschaften von Sinnesobjekten, sie kennt die drei Daseinsmerkmale und sie ermöglicht die Verwirklichung des Pfades.

In den Kommentaren wird die Analogie von drei Personen gebraucht, welche sich dieselbe Münze anschauen. Die Wahrnehmung (*saññā*) gleicht einem kleinen Kind, welches lediglich die Form der Münze – klein, groß, quadratisch oder rund – ihre Farbe, ihren prachtvollen Glanz und ihre seltsamen Zeichen wahrnehmen kann. Das Kind weiß nicht, dass es sich um ein gemeinsam vereinbartes Handels- und Tauschmittel handelt. Das Bewusstsein (*viññāṇa*) ist wie ein Erwachsener, der die Form, die Zeichen usw. der Münze erkennt und weiß, dass sie für Handel und Tausch verwendet wird, aber es fehlt das tiefere Verständnis dafür, ob die Münze eine Fälschung ist oder welche Kombination von Metallen, zur Prägung der Münze, verwendet wurde. Weisheit ist wie ein Schatzmeister, der alle oben genannten Daten erfasst und zusätzlich über Expertenwissen verfügt, so dass er die Münze nur anschauen, antippen und hören, riechen, schmecken oder in den Händen wiegen kann und alles darüber weiß, einschließlich wo und von wem sie

¹⁵M. I. 292-3

¹⁶Vism. 436

hergestellt wurde. Im Übrigen kommt nicht immer Weisheit auf. Es kann vorkommen, dass nur Wahrnehmung und Bewusstsein entstehen, aber keine Weisheit. Wenn Weisheit jedoch neben diesen beiden anderen Qualitäten erscheint, ist es schwierig, die eine von der anderen zu unterscheiden.

Als Jāli und Kaṇhā¹⁷ ein Versteck suchten, liefen sie rückwärts in den Losteich, in der Überzeugung, dass ihr Verfolger denken würde, sie seien erst vor kurzem aus dem Teich gekommen. Diese Denkweise kann man als Weisheit (*paññā*) bezeichnen. Später sah Vessantara ihre Fußabdrücke und wusste sofort, dass sie rückwärts in den Teich gelaufen waren. Grund dafür war, dass es nur Abdrücke gab, die vom Teich wegführten und keine, die zu ihm hinführten; zumal der Abdruck dieser Spuren an den Fersen am tiefsten war. Dieses Verständnis kann gleichermaßen als Weisheit bezeichnet werden. Die Kinder und ihr Vater wendeten verschiedene Ebenen von Weisheit und Besonnenheit an, was veranschaulicht, wie die Weisheit (*paññā*) aus der Wahrnehmung (*saññā*) einen Nutzen ziehen kann.

Prinz Siddhartha sah einen alten Menschen, einen kranken Menschen und einen verstorbenen Menschen und in der Konsequenz daraus reflektierte und erkannte er das Leiden, dem jeder Mensch ausnahmslos ausgesetzt ist und dem er unterliegt. Daraufhin verstand er, wie alle konditionierten Dinge unbeständig sind, dem Entstehen, dem Wandel und schließlich dem Vergehen unterworfen sind und er erkannte die Notwendigkeit, dass auf diesen Bedingungen beruhende Leiden zu beenden. All dies sind Beispiele der Weisheit (*paññā*). Als der Buddha sich darauf vorbereitete, den Buddhismus im Magadha-Land zu etablieren, besuchte er die von den Menschen in Magadha verehrten Matthaar-Asketen des Kassapa-Clans, damit sie Vertrauen in die Lehren des Buddha gewannen und selbige unterstützten. Die Einsicht und die Intuition hinter dieser Denkweise des Buddha sind ebenso ein Ausdruck von Weisheit.

Der Begriff *paññā* ist ein allgemeiner Begriff, der die oben genannten Arten von Wissen beschreibt. Es existieren viele verschiedene Ebenen der Weisheit, zum Beispiel die weltliche Weisheit (*lokiya-paññā*) und die transzendente Weisheit (*lokuttara-paññā*). Es finden sich zahlreiche weitere Pali-Begriffe, welche bestimmte Ebenen, Grade oder Aspekte der Weisheit kennzeichnen oder sich auf deren spezifische Aktivitäten, Qualitäten oder Vorteile beziehen, zum Beispiel: *ñāṇa* („Wissen“), *vijjā* („wahres Wissen“), *vipassanā* („Einsicht“), *sampajañña* („klares Verstehen“), *pariññā* („gründliches Wissen“), *abhiññā* („höchstes Wissen“), *paṭisambhidā* („unterscheidendes Wissen“). [22] „oho“

¹⁷TR: Die Kinder des Bodhisattva Vessantara und seiner Frau Maddī.

4. Beziehung zwischen den Aggregaten

Die fünf Aggregate sind voneinander abhängig. Das Aggregat der Körperlichkeit (*rūpa-khandha*) umfasst den Körper, während die vier Aggregate der mentalen Eigenschaften (*nāma-khandha*) die geistigen Bestandteile abbilden. Das Leben des Menschen benötigt sowohl den Körper als auch den Geist. Wenn Körper und Geist normal funktionieren und im Einklang arbeiten, dann schreitet das Leben positiv voran. Geistige Aktivitäten erfordern beispielsweise ein Verständnis der Außenwelt und dieses Verständnis beruht auf Sinnesdaten (visuelle Form, Klänge, Gerüche, Geschmäcker und greifbare Objekte), die über Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper eintreten. Sowohl die fünf Sinnesobjekte als auch die fünf Sinnesfähigkeiten sind materielle Dinge (*rūpa-dhamma*) und Teil des Aggregats der Körperlichkeit – sie sind Teil der Materialität.

In diesem Kapitel liegt der Schwerpunkt auf dem Gebiet des Geistes, während der Körper als ein gebrauchsfertiges Instrument betrachtet wird, welches bereit ist, mentalen Aktivitäten zu dienen. Der Geist wird als Mittelpunkt des Lebens betrachtet und sein Funktionsspektrum ist umfangreich, komplex und tiefgründig. Der Geist gibt dem Leben Wert und Sinn und er ist direkt mit den in diesem Buch dargestellten Lehren des Buddha verbunden.

Die vier Aggregate des Geistes sind eng miteinander verknüpft, beeinflussen und bedingen sich gegenseitig. Die Entstehung dieser vier Aggregate wird in der Regel wie folgt dargestellt:

Bedingt durch Auge und Formen entsteht Sehbewußtsein; (ebenso mit dem Ohr und Geräuschen, der Nase und Gerüchen usw.) das Zusammentreffen der drei ist Kontakt; durch den Kontakt bedingt ist Gefühl. Was man fühlt, das nimmt man wahr. Was man wahrnimmt, darüber denkt man nach (...).¹⁸

Hier ein Beispiel: Gordon hört den Klang einer Glocke (Ohr + Klang + Ohr-Bewusstsein). Er verspürt ein angenehmes Gefühl beim vernehmen des Glockenklangs (= *vedanā*). Er nimmt den Klang als „wohlklingend“, als „das Läuten der Glocke“ bzw. „den Klang einer wohlklingenden Glocke“ (= *saññā*) wahr. Er mag den Klang und möchte ihn erneut hören; er denkt darüber nach, die Glocke selbst anzuschlagen; er möchte die Glocke besitzen; er hegt Gedanken, die Glocke zu kaufen oder zu stehlen, usw. (= *sañkhāra*).

¹⁸M. I. 111-12 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1]) (Für die vollständige Abfolge dieses Prozesses, siehe folgendes Kapitel über die sechs Sinnessphären.)

Man beachte die entscheidende Rolle des Gefühls (*vedanā*) in diesem Prozess. Die Wahrnehmung (*saññā*) konzentriert sich besonders auf jene Objekte, die angenehme Empfindungen hervorrufen. Je größer das Vergnügen, desto größer ist die Bedeutung, die dem Objekt durch die Wahrnehmung beigemessen wird. Darüber hinaus regt ein solches Gefühl von Genuss die Menschen zum Denken und Handeln an, um das Vergnügen weiter zu steigern. Man kann dies als grundlegenden, gewöhnlichen oder auch simplen Vorgang bezeichnen.

In diesem Prozess verhält sich das Gefühl (*vedanā*) wie ein Motor, vergleichbar mit einer Person, die jemanden einlädt, um dafür etwas zu bekommen bzw. um etwas Unangenehmes zu vermeiden. Die Wahrnehmung (*saññā*) ist einer Person ähnlich, die Daten oder Rohmaterial sammelt und speichert. Geistige Formationen (*sañkhāra*) ähneln einer Person, die dieses Rohmaterial nimmt und es, in Vorbereitung für die Weiterverarbeitung, formt. Das Bewusstsein (*viññāṇa*) ist dem Leiter dieser Arbeit ähnlich, ist sich der Aktivitäten aller anderen Akteure bewusst; jener Leiter öffnet einerseits den Weg für die Durchführung dieser Arbeit und erhält andererseits die Ergebnisse dieser Arbeit.¹⁹

Ein komplizierter Aspekt dieses Prozesses besteht darin, dass das Gefühl (*vedanā*) nicht einseitig als Katalysator für die anderen Aggregate wirkt. Auch die anderen Aggregate haben einen Einfluss auf das Gefühl. Nehmen wir als Beispiel ein bestimmtes Musikstück, welches eine Person anhört, es als entzückend empfindet, während eine zweite Person sich hierdurch bspw. niedergeschlagen fühlen kann. In vergleichbarer Weise kann es vorkommen, dass ein und dieselbe Person ein Lied hört und begeistert ist, während sie sich, zu späterer Gelegenheit, durch die identische Melodie gestört fühlt.

Grundsätzlich gilt, dass jene Dinge, welche Gefallen erzeugen und an welchen man Freude empfindet, dem eigenen Verlangen entsprechen. Wenn man diesen Dingen begegnet, ist man glücklich. Umgekehrt stehen die Dinge, die man nicht mag, im Konflikt mit dem persönlichen Verlangen und Begehren; wenn man diesen Dingen begegnet, leidet man. Die geistigen Formationen, sagen wir beispielsweise von Mögen, Nicht-Mögen, Begehren und Abneigung, bedingen dann eine weitere „Rundreise“ an Gefühlen. Hier ist ebenfalls die Wahrnehmung im Spiel,

¹⁹Die Kommentare, einschließlich des Visuddhimagga, bieten folgende Analogien an: Der Körper ist wie eine Schüssel, das Gefühl wie ein Grundnahrungsmittel, die Wahrnehmung wie die Beilagen zum Essen, geistige Formationen wie der Koch und das Bewusstsein wie der Konsument des Essens. In ähnlicher Weise: Der Körper ist wie ein Gefängnis; das Gefühl ist wie die Strafe; die Wahrnehmung ist wie die Straftat; Willensbildungen sind wie der Richter, welcher die Strafe verhängt; und das Bewusstsein ist wie der Gefangene. Siehe: Vism. 479; Samuccayaparichedavaṇṇanā, Sabbasaṅgahavaṇṇanā.

d.h. die geistigen Formationen bedingen die Wahrnehmung, was wiederum das Gefühl beeinflusst.

Hier ein Beispiel dazu: Eine Person beobachtet, wie sich eine andere Person, welche sie bewundert, auf eine bestimmte Art und Weise verhält, woraufhin sie dieses Verhalten als reizend oder liebenswert empfindet. Außerdem kann selbe Person das Verhalten einer weiteren Person beobachten, die sie nicht mag und dieses Verhalten daraufhin als lästig oder abstoßend empfinden. Später kann diese Person auf andere Menschen treffen, die ähnliches Verhalten zeigen, dass man zuvor entweder als liebenswert oder lästig empfunden hat (=saññā) und sich infolgedessen entweder erfreut oder verärgert fühlen (=vedanā) und es entweder gutheißen oder sich darüber ärgern (=sañkhāra).

Diese Wechselbeziehung zwischen den Aggregaten kann komplizierter sein. Man denke beispielsweise an ein Arbeitsprojekt, welches sehr anspruchsvoll und schwierig ist. Die Durchführung der Aufgabe, selbstständig und ohne fremde Hilfe, kann so viel Stress und Unbehagen erzeugen, dass man letztlich gar nicht mehr in der Lage ist, sich mit der Aufgabe zu befassen. Wenn es jedoch gewisse Anreize gibt, ist man vielleicht interessierter und entschlossener, die Arbeit zu tun und die Sache weiterzuverfolgen. Diese Anreize können angenehme Empfindungen in der Gegenwart sein, z.B. dass die Lernmethode Spaß macht und unterhaltsam ist, oder es kann sich um raffinierte Dinge handeln, die mit der Wahrnehmung zukünftiger Vergnügungen verbunden sind, z.B. eine Belohnung erhalten, Erfolg haben oder einen Nutzen für sich selbst oder für andere erzielen. Diese Wahrnehmungen sind von verschiedenen geistigen Formationen abhängig, z.B. Begierde (*taṇhā*), Eitelkeit (*māna*; Ich-Dünkel) und Weisheit (*paññā*), welche wiederum zu weiteren Wahrnehmungen führen, indem sie der Arbeit oder dem Studium Bedeutung, Wert und Wichtigkeit beimessen. Darüber hinaus erfährt man nun Freude bei der Ausführung der Handlung. Auch wenn man sich körperlich unwohl fühlt, ist der Geist von Freude durchdrungen, so dass man die Arbeit noch eifriger verrichtet.

Wenn die Schulglocke am späten Nachmittag läutet, hören die Schülerinnen und Schüler den Klang (=viññāṇa). Nachdem sie den Klang wiederholt und jeden Tag vernommen haben, empfinden sie ihn vielleicht als neutral (=vedāṇa). Sie alle identifizieren den Klang als die Glocke, welche das Ende des Schultages kennzeichnet (=saññā). Einige Kinder mögen sich freuen (*sukha-vedanā* + *sañkhāra*), weil sie den ganzen Tag sitzen mussten und nun hinausgehen und spielen können (=begleitende Wahrnehmungen). Andere Kinder sind womöglich traurig (*dukkha-vedanā* + *sañkhāra*), weil sie eine nützliche und wertvolle Lektion unterbrechen müssen oder weil sie zu unfreundlichen und einschüchternden Betreuern zurückkehren müssen (=begleitende Wahrnehmungen).

Dieser gesamte Prozess, beginnend mit dem Bewusstsein, ist ein kompliziertes Wechselspiel von Ursachen und Bedingungen, die zusammen die Persönlichkeiten der Menschen kreieren und das Dasein eines jeden Menschen beeinflussen. Willentliche Formationen (*saṅkhāra*), verkörpert durch die Absicht (*cetanā*), sind die Akteure, die diesen Prozess gestalten und prägen. In diesem Zusammenhang ist *saṅkhāra* eine technische Bezeichnung für willentliches Handeln (*kamma*). Im Umkehrschluss ist Karma die inoffizielle Bezeichnung für volitionale (ÜB: freiwillige; willentliche; vorsätzliche) Formationen, welche verwendet wird, wenn sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt operieren. Dieser Begriff kommt zur Anwendung, wenn es um die zentrale Rolle von willentlich geschaffenen Formationen geht, beispielsweise:

*Die Wesen sind die Eigentümer ihrer Handlungen (kamma), Erben ihrer Handlungen; sie entspringen ihren Handlungen, sind an ihre Handlungen gebunden, haben in ihren Handlungen ihre Zuflucht. Es ist die Handlung, die die Wesen in schlechter Gestellte und besser Gestellte unterscheidet.*²⁰

oder

*Wesen existieren entsprechend ihrem Karma.*²¹ [24]

5. Die fünf Aggregate und das Festhalten an den fünf Aggregaten

In den Ausführungen des Buddha bezüglich der vier edlen Wahrheiten, welche die Essenz der buddhistischen Lehre darstellen, findet sich ein beachtenswerter Hinweis zu den fünf Aggregaten innerhalb der Lehre der ersten edlen Wahrheit, dem Leiden.

Zu Beginn seiner Darlegung der ersten edlen Wahrheit definiert der Buddha das Leiden, indem er verschiedene Beispiele und Umstände anführt, welche leicht erkennbar und Teil des Alltagslebens der Menschen sind. Am Ende dieser Erörterung fasst er allerdings die Gesamtheit des Leidens in dem einzigen Satz zusammen: „Die fünf Aggregate des Anhaftens (*upādāna-khandha*) sind Leiden.“:

²⁰M. III. 203 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

²¹Sn. 118-19

„Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsinn und Verzweiflung sind Leiden; vereint sein mit Unliebem ist Leiden, getrennt sein von Lieben ist Leiden; was man verlangt, nicht [zu] erlangen, ist Leiden. Kurz gesagt: Die fünf Faktoren des Ergreifens sind Leiden.“²²

Betrachten wir an dieser Stelle den Unterschied zwischen dem Begriff *khandha* an sich und dem Begriff *upādāna-khandha*, indem wir die folgenden Worte des Buddhas untersuchen:

Die fünf Gruppen, ihr Mönche, und die fünf Gruppen des Anhangens will ich euch zeigen. (...)

Was sind nun, ihr Mönche, die fünf Gruppen? Alle Körperlichkeit, ihr Mönche, vergangene, künftige, gegenwärtige, eigene oder fremde, grobe oder feine, gewöhnliche oder edle, ferne oder nahe: die wird die Gruppe „Körperlichkeit“ genannt.

Alles Gefühl – alle Wahrnehmung – alle Gestaltungen – alles Bewusstsein, vergangenes, künftiges, gegenwärtiges, eigenes oder fremdes, grobes oder feines, gewöhnliches oder edles, fernes oder nahes: das wird die Gruppe („Gefühl“...) „Bewusstsein“ genannt.

Diese, ihr Mönche, werden die fünf Gruppen genannt.

Was sind nun, ihr Mönche, die fünf Gruppen des Anhangens?

Alle Körperlichkeit, ihr Mönche, vergangene (...) nahe, verbunden mit den Trieben, zugänglich dem Anhangen, die wird die Gruppe des Anhangens „Körperlichkeit“ genannt.

Alles Gefühl – alle Wahrnehmung – alle Gestaltungen – alles Bewusstsein, vergangenes (...) nahes, das wird die Gruppe des Anhangens („Gefühl“...) „Bewusstsein“ genannt.

Diese, ihr Mönche, werden die fünf Gruppen des Anhangens genannt.“²³

²²z.B.: Vin. I. 10 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

²³S. III. 47-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[3])

Ein tugendhafter Mönch, Bruder Kotthita, hat die fünf Gruppen des Anhangens gründlich zu betrachten, und zwar als vergänglich, als leidvoll, als Krankheit und Geschwür, als Stachel, als Übel, als Bedrückung, als etwas Fremdes, Hinfälliges, Leeres, Ichloses.

Welche fünf? Die Gruppen des Anhangens „Körperlichkeit“, „Gefühl“, „Wahrnehmung“, „Gestaltungen“, „Bewußtsein“. Diese fünf Gruppen des Anhangens, Bruder Kotthita, sind von einem tugendhaften Mönch gründlich zu betrachten, und zwar als vergänglich, als leidvoll, als Krankheit und Geschwür, als Stachel, als Übel, als Bedrückung, als etwas Fremdes, Hinfälliges, Leeres, Ichloses.²⁴

Diese Unterscheidung zwischen den fünf Aggregaten und den fünf Aggregaten des Anhangens bildet ein entscheidendes Grundprinzip, welches für ein tieferes Studium des Buddha-Dhamma notwendig ist. [25]

6. Praktische Anwendung

Gewöhnlicherweise neigen Menschen zu dem Glauben, sie besäßen in der einen oder anderen Form ein wahres und dauerhaftes Selbst;²⁵ manche Menschen hängen an ihrem Verstand als „Selbst“, andere glauben, dass irgendetwas getrennt und doch irgendwie mit dem Verstand verbunden existiert, welcher dann auf einer anderen Ebene agiert, um für den Körper und den Geist verantwortlich zu sein und ihn zu kontrollieren. Die Darstellung der fünf Aggregate soll veranschaulichen, wie das, was als „Wesen“, „Person“ oder „Selbst“ bezeichnet wird – wenn es genau untersucht und analysiert wird – einfach aus diesen fünf Komponenten besteht. Neben diesen fünf bleibt kein Rest an Essenz oder Substanz. Und selbst diese fünf Aggregate existieren innerhalb einer wechselseitigen Abhängigkeit. Sie existieren nicht unabhängig; sie sind nicht autonom. Daher funktio-

²⁴S. III. 167 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[3])

²⁵Man beachte folgende Worte Buddhas: „Es ist besser, ihr Bhikkhus, wenn ein ununterrichteter gewöhnlicher Mensch diesen Körper, der aus den vier groben Elementen gebildet ist, als sein Selbst annimmt, nicht aber das Denken. Warum das? Man sieht, ihr Bhikkhus, wie dieser Körper, der aus den vier groben Elementen gebildet ist, ein Jahr besteht, wie er zwei Jahre besteht, wie er drei Jahre besteht, wie er vier Jahre besteht, wie er fünf Jahre besteht, wie er zehn Jahre besteht, wie er zwanzig Jahre besteht, wie er dreißig Jahre besteht, wie er vierzig Jahre besteht, wie er fünfzig Jahre besteht, wie er ein Jahrhundert besteht, wie er noch länger besteht. Was aber da, ihr Bhikkhus, Denken heißt und Geist und Bewußtsein da entsteht bei Nacht und bei Tag eines und ein anderes wird aufgehoben.“ (S. II. 94-5) (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[4])

nieren oder existieren auch diese Aggregate nicht als ein stabiles, substanzielles Selbst.

Zusammengefasst, bezieht sich die Lehre zu den fünf Aggregaten auf das Prinzip der „Ichlosigkeit“ (*anattā*; „Nicht-Selbst“, „Nicht-Ich“). Das menschliche Wesen besteht aus einer Zusammenführung verschiedener Elemente oder Teile; es existiert kein substanzielles „Selbst“ als verbindendes Prinzip oder Mittelpunkt dieser Bestandteile. Keines der Aggregate existiert als ein stabiles, dauerhaftes „Selbst“ und kein solches Selbst existiert außerhalb von ihnen.²⁶ Wenn man Verständnis für diese Wahrheit aufbaut, lässt man Bindungen zu sich selbst los. Dieses Prinzip des Nicht-Selbst wird in der Lehre über die bedingte Entstehung in Bezug auf die fünf Aggregate verdeutlicht.²⁷

Des weiteren entwickelt man, wenn man versteht, dass die fünf Aggregate in einer zusammenhängenden und voneinander abhängigen Weise existieren, nicht die falschen Ansichten von Vernichtungs- bzw. Zerstörungswahn (*uccheda-ditṭhi*) oder einen Ewigkeitswahn (*sassata-ditṭhi*). Darüber hinaus führt dieses Wissen zu einem korrekten Verständnis der Funktionsweise von Karma. Auch in diesem Fall erklärt die Lehre der bedingten Entstehung jene Wechselbeziehung und wechselseitige Abhängigkeit in weitreichende Tiefe.

Dinge zu untersuchen, indem man sie in die fünf Aggregate zerlegt, hilft dabei, die eigenen Denk- und Analysefähigkeiten zu schulen und es fördert die Bereitschaft, die Wahrheit zu analysieren. Wenn man einem Ding begegnet oder sich auf etwas bestimmtes einlässt, betrachtet man nicht bloß die oberflächlichen Erscheinungen; stattdessen tendiert man zur Untersuchung und Erforschung der tieferen Wahrheit. Diese Untersuchung führt vor allem zu einer objektiven Unterscheidung der Dinge, dazu, die Dinge zu sehen, „wie sie sind“. Dies steht im Gegensatz zu einem subjektiven Verständnis, bei welchem man sich auf die Dinge durch Begierde und Ergreifen (*taṇhā-upādāna*) bezieht und die Dinge entsprechend seinen Vorlieben und Abneigungen beurteilt. Ein objektives Verständnis ist das Ziel des Buddha-Dhammas und dieser Lehre von den fünf Aggregaten. Anstatt sich auf die Dinge durch Anhaftung, Begierde und Festhalten zu beziehen, bezieht man sich auf sie durch Weisheit.

Gewöhnlich lehrte der Buddha die fünf Aggregate jedoch nicht separat. In den meisten Fällen sind die fünf Aggregate die Hauptfaktoren der Betrachtung – im Kontext anderer Prinzipien und Lehren – welche als Kriterien für die Kontemplation und Bestimmung der Natur und Funktion dieser Aggregate dienen.

²⁶Siehe: S. III. 3-5, 16-18, 110-15

²⁷Siehe Kapitel 4 bzgl. der bedingten Entstehung.

Die fünf Aggregate müssen in Bezug auf andere Prinzipien, z.B. in Bezug auf das Nicht-Selbst (*anattā*), untersucht werden, um ihren Wert auf praktischer Ebene voll zur Geltung bringen zu können. Der Nutzen einer solchen Betrachtung wird in den folgenden Kapiteln deutlich werden. [26]

Anhang 1: Zusätzliche Einzelheiten in Bezug auf die fünf Aggregate

1. *Rūpa* (Körper; physische Form; Materialität): im Abhidhamma wird *rūpa* in achtundzwanzig Faktoren unterteilt:

- (a) vier primäre Elemente (*mahābuta-rūpa*; oder schlicht „Elemente“ genannt – *dhātu*): Erde (*paṭhavī-dhātu*; Element der Ausdehnung; festes Element); Wasser (*āpo-dhātu*; Element des Zusammenhalts; flüssiges Element); Feuer (*tejo-dhātu*; Element der Hitze oder Strahlung); und Wind (*vāyo-dhātu*; Element der Vibration oder Bewegung)
- (b) vierundzwanzigfache „abhängige Körperlichkeit“ (*upādā-rūpa*; abgeleitete Materialität; Materie, die sich aus den vier primären Elementen ergibt):
 - die fünf Sinnes-Grundlagen; körperliche Sinnesorgane: Auge (*cakkhu*), Ohr (*sota*), Nase (*ghāṇa*), Zunge (*jihvā*) und Körper (*kāya*)
 - die vier körperlichen Sinnesobjekte: Form (*rūpa*), Klang (*sadda*), Geruch (*gandha*) und Geschmack (*rasa*); materielle Gegenstände (*phoṭṭhabba*) sind hier nicht aufgeführt, da sie äquivalent zu *paṭhavī*, *āpo* und *vāyo* sind
 - Weiblichkeit (*itthatta*)
 - Männlichkeit (*purisatta*)
 - physische Grundlage des Geistes (*hadaya-vatthu*)
 - körperliche Äußerung oder Geste (*kāya-viññatti*)
 - verbale Äußerung oder Rede (*vacī-viññatti*)
 - Lebensfähigkeit (*jīvitindriya*; Vitalität; Lebenskraft)
 - Raumelement (*ākāsa-dhātū*)
 - physische Leichtigkeit; Beweglichkeit (*rūpassa lahutā*)
 - physische Biegsamkeit, Elastizität (*rūpassa mudutā*)
 - körperliche Anpassungsfähigkeit; Geschicklichkeit (*rūpassa kammaññatā*)
 - physisches Wachstum oder Vergrößerung (*rūpassa upacaya*)
 - physische Kontinuität (*rūpassa santati*)
 - Verfall (*jaratā*)
 - Auflösung (*aniccatā*)
 - essbare Lebensmittel; Ernährung (*kavaḷiṅkārahāra*)

Man beachte, dass der Begriff *hadaya-vatthu*, der gewöhnlich mit „Herz“ übersetzt wird, als *citta* betrachtet wird, was jedoch erst in späteren Texten formuliert wird; er findet sich so nicht im Tipiṭaka.

2. *Vedanā* (Gefühl; Empfindung)

- dreifache Unterteilung: Freude (*sukha*; körperlich und geistig); Leid (*dukkha*; körperlich und geistig); neutrales Gefühl (*adukkhamasukha*; weder angenehm noch unangenehm; es wird gelegentlich auch auf *upekkhā* verwiesen)
- fünffache Unterteilung: körperliches Wohlbefinden (*sukha*), körperlicher Schmerz (*dukkha*), Zufriedenheit (*somanassa*), Unzufriedenheit (*domanassa*), neutrales Gefühl (*upekkhā*)
- sechsfache Unterteilung (entsprechend ihrem ursprünglichen Eintritts-Tor): Gefühl, das durch den Kontakt über Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist entsteht

3. *Saññā* (Wahrnehmung): es wird in sechs Faktoren unterteilt, je nach Weg der Kognition:

- (a) Wahrnehmung der Formen (*rūpa-saññā*), z.B. als „schwarz“, „rot“, „grün“ oder „weiß“
- (b) Wahrnehmung von Geräuschen (*sadda-saññā*), z.B. als „laut“, „leise“, „hochfrequent“, „niederfrequent“
- (c) Wahrnehmung von Düften (*gandha-saññā*), z.B. als „duftend“ oder „übelriechend“
- (d) Wahrnehmung von Geschmack (*rasa-saññā*), z.B. als „süß“, „sauer“, „bitter“ oder „salzig“
- (e) Wahrnehmung von Tastbarem (*phoṭṭhabba-saññā*), z.B. als „weich“, „hart“, „grob“, „fein“, „heiß“ oder „kalt“
- (f) Wahrnehmung von mentalen Objekten (*dhamma-saññā*), z.B. als „schön“, „abstoßend“, „konstant“ oder „unbeständig“

4. *Sañkhāra* (Willensbildungen): Im Abhidhamma werden die geistigen Begleiterscheinungen (*cetasika*) in zweiundfünfzig Faktoren eingeteilt. Vergleicht man diese Unterteilung mit der Lehre von den fünf Aggregaten (*khandha*), so bestehen die geistigen Begleiterscheinungen aus Gefühl (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*) und den Willensbildungen. Von den zweiundfünfzig Faktoren ist ein Faktor davon das Gefühl und ein anderer die

Wahrnehmung; die übrigen fünfzig Faktoren sind allesamt Willensbildungen. Diese fünfzig Faktoren sind wie folgt unterteilt: [27]

- (a) Elf geistige Faktoren, gleichermaßen heilsam wie unheilsam (*añña-samāna-cetasika*) (wenn man *vedanā* und *saññā* hier einbezieht, so stellen diese zusammen dreizehn Faktoren dar; diese beiden Faktoren sind hier jedoch ausgeschlossen, weil es sich nicht um Willensbildungen handelt):
 - i. Fünf universelle mentale Faktoren (*sabbacittasādhāraṇa-cetasika*; die in jedem Moment des Geistes entstehen): Kontakt (*phassa*), Absicht (*cetanā*), Einspitzigkeit^{iv} (*ekaggatā* = „Sammlung“ – *samādhi*), Lebensfähigkeit (*jīvitin-driya*) und geistige Umsetzung/Aufmerken (*manasikāra*) (mit *vedanā* und *saññā* sind dies sieben Faktoren)
 - ii. Sechs „bestimmte“ geistige Faktoren (*pakiṇṇaka-cetasika*; jene Faktoren, die sowohl dem Heilsamen als auch dem Unheilsamen zugerechnet werden können,^v die jedoch nicht in jedem geistigen Moment auftreten): angewandtes Denken/Gedankenfassung (*vitakka*), anhaltendes Denken/diskursives Denken (*vicāra*), Entschlossenheit (*adhimokkha*), Anstrengung/Tatkraft (*virīya*), Freude/Interesse (*pīti*) und Enthusiasmus/Entschlossenheit/Absicht (*chanda*)
- (b) Vierzehn unheilsame mentale Faktoren (*akusala-cetasika*), die zusammen mit unheilsamen Geisteszuständen auftreten:
 - i. Vier universell unheilsame Faktoren (*sabbākusalasādhāraṇa-cetasika*; diese Faktoren sind bei unheilsamen Gemütszuständen ständig vorhanden): Wahn/Verblendung (*moha*), Schamlosigkeit (*ahirika*), Mangel an Moral/Gewissenlosigkeit (*anottappa*) und Unruhe/Aufgeregtheit (*uddhacca*)
 - ii. Zehn bestimmte unheilsame Faktoren (*diṭṭhi-akusala-cetasika*): Gier (*lobha*), falsche Sichtweise (*diṭṭhi*), Hochmut (*māna*), Hass (*dosa*), Neid (*issā*), Geiz (*macchariya*), Sorge/Gewissensunruhe (*kukkucca*), Faulheit (*thīna*), Trägheit (*middha*) und Zweifel (*pakiṇṇaka*)
- (c) Fünfundzwanzig edle mentale Faktoren (*sobhaṇa-cetasika*), die zusammen mit heilsamen und unbestimmten (*abyākata*) Geisteszuständen entstehen:
 - i. Neunzehn universell edle mentale Faktoren (*sobhaṇasādhāraṇa-cetasika*): Vertrauen (*saddhā*), Achtsamkeit (*sati*), moralisch

bedingte Scham/Gewissen (*hiri*), moralisch bedingte Furcht (*ottappa*), Nicht-Gier (*alobha*), Nicht-Hass (*adosa* = „liebende Güte“ – *mettā*), Gleichmut (*tatra-majjhataṭṭā*; zuweilen auch auf *upekkha* verwiesen), Ruhe des Mentalkörpers/Gelassenheit der Geistesfaktoren (*kāya-passaddhi*; Ruhe in der Sammlung geistiger Begleiterscheinungen), Gelassenheit des Geistes (*citta-passaddhi*), Leichtigkeit/Agilität des Mentalkörpers (*kāya-lahutā*), Leichtigkeit des Geistes (*citta-lahutā*), Biegsamkeit des Mentalkörpers (*kāya-mudutā*), Biegsamkeit des Geistes (*citta-mudutā*), Anpassungsfähigkeit des Mentalkörpers (*kāya-kammaññatā*), Anpassungsfähigkeit des Geistes (*citta-kammaññatā*), Befähigung/Geschultheit des Mentalkörpers (*kāya-pāguññatā*), Recht-schaffenheit/Aufrichtigkeit des Mentalkörpers (*kāyujukatā*) und Rechtschaffenheit/Aufrichtigkeit des Geistes (*cittujukatā*).

- ii. Sechs bestimmte heilsame Faktoren (*pakiṇṇakasobhaṇa-cetasika*): rechte Rede (*sammā-vācā*), rechtes Handeln (*sammā-kammanta*) und rechter Lebenserwerb (*sammā-ājīva*) – zusammen die drei Faktoren der Enthaltensamkeit genannt (*viratī-cetasika*); Mitgefühl (*karuṇā*) und anerkennende Freude (*muditā*) – zusammen die beiden grenzenlosen Zustände genannt (*appamaññā-cetasika*); sowie Weisheit (*paññā*)

In den Suttan werden Willensbildungen (*saṅkhāra*) gewöhnlich als die sechs Arten des Wollens (*saṅcetanā*; „Absicht“, „Gedanke“) definiert, welche sich auf Folgendes beziehen: Form (*rūpa-saṅcetanā*), Geräusche (*sadda-saṅcetanā*), Gerüche (*gandha-saṅcetanā*), Geschmack (*rasa-saṅcetanā*), tastbare Objekte (*phoṭṭhabba-saṅcetanā*) und geistige Objekte (*dhamma-saṅcetanā*).²⁸

5. *Viññāṇa* (Bewusstsein) ist in sechs Faktoren unterteilt, je nach Weg, auf dem es entsteht: die Wahrnehmung von Objekten über das Auge (*cakkhu-viññāṇa*), das Ohr (*sota-viññāṇa*), die Nase (*ghāṇa-viññāṇa*) die Zunge (*jivhā-viññāṇa*), den Körper (*kāya-viññāṇa*) und den Geist (*mano-viññāṇa*).

Der Abhidhamma bezeichnet das Bewusstseinsaggregat als *citta* und teilt *citta* entweder in 89 oder 121 Bewusstseinsarten ein:

- Unterteilt nach dem Bewusstseinszustand oder der Bewusstseinssebene: vierundfünfzig sinnessphärische Bewusstseinszustände

²⁸z.B.: S. III. 60-61

(*kāmāvacara-citta*), fünfzehn feinstoffliche Bewusstseinszustände (*rūpāvacara-citta*), zwölf immaterielle Bewusstseinszustände (*arūpāvacara-citta*) und acht transzendente Bewusstseinszustände (*lokuttara-citta*); diese können detaillierter unterteilt werden, so dass sich vierzig transzendente Bewusstseinszustände ergeben.

- Aufgeteilt nach der Qualität des Geistes: zwölf unheilsame Bewusstseinszustände (*akusala-citta*), einundzwanzig heilsame Bewusstseinszustände (*kusala-citta*; die Detailanalyse ergibt siebenunddreißig), sechsunddreißig Karma-resultierende Bewusstseinszustände (*vipāka-citta*; in der detaillierten Analyse – zweiundfünfzig) und zwanzig funktionelle Bewusstseinszustände (*kiriya-citta*). Es ist unnötig, in dieser Präsentation all diese verschiedenen Bewusstseinszustände aufzulisten, es könnte für den Leser eher zu Verwirrung führen. [28]

Anhang 2: Kommentarische Erläuterung der Wahrnehmung

Die Kommentare erläutern die folgenden Funktionen und Attribute der Wahrnehmung (*saññā*): Das spezifische Merkmal heißt *sañjānana* (Erkennen; Erinnern). Seine Funktion besteht darin, ein Zeichen oder Erkennungsmerkmal als Schlüssel für das Gedächtnis zu etablieren, sodass man in Zukunft weiß, dass „dies nun so-und-so ist“; diese Funktion ähnelt einem Schreiner, der ein Stück Holz markiert. Das Ergebnis ist eine Anhaftung an diese etablierten Zeichen; dies ist vergleichbar mit einem Blinden, der einen Elefanten berührt und folglich einen Elefanten mit dem Teil seines Körpers identifiziert, den er berührt hat. Sein „Fußabdruck“ (*padatṭhāna*) – das Objekt, wie es erscheint – ähnelt der Art und Weise, wie ein Rehkitz eine Vogelscheuche sieht und sie für einen echten Menschen hält (Vism. 462). Im Vergleich zu westlichen psychologischen Begriffen umfasst *saññā* die „Wahrnehmung“, die „Konzeption“ (als „mentale Repräsentation“), das „Erkennen“ und bis zu einem gewissen Grad, aber nicht ausschließlich, das „Gedächtnis“.

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱWürde bspw. das Auge ein Objekt betrachten und das Bewusstsein käme nicht hinzu, so würde das Gesehene nicht in den Bereich der bewussten Wahrnehmung gelangen; dies geschieht regelmäßig.

ⁱⁱSiehe Kapitel 4.

ⁱⁱⁱ**Deliberation** [lat.: deliberare, dt. abwägen] beschreibt eine auf den Austausch von Argumenten angelegte Form der Entscheidungsfindung unter Gleichberechtigten. Das bessere Argument und nicht die Mehrheitsabstimmung soll die Entscheidungen prägen und zu besseren Entschlüssen führen, weil – im Idealfall – alle Argumente gegeneinander abgewogen werden und eine Einigung auf die »beste« Lösung möglich ist. Das Konzept der D. basiert u. a. auf der Diskurstheorie des Sozialphilosophen Jürgen Habermas (* 18.6.1929; »Theorie des kommunikativen Handelns«, 1981). Die Beratungen sollen laut der Theorie geprägt sein durch: Austausch von Argumenten, Inklusion und Öffentlichkeit. (Quelle: Große Hüttmann / Wehling, Das Europalexikon (3.Auflage), Bonn 2020, Verlag J. H. W. Dietz Nachf. GmbH. Autor des Artikels: M. Große Hüttmann)

^{iv}Der Begriff „Einspitzigkeit“ ist im deutschen Sprachgebrauch bspw. von Ayya Khema geprägt worden, andernorts findet man vielleicht auch den Begriff „ein-Punkt-sein“, o.ä. – *ekaggatā* bedeutet „exakte Ausrichtung, exakter geistiger Fokus, auf einem einzelnen geistigen Objekt“.

^vJene Faktoren können – je nach konkretem Inhalt des Vorgangs – mal heilsam und mal unheilsam sein.

Kapitel 2: Sechs Sphären der Sinne

Pfade zur Begegnung und Erfahrung der Welt

1. Einleitung

Obwohl der Mensch aus den fünf Aggregaten besteht, die sich weiter in zahlreiche untergeordnete Bereiche gliedern lassen, beschäftigt er sich im Alltag im Allgemeinen nicht direkt mit diesen Aggregaten. Viele der Bausteine, aus denen sich das menschliche Leben zusammensetzt, existieren und funktionieren ohne das Wissen der Menschen – und selbst wenn sie sich dieser Bausteine bewusst sind, schenken sie ihnen oftmals keine große Beachtung. Mit Hinblick auf den Körper, arbeiten viele physischen Organe beispielsweise ohne das Wissen oder auch das Interesse der betroffenen Person. Die Menschen interessieren sich nur dann für diese Funktionen, wenn eine Abnormität oder Beeinträchtigung stattfindet. Ähnlich verhält es sich bei den geistigen Aspekten.

Gewöhnlich überlassen die Menschen das Studium und die Analyse des Körpers den Medizinern und Biologen und das Studium des Geistes überlassen sie den Abhidhamma-Gelehrten und Psychologen. Für die Mehrheit der Menschen liegt die Bedeutung oder der Sinn des Lebens in der täglichen Auseinandersetzung und Interaktion mit der Welt. In ihrer Beziehung zur Welt erkennen die meisten Menschen die Bedeutung für ihr Leben.

Dieses Engagement bzw. diese Verbindung kann in zwei Bereiche bzw. Systeme unterteilt werden, welche beide auf spezifische „Tore“ (*dvāra*; „Kanal“) zur Kontaktaufnahme mit der Welt angewiesen sind:

1. Erkenntnis und Erfahrung der Welt über die sechs Tore der Sinne (*phassa-dvāra*; „Tore des Sinneskontakts“, „Sinnestor“, „Sinnesbasis“): Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist. Diese Sinnestore erkennen verschiedene Eigenschaften und Attribute der Welt, nämlich die sechs Sinnesobjekte (*ārammaṇa*): Formen, Klänge, Gerüche, Geschmäcker, tastbare Objekte und geistige Objekte.
2. Das Verhalten und die Reaktion auf die Welt beruhen auf den drei Kanälen der Handlung (*kamma-dvāra*): dem Körper (*kāya-dvāra*), der Sprache

(*vacī-dvāra*) und dem Geist (*mano-dvāra*), was zu körperlichen Handlungen (*kāya-kamma*), verbalen Handlungen (*vacī-kamma*) und geistigen Handlungen (*mano-kamma*) führt.

Es ist zu beachten, dass der Begriff *dvāra* („Sinnestore“), im erstgenannten System, im Zusammenhang mit dem aktiven Wirken im Alltag, in den Schriften meist mit dem Begriff *āyatana* gekennzeichnet wird, was so viel wie „Sphäre der Kognition“ oder „Pfad der Kognition“ bedeutet. Aus diesem Grund wird in dieser Analyse hier der Begriff *āyatana* anstelle von *dvāra* verwandt.

In Bezug auf das zweite System bezieht sich die gesamte Betrachtung hier auf das vierte Aggregat – das Aggregat der Willensbildungen (*saṅkhāra*) – welches im vorherigen Kapitel besprochen wurde. Die unzähligen Willensformationen, die als heilsam, unheilsam und neutral klassifiziert werden können, manifestieren sich und funktionieren, wenn sie von der Absicht (*cetanā*) – ihrem Anführer und „Bevollmächtigten“ – ausgewählt, einbezogen und autorisiert wurden, sich durch Körper, Sprache und Geist zu gebärden oder zu handeln, was zu physischen Taten, zu Sprache und zu Gedanken führt. [29]

In diesem Zusammenhang werden Willensbildungen auf drei Arten neu klassifiziert: (1.) nach dem Haupt- oder repräsentativen Faktor (d.h. der Absicht); (2.) nach dem Weg, auf dem sie ausgedrückt werden; und (3.) nach der spezifischen ausgeführten Handlung:

körperl. Wille <i>kāya-saṅkhāra</i>	= Absichten (ausgedrückt) über den Körper = <i>kāya-saṅcetanā</i>	-physischer Kanal - <i>kāya-dvāra</i>	→ körperl. Handlungen → <i>kāya-kamma</i>
verbaler Wille <i>vacī-saṅkhāra</i>	= Absichten (ausgedrückt) über die Sprache = <i>vacī-saṅcetanā</i>	-verbaler Kanal - <i>vacī-dvāra</i>	→ verbale Handlungen → <i>vacī-kamma</i>
geistiger Wille <i>mano-saṅkhāra</i>	= Absichten (ausgedrückt) über den Geist = <i>mano-saṅcetanā</i>	-geistiger Kanal - <i>mano-dvāra</i>	→ geistige Handlungen → <i>mano-kamma</i>

Im vorangegangenen Kapitel über die fünf Aggregate wurden bereits die Willensformationen (*saṅkhāra*) als jene Faktoren, welche die Qualität und die Eigenschaften des Geistes bestimmen, besprochen. In Kapitel 4 und 5 des *Buddhadhamma*, welche den Prozess des menschlichen Lebens und der menschlichen Aktivitäten behandeln, wird eine detaillierte Erklärung der Willensbildungen im Hinblick auf ihre Rolle bei der Gestaltung des Verhaltens und der Reaktion auf die äußere Welt vorgestellt. In diesem Kapitel beschränkt sich der Fokus daher auf das obige, erste System, nämlich auf die Natur und das richtige Funktionieren der sechs Sinnes-Tore.

2. Natur der sechs Sinne

Der Begriff *āyatana* bedeutet wörtlich „Verknüpfung“ oder „Sphäre“. In diesem Zusammenhang bezieht er sich auf die „kognitive Verbindung“, die „Sphäre der Erkenntnis“, die „Quelle des Bewusstseins“ oder die „Tore der Wahrnehmung“. Es gibt sechs solcher Tore: Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist.¹

Man kann nun fragen: „Womit sind diese Sinne verbunden?“ Die Antwort lautet, dass sie mit der Welt, mit der äußeren Umgebung oder den Objekten darin verbunden sind. Doch die Welt offenbart dem Menschen nur begrenzte Teile oder Aspekte von sich, je nach den Fähigkeiten oder Instrumenten, welche zur Wahrnehmung des Menschen beitragen, das heißt, je nach den sechs oben erwähnten Sinnen. Aus diesem Grund ist jeder der sechs Sinne mit einem bestimmten „Objekt der Wahrnehmung“ in der Außenwelt gepaart. [30]

Diese Objekte des Gewahrseins werden ebenfalls mit dem Begriff *āyatana* gekennzeichnet, weil auch sie als kognitives Bindeglied bzw. als Quelle des Gewahrseins fungieren. Doch im Gegensatz zu den eben erwähnten sechs inneren Sinnen (interne *āyatana*) existieren diese Objekte in der äußeren Welt (externe *āyatana*).

Im Allgemeinen werden diese sechs äußeren Sinnesobjekte – visuelle Formen, Klänge, Gerüche, Geschmäcker, tastbare Objekte und geistige Objekte – mit dem Begriff *ārammaṇa* bezeichnet, was wörtlich „etwas, das den Geist aufhält“ oder „etwas, das die Aufmerksamkeit hält“ bedeutet. Vereinfacht ausgedrückt, sind sie „Objekte der Aufmerksamkeit“.

Wenn eine innere Sinnessphäre (*āyatana*; „Sphäre der Erkenntnis“) mit einem (äußeren) Objekt der Aufmerksamkeit (*ārammaṇa*) in Kontakt kommt, entsteht ein, für diese individuelle Sinnessphäre spezifisches, Bewusstsein.² Wenn das Auge mit Formen in Berührung kommt, entsteht das Bewusstsein des „Sehens“; wenn das Ohr mit Tönen in Berührung kommt, entsteht das Bewusstsein des „Hörens“ usw. Diese Wahrnehmung wird „Bewusstsein“ (*viññāṇa*) genannt: das Bewusstsein der Sinnesobjekte.

Daher gibt es sechs Arten von Bewusstsein, die den sechs Sinnesfähigkeiten und den sechs Sinnesobjekten entsprechen: Augen-Bewusstsein (d.h. Sehen); Ohren-Bewusstsein (d.h. Hören); Nasen-Bewusstsein (d.h. Riechen);

¹Zur Analyse der sechs Sinnessphären in den Kommentaren, siehe Anhang 2.

²Gewöhnlich wird der Begriff *dvāra* mit *ārammaṇa* gepaart und der Begriff „internes *āyatana*“ wird mit „externes *āyatana*“ gepaart. In dieser Darstellung werden jedoch die inneren Sinnessphären als *āyatana* und die äußeren Sinnesobjekte als *ārammaṇa* bezeichnet.

Zungen-Bewusstsein (d.h. Schmecken); Körper-Bewusstsein (d.h. Tasten); und Geist-Bewusstsein (d.h. Gewahrsein geistiger Objekte).³

1. Das Auge (*cakkhu*) bildet die Sphäre für das Erkennen der Form (*rūpa*), wodurch das Sehen (*cakkhu-viññāṇa*) entsteht.
2. Das Ohr (*sota*) bildet die Sphäre für das Erkennen von Klang (*sadda*), wodurch das Hören (*sota-viññāṇa*) entsteht.
3. Die Nase (*ghāṇa*) bildet die Sphäre für das Erkennen von Gerüchen (*gandha*), wodurch das Riechen (*ghāṇa-viññāṇa*) entsteht.
4. Die Zunge (*jivhā*) bildet die Sphäre für das Erkennen von Geschmäckern (*rasa*), wodurch das Schmecken (*jivhā-viññāṇa*) entsteht.
5. Der Körper (*kāya*) bildet die Sphäre für das Erkennen von tastbaren Dingen (*phoṭṭhabba*), wodurch die Tastung (*kāya-viññāṇa*) entsteht.
6. Der Geist (*mano*) bildet die Sphäre für das Erkennen von geistigen Objekten (*dhamma*)⁴, wodurch das Gewahrsein von geistigen Objekten (*mano-viññāṇa*) entsteht.

Obwohl das Entstehen von Bewusstsein vom Kontakt zwischen einer Sinnesgrundlage und ihrem jeweiligen Sinnesobjekt abhängig ist,⁵ führt die Tatsache, dass ein Sinnesobjekt für eine Sinnesgrundlage manifest wird, nicht zwangsläufig zu Bewusstsein. Andere, begleitende Faktoren, wie Aufnahmefähigkeit, Wille und Interesse müssen ebenfalls vorhanden sein.⁶ Während eine Person zum Beispiel schläft oder aufgeregt, geistesabwesend, auf eine Tätigkeit fokussiert oder hoch konzentriert ist, werden verschiedene visuelle Formen und Geräusche, im Bereich der potenziellen Wahrnehmung, weder gesehen noch gehört. [31] In ähnlicher Weise kann man sich, wenn man auf das Schreiben eines Briefes oder eines Buches konzentriert ist, des Kontakts zwischen dem eigenen Körper und dem Stuhl oder zwischen den Fingern und dem Stift nicht bewusst sein. In solchen Fällen spricht man daher noch nicht von „Kognition“, wenn Sinnesgrundlage und Sinnesobjekt sich zwar in Kontakt befinden, aber kein Bewusstsein dazu entsteht.

³D. III. 243-4

⁴Um Verwirrung zu vermeiden: Jene geistigen Objekte werden gewöhnlich als *dhammārammaṇa* bezeichnet, anstatt lediglich als *dhamma* bezeichnet zu werden; ein Begriff, welcher in vielen verschiedenen Zusammenhängen verwendet werden kann und der vielfältige Bedeutungsnuancen aufweist.

⁵M. I. 258-9

⁶M. I. 190

Kognition entsteht dann, wenn alle drei Faktoren vorhanden sind: eine Sinnesgrundlage (*āyatana*), ein Sinnesobjekt (*ārammaṇa*) sowie Bewusstsein (*viññāṇa*). Der Fachbegriff in Pali für die Vereinigung dieser drei Faktoren lautet *phassa* (alternativ: *samphassa*). Obwohl dieser Begriff wörtlich „Kontakt“ bedeutet, bezieht er sich im Buddhismus speziell auf das Zusammenkommen oder die Konvergenz jener drei Faktoren. Im vorliegenden Zusammenhang kann *phassa* mit „Kognition“ übersetzt werden. Jener Kontakt bzw. jene Kognition wird in sechs Arten unterteilt, gemäß der spezifischen, beteiligten Sinnessphäre, d.h.: Augenkontakt (*cakkhu-samphassa*), Ohrenkontakt (*sota-samphassa*), Nasenkontakt (*ghāṇa-samphassa*), Zungenkontakt (*jivhā-samphassa*), Körperkontakt (*kāya-samphassa*) und geistiger Kontakt (*mano-samphassa*).

Dieser Kontakt bildet eine wichtige Instanz im darauffolgenden, kognitiven Prozess. Sobald der Kontakt mit einem Objekt stattgefunden hat, schließen sich weitere geistige und körperliche Dynamiken an. Zunächst entsteht ein Gefühl (*vedanā*), als Reaktion auf dieses Objekt, gefolgt von Erkennen, damit verbundenen Denken und verschiedenen Handlungen durch Körper, Sprache und Geist.

Die Gefühle oder Empfindungen (*vedanā*), welche unmittelbar nach dem Kontakt mit einem Objekt erscheinen, sind innerhalb dieser Analyse – in der Interaktion des Menschen mit der Welt – von besonderem Interesse. Der Begriff *vedanā* bezieht sich auf die stattfindende Erfahrung der Sinne, den „Geschmack“ der Eindrücke, welcher über die Sinne erlebt wird. Diese Empfindungen sind entweder angenehm, unangenehm oder neutral.

Klassifiziert man diese Empfindungen nach den Wegen des Eintritts, gibt es sechs Arten von Empfindung, welche den sechs Sinnes-Basen entsprechen: Empfindungen, die aus dem Kontakt über die Augen entstehen, Empfindungen, die aus dem Kontakt über die Ohren entstehen, usw.⁷ klassifiziert man hingegen nach der Qualität des Gefühls, so gibt es diese drei Arten:

1. *sukha*: angenehm, mühelos, komfortabel, wohltuend, usw.
2. *dukkha*: leidig, unangenehm, unzureichend, usw.
3. *adukkhamasukha* (auch als *upekkhā* bezeichnet):⁸ neutral, weder angenehm noch unangenehm

⁷Sechs Arten von Gefühl (*vedanā*): *cakku-samphassajā vedanā*, *sota-samphassajā vedanā*, *ghanā-samphassajā vedanā*, *jivhā-samphassajā vedanā*, *kāya-samphassajā vedanā* und *mano-samphassajā vedanā* (S. IV. 232)

⁸Man beachte, dass *upekkhā* im Kontext von *vedanā* sich von *upekkhā* im Kontext von Willensbildungen (*sañkhāra*) unterscheidet, z.B.: *upekkhā-brahmavihāra*, *upekkhā-sambojjhaṅga*, etc.

Letztere Einteilung wird zuweilen auch auf fünf Arten von Gefühl erweitert:

1. *sukha*: körperliches Vergnügen
2. *dukkha*: körperlicher Schmerz
3. *somanassa*: geistiges Vergnügen; Freude
4. *domanassa*: geistiger Schmerz; Sorge
5. *upekkhā*: neutrales Gefühl, weder Vergnügen noch Schmerz

Bis zu diesem Punkt kann der kognitive Prozess, wie nachfolgend gezeigt, dargestellt werden:

āyatana (kognitiver Pfad) + *ārammaṇa* (Gegenstand des Bewusstseins)
+ *viññāṇa* (Bewusstsein) = *phassa* (Kognition) → *vedanā* (Empfindung
des Objekts)

Die Objekte des Gewährseins (*ārammaṇa*) sind jene Erscheinungen in der Welt, die für den Menschen durch die Sinnesgrundlagen (*āyatana*) wahrnehmbar sind. Das Gewährsein dieser Objekte ist für den Menschen notwendig, um sich mit der Welt auseinanderzusetzen und zu überleben.

Das Gefühl (*vedanā*) ist ein wesentlicher Faktor in diesem Ablauf, der den Menschen sowohl anzeigt, was gefährlich ist und vermieden werden sollte, als auch, was unterstützend ist und angestrebt werden sollte. Das Gefühl befördert somit ein weitreichendes Verständnis der Dinge.

Für nicht erleuchtete Menschen endet die Rolle des Gefühls jedoch nicht an dieser Stelle. Gefühle zu empfinden ist nicht bloß ein weiterer Faktor im kognitiven Gesamtprozess, welcher das Wissen erweitert und Menschen zu einem tugendhaften Leben befähigt. Für nicht erleuchtete Menschen impliziert die Empfindung von Gefühlen auch gleichzeitig, dass die Welt ihnen eine Form der Kompensation oder Belohnung dafür bietet, dass sie sich mit ihr auseinandersetzen. Diese Belohnung stellt die von den Sinnesobjekten herrührende Freude und das Vergnügen (bezeichnet als *sukha-vedanā*) dar.

Wenn sich Menschen, durch solcherart Weise bedingt, an ein Gefühl klammern, weichen sie vom natürlichen Prozess des Erkennens ab und eröffnen einer neuen Dynamik die Möglichkeit, Kontrolle zu übernehmen. Das Gefühl selbst

wird zu einem Hauptakteur, welcher die nachfolgenden Faktoren innerhalb dieses abweichenden, dynamischen Prozesses hervorruft. Der natürliche, kognitive Prozess funktioniert zwar weiterhin in Verbindung mit dieser neuen Dynamik, aber er wird durch deren Kraft verzerrt und weicht von der Wahrheit ab.

Diese neuerliche Dynamik entfaltet sich schnell und einfach. Prinzipiell gilt: wenn der Kontakt mit einem Sinnesobjekt Vergnügen (*sukha-vedanā*) bereitet, entsteht ein Verlangen (*taṇhā*) nach diesem Objekt. Dieses Verlangen führt zu Anhaftung und latentem Anklammern (*upādāna*). Man ist nicht in der Lage, das Objekt niederzulegen, obwohl es in Wahrheit unmöglich ist, es sich anzueignen, da es genau genommen bereits vorbeigezogen und entschwunden ist. Zu diesem Zeitpunkt ist man jedoch geistig mit sich selbst beschäftigt, entwickelt verschiedene Ideen und Vorstellungen, wie man das angenehme Objekt dennoch bekommen und besitzen könnte und plant, wie man es erhält. Schließlich führt man verschiedene körperliche und verbale Handlungen aus, um das gewünschte Ziel zu erlangen und die angenehmen Gefühle zu erreichen.

Wenn hingegen der Kontakt mit einem Sinnesobjekt zu leidhaften oder unangenehmen Empfindungen (*dukkha-vedanā*) führt, so ist man unzufrieden oder verärgert. Man wünscht sich, dem Objekt zu entkommen oder es zu beseitigen (= *taṇhā*). Man ist im negativen Sinne mit diesem Objekt beschäftigt und darauf fixiert (= *upādāna*), neigt zu Abneigung, Angst und Vermeidung. Man reagiert weiterhin mit Sehnsucht und Besessenheit in Bezug zu angenehmen Gefühlen, indem man den Dingen nachgeht, von denen man meint, dass sie Freude bereiten.

Diese zusätzliche Dynamik erzeugt einen komplexen und aussichtslosen Kreislauf von Freude und Leid, der vom Menschen selbst zusammengeschustert wird und sich, ausgehend vom Ansatz des Gefühls (*vedanā*), immerzu wiederholend im Kreis dreht. Dies ist eine der Interpretationen vom „Kreislauf der Wiedergeburt“ (*samsāra-vaṭṭa*): Die Menschen verstricken sich in diesem Strudel und sind nicht in der Lage, höhere Geisteszustände zu erreichen, die dem Menschen zugänglich sind und erzielt werden können.

In diesem beschriebenen, kognitiven Prozess ist die Verknüpfung, welche auf den Kontakt (*phassa*) folgt, somit von entscheidender Bedeutung. Man kann sagen, dass dies die Weggabelung bzw. der kritische und maßgebende Punkt, innerhalb des gesamten Voranschreitens des weiteren Prozesses, ist. Das Gefühl (*vedanā*) spielt in diesem Stadium eine entscheidende Rolle. Die nachfolgenden Faktoren dieses kognitiven Prozesses hängen von der Art der Funktion ab, welche das Gefühl an diesem Punkt spielt. Dazu gibt es einige Dinge zu beachten: [33]

Erstens ist die auf den Kontakt folgende Verknüpfung ein kritischer Punkt,

welcher als Scheideweg zwischen „reinem Erkenntnisprozess“ und dem sogenannten „Kreislauf der Wiedergeburt“ (*samsāra-vaṭṭa*) trennt.

Innerhalb eines rein kognitiven Prozesses ist das Gefühl nur ein untergeordneter Faktor, der dabei unterstützt, korrektes und akkurates Wissen hervorzu-
bringen.

Innerhalb einer „Runde im Kreislauf der Wiedergeburt“ ist jedoch das Gefühl ein vorherrschender Faktor, welcher den gesamten Prozess diktiert. Man kann sagen, dass das Gefühl (*vedanā*) alle Gedanken und Handlungen des nicht-erwachten Menschen prägt – das Leben des Menschen wird dann vom Gefühl bestimmt.

Innerhalb eines solchen Prozesses erleben die Menschen dann nicht nur Sinesseindrücke, um etwas über die Welt zu erfahren und sich auf gesunde Weise mit ihr auseinanderzusetzen, sondern sie beginnen auch, die Welt als etwas zu betrachten, das konsumiert und verbraucht werden soll.

Technisch ausgedrückt, wird innerhalb eines rein kognitiven Prozesses die Kopplung von Gefühl (*vedanā*) entfernt oder als unwesentlich betrachtet. Hierbei wird die Erkenntnis mit dem Kontakt (*phassa*) abgeschlossen. Die sich anschließende Stufe wird als Prozess des Erkennens und Sehens (*ñāṇadassana*) bzw. als Prozess der „Abkehr“ (*vivaṭṭa*) bezeichnet, was das Gegenteil zum „Kreislauf der Wiedergeburt“ (*samsāra-vaṭṭa*) darstellt.⁹

Zweitens ist diese, auf den Kontakt folgende, Anknüpfung ein neuralgischer Punkt bezüglich des ethischen Verhaltens. Es ist der entscheidende Scheidepunkt zwischen Gut und Böse, zwischen heilsam und unheilsam und zwischen Befreiung und dem Herumkreisen im Kreislauf der Wiedergeburt.

An dieser Stelle sollten wir jedoch zum Thema der Sinnesgrundlagen (*āyatana*) zurückkehren, da alle bisher besprochenen, kognitiven Faktoren auf den Sinnesgrundlagen beruhen und mit ihnen beginnen. Die Sinnesgrundlagen spielen auch im kognitiven Prozess eine wesentliche Rolle. Sie sind z.B. die Quelle des Gefühls (*vedanā*) bzw. die Eintrittswege, welche das Entstehen des Gefühls ermöglichen. Der Mensch strebt nach Gefühl, begehrt es, während die Sinnesgrundlagen es ermöglichen, Gefühl zu erfahren.

Zusammengefasst dienen diese Grundlagen der Sinne dem Menschen also in zweierlei Hinsicht:

⁹ „Abkehr“ (*vivaṭṭa*) betrifft die Überwindung von Problemen des Lebens und wird in Sektion IV: „Ziel des Lebens“ und Sektion VI: „ein würdiges Leben“ behandelt.

1. Sie sind die Kanäle zum Erleben der Welt; sie sind der Fundort, an dem Aspekte der Welt dem Menschen angeboten werden. Sie sind die Instrumente des Austauschs, die den Menschen mit Rohdaten für das Verstehen versorgen. Sie sind somit essenziell, um den Menschen zu helfen, sich erfolgreich mit der Welt auseinanderzusetzen, um zu leben und zu überleben.
2. Sie sind die Kanäle, um die Welt zu „konsumieren“; sie sind die Türen, welche die Menschen öffnen, um die Süße und das Vergnügen der Welt zu erfahren, sich zu amüsieren, indem sie Sehenswertes sehen, Klänge hören, Düfte riechen, Geschmäcker schmecken, Tastbares berühren und über angenehme Gedanken fantasieren.

Diese beiden Funktionen sind miteinander verbunden. Die erste ist die erforderliche Haupt- oder Grundfunktion. Zweitere ist sekundär; man kann sagen, dass sie „extra“ oder „überschüssig“ ist. [34]

In beiden Fällen arbeiten die Sinnesgrundlagen auf dieselbe Weise. Der Unterschied besteht im Umstand der Absicht, also ob man auf Wissen oder auf Empfindung (*vedanā*) zielt.

Für ein nicht erleuchtetes Wesen tendiert die hauptsächliche Bedeutung der Sinnesgrundlagen in die Richtung, sich auf die zweitgenannte Funktionsweise zu konzentrieren, nämlich das Konsumieren von Sinneseindrücken. Die erste Funktionsweise wird dann lediglich zu einem Hilfsmittel oder Komplizen bei der Erfüllung der Zweiten. Mit anderen Worten: Die Wahrnehmung fungiert als Diener, um die Welt zu konsumieren oder um den Kreislauf der Wiedergeburt voranzutreiben. In diesem Sinne benutzen die Menschen ihre Sinne, um nur das jeweilige Wissen anzusammeln, welches ihnen hilft, herrliche und erfreuliche Sinnesobjekte zu erlangen und zu erleben. Sie sind gewöhnlich nicht daran interessiert, Wissen zu gewinnen, welches über diese Funktionsweise hinausgeht.

Darüber hinaus wird das physische, verbale und mentale Verhalten von nicht erleuchteten Wesen auch zum dienlichen Nutzen für den Kreislauf der Wiedergeburt vollbracht. Das heißt, die Menschen neigen dazu, gerade deshalb zu tun, zu sprechen und zu denken, weil sie vergnügliche Sinnesobjekte suchen und erhalten wollen.

Je törichter ein Mensch ist, desto größer ist seine Verstrickung mit dieser zweiten Funktion, bis hin zu dem Punkt, an dem sich das gesamte Leben solcher Menschen ausschließlich um diese sechs Grundlagen der Sinne dreht.

Obwohl diese sechs Sinnesgrundlagen nur einen Anteil der fünf Aggregate darstellen und nicht die Gesamtheit des menschlichen Lebens abbilden (im Gegensatz zu den fünf Aggregaten),¹⁰ spielen sie eine übergeordnete Rolle für den Menschen und besitzen großen Einfluss auf die Führung und Gestaltung des Lebens dieser Menschen. Man kann sagen, dass das Leben, so wie gewöhnliche Menschen es kennen, durch ihre Auseinandersetzung mit der Welt mittels der sechs Sinne definiert wird. Die sechs Sinne geben dem Leben der Menschen einen Sinn. Wenn die sechs Sinne nicht korrekt funktionieren, wird das Leben sinnlos – die Welt scheint unterzugehen.

Folgende Passage aus dem Pali-Kanon bietet eine prägnante und zugleich vollständige Beschreibung dieses Prozesses und hilft, die Ausführungen zu den fünf Aggregaten (aus dem vorherigen Kapitel) in das hier behandelte Thema der sechs Sinne zu integrieren:¹¹

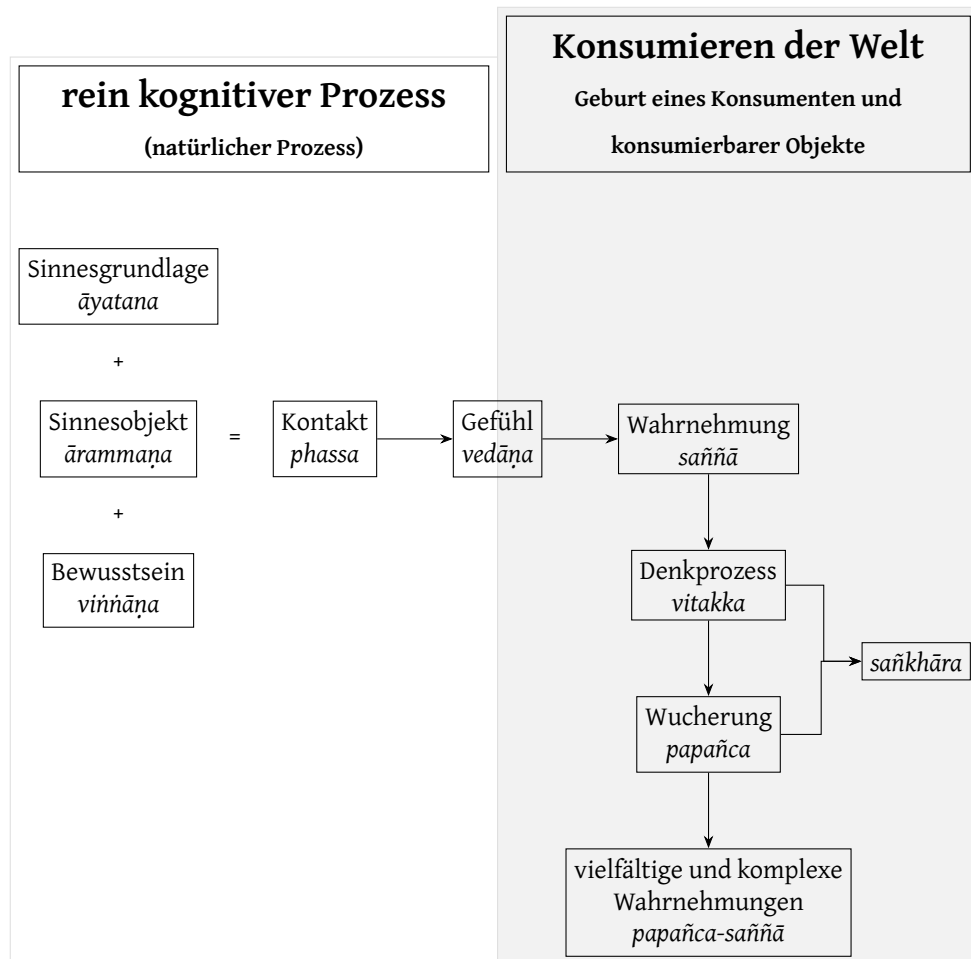
Abhängig von Auge und Form entsteht das Bewusstsein des Auges. Die Begegnung der drei ist Kontakt. Mit dem Kontakt als Bedingung entsteht das Gefühl. Was man fühlt, das nimmt man wahr. Was man wahrnimmt, darüber denkt man nach. Worüber man nachdenkt, darüber wuchert man geistig aus (papañca). Mit der Quelle dessen, worüber man geistig wuchert (papañca-saññā),¹² wird man von vielfältigen und komplexen Wahrnehmungen (papañca-saññā) befallen, in Bezug auf vergangene, zukünftige und gegenwärtige Formen, die man mit dem Auge erkennen kann. (Selbiges wird für die übrigen fünf Paare von Sinnesgrundlagen/Sinnesobjekten wiederholt.) [35]

¹⁰Bzgl. der Verbindung zwischen den sechs Sphären der Sinne und den fünf Aggregaten, siehe Anhang 3.

¹¹M. I. 111-12

¹²In vollem Umfang lautet dieser Begriff: *papañcasaññā-saṅkhā*.

Dieser Prozess kann auf folgende Weise veranschaulicht werden:



Mit dem Aufkommen dieser vielfältigen und komplexen Wahrnehmungen (*papañca-saññā*) nimmt das elaborierte (ÜB: d.h. mühselig ausgearbeitete, bzw. verfertigte) und beschönigte Denken zu, wodurch derartige Verunreinigungen wie Begierde, Abneigung, Besessenheit und Eifersucht entstehen.¹³

¹³ siehe: D. II. 277-8

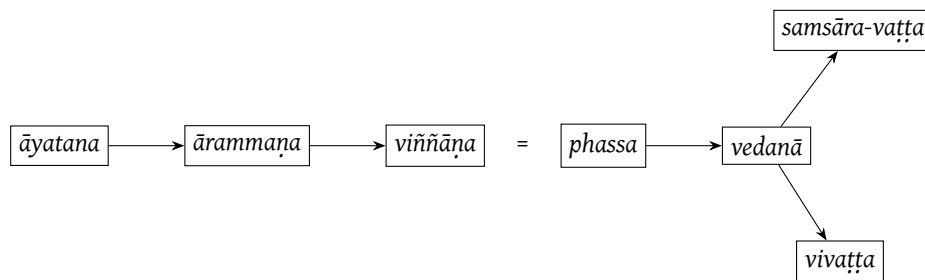
Nota Bene

1. Der Begriff *papañca* bezieht sich auf eine Beschäftigung und Verstrickung mit bestimmten Sinnesobjekten; er bezieht sich auch auf wucherndes Denken, welches von der Kraft des Verlangens (*taṇhā*), der Einbildung (*māna*) und der falschen Sichtweise (*diṭṭhi*) angetrieben wird bzw. auf ein Denken, welches diese drei geistigen Unreinheiten kompensiert. In diesem Fall stellt sich eine Person die Dinge im Sinne von „ich“ und „mein“ vor, indem sie ein Gefühl der Selbstidentität aufbaut oder die Dinge, im Einklang mit den persönlichen Ansichten, auffasst. Diese Gedanken erscheinen auf unzählige und ausgefeilte Weise und führen zu verschiedenen komplexen Wahrnehmungen (*papañca-saññā*), welche mit jenen geistigen Wucherungen verbunden sind.
2. Es gibt zwei Stufen der Wahrnehmung (*saññā*): die erste Stufe ist die initiiierende Wahrnehmung, welche jene Objekte wahrnimmt, die auf natürliche Weise von selbst entstehen. Die zweite Stufe – *papañca-saññā* – ist die Wahrnehmung, die auf geistigen Formationen (*saṅkhāra*) basiert, welche unzählige und ausgefeilte Bilder oder Konzepte, in Bezug auf Sinnesobjekte, fabrizieren; wie zuvor erwähnt.
3. Der gesamte kognitive Prozess lässt sich in zwei Bereiche unterteilen:
 - (a) Der erste Abschnitt, von den „internen Sinnesgrundlagen“ bis zum „Gefühl“, umfasst einen rein kognitiven Prozess; alle inhärenten Faktoren entstehen gemäß den natürlichen Ursachen und Bedingungen. In diesem Stadium gibt es kein „Sein“, keine „Person“ und kein „Selbst“.
 - (b) Der zweite Teil, von „Gefühl“ (*vedāṇa*) angefangen, umfasst den Prozess des Konsumierens der Welt bzw. den Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra-vatṭa*). (Tatsächlich kann das Gefühl – *vedāṇa* – auch das Anfangsstadium des Prozesses der Abkehr (*vivaṭṭa*) darstellen, doch im aktuellen Kontext wird der Fokus auf den Kreislauf der Wiedergeburt gelegt.) In diesem zweiten Teil des Prozesses sind nicht nur natürliche Ursachen und Bedingungen aktiv, sondern es entsteht nun eine „Person“ oder ein „Wesen“. Es entsteht ein dualistisches Verhältnis zwischen einem „Konsumenten“ und dem „Konsumierten“, zwischen einem „Denker“ und „konzeptualisierten Ideen“.
4. Der obig dargestellte Prozess des Konsumierens der Welt ist nur eine von mehreren Möglichkeiten, diesen Prozess darzustellen. Er wurde an dieser

Stelle ausgewählt, weil er prägnant ist und den Themen entspricht, die an dieser Stelle behandelt werden, d.h. die fünf Aggregate und die sechs Sinnesgrundlagen. Eine weitere Möglichkeit der Beschreibung, ist der Kreislauf der Wiedergeburt; die ausführliche Lehre der bedingten Entstehung, welche ein umfassendes Modell darstellt.

5. Streng genommen werden die Faktoren Bewusstsein (*viññāṇa*), Kontakt (*phassa*), Gefühl (*vedāṇa*) und Wahrnehmung (*saññā*) als „co-naszierende Faktoren“ (*sahajāta-dhammā*) eingestuft: sie entstehen gleichzeitig. Die vorherige, lineare Darstellung ist der Einfachheit halber gewählt worden. [36]

Der kognitive Prozess kann in zwei Teile gegliedert werden. Letzterer Teil lässt weiter trennen, entweder in den „Kreislauf der Wiedergeburt“ (*samsāra-vatṭa*) oder in den „Prozess der Abkehr“ (*vivaṭṭa*), wie es auf folgende Weise dargestellt werden kann:



Ein weiterer Begriff, welcher sich auf die sechs inneren Sinnesgrundlagen (*āyatana*) bzw. die Eintrittstore der Sinne (*dvāra*) bezieht, lautet *indriya*, was mit „Fähigkeit“ oder „regierende Fähigkeit“ übersetzt werden kann. Dieser Begriff verweist auf das vorherrschende oder hauptsächliche Hilfsmittel während einer bestimmten Handlung. Das Auge ist z.B. der befähigende Hauptfaktor beim Erkennen von Formen und das Ohr ist der befähigende Hauptfaktor beim Erkennen von Klängen. Die sechs Fähigkeiten sind: die Fähigkeit des Auges (*cakkhundriya*), die Fähigkeit des Ohres (*sotindriya*), die Fähigkeit der Nase (*ghāṇindriya*), die Fähigkeit der Zunge (*jivhindriya*), die Fähigkeit der Körperempfindung (*kāyindriya*) sowie die Fähigkeit des Geistes (*manindriya*).

Der Begriff *indriya* wird im Allgemeinen gebraucht, wenn es um das aktive Engagement der Sinnesgrundlagen geht; um ihr Wirken im alltäglichen Leben

sowie im Zusammenhang mit tugendhaftem Verhalten, beispielsweise: „Beherrschung der Fähigkeit des Auges“. Der Begriff *āyatana* hingegen wird im Allgemeinen verwandt, wenn er sich auf bestimmte Faktoren innerhalb eines kausalen Prozesses bezieht (z.B. „abhängig vom Auge und den visuellen Formen entsteht das Bewusstsein des Auges“) und wenn er sich auf Eigenschaften der Sinne bezieht (z.B. „das Auge ist unbeständig“).

Ein weiterer Begriff, der häufig für die Sinnesgrundlagen verwandt wird, insbesondere wenn es darum geht, bestimmte Faktoren innerhalb eines kausalen Prozesses zu erklären, lautet *phassāyatana*, was mit „Quelle des Kontakts“ oder „Ursprung des Kontakts“ übersetzt werden kann.

Alternative Begriffe, welche sich auf das externe *āyatana* – die Sinnesobjekte (*ārammaṇa*) – beziehen, lauten *gocara* („Zufluchtsort“, „Ort der Versorgung“) und *visaya* („Bindung“, „Anhaftung“, „Sphäre des Engagements“).

Ein weiterer bedeutsamer Begriff, welcher lediglich in Bezug auf die ersten fünf Sinnesobjekte gebraucht wird, die im Prozess des „Konsumierens der Welt“ bzw. im Kreislauf der Wiedergeburt sehr einflussreich sind, lautet *kāma-guṇa*, übersetzt mit: „Schnüre der Sinneslust“, „verlockende und verführerische Merkmale“, „köstliche (oder angenehme) Aspekte der Sinneswelt“. Dieser Begriff bezieht sich speziell auf jene Formen, Klänge, Gerüche, Geschmäcker und greifbaren Objekte, die begehrenswert, anziehend und genussvoll erscheinen.

3. Buddhistische Erkenntnistheorie

Im Verlaufe der Betrachtung des kognitiven Prozesses ist es angebracht, an dieser Stelle eine kurze Beschreibung der verschiedenen Arten von Wissen miteinzubeziehen.

Nach dem Buddha-Dhamma existiert eine Vielzahl an Möglichkeiten, Wissen zu kategorisieren:

A. Arten von Wissen

Die nachfolgende Einteilung entspricht der Lehre von den fünf Aggregaten (*khandha*). Wissen ist eine Erscheinungsform des Geistes (*nāma-dhamma*); verschiedene Arten des Wissens lassen sich in dreien der „Aggregate des Geistes“ (*nāma-khandha*) finden, nämlich dem Wahrnehmungsaggregat (*saññā-khandha*),

dem Aggregat der Willensbildungen (*sañkhāra-khandha*) und dem Bewusstseinsaggregat (*viññāṇa-khandha*). Es existieren drei verschiedene Arten von Wissen, die nach den Aggregaten klassifiziert werden: Wahrnehmung (*saññā*), Bewusstsein (*viññāṇa*) und Weisheit (*paññā*).

1. **Wahrnehmung** (*saññā*): Dies bezieht sich auf alle Formen von Wissen innerhalb des Bereichs des Aggregates der Wahrnehmungen; d.h. Wahrnehmung zusammen mit dem aus der Wahrnehmung stammenden Wissen. Dazu zählen gesammelte und gespeicherte Wahrnehmungen, welche zum Rohmaterial für das Denken werden können sowie das Erkennen, Erinnern, Verstehen und die Kontemplation ermöglichen.

Entsprechend den festgestellten bzw. wahrgenommenen Objekten wird die Wahrnehmung in sechs Arten unterteilt: Wahrnehmung der Form (*rupā-saññā*), Wahrnehmung des Klangs (*sadda-saññā*), Wahrnehmung des Geruchs (*gandha-saññā*), Wahrnehmung des Geschmacks (*rasa-saññā*), Wahrnehmung der tastbaren Objekte (*phoṭṭhabba-saññā*) und Wahrnehmung der Geistesobjekte (*dhamma-saññā*; Wahrnehmung der Gedanken).¹⁴

Je nachdem, wie Wahrnehmungen gebildet werden, lassen sie sich grob in zwei Stufen einteilen:

1. Initiierende oder anfängliche Wahrnehmung: direkte Wahrnehmung der Merkmale und Eigenschaften der Dinge, wie sie sind, z.B. nimmt man grün, weiß, schwarz, rot, hart, weich, sauer, süß, rund, flach, lang und kurz wahr.¹⁵ Dazu zählen auch Wahrnehmungen, die mit konventionellen Bezeichnungen (*paññatti*) verbunden sind, z.B.: „Katze“, „Schreibtisch“ und „Stuhl“.
2. Überlappende oder ergänzende Wahrnehmung: Wahrnehmung, welche sich aus der geistigen Konzeptualisierung ergibt,¹⁶ oder Wahrnehmung in Übereinstimmung mit verschiedenen Ebenen des Wissens und Verstehens, z.B. nimmt

¹⁴Siehe Anhang von Kapitel 1.

¹⁵Dies ist die „Wahrnehmung über die fünf Eingangstore der Sinne“ (*pañcadvārika-saññā*): Wahrnehmung von Formen, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern und Tastbaren (siehe MA. IV. 20). Die anschließenden Wahrnehmungsarten (darunter) sind ausschließlich Wahrnehmungen über das Eingangstor des Geistes.

¹⁶Ein Beispiel für eine Wahrnehmung, die aus einer geistigen Konzeptualisierung resultiert: „Es ist für mich unangebrachter, zu denken als nicht zu denken. Wenn ich denke und (innerlich) bilde, dann werden diese meine jetzigen Bewußtseinszustände verdrängt und andere, auf Grob-empirisches be-

man etwas als schön, abscheulich, verachtenswert, unbeständig oder nicht-selbst wahr. Diese ergänzende oder sekundäre Wahrnehmung kann weiter in zwei Arten unterteilt werden:

- (a) Wahrnehmung, die aus unheilsamer geistiger Wucherung (*papañca-saññā*) resultiert; konfuse oder verworrene Wahrnehmung, welche aus der raffinierten Verschönerung durch Begierde (*taṇhā*), Einbildung (*māna*) und falscher Sichtweise (*ditṭhi*) herrührt. In den Kommentaren wird dies als „befleckte Wahrnehmung“ (*kilesa-saññā*) bezeichnet; eine Wahrnehmung, die mit geistiger Verunreinigung behaftet ist.¹⁷ [38] Sie wird durch Verunreinigungen verdorben und weicht so vom Pfad des Wissens ab. Anstatt das Verstehen zu fördern, erzeugt sie Gier, Hass und Verblendung und sie verzerrt oder behindert das Verstehen. Beispiele für diese Art der Wahrnehmung lauten: das Wahrnehmen von Eigenschaften, welche man als verachtenswert betrachtet; das Wahrnehmen von Eigenschaften, die Begehrlichkeiten wecken; das Wahrnehmen von Eigenschaften, die ein Gefühl der Selbstherrlichkeit nähren; das Wahrnehmen von Eigenschaften bei anderen, die man als minderwertig betrachtet; und das Wahrnehmen von ultimativem Besitz und Kontrolle.
- (b) Wahrnehmung, die aus gesundem Denken resultiert; Wahrnehmung, die dem korrekten Verständnis entspringt. Diese Wahrnehmung wird als heilsame Wahrnehmung (*kusala-saññā*), als zum Wissen führende Wahrnehmung (*vijjā-bhāgiya-saññā*) bzw. durch andere, ähnliche Begriffe gekennzeichnet. Jene fördern die Kultivierung von Weisheit und das Wachstum von heilsamen Eigenschaften. Beispiele für diese Art der Wahrnehmung lauten: das Wahrnehmen jener Eigenschaften, die Freundschaft fördern und das Wahrnehmen jener Eigen-

zügliche, treten an ihre Stelle. Es ist also wohl besser, wenn ich nicht denke und (innerlich) bilde. Und er denkt nicht und bildet (innerlich) nicht.“ (D. I. 184-5; ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [5]) Alternative Übersetzung der engl. Vorlage des Buddhadhamma: „Wenn er in der höchsten Wahrnehmung (der subtilsten und feinsten Wahrnehmung = ākiñcaññāyatana) fest verankert ist, stellt er fest: ‘Denken und Grübeln ist schlecht für mich, Mangel an Denken und Grübeln ist besser. Wenn ich denken und grübeln würde, würden diese Wahrnehmungen [die ich erlangt habe] aufhören und gröbere Wahrnehmungen würden in mir entstehen. Angenommen, ich würde nicht denken oder begrifflich denken.“

¹⁷ z.B.: MA. II. 74; SA. II. 382

schaften, die den Zustand der Kausalität, den Zustand der Unbeständigkeit, den Zustand des Nicht-Selbst usw. offenbaren.

Arahants¹⁸ verfügen über Wahrnehmung, doch es handelt sich um eine Wahrnehmung, welche frei von geistigen Befleckungen (*āsava*) und frei von Verunreinigungen (*kilesa*) ist.¹⁹ Arahants sind in der Lage, wuchernde Wahrnehmungen (*papañca-saññā*) zu erkennen: so, wie sie von nicht erwachten Menschen erlebt werden bzw. so, wie sie selbst einst, vor ihrem vollen Erwachen, jene Befleckungen erlebt haben. Doch sie tun dies lediglich um des Wissens willen oder um anderen zu nützen; zum Beispiel wenn sie anderen bei der Lösung von Problemen helfen. Bei den Wahrnehmungen von Arahants entsteht kein Gefühl, persönlich gestört oder betroffen zu sein. Normale Dhamma-Praktizierende können ihr persönliches Verhalten an diesem Verhalten der Arahants orientieren.

2. **Bewusstsein** (*viññāṇa*): alles Wissen, welches Teil des Bewusstseins-Aggregats (*viññāṇa-khandha*) ist; die Hauptform allen Wissens und Bewusstseins, welches die ständige Funktion des Geistes darstellt. Das Bewusstsein ist sich aller geistigen Aktivität bewusst, wie in Kapitel 1 erläutert.

3. **Weisheit** (*paññā*): Dies ist die Hauptform des Wissens, welche im Aggregat der Willensbildung (*saṅkhāra-khandha*) enthalten ist. Auch dieser Faktor wurde bereits in Kapitel 1 ausführlich erläutert.²⁰ Neben dieser Hauptform des Wissens existieren viele weitere Faktoren innerhalb der Gruppe der Willensbildungen, welche mit den Prinzipien des Wissens und Verstehens zusammenhängen. Diese Faktoren stehen mit Weisheit in einem Zusammenhang, entweder indem sie selbige unterstützen, indem sie als vermittelnde Faktoren bei der Entwicklung der Weisheit wirken oder indem sie als Kriterien für das Vorhandensein, die Abwesenheit, die Abnahme oder die Zunahme der Weisheit fungieren. Die wichtigsten dieser Faktoren lauten:²¹

¹⁸TR: *Arahant*: Eine vollständig erleuchtete Person.

¹⁹Siehe: M. III. 108

²⁰Für eine detaillierte Klassifizierung der verschiedenen Arten von Weisheit (*paññā*), siehe: Vism. 438-42; mehr zum Thema Weisheit, siehe Kapitel 16: „Pfadfaktoren der Weisheit“.

²¹Nach dem Abhidhamma sind Weisheit (*paññā*), Vertrauen (*saddhā*), Ansicht (*ditṭhi*) und Verblendung (*moha*) „geistige Begleiterscheinungen“ (*cetasika*) und werden dem Aggregat der Willensbildung zugeordnet (vgl.: *Cetasikaparicchedo*). Die Begründung für diese Einteilung findet sich in Kapitel 1.

Vertrauen (*saddhā*): Glaubensvorstellung; Überzeugung; Zuversicht; Inspiration. Obwohl Vertrauen nicht selbst eine Form von Wissen darstellt, kann es als Tor zum Wissen dienen. Vertrauen impliziert, das Wissen anderer zu akzeptieren, auf die Weisheit anderer zu vertrauen und bereit zu sein, sich auf das Wissen anderer Menschen – oder anderer Quellen des Wissens – als eine Form der persönlichen Führung zu verlassen. Wenn die mit Vertrauen versehene Person in der Lage ist, zu reflektieren und eine initiierende, erste Reserve an Einsicht und Weisheit zur Anwendung bringen kann, so führt Vertrauen zu einem Verständnis der Wahrheit. Dies gilt insbesondere dann, wenn das Wissen der anderen Person – oder die anderweitige Quelle des Wissens – genau und authentisch ist und wenn es einen tugendhaften Freund (*kalyāṇa-mitta*) gibt, der darin berät, wie man die Weisheit korrekt zur Anwendung bringt. Das Gegenteil ist jedoch der Fall, wenn ein Mensch leichtgläubig ist – das bedeutet, er ist nicht in der Lage, weise Reflexion anzustellen – und die Menschen (sowie gleichermaßen andere Quellen der Information), mit denen die betreffende Person einen Umgang pflegt, fehlgeleitet sind und es nicht-tugendhafte oder böswillige Freunde gibt; so kann das Ergebnis das Gegenteil sein. Die betreffende Person kann zu größeren Fehlvorstellungen und Täuschungen verleitet werden.²² [39]

Ansicht (*diṭṭhi*): Wissen gemäß den eigenen Vorstellungen und Standpunkten. *Diṭṭhi* ist eine wichtige Stufe, hin zu der Entwicklung von Weisheit. Es folgt dem vorherigen Schritt der Notwendigkeit oder Abhängigkeit vom Wissen anderer durch Vertrauen, auf dessen Grundlage man daraufhin zum eigenen persönlichen Verständnis oder zur begründeten Einsicht gelangt. Ansicht (*diṭṭhi*) und Vertrauen (*saddhā*) sind oft eng miteinander verbunden oder sie sind zwei Aspekte derselben Angelegenheit: Sich dem Wissen anderer hinzugeben und die Bereitschaft, diesem Wissen (mit Hingabe) zu folgen, ist Vertrauen; die Verinnerlichung einzelner Aspekte des Wissens oder die Verinnerlichung von Ratschlägen anderer Menschen und das Anerkennen als die eigenen, ist „Ansicht“. Das Hauptmerkmal der Ansicht ist das Festhalten an etwas als dem Eigenen.²³

Das als „Ansicht“ (*diṭṭhi*) klassifizierte Wissen reicht vom Bereich des

²² Mehr zum Thema Vertrauen (*saddhā*), siehe Kapitel 14.

²³ Zu den mit *diṭṭhi* verwandten Begriffen zählen: *abhinivesa* („Anhaftung“), *parāmāsa* („Festhalten“) und *upādāna* („Umklammern“, das auf einer tieferen Ebene durch Begierde – *taṇhā* – bedingt ist); siehe: Vbh. 149.

Irrationalen über das mäßig Rationale bis hin zum Hochrationalen. Wenn die Sichtweise bis zum Punkt des korrekten Wissens und Verstehens entwickelt ist – solches Wissen, welches der Realität entspricht – wird sie „rechte Sichtweise“ (*sammā-ditṭhi*) genannt und als „Weisheit“ (*paññā*) klassifiziert.²⁴ Wenn man Weisheit bis zu dem Punkt entwickelt, an dem man die Natur der Dinge klar erkennen kann, braucht man dieses Wissen nicht mehr als sein eigenes zu beanspruchen. Dies liegt darin begründet, dass die Wahrheit in einer neutralen, objektiven Weise existiert; sie hängt nicht von den Behauptungen oder Versicherungen von irgendjemandem ab. Sie liegt jenseits des Stadiums der „Ansicht“.

Da die Ansicht dazu neigt, sich mit persönlichen Anhaftungen zu verflechten, hat sie oft schädliche Auswirkungen. Wenn die Anhaftung stark und hartnäckig ist, obwohl die eigenen Ansichten durchaus nahe an der Wahrheit liegen mögen, werden sie zu einem Hindernis und verwehren die Erkenntnis der Wahrheit.

Verblendung (*moha*; Unwissenheit): *moha* ist ein Synonym für *avijjā*; beide Begriffe beziehen sich auf eine Unkenntnis der Wahrheit und einen Mangel an Verständnis in Bezug auf die Wirklichkeit. Diese Unwissenheit ist das Gegenbild der Weisheit (*paññā*), insbesondere der spezifischen Form der Weisheit, die „wahres Wissen“ (*vijjā*) genannt wird. Man kann sagen, dass die Verblendung den Grundzustand der Existenz für den Menschen darstellt, welcher dazu angehalten ist, sie durch wahres Verständnis (*vijjā*) oder durch Entwicklung von Weisheit aufzulösen.

Auch wenn man ein umfangreiches technisches Wissen auswendig gelernt hat und dieses Wissen in verschiedenen Begebenheiten anwendet, bleibt es auf der Ebene des formalen Lernens (*suta* – „das, was überliefert wurde“; „das, was man gehört hat“), so lange es jemanden nicht dabei hilft, die Dinge so zu verstehen, wie sie wirklich sind – nicht zu einer wahren Erkenntnis der bedingten Welt verhilft. Solcherlei Wissen ist noch nicht die wahre Weisheit. Solches Wissen ist nicht in der Lage, Verblendung zu zerstreuen und es ist nicht in der Lage, das grundlegende Dilemma des Lebens zu lösen. Solch technisches Wissen mag Probleme lösen, aber mitunter züchtet und begründet es neue. Man nehme hier beispielsweise die Analogie von einer Person, die sich nach Licht sehnt und sich daher auf die Suche nach großen Mengen von Anzündholz und Brennstoff macht. Egal,

²⁴z.B.: Vbh. 124, 250

was diese Person mit diesen Gegenständen anstellt, etwa sie in verschiedenen dekorativen Mustern zu arrangieren, solange diese Person keine Flamme entzündet hat, wird kein Licht aufleuchten.

Weisheit muss generiert, kultiviert und schrittweise weiterentwickelt werden. Es gibt viele Stufen oder Ebenen der Weisheit und es gibt zahlreiche wissenswerte Pali-Begriffe, die verwendet werden, um Weisheit zu beschreiben: sei es für bestimmte Stufen der Weisheit, bestimmte Eigenschaften der Weisheit oder bestimmte Ursprünge der Weisheit. Hier eine Liste einiger dieser Begriffe: *pariññā* („gründliches Wissen“), *ñāṇa* („klares Wissen“), *vijjā* („wahres Wissen“), *aññā* („Erkenntnis“), *abhiññā* („höchstes Wissen“), *buddhi* („Intelligenz“), *bodhi* („Erwachen“) und *sambodhi* („volles Erwachen“). [40]

Die Unterscheidung zwischen Wahrnehmung (*saññā*), Bewusstsein (*viññāṇa*) und Weisheit (*paññā*) wurde in Kapitel 1 erläutert. Es gibt jedoch einen Punkt, der hier noch einmal wiederholt werden muss:

Das Bewusstsein (*viññāṇa*) ist ein *pariññeyya-dhamma*: es ist etwas, das erkannt und verstanden werden muss; unsere einzige Aufgabe besteht darin, es so zu verstehen, wie es ist. Wir haben keine weitere, darüber hinausreichende Verantwortung, denn egal was wir tun, das Bewusstsein funktioniert gemäß seiner eigenen Natur.

Allgemein ausgedrückt, ist Wahrnehmung (*saññā*) gleichermaßen ein *pariññeyya-dhamma*: etwas, das es schlicht zu verstehen gilt, so wie es ist.²⁵ Wahrnehmung, die aus „unheilsamer geistiger Wucherung“ (*papañca-saññā*) bzw. „verunreinigter Wahrnehmung“ (*kilesa-saññā*) resultiert, ist jedoch ein *pahātabba-dhamma*: etwas, das aufgegeben oder beseitigt werden muss.²⁶ Wahrnehmung, welche das Verstehen und die Förderung heilsamer Eigenschaften unterstützt, ist ein *bhāvetabba-dhamma*: Etwas, das kultiviert, vermehrt und vervollkommnet werden muss.²⁷

Weisheit (*paññā*) ist *bhāvetabba-dhamma*: etwas, das geschult und entwickelt

²⁵ siehe: Ps. I. 23

²⁶ siehe: A. III. 447; vgl.: A. IV 352-3, 358; Ud. 37; Ps. I. 57-8, 78, etc. Wahrnehmung, die *bhāvetabba-dhamma* ist – etwas, das es zu kultivieren gilt – wird manchmal als Wahrnehmung bezeichnet, die der Erkenntnis förderlich ist (*vijjābhāgiya-saññā*; siehe: A. III. 334), als Wahrnehmung, die der Beseitigung von Verunreinigungen förderlich ist (*nibbedhabhāgiya-saññā*, siehe: SA. II. 392), als heilsame Wahrnehmung (*kusala-saññā*) oder als ungestörte Wahrnehmung (*aviparīta-saññā*; für die letzten beiden Begriffe siehe: Nett. 126)

²⁷ Siehe vorherige Fußnote.

werden muss, bis es dazu verwendet werden kann, Verblendung und Unwissenheit vollständig zu vertreiben.²⁸

B. Pfade der Kognition

Gemäß dem Buddha-Dhamma ist „Kontakt“ (*phassa*) die Quelle des Wissens: alle Formen des Verständnisses entstehen als Resultat von Kontakt oder aber sie entstehen zum Zeitpunkt des Kontakts.²⁹ Das heißt, Wissen ist abhängig von der Erkenntnis, wobei einfließende Daten die sechs „Sphären“ (*āyatana*) oder Tore (*dvāra*) der Erkenntnis passieren: Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist.

Betrachtet man die sechs Sinnessphären als Ausgangspunkte der Erkenntnis, kann man das Wissen in zwei Arten einteilen:

1. Wissen, welches über die fünf Tore der Sinne (*pañca-dvāra*) gewonnen wird: Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper. Dies bezieht sich auf die grundlegenden Arten des Wissens, d.h. das Wissen um visuelle Formen (einschließlich Farben), Geräusche, Gerüche, Geschmäcker und Tastbares (*phoṭṭhabba*; jene können zusammengefasst werden als: „Erde“ (*paṭhavī*): der Zustand der Festigkeit; „Feuer“ (*tejo*): Hitze oder Temperatur; und „Wind“ (*vāyo*): Bewegung, Vibration und Spannung). [41]
2. Wissen, welches durch das Tor des Geistes (*mano-dvāra*)³⁰ erlangt wird, d.h. das Erkennen von Geistesobjekten (*dhammārammaṇa*; oder kurz *dhamma*). Dies bezieht sich auf all jene Dinge, die der Geist kennt und über die er reflektiert. Der Klarheit halber teilt der Abhidhamma diese in fünf Arten ein.³¹

²⁸Bewusstsein (*viññāṇa*) ist ein *pariññeyya-dhamma*, Weisheit (*paññā*) ist ein *bhāvetabba-dhamma*; siehe: M. I. 29

²⁹Siehe z.B.: S. III. 59-60, 63-4; S. IV. 68-9; A. III. 413; A. IV. 338-9, 358; Ps. I. 57; fachlich ausgedrückt, ist Kontakt (*phassa*) keine Bedingung für das Wissen, welches als „Bewusstsein“ (*viññāṇa*) bezeichnet wird, denn das Bewusstsein ist einer der Faktoren, die während der Entstehung des Kontakts beteiligt sind. Aus diesem Grund besagen die zuvor zitierten Sutta-Passagen nicht, dass *phassa* die Ursache für das Entstehen des Bewusstseinsaggregats (*viññāṇa-khandha*) darstellt, sondern sie besagen, dass Materialität und Mentalität, Stofflichkeit und Geistigkeit (*nāma-rūpa*), die Ursache für das Entstehen sind. Die Aussage: „Kontakt ist die Quelle allen Wissens“, behält dennoch weiterhin Gültigkeit, da sich der Begriff „Quelle“ sowohl auf „Ursache“ als auch auf „einen Ort, von dem etwas erhalten wird“, beziehen kann.

³⁰Wissen, welches durch „Geisteskontakt“ (*mano-samphassa*) gewonnen wird.

³¹Vbh. 71-72; Dhs. 169; Vism. 483-4

- (a) das Aggregat des Gefühls (*vedanā-khandha*) (Dies bezieht sich auf das Gefühl als etwas, das durch den Geist erkannt wird, die folgenden vier Faktoren sollten auf die gleiche Weise verstanden werden.)
- (b) das Aggregat der Wahrnehmung (*saññā-khandha*)
- (c) das Aggregat der Willensformationen (*saṅkhāra-khandha*)
- (d) *anidassana-appaṭigha-rūpa*: nicht sichtbare, nicht erfassbare Form, die in der Klassifizierung der Geistesobjekte enthalten ist; diese wird auch als verfeinerte Form oder verfeinerte Stofflichkeit (*sukhuma-rūpa*) bezeichnet und besteht aus sechzehn Faktoren: dem Element der Kohäsion (*āpo-dhātu*); Weiblichkeit (*itthī-bhāva*), Männlichkeit (*purisa-bhāva*); physische Basis des Geistes, körperliche Grundlage des Denkens (*hadaya-rūpa*); Lebenskraft (*jīvitin-driya*); materielle Qualität der Ernährung (*āhāra-rūpa*; nährenden Essenz – *ojā*); Raum (*ākāsa*), körperliche Kommunikation (*kāya-viññatti*); verbale Kommunikation (*vacī-viññatti*); die drei Qualitäten der Veränderlichkeit (*vikāra-rūpa*): Leichtigkeit (*lahutā*), Weichheit (*mudutā*; Formbarkeit) und Griffbarkeit (*kammaññatā*); und die vier vordergründigen Merkmale der materiellen Qualität (*lakkhaṇa-rūpa*): Wachstum oder Vergrößerung (*upacaya*), Kontinuität (*santati*); Verfall (*jaratā*); und Auflösung (*aniccatā*).
- (e) das unkonditionierte Element (*asaṅkhata-dhātu*), d.h. Nibbāna

Spätere Abhidhamma-Texte präsentieren eine detailliertere Analyse der Geistesobjekte (*dhammārammaṇa*) und teilen sie in sechs Arten ein:³²

1. Fünf Sinnesorgane (*pasāda*), d.h. die Klarheit oder Sensibilität, die als das kognitive Medium in Bezug auf Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper wirkt.
2. Sechzehn Arten von verfeinerter Stofflichkeit (*sukhuma-rūpa*), welche in der vorherigen Liste (Abschnitt D) erwähnt wurden.
3. Herz (*citta*; Geist)
4. Geistige Begleiterscheinungen (*cetasika*); dies entspricht dem Aggregat des Gefühls, dem Aggregat der Wahrnehmung und dem Aggregat der Willensbildungen, welche in der vorigen Liste erwähnt wurden.
5. Nibbāna

³²Comp.: Pakiṇṇakaparicchedo, Ālambaṇasaṅgaho; CompT.: Pakiṇṇakaparicchedavaṇṇanā, Ālambaṇasaṅgahavaṇṇanā

6. *Paññatti*: Herkömmliche Namen, Etiketten und Bezeichnungen, zum Beispiel: „Erde“, „Berg“, „Auto“, „Person“, „Norden“, „Süden“, „Höhle“, „Teich“, „Insel“, „Halbinsel“, etc. Diese Namen und Bezeichnungen können sich auf Dinge beziehen, die wirklich existieren oder auf Dinge, die nur in der Vorstellung existent sind. Unabhängig davon, ob diese Dinge existieren oder nicht, sind diese Namen und Bezeichnungen jedoch zeitlos und unzerstörbar. Ein Loch, das tief in einen Berg führt, wird „Höhle“ genannt. Wo immer und wann immer ein solches Loch auftaucht, wird es durchgängig als „Höhle“ bezeichnet. Der Begriff „Höhle“ bezieht sich dabei lediglich auf dieses spezifische Phänomen. Die eigentliche Höhle selbst (und jede Höhle) unterliegt jedoch dem Einsturz oder der Verfüllung, sie unterliegt der Transformation.

In ähnlicher Weise entsteht und vergeht das, was „Wahrnehmung“ genannt wird und unterliegt dem Zerfall, aber die Bezeichnung „Wahrnehmung“ verschwindet nicht. Wo immer und wann immer ein solches Phänomen auftritt, wird es durchgängig „Wahrnehmung“ genannt (wenn es eine allgemeingültige Übereinkunft gibt, diesen Begriff zu verwenden). Der Körper ist dem Verfall unterworfen, aber der Begriff „Körper“ bleibt konstant. Wo auch immer derartige Phänomene auftreten, werden sie mit Bezeichnungen versehen. Jene Menschen, die dieses Gebiet der konventionellen Bezeichnungen nicht verstehen, mögen verwirrt sein, wenn sie auf solche Sätze wie „das Gefühl ist unbeständig“ oder „die Wahrnehmung ist unbeständig“ treffen; sie sind nicht in der Lage zu unterscheiden, ob sich die Unbeständigkeit hier auf das tatsächliche Phänomen oder auf seine Bezeichnung bezieht. [42]

Solche doch sehr fachspezifischen Darstellungen können unter Umständen schwer zu verstehen sein. Bei manchen Gelegenheiten ist es besonders schwierig, zwischen bestimmten Arten von Wissen, die durch die Pforte des Geistes erlangt werden und dem Wissen, welches durch die fünf Sinne erlangt wird, zu unterscheiden. Doch diese Unterscheidungen sind sehr bedeutsam. Wenn man beispielsweise jemanden sprechen hört, ist das Wissen, welches über die fünf Sinne (in diesem Fall über das „Tor“ des Ohrs) erlangt wird, lediglich ein Gewahrsein des Klangs – man hört einfach ein Geräusch. Man versteht die Bedeutung der Worte noch nicht. Nachfolgendes Verstehen ist Wissen, welches an der Tür des Geistes erscheint. Ähnlich dem Beispiel, wenn man ein Dach sieht: das Wissen mittels der fünf Sinne (beim Sehen über das „Tor“ des Auges) besteht lediglich im Gewahrsein von Form und Farbe. Das Wissen um die Eigenschaft des „Bedeckens“ und „Beschützens“ und das Wissen, dass jenes Objekt ein Dach ist, als Dach bezeichnet wird, entsteht am Eintrittstor des Geistes.

Wissen, über den Geist erlangt oder auch Wissen um geistige Objekte (*dhammārammaṇa*), umfasst einen sehr weiten Bereich. Es beinhaltet sowohl die geistige Wahrnehmung von Daten, welche mittels der fünf Sinne gewonnen werden, als auch solches Wissen, welches ausschließlich dem Geist selbst vorbehalten ist. Um diese Angelegenheit zu präzisieren, hier ein weiteres Schema zur Klassifizierung des durch die Geistes-Tür (*mano-dvāra*) erlangten Wissens:

1. Objekte (d.h. „Emotionen“), welche sich spezifisch auf den Geist beziehen, z.B.: Liebe, Wut, Verwirrung, geistige Klarheit, Glück, Unglück, Trauer, Depression, Einsamkeit, Freude, Mut, Angst, usw.
2. Auffassungen von Objekten, welche sich auf die Vergangenheit beziehen und mit den fünf Sinnen wahrgenommen wurden.
3. Auffassungen, die mit Materie (*rūpa-dhamma*) in Verbindung stehen, die mit den fünf Sinnen wahrgenommen werden, aber nicht über das Bewusstsein (*viññāṇa*), welches für die Sinne zuständig ist, bewusst gemacht wurden; dazu zählen „Bezeichnungen“ (*paññatti*) und Vorstellungen über die Beziehung zwischen verschiedenen materiellen Phänomenen, z.B. die Funktion der Kohärenz, Ausdehnung sowie der Zustand der Wechselbeziehung und gegenseitigen Abhängigkeit.
4. Gedanken, Vorstellungen, Begründungen und Urteile, welche aufgrund von Emotionen (a), Auffassungen über die Vergangenheit (b) und Auffassungen über die Zusammenhänge zwischen verschiedenen materiellen Phänomenen entstehen, sowie Bezeichnungen (c).
5. Erkenntnis bzw. außergewöhnliches Wissen, welches strahlend einen Geist durchdringt. Wenn jemand beispielsweise die wahre Beziehung zwischen verschiedenen Faktoren erkennt, entsteht in diesem Zug ein klares Verständnis und derjenige blickt in das Gesetz der zusammenhängenden Konditionierungen (oder das „Gesetz der Relativität“). Dieses Wissen wird als *ñāṇa* bezeichnet. Ein Beispiel hierzu lautetet *abhiññā* („höchstes Wissen“).
6. Das Unkonditionierte, d.h. Nibbāna.

Man beachte, dass in den Schriften die bevorzugte Klassifizierung von Wissen, welches durch die kognitiven Tore erlangt wird, vierfach ist:³³ [43]

³³Diese Einteilung findet sich häufig; wichtige Passagen finden sich z.B. unter: S. IV. 73; Vbh. 429; Nd. I. 55; siehe außerdem: D. III. 135 = A. II. 23-4; A. II. 25 = It. 121-22; M. I. 135-6; M. III. 261; S.

1. *Diṭṭha*: „das Gesehene“, d.h. alle sichtbaren Objekte (*rūpārammaṇa*) und das durch Sehen und Beobachten gewonnene Wissen.
2. *Duta*: „das Gehörte“, d.h. Klänge sowie Wissen, welches durch das Hören und Zuhören erlangt wird.
3. *Muta*: „das Erlebte“, d.h. Gerüche, Geschmäcker und Tastbares oder jene Dinge, die über die Nase, die Zunge und den Körper wahrgenommen werden.
4. *Viññāta*: das „Verwirklichte“, d.h. Geistesobjekte (*dhammārammaṇa*): alle Dinge, die auf dem Wege des Geistes erkannt werden.

Die ersten drei Faktoren bilden das Wissen über die fünf Sinne. Die dreifache Unterteilung wird vorgenommen, da das Sehen und das Hören wesentliche Quellen der Wahrnehmung sind und jeweils einen umfangreichen Aktivitätsbereich umfassen; diese beiden Faktoren werden daher von den übrigen unterschieden. Die drei verbleibenden Fähigkeiten, welche die Nase, die Zunge und den Körper betreffen, verfügen über ein gemeinsames Merkmal: Hier findet die Wahrnehmung statt, wenn die Sinnesobjekte – Gerüche, Geschmäcker und Berührungen – im wahrsten Sinne des Wortes mit der jeweiligen Sinnesgrundlage in Kontakt geraten. Dies unterscheidet sich von Auge und Ohr, die zwar Objekte wahrnehmen, welche jedoch die Sinnesgrundlage nicht „berühren“ (visuelle Objekte stützen sich auf Licht, Schall stützt sich auf Schallwellen, als Mittel der Informationsübertragung).³⁴

Streng genommen, ist das Wissen, welches über die fünf Sinne aufgenommen wird, sehr begrenzt. Im vorliegenden Rahmen wird dieses Wissen jedoch in einem weiten, allgemeinen Sinne definiert: *diṭṭha* bezieht sich sowohl auf das, was gesehen wird, als auch auf jedes Wissen, welches vom Auge und dem Sehen abhängig ist, einschließlich der Interpretation dieser visuellen Daten durch den Geist. Dennoch bleibt diese Interpretation der Daten auf einer direkten und

III. 202-203; A. V. 318, 353-8; A. V. 321-22; in zusammengesetzter Formulierung: M. II. 231-32; Sn. 209-210; Nd. I. 9, 50-51, 53-4, 133-4, 189-90, 203-204, 227, 245, 247, 333-4; Nd. II. 16; in dreifacher Klassifizierung von *diṭṭhi*, *suta* und *muta*, z.B.: S. I. 202-203; Sn. 155, 175-6; Nd. I. 95-6, 106, 110-111, 315; Nd. II 28

³⁴Das Auge (*cakkhu*) und das Ohr (*sota*) erkennen Objekte, welche (die Sinnesgrundlagen) „nicht erreicht haben“: *appattavisayaggāhika* / *appattagāhika*; die Nase (*ghāṇa*), die Zunge (*jivhā*) und der Körper (*kāya*) erkennen Objekte, welche (die Sinnesgrundlagen) „erreicht haben“: *sampattavisayaggāhika* / *sampattagāhika*; Comp.: *Rūpaparicchedo*, *Rūpaviḥhāgo*; CompT.: *Rūpaparicchedavaṇṇanā*, *Rūpavibhāgavaṇṇanā*; VismT: *Khandha-niddesaṇṇanā*, *Rūpakkhanda-kathāgavaṇṇanā*

grundlegenden Ebene, ohne zusätzliche Schnörkel. *Suta* bezieht sich auf das Gehörte und auf jedes Wissen, welches vom Hören abgeleitet wird. Dazu zählen Sprache und Sprechen, die der Geist auf einer grundlegenden Ebene interpretiert hat, allerdings noch keine zusätzliche Konzeptualisierung durchlief. Auch *muta* ist in diesem Sinne zu verstehen. Aus technischer Sicht reicht dieses Wissen, welches sich auf die fünf Sinne bezieht – *diṭṭha*, *suta* und *muta* – bis hin zur „Wahrnehmung durch die fünf Sinne“ (*pañcadvārika-saññā*). Jedes darüber hinaus reichende Wissen wird mit dem Begriff *viññāta* umschrieben: Wissen, abhängig von der Tür des Geistes.

C. Entwicklung von Weisheit

Das Wissen, welches der Entwicklung der Weisheit dient und für selbige erforderlich ist, wird als „zu entwickelndes“ Wissen (*bhāvetabba-dhamma*) bezeichnet. Da das Bewusstsein (*viññāṇa*) eine Form des Wissens ist, welche es lediglich „zu verstehen“ (*pariññeyya-dhamma*; „zu erkennen“) gilt, wird es in diesem Zusammenhang nicht als Faktor miteinbezogen.

Es gibt drei Arten von Wissen, die zur Entwicklung von Weisheit beitragen. Entsprechend den Entwicklungsstufen bzw. der Potenz von Weisheit und dem Verständnis sind sie in nachfolgender Reihenfolge angeordnet:

1. **Wahrnehmung** (*saññā*): Wissen, welches sich aus dem Wahrnehmen, Erinnern und Identifizieren der Eigenschaften von Objekten ergibt. Dieses Wissen wird im Geist gespeichert. Es dient als Modell für Vergleiche und als Rohmaterial für Denken und nachfolgendes Verstehen. Diese Wahrnehmung kann, wie bereits beschrieben, in zwei Arten unterteilt werden (siehe: A. Natur des Wissens).

Wahrnehmung, wie sie im üblichen kognitiven Prozess stattfindet – sowohl grundlegende Wahrnehmung als auch Wahrnehmung, die das Wachstum von Verstehen während der Entwicklung von Weisheit begleitet – ist lediglich eine Angelegenheit von „wissen“ oder „nicht wissen“. Das gilt selbst dann, wenn man sich auf verschiedene Wahrnehmungsebenen bezieht, etwa von undeutlicher zu klarer Wahrnehmung, von partieller zu vollständiger Wahrnehmung oder von falscher zu korrekter Wahrnehmung. Dieser Sachverhalt bezieht sich direkt auf das Wissen und die Entwicklung des Wissens. Es geschieht im direkten Gegensatz zu der übermäßigen oder unmäßigen Wahrnehmung, die als „wuchernde Wahrnehmung“ (*papañca-saññā*) oder verunreinigte Wahrnehmung (*kilesa-saññā*) bezeichnet wird und die Wissen stets behindert und verzerrt. [44]

2. **Ansicht**, Betrachtungsweise, Meinung (*diṭṭhi*): begründetes Verstehen; Wahrheit auf der Ebene der Begriffsbildung; Wissen vermengt mit liebgewonnenen Gedanken und Meinungen. Hier zieht eine Person Schlussfolgerungen irgendwelcher Art und macht sich eine bestimmte Sichtweise zu eigen. Dieses Wissen kann aus einer externen Quelle stammen, aber es hat einen Prüfprozess durchlaufen und wird als das eigene angenommen, unabhängig davon, wie logisch oder vernünftig dieses Wissen auch sein mag. Es kann unlogisch sein. Beispiele für Ansichten sind: Eternalismus (*sassata-diṭṭhi*; die Ansicht einer ewigen Seele); Annihilationismus (*uccheda-diṭṭhi*; die Ansicht bzgl. vollständiger Auslöschung und Zerstörung); und die Ansicht der Nicht-Kausalität (*ahetuka-diṭṭhi*).

3. **Unmittelbares Wissen**, direktes Wissen (*ñāṇa*): tiefes Wissen; Erkenntnis. Der Begriff *ñāṇa* ist ein Synonym für *paññā* („Weisheit“), aber dessen Definition tendiert dazu, enger gefasst zu werden. Das bedeutet, *ñāṇa* bezieht sich auf bestimmte Funktionen und Früchte der Weisheit, zum Beispiel: *kammassakatā-ñāṇa* (die Einsicht, dass die Wesen die Eigentümer ihrer vorsätzlichen Handlungen sind); *atītamsa-ñāṇa* (tiefes Wissen über die Vergangenheit); *saccānulomika-ñāṇa* (Wissen in Harmonie mit der Wahrheit); *thānāṭhāna-ñāṇa* (Wissen über das Mögliche und das Unmögliche); und *nānādhimuttika-ñāṇa* (Wissen über die Veranlagungen, die Eigenschaften und den Glauben der verschiedenen Wesen). *Ñāṇa* verweist auf ein reines und strahlendes Wissen, welches spontan im Geist entsteht und eine bestimmte Eigenschaft so erkennt, wie sie wirklich ist.

Obgleich es viele Ebenen der Definition von *ñāṇa* gibt, darunter auch falsches Wissen oder unvollständiges Wissen, können sie alle dennoch als „reine“ oder „echte“ Formen des Wissens bezeichnet werden, denn sie sind noch nicht durch Selbstidentifikation oder geistige Anhaftung verfälscht worden. Gelegentlich entsteht *ñāṇa* als eine Folge von reflektiertem Denken. Doch dieses Wissen existiert unabhängig von solchem Denken, da es sich mit einem Aspekt der Realität verbindet, welcher tatsächlich existiert. Dies ist ein Unterschied zwischen *ñāṇa* und *diṭṭhi*. Als *diṭṭhi* bezeichnetes Wissen, stützt sich auf persönliche Überzeugungen und logisches Denken, während *ñāṇa* Kontakt mit externen Aspekten der Realität aufnimmt, die wahrhaftig existieren.³⁵

Auf einer grundlegenden Ebene ist die Wahrnehmung (*saññā*) das Rohmaterial für alles Denken und nachfolgende Wissen. Aus diesem Grund basieren sowohl die Ansicht (*diṭṭhi*) als auch das direkte Wissen (*ñāṇa*) auf der Wahrnehmung.

³⁵ CompT.: Cetasikaparicchedavaṇṇanā, Akusalacetasikavaṇṇanā schildert diese Unterscheidung zwischen *diṭṭhi* und *ñāṇa*: „Ein Merkmal von *diṭṭhi* ist die Überzeugung: 'Nur dies ist wahr; alles andere ist ungültig.' *ñāṇa* kennt die Dinge objektiv; *diṭṭhi* verzichtet auf die objektive Wahrheit und begreift die Dinge subjektiv.“

Es ist recht offensichtlich, wie aus der Wahrnehmung eine Ansicht entsteht. Schon die Wahrnehmung oder Unterscheidung von etwas drängt dazu, sich eine Meinung darüber zu bilden. Obwohl die Wahrnehmung der Merkmale von Dingen im Alltag nützlich ist, so ist die Wahrnehmung selektiv und wirkt zuweilen derart, dass sie andere Merkmale des Objekts verdeckt bzw. in den Hintergrund drängt. Wenn Menschen es versäumen, diese Dynamik zu untersuchen, können sie von der Wahrnehmung getäuscht werden oder ihr gestatten, die Weisheit zu behindern. Dies ist bei vielen Menschen der Fall. Die Ursachen für eine falsche Sichtweise sind eine falsche Wahrnehmung und auch ein falscher Umgang mit der Wahrnehmung.

Die folgenden Passagen aus dem Pali-Kanon zeigen, wie die Ansicht als eine Folge der Wahrnehmung entsteht:

*Ein Arahant besitzt nicht einmal geringste Ansichten, aus der Wahrnehmung entstanden, durch sie hervorgebracht, auf dem Gesehenen, dem Gehörten, dem Erlebten, sich stützend. Darum: Die Ansicht hat die Wahrnehmung als ihren Lenker und Wirkenden und sie unterscheidet die Dinge entsprechend der Wahrnehmung. Ein Arahant, frei von geistiger Befleckung, besitzt nicht einmal geringste Ansichten, aus der Wahrnehmung entstanden, durch sie hervorgebracht, auf dem Gesehenen, dem Gehörten, dem Erlebten, sich stützend.*³⁶ [45]

*Es gibt nicht viele unterschiedliche Wahrheiten in der Welt, außer als Folge der Wahrnehmung (was zu unterschiedlichen Ansichten führt).*³⁷

[altern. Übers.: Nicht gibt es Wahrheit vielerlei, verschieden, von ew'ger Geltung in der Welt, es sei denn bloß im Dünken.]

Das Entstehen von direktem Wissen (*ñāṇa*) ist ebenfalls von der Wahrnehmung abhängig:

*Zuerst entsteht die Wahrnehmung, Potṭhapāda, dann das Wissen und aus dem Entstehen der Wahrnehmung entsteht das Entstehen des Wissens.*³⁸

³⁶Nd. I. 110-11 (Erklärung: Sn. 156-8); vgl.: UdA. 373, besagt: „*Saññā* ist das *Nimitta* („Zeichen“, „Ursprungspunkt“) der wuchernden Sicht (*diṭṭhi-papañca*)“

³⁷Sn. 173

³⁸D. I. 185

Die Passage: „Von diesem hast du nicht den geringsten Sinn erkannt“, kann so verstanden werden: „Du hast die Dinge, mit denen du dich beschäftigt hast oder die du vollbracht hast, nicht wahrgenommen, noch hast du die Eigenschaften, die Ursachen oder die Wirkungen wahrgenommen. „Von diesem“, bedeutet: „vom inneren Frieden“, „von der spirituellen Praxis“ oder „von den Dhamma-Lehren“. Woher sonst willst du Wissen erlangen?³⁹

Eine Person könnte herabfallende Blätter beobachten und infolgedessen Einsichts-Wissen (*vipassanā-ñāṇa*) entwickeln und die Unbeständigkeit aller Dinge erkennen. Jenes Wissen stützt sich auf zahlreiche Wahrnehmungen als ihre Quelle, zum Beispiel: Wahrnehmung des Lebens und der Erhaltung aller Dinge; Wahrnehmung des Alterns und des Vergehens; Wahrnehmung des Verfalls, des Todes und des Endes der Dinge; und Wahrnehmung von „oben“ und „unten“. Die Fähigkeit, die Beziehung zwischen diesen verschiedenen Wahrnehmungen zu sehen, lässt Wissen entstehen. Oder man nehme ein Beispiel für weltliches Wissen (*lokiya-ñāṇa*): Als Isaac Newton einen Apfel beobachtete, als dieser vom Baum fiel, entwickelte er die Erkenntnis der Schwerkraft. Diese Einsicht beruhte auf unzähligen Wahrnehmungen, zum Beispiel: Wahrnehmung von „fallen“; Wahrnehmung von Konvergenz; Wahrnehmung von Raum und Kraft; und Wahrnehmung von Anziehung, Beweglichkeit, Freisetzung, Aufhängung, Linearität, Flugbahn, usw. Die Fähigkeit, die Beziehung zwischen diesen verschiedenen Wahrnehmungen klar zu sehen, führte zu ebenjener Einsicht in die Schwerkraft.

Direktes Wissen (*ñāṇa*) ist in der Lage, Anschauung (*ditṭhi*) entstehen zu lassen und fortgeschrittene, verfeinerte Formen der Anschauung tendieren dazu, als Folge des zuvor erlangten Wissens zu erscheinen. Ein deutliches Beispiel aus den Suttan ist dafür die Geschichte des Brahma namens Baka, der in der Lage war, sich an die Geburt von Wesen über eine unendlich erscheinende Zeitspanne zu erinnern. Er beobachtete die unzähligen Geburten und Tode anderer Wesen, während er selbst derselbe blieb. So entwickelte er die Ansicht, dass der Aufenthaltsort von Brahma dauerhaft und ewig, Brahma der Schöpfer aller Dinge sei.⁴⁰ In ähnlicher Weise nutzte Newton nach seiner Entdeckung der Schwerkraft diese Erkenntnis, um weitere Naturphänomene zu beobachten, aber seine Vision und sein Verständnis waren nicht vollständig. Er blieb weiterhin in bestimmten Aspekten stecken oder wurde von ihnen getäuscht. Wissen, Schau und Einsicht sind somit anfällig für die Anhaftung, die als „Ansicht“ (*ditṭhi*) bezeichnet wird.

³⁹Nd. I. 193 (Erklärung: Sn. 165-6)

⁴⁰siehe: M. I. 326-9

Andererseits unterstützt die Ansicht (*diṭṭhi*) das Entstehen von Wissen (*ñāṇa*). Viele Ansichten resultieren aus der Kontemplation und sind höchst logisch und vernünftig. Sie etablieren sich als Überzeugungen in den Köpfen intelligenter Menschen und Philosophen. Wenn man aus diesem Grund nicht unnachgiebig an diesen Ansichten festhält und in der Lage ist, anderen zuzuhören und weise Reflexion anzustellen, besteht eine gute Chance, dass ein tieferes Wissen entsteht, welches den Weg zum spirituellen Fortschritt ebnet und alle Hindernisse auf dem Pfad beseitigt. [46]

Wenn Ansicht (*diṭṭhi*) oder direktes Wissen (*ñāṇa*) entsteht, werden demgemäß neue Wahrnehmungen (*saññā*) gebildet. *Diṭṭhi* und *ñāṇa* lassen also Wahrnehmungen (*saññā*) entstehen, die wiederum als Rohmaterial für weitere Kontemplation und für weiteres Verständnis dienen. Der Unterschied besteht hier jedoch darin, dass die Anschauung dazu tendiert, falsche Wahrnehmungen zu erzeugen, während das direkte Wissen hilft, genaue, korrekte Wahrnehmungen zu erlangen und falsche Wahrnehmungen zu vertreiben.⁴¹

Die drei Arten von Wissen – *saññā*, *diṭṭhi* und *ñāṇa* – welche die Entwicklung von Weisheit verkörpern, stehen in Beziehung zu den drei Methoden, welche der Buddha zur Erzeugung von Weisheit beschrieb:⁴²

1. *Cintāmayapaññā*: Weisheit, aus eigener Reflexion und Erwägung entstehend.
2. *Sutamayapaññā*: Weisheit, durch Lernen oder Übertragung des Wissens von anderen entstehend.

⁴¹Man vergleiche mit folgender Passage aus dem Pali-Kanon: „Wer auch immer spekuliert, indem er sich auf die Sichtweise der Existenz (*bhava-diṭṭhi*) und die Sichtweise der Nichtexistenz (*vibhava-diṭṭhi*) verlässt, ist ohne Wissen über die Beendigung [und] dies ist die Ursache dafür, weshalb die Menschen verkehrte Ansichten (*saññā-viparīta*) besitzen.“; siehe: Ps. I. 159

⁴²D. III. 219-20; Vbh. 324-5; in den Suttas werden diese drei Faktoren zwar genannt, aber nicht erklärt. Bei der Erklärung der ersten beiden Faktoren konzentriert sich der Abhidhamma auf *kammasakatā-ñāṇa* (Wissen um persönliches Besitztum (ÜB: „Erbe“) der vorsätzlichen Handlung) sowie *saccānulomika-ñāṇa* (Wissen in Harmonie mit der Wahrheit), d.h. es konzentriert sich auf das Einsichts-Wissen (*vipassanā-ñāṇa*), welches als Ergebnis des Engagements in Tätigkeit und praktischer Disziplin entsteht. Der Abhidhamma setzt den dritten Faktor mit *samāpannassa-paññā* (die Weisheit eines Innehabenden oder Vollbringenden) gleich, welche die Kommentare als die „Weisheit eines mit konzentrativer Errungenschaft Begabten (*samāpatti*)“ definieren, d.h. Weisheit, welche aus Sammlung (*samādhi*) entspringt. Siehe: VbhA. 413; VismT.: Khandhaniddesaṇṇanā, Paññāpabhedakathāvaṇṇanā. Definiert man diesen Begriff jedoch in einem allgemeinen Sinn, so kann er die „Weisheit von jemandem, der sich einsetzt“, „die Weisheit von jemandem, der praktiziert“ oder die „Weisheit von jemandem, der sich ernsthaft mit einer Tätigkeit auseinandersetzt“ bedeuten. Siehe Anhang 1.

3. *Bhāvanāmayapaññā*: Weisheit, aus der Auseinandersetzung mit spiritueller Praxis und deren Kultivierung entstehend.

Neben diesen drei Hauptmethoden gibt es zahlreiche weitere Mittel zur Entwicklung von Weisheit. Besonders in Bezug auf die dritte Methode zählen zu diesen maßgeblichen Aktivitäten: Zuhören (*savana*); Nachfrage und Nachforschung (*paripucchā*); Gespräch, Diskussion und Debatte (*sācakchā*); Beobachten und Zuschauen (*passana*); Untersuchung (*nijjhāna*); weise Reflexion (*yoniso-manasikāra*; *yoniso-upaparikkhā*); Evaluation (*tulanā*); Prüfung, Untersuchung und Analyse (*vīmaṃsā*); Experimentieren und Auslesen (*viñaya*); Wiederholung (*āsevana*); Kultivierung (*bhāvanā*); und kontinuierliche und hingebungsvolle Praxis (*bahulī-karaṇa*).⁴³

Reflexion (*cintā*), Lernprozess (*suta*) und Übung (*bhāvanā*) dienen der Erzeugung, Verbesserung und Feinabstimmung von Wahrnehmung (*saññā*), Ansicht (*diṭṭhi*) und unmittelbaren Wissen (*ñāṇa*).

Die Vermittlung von Lerninhalten (*suta*) durch andere, sowie Gedanken und Überlegungen (*cintā*) und die aus der praktischen Anwendung entstehende Weisheit (*bhāvanā*) sind allesamt Formen von Wissen, welche einem Individuum innewohnen. Das eindeutige und konkrete Wissen, welches daraus resultiert und sich im Geist einer Person manifestiert, ist dabei eine Zusammensetzung der drei zuvor beschriebenen Formen des Wissens: Wahrnehmung (*saññā*), Ansicht (*diṭṭhi*) und unmittelbares oder direktes Wissen (*ñāṇa*). Man kann daher sagen, dass Wahrnehmung, Ansicht und direktes Wissen das Endergebnis von Lernen, Denken und praktischer Übung sind.

Wahrnehmung (*saññā*), Ansicht (*diṭṭhi*) sowie unmittelbares Wissen (*ñāṇa*) haben einen starken Einfluss auf das Leben der Menschen. Die Wahrnehmung übt großen Einfluss auf den kognitiven Prozess aus, auf das Erkennen und Begreifen der Welt sowie auf die Erzeugung anderer Formen von Wissen. Die Ansicht, von religiösen Vorstellungen über verschiedene Ideologien, bis hin zu persönlichen Werten, dienen als Richtschnur für die gesamte Bandbreite des Verhaltens und der Lebensweise des Menschen. Unmittelbares Wissen (*ñāṇa*) stellt die ursprünglichste und tiefste Form des Wissens dar – die Frucht der höchsten Weisheit, welche dem Menschen zugänglich ist. Dieses Wissen ist in der Lage, den angeborenen Charakter des Menschen zu reinigen und die Weltanschauung (*loka-dassana*) sowie die Lebenseinstellung (*jīva-dassana*) des Menschen zu gestalten oder zu

⁴³Diese ergänzenden Faktoren sind in den Schriften weit verteilt zu finden. Viele von ihnen werden als Stützen für die Erkenntnis der Wahrheit in M. II. 174 erwähnt.

verändern. Seine Wirkung auf das Verhalten und die Handlungsweise der Menschen ist dauerhafter und definitiver als die von der Ansicht (*diṭṭhi*) erzeugten Effekte.

Diese oben besprochenen Formen des Wissens stehen im Zusammenhang mit der im nächsten Abschnitt erläuterten Klassifizierung des Wissens.

D. Menschliche Aktivitäten und Leistungen

Unter dem Titel dieser Überschrift wird all jenes Wissen zusammengefasst, welches über soziale und gesellschaftliche Belange des Menschen zustande kommt, wie z.B.: Kommunikation, Vermittlung von Information, Forschung, Symbolik, Bedeutung von Wertschätzung, soziale Zugehörigkeit, sowie die Weitergabe des Erbes einer Gesellschaft, was den Besitz aller Menschen darstellt und den Fortschritt einer bestimmten Zivilisation kennzeichnet. Diese Formen des Wissens können in drei Arten unterteilt werden:⁴⁴

1. **Suta** (oder *suti*): gehörtes, gelerntes oder übertragenes Wissen. Es kann in zwei Bereiche unterteilt werden:
 - (a) Gehörtes, gelehrtes oder unter Menschen weitergetragenes Wissen (im Pali wird dieses Wissen als *suta* bezeichnet). Der Buddhismus betrachtet dieses Wissen und Lernen als lebenswichtig. Im Kontext der Entwicklung von Weisheit wird es mit „Unterweisung durch andere“ (*paratoghosa*; wörtlich: „die Äußerung durch andere“) betitelt. Der heilsamen Unterweisung wird in den Lehren große Bedeutung beigemessen. Für die rechte Sichtweise (*sammā-diṭṭhi*) dient es als Grundlage und Voraussetzung.⁴⁵ Dieses Wissen (*suta*) umfasst formale Schulbildung, Nachrichten durch Medien, Buch- oder Textwissen und aufgezeichnete Historie. Auch die Suttas im Tipiṭaka sind eine Form solchen Wissens. (Die meisten Suttas beginnen mit dem Satz: „So habe ich gehört“ – *evaṃ me sutam*.)

⁴⁴Diese Klassifizierung stimmt überein mit: Sn. 164-5 und Sn. 207-208; erläutert unter Nd. I. 187-9 sowie Nd. II. 26. Die Referenzen sind in Versform verfasst, die drei Faktoren sind dabei in der Reihenfolge *diṭṭhi*, *suti* und *ñāṇa* angeordnet. Hier wurden sie neu gegliedert, um mit dem vorangegangenen Abschnitt (C.) übereinzustimmen.

⁴⁵Siehe Kapitel 13, über die Vorstufe der geistigen Schulung (Faktor 1: tugendhafte Freundschaft).

- (b) Das Wissen, welches einige Religionen verkünden, wurde von einer höchsten Gottheit offenbart und enthüllt. Die Brahmanen zum Beispiel glauben, dass die Veden direkt von Brahma übermittelt wurden. In Pali wird diese Form des Wissens gewöhnlich als *suti* bezeichnet, was dem Sanskrit *sruti* entspricht. Im Buddhismus wird diesem Wissen jedoch keine besondere Bedeutung beigemessen und es wird daher unter dem Begriff *suta* zusammengefasst. Im Hinblick auf die Weisheit wird derlei Texten kein separater Wert zugeschrieben; der Unterschied besteht lediglich im Inhalt.
2. **Diṭṭhi**: Ansichten; Meinungen; Theorien; Doktrinen; Überzeugungen; bezieht sich auf bestimmte Schlussfolgerungen, welche man über Dinge anstellt. Dieses Verständnis ist mit persönlichen Anhaftungen und Affinitäten verbunden und besitzt dabei gleichzeitig das Potenzial, ein Gefühl der Trennung von anderweitigen Objekten zu erzeugen. Obwohl dieser Faktor bereits zuvor besprochen wurde, liegt hier der Schwerpunkt auf seiner Rolle in einem sozialen Kontext. Wenn sich persönliche Überzeugungen nach außen hin ausbreiten und Menschen ihre Ansichten erklären oder verkünden, können andere diese Überzeugungen adaptieren, was zu Fraktionsdenken und der Schaffung von Institutionen oder Denkrichtungen führt.
- Es existieren viele Pali-Synonyme für den Begriff *diṭṭhi* (Sanskrit: *dr̥iṣṭi*). Die wichtigsten lauten: *khanti* („verträgliche Idee“, „annehmbares Prinzip“), *ruci* („geschätzte Idee“, „erfreuliches Prinzip“); und *laddhi* („erworbene Idee“, „Dogma“, „Lehrsatz der Praxis“, „als vorteilhaft erachtete Art der Praxis“, „religiöser Glaube“).⁴⁶
3. **Ñāṇa**: Erkenntnis; direktes Wissen; Einsicht; reines Wissen; Wissen in Übereinstimmung mit der Wahrheit; Weisheit, die zu einer bestimmten Wahrheit führt; umfassendes Wissen um eine bestimmte Angelegenheit. *Ñāṇa* ist die höchste Form des menschlichen Wissens und von entscheidender Bedeutung. Sowohl in seiner weltlichen als auch in seiner transzendenten Form ist *ñāṇa* die treibende Kraft für die Entwicklung der „edlen Eigenschaften“ (*ariya-dhamma*) im Menschen. Das vollkommene *ñāṇa* wird als *bodhi* oder *bodhiñāṇa* bezeichnet: „Erleuchtung“, „Erwachen“. Der Buddha

⁴⁶Z.B.: Nd. I. 64-5, 105, 162, 169-70, 310-11; die häufigste Gruppierung dieser Begriffe lautet: *diṭṭhi*, *kanti* und *ruci*, z.B.: Vin. I. 69-70; sie findet sich in vielen Passagen der Mahānidessa. Diese drei Begriffe werden gelegentlich von den Begriffen *ajjhāsa* („Vorliebe“) und *adhippāya* („Absicht“, „Meinung“) begleitet, z.B.: Nd. I. 64-5; Nd. II. 43, 50. Die umfangreichste Sammlung dieser Synonyme umfasst: *diṭṭhi*, *khanti*, *ruci*, *ādāya* („akzeptierter Glaube“), *dhamma-vinaya* („Lehren und Disziplin“), *pāvacana* („grundlegende Lehre“), *brahmacariya* („höchste Lehre“) und *satthusaṁsāna* („Lehre des Meisters“), z.B.: Nd. I. 40, 156; Nd. II. 9, 20; Vbh. 245-6 (in diesen Fällen bezogen auf Buddhismus).

verwirklichte „vollkommenes, vollständiges Erwachen“ (*sammāsambodhi-ñāṇa*), wodurch der Buddhismus als Quelle einer umfassenden Schau auf die Welt entstand. [48]

Es finden sich in den Schriften noch weitere, diverse Klassifizierungen von Wissen, in denen verschiedene, obig erwähnte Arten von Wissen in Gruppen zusammengefasst werden, zum Beispiel diese Sammlung von fünf Punkten:

1. *Itiḥa (+anussava) itikirā paramparā*: Wissen, gewonnen aus gesprochenen Informationen, Nachrichtenmeldungen, Zuhören, Bildung und Weitergabe.
2. *Piṭaka-sampadā*: Standardmäßiges Wissen über die Schriften.
3. *Takka naya ākāraparivitaka*: Durch Argumentation abgeleitetes Wissen, einschließlich angewandter Logik (*takka*), deduktivem Denken (*anumāna*) und begründeter Reflexion.
4. *Diṭṭhi-nijjhānakkhanti*: Mit den persönlichen Ansichten kompatibles Wissen, als Teil der persönlichen Überzeugungen gebilligt.
5. *Sayamabhiññā* (oder *sakkhi-dhamma*): Aus persönlicher Erkenntnis stammendes Wissen (*atta-paccakkha*); aus der Erkenntnis der Wahrheit stammendes Wissen: Einsicht in die Wahrheit. Dieses Wissen wurde mit weisem Urteilsvermögen reflektiert; es wurde geläutert und manifestiert.

4. Exaktes und defizitäres Wissen

Auch wenn die buddhistische Erkenntnistheorie ein umfangreiches Thema darstellt, werden wir hier nur zwei weitere Aspekte betrachten, welche sich auf korrektes und defizitäres Wissen beziehen.

A. Zwei Ebenen von Wahrheit

Studierende des Buddhismus könnten in Verwirrung bezüglich des Themas der „Wahrheit“ gelangen. Einerseits hören sie solche Lehren wie: verbringe deine Zeit nicht mit Narren, verbringe deine Zeit mit Weisen; eine törichte Person hat diese Eigenschaften, ein Weiser hat jene Eigenschaften; sei zufrieden mit dem,

was man hat, begehre nicht den Besitz anderer; man ist seine eigene Zuflucht; man sollte gegenseitige Unterstützung anbieten. Andere Lehren besagen: erkenne, der Wahrheit gemäß, dass der Körper einfach der Körper ist; er ist kein „Wesen“, keine „Person“, kein „Selbst“, „ich“, „du“, „er“ oder „sie“; er gehört nicht zu uns; er ist nicht dauerhaft und substanziell; alle Dinge sind Nicht-Selbst (*anattā*). Daraufhin betrachten jene Menschen diese Lehren als widersprüchlich, oder sie geraten in Verwirrung und praktizieren – aufgrund eines begrenzten Verständnisses – auf eine unausgewogene, fehlerhafte Weise. Zu Zeiten, in denen sie gemäß einem grundlegenden, konventionellen Verständnis der Welt sprechen und handeln sollten, hängen sie den Lehren über die letztendliche Wahrheit an, was zu vielerlei Arten von Verwirrung führen und sogar Schaden für sich selbst und andere verursachen kann.

Als Ansatz, um solche Verwirrung und fehlerhaftes Verhalten zu verhindern, teilt der Abhidhamma die Wahrheit (*sacca*) in zwei Ebenen ein:⁴⁷

1. **Konventionelle Wahrheit** (*sammati-sacca*): Ein anderer Begriff hierfür lautet *vohāra-sacca*: „rhetorische Wahrheit“, „volkstümliche Wahrheit“; dies bezieht sich auf die einvernehmliche Wahrheit: auf Dinge, derer man sich übereingekommen ist, einschließlich gemeinsamer Bezeichnungen; diese Bezeichnungen werden als Hilfsmittel zur Kommunikation verwandt, aus Gründen der Zweckmäßigkeit und des Nutzens im täglichen Leben. Beispiele wären die Bezeichnungen: „Mensch“, „Tier“, „guter Mensch“, „schlechter Mensch“, „Tisch“, „Stuhl“ und „Buch“ sowie gebräuchliche Wörter wie „Wasser“ und „Salz“ [49]
2. **Absolute Wahrheit** (*paramattha-sacca*): In dem Maße, in welchem die Wahrheit in Worte gefasst werden kann, sind jene Beschreibungen dazu vorgesehen, die Dinge vollständig zu umfassen, so, wie sie wirklich sind. Ziel ist es, den edelsten Nutzen aus dem Vordringen in die letztendliche Wahrheit (*sacca-dhamma*) zu ziehen, ein Verständnis, welches sämtliche Anhaftungen, Verblendungen und Verunreinigungen auflöst, eine angemessene Beziehung zu den Dingen herstellt, eine Freiheit von Leiden herbeiführt und zu wahrer Lauterkeit, Frieden und Glück führt.

⁴⁷ Dieses Konzept der zwei Ebenen der Wahrheit begann im Kathāvatthu als klarer Begriff Gestalt anzunehmen, obwohl dieser Text noch keine klare Unterscheidung der Begriffe liefert. Der Begriff *sammati-sacca* wird im Kv. 311 erwähnt, während der Begriff *sacchikattha-paramattha* („real und absolut“) und *paramattha* im Kv. 1-69 Erwähnung finden. Eine klare Beschreibung und Unterscheidung dieser Begriffe findet sich unter PañcA. 12, 84. Sie werden in vielen weiteren Quellen erwähnt, z.B.: MA. I. 217 = SA. II. 13; DhA. III. 403; [Saṅgani Mūlaṭikā: 165, 280]; [Saṅgani Anuṭikā: 328]; VismT: Brahmavihāraniddesaṇṇanā, Pakiṇṇakakathāvaṇṇanā; UdA. 396; ItA. I. 162; CompT: Paccayaapaicchedavaṇṇanā, Paṇṇattibhedavaṇṇanā.

Beispiele für die Gebiete absoluter Wahrheit sind: Geistigkeit (*nāma-dhamma*), Körperlichkeit (*rūpa-dhamma*), Gefühl (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*), Willensbildungen (*sañkhāra*), Bewusstsein (*viññāṇa*), Geist (*citta*), geistige Begleiterscheinungen (*cetasika*), materielle Form (*rūpa*), Nibbanā, Kontakt (*phassa*), Absicht (*cetanā*), einspitzige Aufmerksamkeit (*ekaggatā*), das Lebensvermögen (*jīvitindriya*), usw. Ein Vergleich zur modernen Wissenschaft ist die Analyse von Wasser und Salz. Für Wissenschaftler können die Begriffe „Wasser“ und „Salz“ als unzureichend, zweideutig oder irreführend betrachtet werden. Um mehr Genauigkeit zu erreichen, definieren sie daher Wasser als Chlorwasserstoff (H₂O) und Kochsalz als Natriumchlorid (NaCl). (Man beachte, dass dieser Vergleich nicht vollständig mit der hier beschriebenen Darstellung der absoluten Wahrheit übereinstimmt, aber er verdeutlicht, wie auch in anderen Zweigen der Wissenschaft bestimmte Teilaspekte der Wahrheit vom gewöhnlichen Verständnis und den gebräuchlichen Definitionen der Menschen abgeteilt wird.)

Schließlich zitiert der Abhidhamma, der diesen Konzepten von konventioneller und letztendlicher Wahrheit spezifische Fachterminologien zuordnet, belegende Passagen aus den Suttas. Jene zeigen, dass diese Konzepte von Anfang an existierten. Höchstwahrscheinlich gab es zur Zeit des Buddha ein grundlegendes Verständnis dieser Konzepte und es war daher nicht notwendig, eindeutige, beschreibende Begriffe für sie festzulegen. Die wichtigste Sutta-Passage, die in diesem Zusammenhang zitiert wird, ist eine Unterweisung von Bhikkunī Vajirā:

Māra, wie kannst du an ein Wesen glauben und [solch] eine Ansicht vertreten? Dies ist lediglich eine Masse von Formationen; hier kann kein Wesen gefunden werden. So wie sich bei der Kombination verschiedener Teile der Begriff „Wagen“ ergibt, so ergibt sich auch bei den fünf Aggregaten der konventionelle Begriff „Wesen“.⁴⁸

Hinsichtlich der spirituellen Übung im Alltag existieren viele Passagen des Buddha, in welchen er ein Verständnis für konventionelle und absolute Wahrheiten bekräftigt. Der Buddha ermutigte die Menschen, die Sprache lediglich als Kommunikationsmittel zu erkennen, ohne sich an Konventionen zu klammern oder von der Sprache selbst unterjocht zu werden. Hierzu zwei Beispiele:

⁴⁸S. I. 135; zitiert aus Kvu. 86-7

Ein Arahant, restlos befreit von Befleckung, mag sagen: „Ich spreche so und sie sprechen so zu mir.“ Geschickt, weil er den Sprachgebrauch der Welt kennt, benutzt er solche Begriffe als bloße Ausdrücke.⁴⁹ (altern. Übers.ⁱ)

Dies sind weltliche Begriffe, Ausdrücke, Redeweisen und Bezeichnungen. Der Tathāgata benutzt diese, hängt aber nicht an ihnen.⁵⁰

Man beachte, dass der Abhidhamma die Suttas – das Suttanta Piṭaka – als eine volkstümliche Lehre (*vohāra-desanā*) bezeichnet, da der Großteil seiner Inhalte aus konventioneller Sprache besteht. Im Gegensatz dazu beschreibt sich der Abhidhamma selbst als eine absolute Lehre (*paramattha-desanā*), weil der Großteil seines Inhalts eine direkte Darstellung der absoluten Wahrheit darstellt.⁵¹ ii [50]

B. Drei Irrwege des Wissens

Der Pali-Begriff *vipallāsa* verweist auf fehlgeleitetes oder „verirrtes“ Wissen – Wissen, abweichend von der Wahrheit. Es ist von Grund auf fehlerhaft und führt zu Missverständnissen, Verblendung, Selbsttäuschung, zu einer falschen Einstellung und Verhaltensweise gegenüber dem Leben, dem persönlichen Dasein und allen Dingen. Es ist ein Hindernis, welches davon abhält, die Realität zu erkennen (*sacca-bhāva*). Es existieren drei Arten des abweichenden Wissens:

1. *Saññā-vipallāsa*: abweichende Wahrnehmung; falsche oder fehlerhafte Wahrnehmung
2. *Citta-vipallāsa*: abweichender Geist; abweichende mentale Faktoren; falsches und fehlerhaftes Denken
3. *Diṭṭhi-vipallāsa*: abweichende Ansicht; falsche oder fehlerhafte Meinung

⁴⁹S. I. 14

⁵⁰D. I. 202

⁵¹VinA. I. 21; DA. I. 19; DhsA. 21, 56; MA. I. 217 = SA. 13

Beispiele für eine abweichende Wahrnehmung lauten: Jemand erschrickt vor einem Stück Seil und nimmt es als Schlange wahr; Tiere entdecken eine Vogelscheuche und halten sie für eine echte Person, die gerade ein Feld bewacht; jemand ist völlig desorientiert und sieht Norden als Süden und Süden als Norden; jemand flieht vor dem Licht eines blinkenden Schildes, nimmt es als ein Feuer wahr.

Beispiele für abweichendes Denken lauten: Eine geistesranke Person nimmt an, Gras wäre ein Nahrungsmittel; eine verwirrte Person, paranoid gegenüber anderen Menschen, vermutet, jene wollten ihr Schaden zufügen; jemand, sieht einen sich bewegenden Schatten in der Dunkelheit und bildet sich ein, es handle sich um einen Geist; die Geschichte von Chicken Little, dass, nachdem eine Eichel dessen Kopf getroffen hat, zu der Überzeugung gelangt, der Himmel fiel hinunter.⁵²

Eine abweichende Ansicht entsteht im Allgemeinen als Konsequenz einer abweichenden Wahrnehmung und eines abweichenden Denkens. Wenn man etwas fehlerhaft wahrnimmt, dann betrachtet man es auch fehlerhaft. Wenn man auf abwegige und irrige Weise denkt, sind die persönlichen Ansichten und Überzeugungen ebenfalls entsprechend fehlgeleitet. Wenn man ein Seil irrtümlicherweise als Schlange wahrnimmt, kann man zu dem Schluss gelangen, dass es an diesem bestimmten Ort von Schlangen nur so wimmelt. Wenn man die Erde als gleichmäßig, in einer ebenen Linie verlaufend wahrnimmt, glaubt man, die Welt sei flach. Wenn man denkt, dass eine externe, wissende Kraft erforderlich ist, um die Dinge zu verwalten und zu kontrollieren, entwickelt man den Glauben, dass Götter für Donner, Blitz, Erdbeben, Regen und Überschwemmungen verantwortlich seien.

Diese Beispiele sind recht simpel und man kann sagen, dass sie sich auf unübliche Situationen beziehen. Im Pali-Kanon und in anderen Dhamma-Lehren werden diese Verirrungen jedoch auf einer verfeinerten und grundlegenden Ebene untersucht. Sie konzentrieren sich nicht nur auf das falsche Verständnis einzelner Individuen oder Gruppen, sondern, was noch bedeutend wichtiger ist, auf abweichende Formen des Verständnisses, denen fast jeder unterliegt, oftmals auch unbewusst. Menschen neigen dazu, von diesen grundlegenden oder subtilen Abweichungen beherrscht zu werden. Hier werden die drei oben genannten Abweichungen, als eine einzige Gruppe, zusammengefasst:

⁵²TR: Der Autor verwendet die thailändische Version dieser Geschichte, von einem Hasen, der in Panik gerät, nachdem er eine Kokosnuss auf den Boden fallen hört und annimmt, die Welt würde untergehen.

Mönche, es gibt diese vier Verirrungen der Wahrnehmung, Verirrungen des Geistes und Verirrungen der Sichtweise. Welche vier?

Die Verirrung der Wahrnehmung, des Geistes und der Sichtweise, die das Unbeständige als beständig betrachtet.

Die Verirrung der Wahrnehmung, des Geistes und der Sichtweise, die das, was Leiden ist, als angenehm betrachtet.

Die Verirrung der Wahrnehmung, des Geistes und der Sichtweise, die das, was Nicht-Selbst ist, als Selbst betrachtet.

Die Verirrung der Wahrnehmung, des Geistes und der Sichtweise, die das, was nicht anziehend ist, als anziehend betrachtet.⁵³ [51]

Diese drei Verirrungen von Wahrnehmung, Geist und Sichtweise behindern spirituelle Entwicklung; ihre Beseitigung ist daher ein wesentliches Ziel in der Entwicklung von Weisheit. Die zuvor beschriebenen Methoden zur Förderung von Wissen helfen allesamt dabei, diese Verirrungen zu beseitigen. Am wirksamsten für diese Arbeit ist eine Untersuchung der Ursachen und Bedingungen sowie eine detaillierte und achtsame Analyse der Bausteine der bedingten Realität.⁵⁴

5. Die Worte des Buddha über die Sphären der Sinne⁵⁵

Alles⁵⁶ will ich euch zeigen, ihr Mönche, das höret wohl. Was ist also, ihr Mönche, alles?

Das Auge ist es und die Formen, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Körper und die Gegenstände, der Geist und die Dinge: das heißt man, ihr Mönche, alles.⁵⁷

⁵³A. II. 52; Ps. II. 80; im Abhidhamma wird *vipallāsa* als *vipariyesa* bezeichnet (Vbh. 376; dieser alternative Begriff findet seinen Ursprung in den Suttas, unter S. I. 188-9; vgl.: SA. I. 271; NdA. I. 163; DhsA. 253). Unter VinT: Dutiyapārājikam, Verañjakaṇḍavaṇṇanā, heißt es, dass diese drei Verirrungen in der Reihenfolge ihrer Kraft, vom Schwächeren zum Stärkeren, angeordnet sind.

⁵⁴Siehe Kapitel 15 über die Vorstufe der spirituellen Praxis (Punkt 2: weise Reflexion).

⁵⁵Die Formulierung „Worte des Buddha“ meint hier die „Aussprüche der Weisen, mit dem Buddha als Lenker“ (*buddhādivacana*), d.h. die Belehrungen im Tipiṭaka durch den Buddha, die höchsten Schüler sowie nachfolgende gelehrte und weise Personen. Die kurze Überschrift wird der Einfachheit halber verwendet. Die Verweise geben an, welche Passagen von den Schülern des Buddha stammen.

⁵⁶„Alles“ = „Gesamtheit“

⁵⁷S. IV. 15 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[2])

„(...)Welt, Welt sagt man. Was ist nun, o Herr, darunter zu verstehen?“

Wo es Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist gibt, wo es Formen, Töne, Düfte, Säfte, Gegenstände, Dinge gibt, wo es das sechsfache Bewußtsein gibt und die durch es bewußt werdenden Dinge, da ist (...) Welt, und das ist unter diesen Begriffen zu verstehen.⁵⁸

„Mönche, ich sage, dass das Ende der Welt nicht erkannt, gesehen oder durch Reisen erreicht werden kann. Doch ich sage auch, dass es ohne das Erreichen des Endes der Welt kein Ende des Leidens gibt.“

(...) [Ehrw. Ānanda sprach:] „Ich verstehe die ausführliche Bedeutung dieser Zusammenfassung, die der Buddha ohne ausführliche Darlegung kurz rezipiert hat, folgendermaßen: Mit welchen Mitteln auch immer die Menschen die Welt als die Welt wahrnehmen und die Welt als die Welt betrachten – das wird in der Disziplin der Edlen „die Welt“ genannt.

„Und mit welchen Mitteln nehmen die Menschen die Welt als die Welt wahr, betrachten die Welt als die Welt? Es ist durch das Auge (...) das Ohr (...) die Nase (...) die Zunge (...) den Körper (...) und den Geist, dass die Menschen die Welt als die Welt wahrnehmen, die Welt als die Welt betrachten.“⁵⁹

Mönche, ich werde euch den Ursprung und das Ende der Welt lehren. Höret genau (...)

Und was ist der Ursprung der Welt? In Abhängigkeit von Auge und Form entsteht das Augen-Bewusstsein. Die Begegnung der drei ist Kontakt. Mit dem Kontakt als Bedingung [entsteht] das Gefühl; mit dem Gefühl als Bedingung das Verlangen; mit dem Verlangen als Bedingung das Anhaften; mit dem Anhaften als Bedingung das Werden; mit Werden als Bedingung die Geburt;

⁵⁸S. IV. 39-40 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[2])

⁵⁹S. IV. 95

mit Geburt als Bedingung entstehen Altern und Tod, Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung. Dies ist der Ursprung der Welt.

In Abhängigkeit vom Ohr und den Geräuschen (...) der Nase und den Gerüchen (...) der Zunge und den Geschmäckern (...) dem Körper und den tastbaren Objekten (...) dem Geist und den geistigen Phänomenen, entsteht das Geist-Bewusstsein. Dies ist der Ursprung der Welt. [52]

Und was ist das Ende der Welt? In Abhängigkeit von Auge und Form entsteht das Augen-Bewusstsein. Die Begegnung der drei ist Kontakt. Mit Kontakt als Bedingung [entsteht] das Gefühl; mit dem Gefühl als Bedingung das Verlangen. Doch mit dem restlosen Abklingen und Aufhören desselben Verlangens, entsteht das Aufhören des Anhaftens; mit dem Aufhören des Anhaftens kommt das Aufhören des Werdens; mit dem Aufhören des Werdens kommt das Aufhören der Geburt; mit dem Aufhören der Geburt hören Altern und Tod, Kummer, Klage, Schmerz, Trauer und Verzweiflung auf. Das ist die Beendigung dieser ganzen Masse an Leiden. Dies ist das Vergehen der Welt.

In Abhängigkeit vom Ohr und den Geräuschen (...) der Nase und den Gerüchen (...) der Zunge und den Geschmäckern (...) dem Körper und den tastbaren Objekten (...) dem Geist und den geistigen Phänomenen, entsteht das Geist-Bewusstsein. Dies ist das Ende der Welt.⁶⁰

„Ehrwürdiger Herr, es wird gesagt 'Māra, Māra' (...) Es wird gesagt 'ein Wesen, ein Wesen' (...) Es wird gesagt 'Leiden, Leiden' (...) Auf welche Weise könnte es Māra oder die Beschreibung von Māra geben (...) ein Wesen oder die Beschreibung eines Wesens (...) Leiden oder die Beschreibung von Leiden?“

„Wo es das Auge gibt, Samiddhi, wo es Formen gibt, Augen-Bewusstsein, Dinge, die durch das Augen-Bewusstsein zu erkennen sind (...) wo es den Geist gibt, wo es geistige Phänomene gibt, geistiges Bewusstsein, Dinge, die durch das geistige Bewusstsein zu erkennen sind, dort existiert Māra oder die Beschreibung von Māra (...) dort existiert ein Wesen oder die Beschreibung eines Wesens (...) dort existiert Leiden oder die Beschreibung von Leiden.“⁶¹

⁶⁰S. IV. 87

⁶¹S. IV. 38-9

„Ist, das Auge da, das Ohr da, die Nase da, die Zunge da, der Körper da, der Geist da, dann erklären die Heiligen Wohl und Wehe. Ist aber das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, der Körper, der Geist nicht da, dann erklären die Heiligen auch nicht Wohl und Wehe.“⁶²

Mönche, das Auge (...) das Ohr (...) die Nase (...) die Zunge (...) der Körper (...) der Geist ist unbeständig (...) der Belastung (dukkha) unterworfen (...) Nichtselbst. Die Ursache und Bedingung für das Entstehen von Auge (...) Ohr (...) Nase (...) Zunge (...) Körper (...) Geist ist ebenfalls unbeständig. Da das Auge (...) Ohr (...) Nase (...) Zunge (...) Körper (...) Geist aus dem entstanden ist, was unbeständig ist (...) dukkha (...) Nichtselbst (...) wie könnte es dauerhaft sein (...) von Natur aus angenehm (sukha)(...) Selbst?

Formen (...) Klänge (...) Gerüche (...) Geschmäcker (...) Greifbares (...) Geistesobjekte sind unbeständig (...) dukkha (...) Nichtselbst. Die Ursache und Bedingung für das Entstehen von Formen, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern, Berührungen und Geistesobjekten ist ebenfalls unbeständig. Da Formen (...) Klänge (...) Gerüche (...) Geschmäcker (...) Greifbares (...) Geistobjekte aus dem entstanden sind, was unbeständig ist (...) dukkha (...) Nichtselbst (...) wie könnten sie dauerhaft sein (...) von Natur aus angenehm (...) Selbst?⁶³

Gleichwie, ihr Mönche, wenn da ein reifes Kornfeld wäre und ein lässiger Hüter des Kornfeldes, und eine Kuh würde in dieses Kornfeld eindringen, über das Korn herfallen und sich nach Belieben daran berauschen. Ebenso nun auch, ihr Mönche, ist es beim unerfahrenen, gewöhnlichen Menschen, der bei den sechs Berührungsgebieten und den fünf Begehrungen zügellos handelt und sich nach Belieben daran berauscht.⁶⁴

⁶²S. IV. 123-4 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[2])

⁶³S. IV. 129-32

⁶⁴S. IV. 195-6 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[2])

Mönche, diese sechs Sinnesgrundlagen für Kontakt – wenn sie ungeschult, unbewacht, ungeschützt, ungezügelt sind – sind Überbringer von Leiden (...) Diese sechs Sinnesgrundlagen für Kontakt – wenn sie gut geschult, gut bewacht, gut geschützt, gut gezügelt sind – sind Überbringer von Glück.⁶⁵ [53]

„Wie ist es wohl, Bruder Sāriputto, ist das Auge die Fessel der Formen oder sind die Formen die Fessel des Auges?“

[bzw. Ohr Fessel des Geräusches / Geräusch Fessel des Ohres; Nase Fessel des Geruchs / Geruch Fessel der Nase; Zunge Fessel des Geschmacks / Geschmack Fessel der Zunge; Körper Fessel der Tastung / Tastung Fessel des Körpers; Geist Fessel mentaler Phänomene / mentale Phänomene Fessel des Geistes]

Nicht ist, Bruder Sāriputto, das Auge die Fessel der Formen und nicht sind die Formen die Fessel des Auges, sondern was da, durch beide bedingt, an Willensreiz aufsteigt, das ist dabei die Fessel.

[bzw. für Ohr / Geräusch; Nase / Geruch; Zunge / Geschmack; Körper / Tastung; Geist / geistige Phänomene]

Gleichwie, wenn da, Bruder, ein schwarzer Ochse und ein weißer Ochse mit einer Leine oder einem Joch verbunden wären. Wer da nun sagen würde: Der schwarze Ochse ist die Fessel des weißen Ochsen oder der weiße Ochse ist die Fessel des schwarzen, würde ein solcher wohl recht reden?“

„Gewiß nicht, Bruder.“

„Nicht ist also, Bruder, der schwarze Ochse die Fessel für den weißen oder der weiße die Fessel für den schwarzen, sondern durch eine Leine oder ein Joch sind sie verbunden: das ist dabei die Fessel.

Ebenso nun auch, Bruder, ist nicht das Auge die Fessel der Formen, sind nicht die Formen die Fessel des Auges. (...) [es folgt eine Aufzählung der übrigen Sinnesorgane] sondern was da, durch beide bedingt, an Willensreiz aufsteigt, das ist dabei die Fessel.

Wenn, Bruder, das Auge die Fessel der Formen wäre und die Formen die Fessel des Auges, wenn die Zunge die Fessel der Säfte wäre und die Säfte die Fessel der Zunge, wenn der Geist die Fessel der Dinge wäre und die Dinge die Fessel des Geistes, dann gäbe es hier keinen Brahma-Wandel zur vollkommenen Leidensversiegung.

⁶⁵S. IV. 70

Da nun aber, Bruder, nicht das Auge die Fessel der Formen und nicht die Formen die Fessel des Auges, nicht die Zunge die Fessel der Säfte und nicht die Säfte die Fessel der Zunge, nicht der Geist die Fessel der Dinge und nicht die Dinge die Fessel des Geistes sind, sondern es der Willensreiz ist, der, durch beide bedingt, aufsteigt, darum gibt es hier einen Brahma-Wandel zur völligen Leidensversiegung. (...)

[ÜB: altern. Übers.: Wenn das Auge die Fessel der Formen wäre oder wenn Formen die Fessel des Auges wären, könnte dieses Leben des heiligen Wandels nicht hin zur vollständigen Zerstörung des Leidens verwirklicht werden. Aber da das Auge nicht die Fessel der Formen ist und auch die Formen nicht die Fessel des Auges sind – sondern vielmehr das Verlangen und die Lust, die dort in Abhängigkeit von beiden entstehen, die Fessel ist – kann das Leben des heiligen Wandels zur vollständigen Zerstörung des Leidens verwirklicht werden.]

Es findet sich beim Erhabenen ein Auge, eine Zunge, ein Geist. Und der Erhabene sieht mit dem Auge eine Form, schmeckt mit der Zunge einen Saft, denkt mit dem Geiste ein Ding, aber beim Erhabenen gibt es keinen Willensreiz. Wohl erlöst ist das Herz des Erhabenen.“⁶⁶

„Ehrwürdiger Herr, auch wenn ich alt bin, betagt, mit Jahren beladen, fortgeschritten im Leben, zum letzten Stadium gelangt, so möge der Gepriesene und Wissende mich den Dhamma in Kurzform lehren. Vielleicht kann ich die Bedeutung der Aussage des Ehrwürdigen verstehen, vielleicht kann ich ein Nachfahre und Anhänger der Worte des Ehrwürdigen werden.“

„Was denkst du, Mālun̄kyaputta, hast du ein Verlangen, eine Lust oder eine Zuneigung zu jenen Formen, die das Auge erkennt, welche du nicht gesehen hast und noch nie gesehen hast, welche du nicht siehst und von denen du nicht glaubst, dass sie gesehen werden könnten?“

„Nein, ehrwürdiger Herr.“

„Hast du Verlangen, Lust oder Zuneigung zu jenen Klängen, welche das Ohr wahrnehmen kann (...) Gerüchen, die die Nase wahrnehmen kann (...) Geschmäckern, die die Zunge wahrnehmen kann (...) Berührungen, die der Körper wahrnehmen kann (...) Objekten, die der Geist wahrnehmen kann, welche du nicht kennst und noch nie gekannt hast, welche du nicht kennst und nicht glaubst, dass sie bekannt sein könnten?“

⁶⁶S. IV. 162-5 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[2])

„Nein, ehrwürdiger Herr.“

„Hier, Mālunkyaputta, bezüglich der von dir gesehenen, gehörten, empfundenen und bekannten Dinge: im Gesehenen wird nur das Gesehene sein; im Gehörten wird nur das Gehörte sein; im Empfundene⁶⁷ wird nur das Empfundene sein; im Gewussten wird nur das Gewusste sein.“

„Wenn in Bezug auf die Dinge, die du siehst, hörst, fühlst und weißt, in dem Gesehenen nur das Gesehene, in dem Gehörten nur das Gehörte, in dem Gefühlten nur das Gefühlte und in dem Gewussten nur das Gewusste ist, dann wirst du auf diese Weise nicht existieren.⁶⁸ Wenn du nicht auf diese Weise existierst, wirst du auch nicht darin existieren.⁶⁹ Wenn du nicht darin existierst, dann wird es weder hier noch jenseits noch dazwischen geben.⁷⁰ Dies selbst ist das Ende des Leidens.

„Ich verstehe, ehrwürdiger Herr (...) wenn man eine Form mit verworrener Achtsamkeit gesehen hat und nur auf die angenehmen Zeichen achtet, erlebt man sie mit betörtem Geist und bleibt fest an ihr haften. [54]

Viele Gefühle blühen im Innern auf, von der sichtbaren Form herrührend, und der Geist wird durch Begehrlichkeiten und Kummer gestört. Für jemanden, der auf diese Weise Leiden anhäuft, wird gesagt, gilt Nibbāna als weit entfernt.

Ein Geräusch gehört zu haben (...) einen Geruch gerochen zu haben (...) einen Geschmack geschmeckt zu haben (...) ein Gefühl empfunden zu haben (...) ein geistiges Phänomen mit verworrener Achtsamkeit erkannt zu haben (...) Für jemanden, der auf diese Weise Leiden anhäuft, wird gesagt, gilt Nibbāna als weit entfernt.

Mit tiefer, klarer Achtsamkeit, fest verankert im Geist, eine Form erblickend, haftet man nicht an jener Form. Mit unbefangenen Geist werden Gefühle empfunden, ohne dem Sinnesobjekt anzuhängen.

Achtsam sich verhaltend, ist beim Anblick einer Form und erleben des Gefühls, das Leiden dennoch ausgelöscht, nicht angesammelt. Für jemanden, der auf diese Weise kein Leiden anhäuft, wird gesagt, gilt Nibbāna als sehr nahe.

Mit tiefer, klarer Achtsamkeit, fest verankert im Geist, hört man ein Geräusch (...) riecht einen Geruch (...) schmeckt einen Geschmack (...) fühlt etwas Tast-

⁶⁷TR: das „Empfundene“: Geschmäcker, Gerüche, Tastungen

⁶⁸Die Kommentarschriften erläutern: „Man wird nicht von Gier, Hass und Verblendung beherrscht.“

⁶⁹Die Kommentarschriften erläutern: „Man ist nicht gefangen in Gesehenem, etc.“

⁷⁰Es wird weder diese Existenz (*bhava*) noch eine andere Existenz oder eine Existenz zwischen diesen beiden geben.

bares (...) erkennt ein geistiges Phänomen, haftet aber nicht daran (...) Für jemanden, der auf diese Weise kein Leiden anhäuft, wird gesagt, gilt Nibbāna als sehr nahe.⁷¹

Inwiefern ist man „mit unbewachten Sinnestoren versehen“? Hier, da jemand eine Form mit dem Auge gesehen hat, ist er auf eine angenehme Form bedacht und von einer unangenehmen Form abgestoßen. Er verweilt, ohne Achtsamkeit entwickelt zu haben, mit einem begrenzten Geist, und er versteht nicht, wie es wirklich ist, die Befreiung des Geistes, die Befreiung durch Weisheit, erlebt zu haben, in der jene üblen, unheilsamen Zustände ohne Rest aufhören. Nachdem er einen Klang gehört (...) einen Geruch gerochen (...) einen Geschmack geschmeckt (...) ein fühlbares Objekt gefühlt (...) ein geistiges Objekt erkannt hat, ist er auf ein angenehmes Objekt konzentriert und von einem unangenehmen Objekt abgestoßen. (...)

Inwiefern ist man „mit bewachten Sinnestoren versehen“? Hier, da jemand eine Form mit dem Auge gesehen hat, ist er nicht auf eine angenehme Form bedacht und nicht von einer unangenehmen Form abgestoßen. Er verweilt, nachdem er Achtsamkeit entwickelt hat, mit einem unbegrenzten Geist, und er versteht, wie es wirklich ist, die Befreiung des Geistes, die Befreiung durch Weisheit, erlebt zu haben, in der jene üblen, unheilsamen Zustände ohne Rest aufhören. Nachdem er einen Klang gehört (...) einen Geruch gerochen (...) einen Geschmack geschmeckt (...) ein fühlbares Objekt gefühlt (...) ein geistiges Objekt erkannt hat, ist er nicht auf ein angenehmes Objekt konzentriert und nicht von einem unangenehmen Objekt abgestoßen. (...)⁷²

„Wie aber, ihr Mönche, lebt man nicht lässig? Hat man, ihr Mönche, die Sinne gezügelt, dann wird das Herz bei dem ins Bewußtsein Tretenden nicht ausgetrocknet. Ist das Herz nicht trocken, dann gebiert es Freude. Dem Freudigen gebiert sich Entzücken. Entzückten Geistes wird der Leib lind. Lind im Leibe fühlt man sich wohl. Sich wohl fühlend, wird das Herz einig. Einigen Herzens kommen die Dinge zum Vorschein. Kommen die Dinge zum Vorschein,

⁷¹S. IV. 72-5

⁷²S. IV. 119-120; in S. IV. 198-200 werden die Fragen gestellt: „Wie gibt es Maßlosigkeit?“ und „Wie gibt es Zurückhaltung?“; die Antwort ist die gleiche, wie oben aufgeführt.

so lebt man nicht lässig – wie es bezeichnet wird. So, ihr Mönche, lebt man nicht lässig..⁷³

„Nun, Ānanda, wie kommt die höchste Entfaltung der Sinne in der Disziplin des Edlen zustande? Ānanda, wenn da ein Bhikkhu mit dem Auge eine Form sieht, entsteht in ihm Erfreuliches, es entsteht Unerfreuliches, es entsteht Erfreuliches-und-Unerfreuliches. Er versteht: ‚Es ist in mir Erfreuliches entstanden, es ist in mir Unerfreuliches entstanden, es ist in mir Erfreuliches-und-Unerfreuliches entstanden. Aber jenes ist gestaltet, grob, bedingt entstanden; dies hier ist friedvoll, dies ist erhaben, nämlich Gleichmut.‘ Das entstandene Erfreuliche, das entstandene Unerfreuliche und das entstandene Erfreuliche-und-Unerfreuliche hören in ihm auf, und Gleichmut ist in ihm gegenwärtig. So wie ein Mann mit guter Sehkraft seine geöffneten Augen schließen könnte oder seine geschlossenen Augen öffnen, so hören in jeglicher Hinsicht das entstandene Erfreuliche, das entstandene Unerfreuliche und das entstandene Erfreuliche-und-Unerfreuliche in ihm auf, genauso geschwind, genauso schnell, genauso leicht, und Gleichmut ist in ihm gegenwärtig. Dies nennt man in der Disziplin des Edlen die höchste Entfaltung der Sinne in Bezug auf Formen, die mit dem Auge erfahrbar sind.“ (Wird in selber Weise für die übrigen Sinnes-Tore wiederholt.)

„Und wie, Ānanda, ist einer ein Schüler in höherer Schulung, einer, der den Weg betreten hat? Ānanda, wenn da ein Bhikkhu mit dem Auge eine Form sieht, entsteht in ihm Erfreuliches, es entsteht Unerfreuliches, es entsteht Erfreuliches-und-Unerfreuliches; er fühlt sich von dem entstandenen Erfreulichen, dem entstandenen Unerfreulichen und dem entstandenen Erfreulichen-und-Unerfreulichen geplagt, beschämt und angewidert.“ (Wird in selber Weise für die übrigen Sinnes-Tore wiederholt.)

„Und wie, Ānanda, ist einer ein Edler mit entfalteten Sinnen? Ānanda, wenn da ein Bhikkhu mit dem Auge eine Form sieht, entsteht in ihm Erfreuliches, es entsteht Unerfreuliches, es entsteht Erfreuliches-und-Unerfreuliches. Falls er wünschen sollte, ‚Möge ich verweilen, indem ich das Nicht-Abstoßende im Abstoßenden wahrnehme‘, so verweilt er, indem er das Nicht-Abstoßende darin wahrnimmt. Falls er wünschen sollte, ‚Möge ich verweilen, indem ich das Abstoßende im Nicht-Abstoßenden wahrnehme‘, so verweilt er, indem er das Abstoßende darin wahrnimmt. Falls er

⁷³S. IV. 78-9 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[2])

wünschen sollte, ‚Möge ich verweilen, indem ich das Nicht-Abstoßende im Abstoßenden und Nicht-Abstoßenden wahrnehme‘, so verweilt er, indem er das Nicht-Abstoßende darin wahrnimmt. Falls er wünschen sollte, ‚Möge ich verweilen, indem ich das Abstoßende im Nicht-Abstoßenden und Abstoßenden wahrnehme‘, so verweilt er, indem er das Abstoßende darin wahrnimmt. Falls er wünschen sollte, ‚Möge ich in Gleichmut verweilen, achtsam und wissensklar, indem ich sowohl das Abstoßende als auch das Nicht-Abstoßende vermeide‘, so verweilt er in Gleichmut gegenüber jenem, achtsam und wissensklar.“(Wird in selber Weise für die übrigen Sinnes-Tore wiederholt.)⁷⁴

(ÜB: alternativ: Er versteht dies folgendermaßen: „Es ist (in mir) entstanden, was angenehm ist, es ist entstanden, was unangenehm ist, es ist entstanden, was sowohl angenehm als auch unangenehm ist. Aber jenes ist konditioniert, grob, voneinander abhängiges und bedingtes Entstehen. Jener andere Zustand ist friedlich und erhaben, ist Gleichmut.“ [55] Das Angenehme, das entstanden ist, das Unangenehme, das entstanden ist, und das sowohl Angenehme als auch Unangenehme, das (in ihm) entstanden ist, hört auf, und Gleichmut wird begründet.)

So wie ein Mensch mit gutem Sehvermögen, nachdem er seine Augen geöffnet hat, sie wieder schließen oder nachdem er seine Augen geschlossen hat, sie wieder öffnen kann, so hört auch bei jedem das Angenehme, das entstand, das Unangenehme, das entstand, und das Angenehme und das Unangenehme, das entstand, genauso schnell, genauso rasch, genauso leicht auf, und Gleichmut ist hergestellt. Dies wird in der Disziplin des Edlen die höchste Entwicklung der Fähigkeiten genannt...

„Wer das Auge, ihr Mönche, nicht der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, die Formen nicht der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, das Sehbewußtsein nicht der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, die Sehberührung nicht der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, was da durch Sehberührung bedingt an Gefühl hervorgeht als Wohl, oder Wehe, oder weder Wehe noch Wohl, eben das nicht der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, wird am Auge erfreut, an den Formen erfreut, am Sehbewußtsein erfreut, an der Sehberührung erfreut, was da durch Sehberührung bedingt an Gefühl hervorgeht als Wohl, oder Wehe, oder weder Wehe noch Wohl, eben daran

⁷⁴M. III. 299 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[1])

erfreut. Weil er erfreut ist, sich anschließt, sich verlocken läßt, das Labsal beharrlich erspäht, schichten sich ihm die fünf Daseinsgruppen weiterhin auf; und sein Durst, der Wiederdasein säende, gnügensgierverbundene, bald da bald dort sich ergötzende, der wächst ihm weiter. Dem wachsen körperliche Spaltungen weiter, wachsen geistige Spaltungen weiter, wachsen körperliche Qualen weiter, wachsen geistige Qualen weiter, wachsen körperliche Brünste weiter, wachsen geistige Brünste weiter; und körperlichen Schmerz und geistigen Schmerz erfährt er an sich.

Da dienen ihm zwei Dinge als doppelte Rüstung: Ruhe und Klarsicht. Was für Dinge da weise zu durchschauen sind, diese Dinge durchschaut er weise; was für Dinge da weise zu verleugnen sind, diese Dinge verleugnet er weise; was für Dinge da weise zu vollenden sind, diese Dinge vollendet er weise; was für Dinge da weise zu verwirklichen sind, diese Dinge verwirklicht er weise.

„Was für Dinge aber, ihr Mönche, sind da weise zu durchschauen? Die fünf Daseinsgruppen, sei geantwortet; und zwar

- Anhaften an der Form,
- Anhaften am Gefühl,
- Anhaften an der Wahrnehmung,
- Anhaften an den Geistobjekten,
- Anhaften am Bewußtsein:

diese Dinge sind weise zu durchschauen.

Was für Dinge aber, ihr Mönche, sind da weise zu verleugnen? Unwissen und Durst nach Dasein: diese Dinge sind weise zu verleugnen.

Was für Dinge aber, ihr Mönche, sind weise zu vollenden? Ruhe und Klarsicht: diese Dinge sind weise zu vollenden.

Was für Dinge aber, ihr Mönche, sind weise zu verwirklichen? Wissen und Erlösung: diese Dinge sind weise zu verwirklichen.

- „Wer das Ohr, ihr Mönche, der Wahrheit gemäß erkennt und versteht;
- wer die Nase, ihr Mönche, der Wahrheit gemäß erkennt und versteht;
- wer die Zunge, ihr Mönche, der Wahrheit gemäß erkennt und versteht;
- wer den Leib, ihr Mönche, der Wahrheit gemäß erkennt und versteht;
- wer den Geist, ihr Mönche, der Wahrheit gemäß erkennt und versteht,
- die Gedanken der Wahrheit gemäß erkennt und versteht,

- das Denkbewußtsein der Wahrheit gemäß erkennt und versteht,
- die Denkberührung der Wahrheit gemäß erkennt und versteht,
- was da durch Denkberührung bedingt an Gefühl hervorgeht als Wohl, oder Wehe, oder weder Wehe noch Wohl, eben das der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, wird am Geiste nicht erfreut, an den Gedanken nicht erfreut, am Denkbewußtsein nicht erfreut, an der Denkberührung nicht erfreut,
- was da durch Denkberührung bedingt an Gefühl hervorgeht als Wohl, oder Wehe, oder weder Wehe noch Wohl, eben daran nicht erfreut.

Weil er nicht erfreut ist, sich nicht anschließt, sich nicht verlocken läßt, das Elend beharrlich erspäht, schichten sich ihm die fünf Daseinsgruppen weiterhin ab; und der Durst, der Wiederdasein säende, gnügensgierverbundene, bald da bald dort sich erfreuende, der schwindet ihm weg. Dem schwinden körperliche Spaltungen weg, schwinden geistige Spaltungen weg, schwinden körperliche Qualen weg, schwinden geistige Qualen weg, schwinden körperliche Brünste weg, schwinden geistige Brünste weg; und körperliches Wohl und geistiges Wohl erfährt er an sich.

„Was ein Dahingelangter erkennt, das gilt ihm als rechte Erkenntnis; was ein Dahingelangter ersinnt, das gilt ihm als rechte Gesinnung; was ein Dahingelangter sich müht, das gilt ihm als rechtes Mühen; was ein Dahingelangter einsieht, das gilt ihm als rechte Achtsamkeit; was ein Dahingelangter ertieft, das gilt ihm als rechte Vertiefung; schon vorher aber war er in Werken, in Worten, im Wandel durchaus lauter geworden: und so wird dieser heilige achtfältige Weg von ihm zur Vollendung gebracht. Während er also diesen heiligen achtfältigen Weg vollendet.“⁷⁵

6. Praktische Anwendung

Die Sinnesgrundlagen (*āyatana*) kennzeichnen die kritische Gabelung zwischen dem Heilsamen und dem Unheilsamen. Der eine Weg führt zu Kopflosigkeit, Unmäßigkeit und der Hingabe an weltliche Dinge. Der andere Weg führt zu umfassendem Wissen, fähigen und reflektierten Handlungen sowie zur Befreiung.

Wenn Menschen es versäumen, ein korrektes Verständnis und daran orientiertes Verhalten für die Sinnesgrundlagen zu entwickeln, neigen sie dazu, der

⁷⁵M. III. 288-9 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [6])

Verlockung und Verführung zu verfallen und sich weltlichen Dingen hinzugeben. Sie verwenden daraufhin den größten Teil ihrer Lebensenergie für eine Suche nach angenehmen Formen, Klängen, Düften, Geschmäckern und Tastungen, verbunden mit entsprechenden Zerstreuungen, um ihre Wünsche zu befriedigen. Infolgedessen verstärken sie Gier, Hass und Verblendung und verursachen dabei Leid und Unruhe für sich und andere.

Es ist ziemlich offensichtlich, dass viele Arten von Konflikt, Misshandlung, Ausbeutung und Unterdrückung, sowie anderweitige ungelöste soziale Probleme, oftmals die Folge eines ausschweifenden oder hemmungslosen Lebensstils sind, in dem die Menschen auf einen Pfad der Befriedigung ihrer Sinne gelockt werden, bis derartiges, abhängiges Verhalten sich immer weiter intensiviert und zur Gewohnheit wird.

Viele Menschen werden nie daran erinnert oder dazu ermutigt, über ihr Verhalten und die Art und Weise, wie sie der Sinnenlust frönen, nachzudenken. Sie üben sich nie bewusst in der Beherrschung ihrer Sinne und werden dadurch zunehmend unachtsam, ohne zufriedenstellende Alternativen zu kennen.

Ein Ansatz zur Lösung dieses ethischen Dilemmas besteht darin, in den Menschen ein Verständnis für die zutreffende Rolle sowie die Begrenztheit der Sinnesgrundlagen und damit verbundenen Sinnesobjekten zu fördern. Ein weiterer Aspekt besteht darin, die Menschen in der Beherrschung der Sinne sowie in der Führung und Handhabung des Gebrauchs der Sinne zu schulen, um tiefes, echtes, persönliches und soziales Wohlbefinden zu etablieren.

Die Sinnesgrundlagen sind Quellen von Freude und Leiden, von Glück und Unglück, wobei dies für die meisten gewöhnlichen, nicht erwachten Menschen in direktem Zusammenhang mit deren Hauptzielen im Leben sowie mit deren entschlossenen Bemühungen, bei fast jeder ihrer Tätigkeiten, verbunden ist. Vergnügen und Glück wird aktiv angestrebt und Schmerz und Leid wird aktiv vermieden.

Nachdem viele Menschen große Anstrengungen unternommen haben, um weltliche Vergnügungen zu erlangen, oft bis hin zur völligen Erschöpfung, erleben sie aus unterschiedlichen Gründen eine Enttäuschung: Ihre Wünsche bleiben vielleicht unerfüllt; wenn sie süße und herrliche Erfahrungen machen, müssen sie sich auch mit den Bitternissen auseinandersetzen, die ihnen das Leben bietet; mitunter wird das gesteigerte Vergnügen von zunehmenden psychischen Komplikationen und Leid überschattet, was letztlich aufwendiger oder beschwerlicher ist, als die durch das Vergnügen erzielten Belohnungen. Das Streben nach Vergnügen ist dann die Mühe nicht wert; oder sie finden vielleicht Befriedigung,

aber nicht in einem Ausmaß, wie sie sich erhofft hatten; oder sie erreichen ihr Ziel, stellen jedoch fest, dass ihnen das Glück ständig wieder entgleitet. Manche Menschen verbringen ihr gesamtes Leben damit, dem wahren Glück hinterherzujagen, finden es aber nie.

Viele dieser enttäuschten Menschen enden in Verzweiflung, irren ziellos durch das Leben, trauern der Vergangenheit hinterher. Andere gehen zum extremen Gegenteil über und versuchen stattdessen, sich vom Leben zu distanzieren, unterziehen sich Praktiken der Selbstkasteiung und geben die ständigen Anstrengungen nach weltlichem Vergnügen gänzlich auf. [57]

Auch, um weder sich selbst noch anderen Wesen Schaden zuzufügen, ist die Erforschung der Sinnesgrundlagen für ein umfassendes Verständnis der Wahrheit sowie für die Entwicklung einer korrekten Einstellung und Beziehung zu den Freuden der Sinne geeignet. Diese Lehren bieten nicht nur Prinzipien und Richtlinien für die Behebung von Problemen, welche aus der Beschäftigung mit den Sinnen resultieren. Neben einem warnenden Hinweis, hinsichtlich der Verfolgung von Sinnesvergnügen, lernt man auch über dessen Grenzen und wie diese Empfindungen in Beziehung zu anderen Formen des Glückes stehen. Durch nähere Untersuchung dieser Zusammenhänge wird man in die Lage versetzt, verfeinerte Arten des Glücks zu ergründen. Außerdem ist die Art und Weise, wie man mit Glück und Unglück, glücklich und unglücklich sein, umgeht, direkt mit ethischen Fragen verknüpft.

Die Sinnesgrundlagen und ihre Beziehung, sowohl zum kognitiven Prozess als auch zur Entwicklung von Weisheit, sind schon von Beginn an mit tugendhaftem Verhalten verbunden. Wenn man sich bereits zu diesem initiiierenden Zeitpunkt, anfänglich, falsch verhält, verdirbt der gesamte darauffolgende kognitive Prozess. Dieser Prozess verkommt in jenem Fall zum Konsum von materiellen Dingen oder er wird zu einem Aspekt des Kreislaufs der Wiedergeburten (*saṃsāra-vaṭṭa*). Dies führt zu einem verzerrten, voreingenommenen, getrübbten oder falschen Verständnis. Die unterstützende Übung in diesem Zusammenhang besteht darin, den Geist im Gleichmut zu festigen, ihn ausgeglichen und unparteiisch zu halten; nicht beherrscht von Vorlieben und Abneigungen, Präferenzen und Aversionen.

Es gibt viele weitere praktische Unterweisungen, die sich entweder direkt oder indirekt auf die Sinnesgrundlagen beziehen. Sie betreffen verschiedene Stufen der spirituellen Praxis und konzentrieren sich auf spezifische Probleme, z.B. Leiden oder unheilsame Tendenzen, die zu verschiedenen Gegebenheiten in Erscheinung treten können.

Um zu verhindern, dass Probleme entstehen, wiederholen die Lehren regelmäßig die Bedeutung von Umsicht und Zurückhaltung im initialen Stadium der Wahrnehmung, dann, wenn ein Sinnesobjekt in Kontakt mit einer Sinnesgrundlage kommt. Dies ist die sicherste Vorgehensweise.

Wenn bereits Probleme aufgetreten sind und ungeeignete Geisteszustände den Geist infiltriert haben, ist dies kompliziert zu beheben. Wenn man zulässt, dass verlockende und verführerische Sinnesobjekte den Geist in Beschlag nehmen und man unter die Herrschaft von Gier, Hass und Verblendung gerät, kann man diesen Verlockungen vielleicht nicht widerstehen und man führt schließlich unmoralische, unheilsame Taten aus. Dies gilt selbst dann, wenn man über ein grundlegendes Bewusstsein von „richtig“ und „falsch“ verfügt. Aus diesem Grund wird so viel Wert darauf gelegt, geeignete Vorsichtsmaßnahmen zu treffen und sich von Anfang an zu schützen.

Ein zentraler spiritueller Faktor, um solche Formen der Fürsorge und des Schutzes zu etablieren, ist Achtsamkeit (*sati*), welche dazu beiträgt, den Geist zu verankern. Achtsamkeit ist wie ein Band, welches die Sammlung zusammenhält und bewahrt. Die Achtsamkeit, die in diesem initiiierenden Stadium des Kontakts – zur Pflege und zum Schutz, beim Empfangen von Sinneseindrücken – eingesetzt wird, ist mit dem Prinzip der „Sinnes-Beherrschung“ (*indriya-samvara*) verbunden, welches auch als „Bewachen der Sinnes-Tore“ (*gutta-dvāra*) bezeichnet wird.⁷⁶ Hier ist die Achtsamkeit voll darauf vorbereitet, einen Sinneseindruck zu empfangen, zum Beispiel beim Erkennen einer visuellen Form über das Auge. Man gestattet der Aufmerksamkeit nicht, sich auf jene Zeichen und Merkmale zu fixieren, die Verliebtheit und Groll, Vorlieben und Abneigungen hervorrufen und den Geist von unheilsamen Zuständen überwältigen lassen. Die Beherrschung der Sinne verhindert Fehlverhalten, bewahrt vor Leiden und wendet verzerrendes Verständnis ab.

Es ist allerdings kein bloßer Akt des Wollens, dieses Prinzip von der Beherrschung der Sinne wirkungsvoll einzusetzen. Damit Achtsamkeit wohl etabliert, vollständig ausgebildet und von Dauer ist, muss sie geschult und entfaltet werden. Sinnes-Beherrschung muss wiederholt, geübt und kontinuierlich angewandt werden. Derartiges umschließt die Bedeutung des Begriffs *indriya-bhāvanā*: „Kultivierung der Fähigkeiten der Sinnesorgane“. [58]

Jene Individuen, welche diese Fähigkeiten der Sinne kultiviert haben, sind geschützt vor unheilsamen Zuständen, vor Leiden und vor verzerrtem Verständ-

⁷⁶Dies wird in vollständigem Wortlaut „Bewachen der Sinnes-Tore in Bezug auf die Sinnesfähigkeiten“ (*indriyesu gutta-dvāra*) genannt.

nis.⁷⁷ Sie sind in der Lage, das Auftreten dieser negativen Eigenarten zu verhindern. Selbst wenn sich Vorlieben und Abneigungen einschleichen, sind sie imstande, diese umgehend zu bändigen oder zu verwerfen.

Sinnes-Beherrschung (*indriya-samvara*) wird als ein Bestandteil auf der Ebene der Moral (*sīla*) eingestuft. Der wesentliche Faktor in diesem Zusammenhang lautet jedoch Achtsamkeit (*sati*), welche für solcherart Sinnesbeherrschung zum Einsatz gebracht wird und dabei als Teil der Ebene der „Sammlung“ (*samādhi*) klassifiziert wird. Die Praxis der Achtsamkeit beinhaltet, die Kraft des Geistes fortwährend zu kanalisieren und die Aufmerksamkeit auszubalancieren, was somit zur Entwicklung von Sammlung führt.

Ein weiterer geistiger Faktor, der in diesem Zusammenhang regelmäßig hervorgehoben wird, ist die „weise Reflexion“ (*yoniso-manasikāra*), welche als ein Bestandteil der Weisheit (*paññā*) klassifiziert wird. Dieser Aspekt wird angewendet, wenn man ein Sinnesobjekt bereits empfangen hat und es daraufhin kontempliert, um es gänzlich zu verstehen. Man kontempliert die Vor- und Nachteile der verschiedenen Objekte, zusammen mit dem Zustand der Freiheit und des Wohlbefindens, in dem man nicht von ihnen abhängig ist. Die positiven und negativen Aspekte der konditionierten Phänomene bestimmen dann weder unser Glück noch unser Unglück. [59]

⁷⁷In Bezug darauf, vor verzerrtem Verständnis sicher zu sein, bezieht es sich im vorliegenden Zusammenhang lediglich auf neue Quellen derartiger Verzerrungen; es bezieht sich nicht auf zuvor angesammelte Faktoren wie Begierde (*taṇhā*), Einbildung (*māna*) bzw. Ansicht (*diṭṭhi*), welche zu einer anderen Stufe der spirituellen Praxis gezählt werden.

Anhang 1: Drei Arten der Weisheit

Tatsächlich existiert lediglich eine Art von Weisheit, nämlich das natürliche Phänomen des Verstehens der Realität, des Eindringens in die Wahrheit der Dinge, wie sie wirklich sind. Die Weisheit wird jedoch häufig in viele verschiedene Arten unterteilt, je nach der Ebene der Weisheit, ihrer spezifischen Funktion oder der jeweiligen Quelle des Verstehens.

Die drei Arten von Weisheit beziehen sich hier auf eine Klassifizierung, die mit der Quelle des Verstehens in Zusammenhang steht:

1. *Sutamaya-paññā*: aus Hören, Lesen und Lernen entstammende Weisheit.
2. *Cintāmayā-paññā*: aus Reflexion und Kontemplation entstammende Weisheit.
3. *Bhāvanāmayā-paññā*: aus der weiteren spirituellen Kultivierung entstammende Weisheit.

Diese drei Arten der Weisheit werden im Tipiṭaka selten erwähnt, in späteren Texten wird regelmäßig auf sie Bezug genommen. Da es eine gewisse Verwirrung über die Bedeutung dieser Begriffe gibt, ist es nützlich, einige der in den Schriften enthaltenen Ausführungen zu untersuchen.

In den meisten Präsentationen dieser drei Arten von Weisheit wird *sutamaya-paññā* als erster Faktor genannt, aber in den Originaltexten, sowohl in den Suttas⁷⁸ als auch im Abhidhamma⁷⁹, steht *cintāmayā-paññā* an erster Stelle. Eine Ausnahme bildet das Nettipakaraṇa, welches in der burmesischen Theravada-Tradition im Tipiṭaka enthalten ist (als Teil des Khuddaka Nikāya im Suttanta Piṭaka); hier ist *sutamaya-paññā* der erste Faktor.⁸⁰ In den Kommentaren und Sub-Komentaren werden diese drei Faktoren dann zunehmend als *sutamaya-ñāṇa*, *cintāmayā-ñāṇa* und *bhāvanāmayā-ñāṇa* („Wissen“, durch Studium, Kontemplation bzw. spirituelle Kultivierung entwickelt) gekennzeichnet.

Dies ist die Reihenfolge, wie sie im originalen Tipiṭaka dargestellt wird:

⁷⁸D. III. 219-20

⁷⁹Vbh. 310

⁸⁰In diesem Text werden die Begriffe auch leicht abweichend geschrieben, nämlich: *sutamayī-paññā*, *cintāmayī-paññā* und *bhāvanāmayī-paññā*

1. *Cintāmayapaññā*: Weisheit, aus Kontemplation entstehend; Weisheit, aus weiser Reflexion (*yoniso-manasikāra*) entstehend, welche in einem Individuum begründet liegt.
2. *Sutamayapaññā*: Weisheit, aus dem Lernen entstehend; Weisheit, aus der Unterweisung durch andere (*paratoghosa*) entstehend.
3. *Bhāvanāmayapaññā*: Weisheit, aus der spirituellen Praxis entstehend; Weisheit, aus der Anwendung der beiden vorangegangenen Arten von Weisheit nebst hingebungsvoller Reflexion und Meditation entstehend.

Die Unterscheidung, entweder *sutamayapaññā* oder *cintāmayapaññā* als ersten der drei Punkte zu verwenden, richtet sich danach, ob der Fokus primär auf außergewöhnliche Individuen oder auf die Praxis von durchschnittlichen und gewöhnlichen Individuen gerichtet ist.

In dem Fall, in welchem *cintāmayapaññā* an erster Stelle platziert wird, beginnt die Untersuchung bei einer Person, die als „großartiger Mensch“ (*mahāpurisa*) bezeichnet wird, d.h. beim Buddha (oder bei einem „stillen Buddha“ – *paccekabuddha*). Eine solche Person hat die Wahrheit entdeckt und offenbart, ohne sich auf die Anweisungen und Belehrungen anderer zu verlassen. Die Person ist in der Lage, selbständig, weise Betrachtung anzustellen, Erfahrungen umfassend zu untersuchen, zu verknüpfen und weiterzuverfolgen, bis diese Person die Wahrheit ergründet hat. Von *cintāmayapaññā* geht sie direkt zu *bhāvanāmayapaññā* über (und braucht sich überhaupt nicht auf *sutamayapaññā* zu verlassen).

Wenn der Fokus jedoch auf gewöhnlichen Menschen liegt, wird *sutamayapaññā* an den Anfang gestellt. Im Allgemeinen studieren die Menschen und erwerben formales Wissen, durch Lehre und dem Erlangen von Information, wodurch Glauben und Vertrauen erweckt werden. Sie untersuchen und prüfen diese Lehren, wodurch sie ein Verständnis für sie entwickeln, welches als *sutamayapaññā* bezeichnet wird. Auf der Grundlage dieses formalen Lernens werten sie aus und reflektieren es tiefer, was zu einem klaren Erkennen der Kausalität und des Zusammenhangs der Dinge führt. Dies ist *cintāmayapaññā*. Wenn sie diese beiden grundlegenden Arten von Weisheit aktiv und entschlossen anwenden und die Phänomene weitergehend untersuchen, entsteht Wissen (*ñāṇa*) und sie erkennen die Wahrheit. Hier führt der Weg (*magga*) zur Verwirklichung (*phala*). Dieses Stadium wird als *bhāvanāmayapaññā* bezeichnet. [60]

Man beachte, dass viele Menschen, obwohl sie eine große Menge an Informationen (*suta*) erhalten, nicht zwangsläufig Weisheit (*paññā*) entwickeln. Im Hin-

blick auf den ersten Faktor wenden also nur einige Individuen ihr Gelerntes an, um Weisheit daraus zu entwickeln (*sutamaya-paññā*).

Im Vibhaṅga des Abhidhamma wird *bhāvanāmayapaññā* als *samāpannassa-paññā* definiert, was wörtlich die „Weisheit desjenigen, der sich bemüht“ oder die „Weisheit desjenigen, der die Vollendung erreicht hat“ bedeutet. (Der Begriff *samāpanna* kann auf unterschiedliche Weise mit „begleitend“, „sich bemühend“, „Vollendung“ oder „Erfüllung“ übersetzt werden. Er kann sowohl im positiven als auch im negativen Sinne gebraucht werden, zum Beispiel: „vollendet in den Regeln der Übung“; „mit dem Fortziehen verbunden (*pabbajjā*)“; „voller Neid und Gier“; „in Vergnügen und Spiel verwickelt“; „begleitet von Kummer und Klage“; „übervoll mit einem schnell fließenden Strom“.)

Im Kontext der Dhamma-Lehren bezieht sich dieser Begriff jedoch, wenn er alleinstehend verwendet wird, im Allgemeinen auf den Zugang zu den konzentrativen Errungenschaften (*jhāna-samāpatti*). Der Kommentar zum Vibhaṅga erläutert: „Die Weisheit von jemandem, der mit den konzentrativen Errungenschaften ausgestattet ist und innerhalb solcher Errungenschaften auftritt, wird 'aus der Kultivierung bestehend' genannt“.⁸¹ Dies erscheint als eine sehr enge Definition. Andere Texte, einschließlich des Paramatthamañjūsā, erklären indessen, dass die oben erwähnte Definition nur beispielhaft zu verstehen ist. Die wesentliche Bedeutung des Begriffs *bhāvanāmayapaññā* konzentriert sich auf eine klare Differenzierung der Wahrheit, welche sich auf die „Pfad-Weisheit“ (*magga-paññā*) bezieht, die innerhalb der Einsichtsmeditation (*vipassanā*) operiert.

Es findet sich eine Erklärung von *bhāvanāmayapaññā* in den Schriften, in welcher die konzentrativen Errungenschaften enthalten sind und ein breiterer Bedeutungsbereich abdeckt wird. Diese Erklärung berücksichtigt den Begriff *appanā* („Absorption“/„Versenkung“), welcher sich auf die Sammlung bezieht, die im Kern von *jhāna* zu finden ist. Ein Beispiel aus dem Visuddhimagga besagt: „Weisheit, durch die Kraft der Kultivierung bis zur Versenkung erreicht, wird als 'mit Kultivierung ausgestattet' bezeichnet“.⁸² Diese Erklärung steht im Zusammenhang mit der obigen Passage, welche sich auf die sorgfältige Kontemplation aller Phänomene bezieht, was der Einsichtsmeditation (*vipassanā*) gleichkommt. Wenn die Einsichtsweisheit (*vipassanā-paññā*) einen angemessenen Grad an Klarheit erreicht, erreicht der Geist konzentrierte Versenkung (d.h. *jhāna*). Diese klare Unterscheidung und stetige, fokussierte Aufmerksamkeit sind imstande, jene „eiternden“ und einschränkenden Qualitäten, die als Verunreinigungen (*kilesa*)

⁸¹Vbha. 412

⁸²Vism. 439

bekannt sind, zu reinigen und zu beseitigen. Der Geist wird so von einigen oder allen dieser Verunreinigungen geläutert. Diese Erkenntnis, die eine solche Transformation bewirkt, ist *bhāvanāmayapaññā*, äquivalent mit „Pfadwissen“ (*maggañāṇa*).

Im Nettipakaraṇa sind diese drei Arten von Weisheit mit der Klassifizierung der vier Arten von Individuen gepaart. Dort werden die geistigen Fähigkeiten der ersten drei Arten von Individuen, derjenigen, die „schulungsfähig“ (*veneyya*) sind, untersucht, bevor diese Individuen zu *bhāvanāmayapaññā* vordringen. Jene Menschen, die sowohl mit *sutamaya-paññā* als auch mit *cintāmayapaññā* ausgestattet sind, werden mit „von schnellem Verständnis“ (*ugghaṭitaññū*) umschrieben: sie verstehen sofort; sie erlangen Einsicht, indem sie auch nur einen einzigen Umriss einer Lehre vernehmen. Diejenigen, die lediglich mit *sutamaya-paññā* versehen sind, werden *vipacitaññū* genannt: sie verstehen, wenn ihnen eine Erklärung geboten wird. Diejenigen, die keine dieser beiden Arten von Weisheit besitzen, gelten als *neyya*: diejenigen, die mittels Belehrungen und Übung angeleitet werden sollten, um Verständnis zu erlangen. Solche, die auch die Stufe von *neyya* nicht erreicht haben, gelten als *padaparama* („einer, dessen höchste Errungenschaft die Welt ist“) und werden an dieser Stelle nicht miteinbezogen.

Fasst man diese diversen Referenzen zusammen, kann man den Themenbereich der drei Arten von Weisheit wie folgt resümieren:

Jene außergewöhnlichen Individuen (*acchariya-puggala*), zu denen der Buddha und die stillen Buddhas zählen, sind wahre Weisen; ihre Weisheit übertrifft die der anderen Menschen. Gewöhnliche Menschen leben innerhalb gewisser Umstände und haben über Jahrzehnte, Jahrhunderte und über Generationen hinweg verschiedene Erfahrungen gesammelt - und dennoch bleibt ihr Wissen und ihr Verständnis begrenzt. Wenn jedoch ein Buddha erscheint, ist er in der Lage, weise Überlegungen anzustellen und die Dinge aus einer Perspektive zu erkennen, welche andere Wesen nicht zu sehen vermögen. Durch Erforschung ist ein Buddha in der Lage, in die grundlegende Wahrheit der Dinge vorzudringen, eine Einsicht in die Dinge zu erreichen, die andere nicht wahrnehmen, neue Entdeckungen zu machen, ein neues Verständnis zu entwickeln und schließlich Zugang zu einer Wahrheit zu finden, die niemand sonst erkannt hat.

Die Weisheit, welche aus der eigenen Befähigung hervorgeht, weise Überlegungen anzuwenden, wird als *cintāmayapaññā* bezeichnet, die der Buddha und die stillen Buddhas aufweisen, ohne sich auf die Anweisungen anderer verlassen zu müssen. (Eingedenk der Tatsache, dass es niemanden gäbe, der in der Lage wäre, ihnen solche Anweisungen zu erteilen.) Hierin liegt die einzigartige Weisheit dieser außergewöhnlichen Menschen. Sie sind in der Lage, das Anfangssta-

dium von *sutamaya-paññā* zu überspringen. Wenn solche einzigartigen Individuen, die mit *cintāmaya-paññā* ausgestattet sind, nicht auftauchen, sind revolutionäre Entdeckungen der Wahrheit und das Ausbrechen aus den Schranken des Wissens nicht möglich. Die Menschen geben dann einfach ihr traditionelles, ja eingeschränktes Wissen weiter.

Gewöhnliche Menschen, ohne die Fähigkeit von *cintāmaya-paññā*, ohne die Fähigkeit, vollständig aus sich selbst heraus weise Reflexion anzuwenden, müssen sich auf die Belehrungen und Unterweisungen durch andere verlassen. Für sie ist der Ausgangspunkt die Erzeugung von *sutamaya-paññā*. [61]

Gewöhnliche Menschen müssen alle drei Arten von Weisheit entwickeln:

1. *Sutamaya-paññā*: Durch formales Lernen erworbenes Wissen. Wenn man noch nicht in der Lage ist, sich vollständig auf seine eigenen Fähigkeiten zur Reflexion zu stützen, muss man einen Lehrer, in den Schriften als tugendhafter Freund (*kalyāṇa-mitta*) bezeichnet, z.B. den Buddha, erwachte Wesen und andere weise Personen, zur Unterweisung und Anleitung, heranziehen. Dadurch ist man in der Lage, die Wahrheit auf einer Ebene zu begreifen.
2. *Cintāmaya-paññā*: Aus der Reflexion und der Fähigkeit der Kontemplation gewonnenes Wissen. Erwirbt man Wissen durch formales Lernen und erzeugt Weisheit, die aus solchem Wissen (*sutamaya-paññā*) resultiert, schult man sich in weiser Reflexion (*yoniso-manasikāra*), was zu weitem, tiefem und gründlichem Verständnis führt, welches man bei der Untersuchung der Wahrheit anwenden kann.
3. *Bhāvanāmaya-paññā*: Aus der spirituellen Kultivierung stammendes Wissen. Dies bezieht sich hier auf die praktische Anwendung, wobei man aus konkreter Erfahrung heraus handelt. Hier verlässt man sich auf die ersten beiden Arten von Weisheit und fördert sein Wesen, indem man weise Überlegungen in Bezug auf alle Phänomene anstellt, bis man die Weisheit, die als der Pfad (*magga*) definiert ist, verwirklicht und dessen Frucht (*phala*) erlangt.

Man beachte an dieser Stelle, dass *bhāvanāmaya-paññā* auf *sutamaya-paññā* und *cintāmaya-paññā* aufbaut und daraus erwächst. Man generiert *bhāvanāmaya-paññā* nicht spontan, ohne eine Wissensgrundlage oder erlangt es einfach dadurch, dass man in Meditation sitzt und die *jhāna* vollbringt. Die meisten Menschen sind nicht einmal in der Lage, *cintāmaya-paññā* ohne eine Grundlage for-

malen Lernens (*suta*) zu erzeugen. (Und wie bereits erwähnt, sammeln viele Menschen zwar Informationen durch formales Lernen, verwandeln sie aber nicht in Weisheit – *sutamaya-paññā*.)

Die weise Reflexion (*yoniso-manasikāra*) bildet das hauptsächliche Werkzeug in diesem Prozess. Man kann sagen, dass sie der wesentliche Faktor bei der Entwicklung aller drei Arten von Weisheit ist. Dies gilt sogar für jene außergewöhnlichen Individuen wie den Buddha, die mit *cintāmaya-paññā* beginnen, ohne formale Anweisungen von anderen zu benötigen (*paratoghosa*). Ein Buddha beginnt mit einer angeborenen und außergewöhnlichen Begabung für weise Reflexion, aus der tiefe Weisheit hervorgeht. Gewöhnliche Menschen wenden formales Lernen an und kontemplieren daraufhin Phänomene, um in den Bereichen der Weisheit zu wachsen, bis sie *bhāvanāmaya-paññā* entwickeln, ein Stadium, in welchem die weise Reflexion dann wirklich in den Vordergrund tritt.

Wie vorstehend bereits erwähnt, findet sich diese Dreiteilung der Weisheit nur selten im Tipiṭaka. Der Ehrwürdige Sāriputta präsentierte diese Einteilung, um die Quellen, durch die Weisheit entsteht, zu verdeutlichen.

Der vom Buddha immer wieder betonte Faktor besteht in der weisen Reflexion (*yoniso-manasikāra*), das Mittel der Übung, durch welche Weisheit erzeugt werden kann. Wenn weise Reflexion stattfindet, können die drei Arten von Weisheit erscheinen und zur Vervollkommenheit gelangen.

Von all jenen Menschen, die Information und von außen stammendes Wissen erhalten, lässt sich zusammenfassend sagen:

- Manche Menschen erwerben nur faktische Grundlagen und Informationen, ohne irgendeine Art von Weisheit zu entwickeln.
- Manche Menschen sind in der Lage, diese Informationen zu kontemplieren, zu untersuchen und *sutamaya-paññā* zu erzeugen.
- Manche Menschen entfalten *sutamaya-paññā*, reflektieren und erforschen daraufhin weiter und erzeugen *cintāmaya-paññā*.
- Manche Menschen gründen auf *sutamaya-paññā* und *cintāmaya-paññā* als eine Art Fundament, kultivieren daraufhin Weisheit durch weise Reflexion weiter und erzeugen *bhāvanāmaya-paññā*. [62]

Anhang 2: Analyse der Kommentare zu den Sinnes-Sphären

Die Kommentatoren geben viele verschiedene Bedeutungsnuancen für den Begriff *āyatana* an, darunter: Der Punkt der Übertragung für den Geist (*citta*) und die geistigen Begleiterscheinungen (*cetasika*), d.h. der Ort ihres aktiven Wirkens; der Punkt der Ausdehnung für den Geist und die geistigen Begleiterscheinungen; die Ursachen für die Fortsetzung des langwierigen Leidens im Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra-dukkha*); die Quelle; der Bereich; der Punkt der Konvergenz; usw.⁸³

Man beachte, dass die inneren körperlichen Sinne, welche die Bewegung, das Gleichgewicht usw. beeinflussen und als Somästhesieⁱⁱⁱ bezeichnet werden (kinästhetische, vestibuläre und viszerale Sinne), hier nicht als zusätzliche Sinne (*āyatana*) aufgenommen werden. Obwohl diese zusätzlichen Sinne in den Schriften nicht erklärt werden, ist es plausibel, dass sie ausgeschlossen wurden, da einige ihrer Aspekte im fünften Sinn enthalten sind, der als „Körper“ (*kāya*) bezeichnet wird. Wichtiger ist jedoch, dass diese zusätzlichen Sinne ausschließlich auf einer physiologischen Ebene funktionieren, indem sie einen normalen physischen Funktionszustand aufrechterhalten; sie verfügen über einzigartige Eigenschaften und sind auf das Innenleben des Menschen beschränkt. Obwohl sie eine notwendige Ergänzung darstellen, ist ihr Wert festgelegt; sie sind nicht in der Lage, einen erhöhten Nutzen in Bezug auf das Bewusstsein und die Erfahrung der Welt, auf Wissen und Verständnis oder auf Ethik zu fördern. Aus diesem Grund werden sie nicht in die Definition und den Kontext von *āyatana* einbezogen.

⁸³ siehe: Vism. 481-2; CompT.: Samuccayaparichedavaṇṇanā, Sabbasaṅgahavaṇṇanā

Anhang 3: Die sechs Sinnes-Sphären und die fünf Aggregate

Alle sechs inneren Sinnesgrundlagen (*āyatana*) sind in den fünf Aggregaten enthalten; es gibt jedoch Ausnahmen davon, was die sechs äußeren Sinnesobjekte (*āyatana*) anbetrifft:

- Die ersten fünf Paare von *āyatana* (*cakkhu-rūpa*, *sota-sadda*, *ghāna-gandha*, *jivhā-rasa* und *kāya-phoṭṭhabba*) sind Teil von *rūpa-khandha*.
- Das sechste innere *āyatana* (*mano*; der Geist) ist Teil von *viññāṇa-khandha*.
- Das sechste äußere *āyatana* (*dhamma*; *dhammāyatana*) ist Teil von vier Aggregaten: drei Arten von *nāma-khandha* (*vedanā*, *saññā*, *saṅkhāra*) und *rūpa-khandha*, insbesondere die verfeinerten materiellen Formen (*sukhuma-rūpa*), z.B.: das Element des Raumes (*ākāsa-dhātu*), Weiblichkeit, Männlichkeit, Leichtigkeit, Biegsamkeit, Fortdauer, Verfall, Ausdehnung, physische Transformation usw.; die Ausnahme stellt hier Nibbāna, welches die fünf Aggregate transzendiert (*khandha-vinimutta*).⁸⁴

⁸⁴ siehe: Vbh. 70-72

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱ (...) „Für den, der den Wahn aufgegeben, gibt es keine Bande,
Beseitigt sind für ihn alle Bande des Wahnes,
Hinter sich gelassen hat er, der Einsichtsvolle, die Sterblichkeit:
Der darf wohl sagen: ‚ich‘ sage,
Der darf wohl sagen: ‚mir‘ sagt man.
Die Sprechweise in der Welt kennend, der kundige,
Redet er so nur im Gespräch.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

ⁱⁱDennoch wurde der Abhidhamma erst nachträglich formuliert.

ⁱⁱⁱ**Somästhesie** griechisch (*soma*) Körper, (*aisthesis*) Wahrnehmung; Haut- und Tiefensensibilität (Berührung, Druck, Wärme, Kälte, Jucken, Kitzel, Schmerz u. a.). Hautsinne (Tast-, Temperatur-, Schmerzsinn) [Quelle: Dorsch – Lexikon der Psychologie – elektr. Version: <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/somaesthesia>]

Sektion II: Eigenschaften des Lebens

Kapitel 3

die drei Daseinsmerkmale

Wahrlich, alle bedingten Dinge sind unbeständig; Entstehen und Vergehen.
Nachdem sie entstanden sind, vergehen sie. Ihr Zur-Ruhe-Kommen ist die
wahrhaftigste Glückseligkeit.

Aniccā vata saṅkhārā uppādavayadhammino. Uppajjivā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho.

(D. II. 199)

Mönche, alle konditionierten Dinge sind von Natur aus dem Verfall
unterworfen; vollendet eure Anstrengungen mit Sorgfalt.

Vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādettha.

(D. II. 120)

Kapitel 3: Drei Daseinsmerkmale

Tilakkhaṇa

1. Einleitung

Der zentrale buddhistische Grundsatz, wonach alle Dinge in ihre Bestandteile zerlegt werden können, soll keine statische Welt aus zusammengesetzten Objekten suggerieren. Vielmehr werden alle Dinge als „in Form eines Stromes existierend“ betrachtet. Jedes konstituierende Glied dieses Stroms entsteht in Abhängigkeit von anderen Gliedern; in einem ununterbrochenen Fluss von Entstehen und Vergehen. Kein einzelnes Bestandteil oder Element besitzt eine unabhängige, feststehende Identität; sie sind allesamt unbeständig und instabil. Überhaupt ist diese fließende Natur, dieser immerzu fließende Strom der Phänomene, aufgrund jener wechselseitigen Abhängigkeit sowie der Substanzlosigkeit ihrer Bestandteile erst möglich.

Der Strom dieser bedingten Phänomene ist von Natur aus beständig (*dhātu*), von Natur aus stabil und gewiss (*dharmatṭhiti*) und er ist Teil einer natürlichen Ordnung (*dharmma-niyāma*).¹ Für seine Existenz ist dieser Strom nicht auf einen Gott, eine Religion oder einen Propheten angewiesen. [63] Im Buddha-Dhamma ist die Rolle eines Lehrers² diejenige, diese Wahrheit aufzudecken und anderen darzulegen.

Der Buddha präsentierte die Lehre der drei Daseinsmerkmale (*tilakkhaṇa*),³ um dieses natürliche Gesetz des Flusses zu beschreiben.⁴ Diese Lehre wird auf die folgende Weise geschildert:

¹Bzgl. der Klassifikation des Abhidhamma, betreffend dieser natürlichen Gesetze, siehe Anhang 1.

²TR: des Buddhasⁱ

³Gestrichene Fußnote.

⁴Eine weitere maßgebliche Lehre des Buddha ist jene der abhängigen Entstehung (*paṭiccasamuppāda*). Diese Lehre beschreibt das Gesetz des Flusses aus einem anderen Blickwinkel und veranschaulicht dieselbe Wahrheit. Die drei Daseinsmerkmale zeigen die Beschaffenheit aller Dinge, Merkmale, welche mit der im abhängigen Entstehen beschriebenen Weise übereinstimmen. Das abhängige Entstehen beschreibt den bedingten Fluss der Phänomene, der sich in den drei Daseinsmerkmalen offenbart. (TR: siehe Kapitel 4)

Gleich, ob Tathāgatas⁵ erscheinen oder nicht, diese Wahrheit (dhātu) existiert konstant und stabil(...) sie lautet:

Alle bedingten Phänomene (saṅkhāra) sind unbeständig (...).

*Alle bedingten Phänomene sind dukkha (...).*⁶

Alle Dinge (dhamma) sind Nicht-Selbst (...).

*Voll erwacht und zu dieser Wahrheit vorgedrungen, verkündet, lehrt, präzisiert, formuliert, enthüllt und analysiert ein Tathāgata: dass alle bedingten Phänomene unbeständig sind, alle bedingten Phänomene dukkha sind und alle Dinge Nicht-Selbst sind.*⁷

Die Definitionen der drei Daseinsmerkmale lauten wie folgt:

Aniccatā: Unbeständigkeit, Instabilität und Vergänglichkeit; der Zustand des Entstehens, Verfallens und Auflösens.

Dukkhatā: Zustand von *dukkha*; die Kondition der Bedrängung durch Geburt und Verfall; die inhärente Spannung, der Widerstand und der Konflikt innerhalb eines Objekts, aufgrund der Veränderung seiner determinierenden Faktoren, welche es daran hindern, so zu bleiben, wie es aktuell ist; die innewohnende Unvollkommenheit der Dinge, die die wahre Befriedigung für jemanden verhindert, dessen Wünsche von Begierde (*taṇhā*) beeinflusst sind und Leiden für eine Person verursachen, die dem Anhaften (*upādāna*) unterliegt.

Anattatā: Zustand von *anattā* – Nicht-Selbst; der Zustand der Dinge, die leer sind von einem wirklichen, wahrhaftigen, tatsächlich verweilenden Selbst, welches die Phänomene besitzt oder kontrolliert.⁸

Als Pali-Adjektiv für diese Merkmale wird *anicca*, *dukkha* bzw. *anattā* verwandt. Die abstrakten Substantivformen lauten *aniccatā*, *dukkhatā* und *anattatā*.

⁵TR: *tathāgata*: ein Buddha; hier im Plural

⁶TR: Das Wort *dukkha* ist notorisch schwer zu übersetzen. Die gängigsten Übersetzungen lauten: Leiden, Unzufriedenheit, Stress, Schmerz und Elend. Viele Missverständnisse sind durch das zweite Daseinsmerkmal, im Zusammenhang mit Übersetzungen entstanden, welche dann lauten: „alles ist Leiden“ oder „das Leben ist Leiden“. Zu den verschiedenen Kontexten, in denen der Begriff *dukkha* verwendet wird, siehe im folgenden Text. Es ist außerdem zu beachten, dass ich, wenn ich in diesem Zusammenhang die Begriffe „stressig“ („stressful“) und „unter Stress“ („under stress“) verwende, mich auf den Druck und die Spannung beziehe, die allen Dingen innewohnen.ⁱⁱ

⁷A. I. 286

⁸Gestrichene Fußnote.

Als Charakteristika sind sie unter den Begriffen *anicca-lakkhaṇa*, *dukkha-lakkhaṇa* und *anatta-lakkhaṇa* bekannt. In den Kommentaren werden die drei Daseinsmerkmale gelegentlich als „universelle Merkmale“ (*sāmañña-lakkhaṇa*) bezeichnet.⁹ [64]

Alle bedingten Dinge existieren in einem Zustand des Flusses, zusammengesetzt aus unabhängigen, konstituierenden Faktoren, die in ununterbrochener Folge entstehen und vergehen: Die Dinge sind unbeständig. Aufgrund ihrer Instabilität und kausalen Abhängigkeit sind die konditionierten Dinge einer dauerhaften Spannung, Reibung und Abnutzung unterworfen, was die innewohnende Unvollkommenheit offenbart. Und alle Dinge, sowohl die bedingten, konditionierten Dinge als auch das nicht-Bedingte, das Unkonditionierte, existieren gemäß ihrer eigenen Natur; sie verfügen über kein Selbst, welches als Eigentümer oder Herrscher der Phänomene agiert.

Auch der Mensch besteht aus konstituierenden Elementen. Die „Grundbausteine“ für den Menschen bilden die fünf Aggregate; nichts anderes existiert neben den fünf Aggregaten.¹⁰ Wenn die fünf Aggregate nacheinander untersucht werden, dann lässt sich feststellen, dass jedes einzelne unbeständig ist. Da sie unbeständig sind, sind sie *dukkha*; sie sind leidvoll für denjenigen, der sie ergreift. Da sie *dukkha* sind, sind sie nicht-selbst. Sie sind nicht-selbst, weil jedes Aggregat aus Ursachen und Bedingungen hervorgeht; sie sind keine selbstständigen, unabhängigen Entitäten. Außerdem sind sie nicht wirklich der Kontrolle oder dem Besitz einer Person unterworfen. Wenn man die fünf Aggregate tatsächlich besitzen würde, dann wäre man in der Lage, sie nach eigenem Willen zu lenken und würde beispielsweise verhindern, dass sie sich verändern, etwa hin zu einer Situation von Entkräftung oder Erkrankung.

Eine zentrale Lehre des Buddha, welche die drei Daseinsmerkmale im Zusammenhang mit den fünf Aggregaten beschreibt, lautet wie folgt:

„Die Körperlichkeit, ihr Mönche, ist Nicht-Ich. Denn wäre, ihr Mönche, diese Körperlichkeit das Ich, nicht würde da diese Körperlichkeit der Krankheit anheimfallen. Erlangen könnte man es dann bei der Körperlichkeit: ‚So möge meine Körperlichkeit sein, so möge meine Körperlichkeit nicht sein!‘

Weil aber, ihr Mönche, die Körperlichkeit Nicht-Ich ist, deshalb fällt die Körperlichkeit der Krankheit anheim, und nicht erlangt man es bei der Körperlichkeit: ‚So möge meine Körperlichkeit sein, so möge meine Körperlichkeit nicht sein!‘

⁹Gestrichene Fußnote.

¹⁰Zu den fünf Aggregaten (*khandha*), siehe Kapitel 1.

Das Gefühl, ihr Mönche, ist Nicht-Ich. Denn wäre, ihr Mönche, dieses Gefühl das Ich, nicht würde da dieses Gefühl der Krankheit anheimfallen. Erlangen könnte man es dann beim Gefühl: „So möge mein Gefühl sein, so möge mein Gefühl nicht sein!“

Weil aber, ihr Mönche, das Gefühl Nicht-Ich ist, deshalb fällt das Gefühl der Krankheit anheim, und nicht erlangt man es beim Gefühl: „So möge mein Gefühl sein, so möge mein Gefühl nicht sein!“

Die Wahrnehmung, ihr Mönche, ist Nicht-Ich. Denn wäre, ihr Mönche, diese Wahrnehmung das Ich, nicht würde da diese Wahrnehmung der Krankheit anheimfallen. Erlangen könnte man es dann bei der Wahrnehmung: „So möge meine Wahrnehmung sein, so möge meine Wahrnehmung nicht sein!“

Weil aber, ihr Mönche, die Wahrnehmung Nicht-Ich ist, deshalb fällt die Wahrnehmung der Krankheit anheim, und nicht erlangt man es bei der Wahrnehmung: „So möge meine Wahrnehmung sein, so möge meine Wahrnehmung nicht sein!“

Die Gestaltungen, ihr Mönche, sind Nicht-Ich. Denn wären, ihr Mönche, die Gestaltungen das Ich, nicht würden da diese Gestaltungen der Krankheit anheim fallen. Erlangen könnte man es dann bei den Gestaltungen: „So mögen meine Gestaltungen sein, so mögen meine Gestaltungen nicht sein!“

Weil aber, ihr Mönche, die Gestaltungen Nicht-Ich sind, deshalb fallen die Gestaltungen der Krankheit anheim, und nicht erlangt man es bei den Gestaltungen: „So mögen meine Gestaltungen sein, so mögen meine Gestaltungen nicht sein!“

Das Bewußtsein, ihr Mönche, ist Nicht-Ich. Denn wäre, ihr Mönche, das Bewußtsein das Ich, nicht würde da dieses Bewußtsein der Krankheit anheimfallen. Erlangen könnte man es dann beim Bewußtsein: „So möge mein Bewußtsein sein, so möge mein Bewußtsein nicht sein!“

Weil aber, ihr Mönche, das Bewußtsein Nicht-Ich ist, deshalb fällt das Bewußtsein der Krankheit anheim, und nicht erlangt man es beim Bewußtsein: „So möge mein Bewußtsein sein, so möge mein Bewußtsein nicht sein!“

Was meint ihr, o Mönche, ist die Körperlichkeit unvergänglich oder vergänglich?“

„Vergänglich, o Herr.“

„Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“¹¹

¹¹TR: Hier wird *dukkha* mit *sukha* kontrastiert, was gewöhnlich mit Glück oder Vergnügen übersetzt wird. Der Begriff *sukha* hat weitere Definitionen, darunter: „fließend“, „reibungslos“, „bequem“, „leicht“ und „unbeschwert“.

„Leidig, o Herr.“

„Was nun vergänglich, leidig, wandelbar ist, kann man dies mit Recht so ansehen: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?‘“

„Gewiß nicht, o Herr.“

„Sind Gefühl—Wahrnehmung—Gestaltungen—Bewußtsein unvergänglich oder vergänglich?“

„Vergänglich, o Herr.“

„Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“

„Leidig, o Herr.“

„Was nun vergänglich, leidig, wandelbar ist, kann man dies mit Recht so ansehen: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?‘“

„Gewiß nicht, o Herr.“

„Daher, o Mönche: was es irgend an Körperlichkeit gibt—an Gefühl—an Wahrnehmung—an Gestaltungen—an Bewußtsein gibt, sei es vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe—von jeder Körperlichkeit—jedem Gefühl—jeder Wahrnehmung—allen Gestaltungen—jedem Bewußtsein gilt: ‚Dies ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst!‘ So hat man dies der Wirklichkeit gemäß mit rechter Weisheit zu betrachten.¹²

Einige Gelehrte haben versucht zu beweisen, dass der Buddha ein Selbst anerkannte, welches außerhalb der fünf Aggregate existiert. Sie behaupten, dass er nur ein Selbst innerhalb der konditionierten Phänomene verneinte und dass er ein „letztes Selbst“ bejahte. Außerdem erklären sie, dass Nibbāna¹³ dasselbe sei wie ātman/attā: Nibbāna sei das Selbst. Diese Angelegenheit wird in Kapitel 6 zum Thema Nibbāna näher erläutert.

An dieser Stelle soll es genügen, zu sagen, dass alle Dinge gemäß ihrer eigenen inhärenten Natur existieren, was dem Konzept einer statischen, kontrollierenden Essenz oder eines „Selbst“ widerspricht. Die Dinge existieren so, wie sie existieren, eben gerade weil sie ein solches Selbst nicht besitzen. (Würde ein Selbst existieren und könnte eingreifen, dann könnten die Dinge nicht demgemäß existieren, wie sie es tun.)

¹²S. III. 66-8. (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[3])

¹³Sanskrit: *nirvāṇa*

Die meisten Menschen, insbesondere jene, die in einer Kultur aufgewachsen sind, in der ein „Selbst“ oder eine „Seele“ betont, gepriesen und hochgehalten wird, tendieren dazu, ein Konzept einer festen Identität zu suchen und zu ergreifen. Dieses Verhalten befriedigt ein verborgenes, unbewusstes Bedürfnis. Wenn ihre Selbstidentifikation mit einem oder mehreren der fünf Aggregate unhaltbar wird, erschaffen sie ein neues Konzept des Selbst, an das sie glauben. Das Ziel des Buddha-Dhamma ist es jedoch nicht, eine Sache loszulassen, um eine andere zu ergreifen; oder von einer Sache befreit zu werden, um dann Sklave von etwas anderem zu werden. Wie bereits betont, existieren die Dinge gemäß ihrer eigenen Natur. Ihre Natur der Existenz wird durch das Merkmal des Nicht-Selbst geprägt; wenn die Dinge ein Selbst besitzen würden, könnten sie per Definition nicht so existieren, wie es der Fall ist. [66]

2. Verständnis der Begriffe *Dhamma* und *Saṅkhāra*

A. „*Dhamma*“ und „*Saṅkhāra*“

In der ersten und zweiten Feststellung zu den drei Daseinsmerkmalen, benennt der Buddha, dass alle bedingten Phänomene (*saṅkhāra*)¹⁴ unbeständig bzw. *dukkha* sind, aber in der dritten Feststellung erklärt er, dass alle Dinge (*dhamma*)¹⁵ Nicht-Selbst sind. Dies deutet auf eine Unterscheidung zwischen den ersten beiden Merkmalen im Gegensatz zum dritten Merkmal hin. Um diese Unterscheidung zu verstehen, untersucht man vorzugsweise die Worte *saṅkhāra* und *dhamma*.

Das Pali-Wort *dhamma* besitzt einen allumfassenden Bedeutungsbereich, der jedwedes Ding umfasst: alles, was existiert – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sowohl real als auch imaginär. Materielle und geistige, gute und schlechte, gewöhnliche und außergewöhnliche Dinge sind allesamt in der Bedeutung dieses Wortes enthalten. Wenn im Pali eine eingeschränkte oder spezifische Definition gewünscht wird, kann dem Wort *dhamma* ein Modifikator hinzugefügt werden bzw. das zu definierende Objekt wird in Unterkategorien gegliedert. Alternativ kann das Wort *dhamma* in einem bestimmten Kontext verwendet werden, zum Beispiel, in Kombination mit einem vorangestellten Begriff in der Schreibweise:

¹⁴TR: Wenn ich mich auf *saṅkhāra* im Rahmen der drei Daseinsmerkmale beziehe, verwende ich den Begriff „konditionierte Phänomene“ bzw. die einfachere Variante „Formationen“.

¹⁵TR: Sanskrit: *dharma*. Das Wort *dhamma* hat viele Definitionen; die häufigsten sind: ultimative Wahrheit, Lehre, Doktrin, Natur, Gesetz, Phänomen und „Sache“. (ÜB: Der Autor gibt im folgenden Abschnitt eine Definition.)

X-dhamma. Wenn es im Zusammenhang mit *attha* verwendet wird, bedeutet es Regel, Prinzip oder Ursache. Wenn *dhamma* in Bezug auf das Studium verwendet wird, bedeutet es: die Schriften, die Reden und dargelegten Lehren des Buddha.

Im dritten Passus der drei Daseinsmerkmale, welcher sich auf das Nicht-Selbst bezieht, gebraucht der Buddha den Begriff *dhamma* in seinem umfassendsten Sinne und bezieht sich damit auf „alle Dinge“, ohne Ausnahme. Um *dhamma* in diesem Zusammenhang zu verstehen, ist es hilfreich, „die Dinge“ in Kategorien einzuteilen:

- materielle Dinge (*rūpa-dhamma*) und immaterielle Dinge (*nāma-dhamma*)
- weltliche Dinge (*lokiya-dhamma*) und überweltliche Dinge (*lokuttara-dhamma*)
- konditionierte Dinge (*saṅkhata-dhamma*) und das Unkonditionierte (*asaṅkhata-dhamma*)
- heilsame Dinge (*kusala-dhamma*), unheilsame Dinge (*akusala-dhamma*) und neutrale Dinge (*abyākata-dhamma*)

Jede der genannten Gruppen umfasst die gesamte Bedeutung von *dhamma*, jedoch ist die Gruppe der konditionierten Dinge und des Unkonditionierten jene Gruppe, die mit dem hier zu untersuchenden Thema einhergeht.

„Alle Dinge“ kann in zwei Kategorien unterteilt werden:¹⁶

1. *Saṅkhata-dhamma*: konstruierte, gebildete Dinge; Dinge, welche aus bedingenden Faktoren (*paccaya*) entstehen; Dinge, die durch die Verschmelzung solcher Faktoren gebildet werden. Diese Dinge werden ebenfalls *saṅkhāra* genannt, was dieselbe Wurzel und Übersetzung darstellt. Sowohl *saṅkhata-dhamma* als auch *saṅkhāra* beziehen sich auf jede Art von Zustand, materiell und geistig, weltlich und überweltlich; außer Nibbāna.

¹⁶siehe z.B.: Dhs. 2, 193, 244: DhA. III. 128 (eine Art der Definition von *saṅkhata-dhamma* des Abhidhamma, so wie in dieser Referenz, lautet: alles Heilsame auf den vier Ebenen (*bhūmi*); alles Unheilsame; Resultate (*vipāka*) der vier Ebenen; neutrale Handlungen (*kiriya-abyākata*) in den drei Ebenen; sowie alle Materialität)

2. *Asaṅkhata-dhamma*: das, was nicht konstruiert ist; der Zustand, der weder dadurch entsteht, dass er aus bedingenden Faktoren geformt wird, noch dass er ihnen unterworfen ist. Selbiges wird auch *visaṅkhāra* genannt, eine Beschreibung des Zustandes, der frei von konditionierten Phänomenen ist – das Unkonditionierte – also Nibbāna. [67]

Saṅkhāra betrifft somit lediglich einen Teilbereich des Begriffs *dhamma*. *Dhamma* besitzt einen Bedeutungsbereich, welcher sowohl bedingte Phänomene als auch das Unbedingte umfasst: *saṅkhata-dhamma* und *asaṅkhata-dhamma*, oder *saṅkhāra* und Nibbāna. Überträgt man dies auf die drei Daseinsmerkmale, so erkennt man, dass der Umfang der ersten beiden Merkmale, *aniccatā* und *dukkhatā*, enger ist als der des letzten, *anattatā*. Dies lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Die Daseinsmerkmale der Unbeständigkeit (*anicca*) und von *dukkha* gelten nur für bedingte Phänomene (*saṅkhāra*) – für sämtliche bedingten Phänomene. Das Daseinsmerkmal des Nicht-Selbst (*anattā*) hingegen gilt für alle Dinge, sowohl für die bedingten als auch für die unbedingten. Das Unkonditionierte – Nibbāna – ist somit frei von den ersten beiden Merkmalen.

Im Pali-Kanon charakterisiert der Buddha das Konditionierte und das Unkonditionierte auf folgende Weise:¹⁷

Anzeichen der konditionierten Welt (*saṅkhata-lakkhaṇa*):

1. Entstehung ist erkennbar.
2. Zerfall ist erkennbar.
3. Veränderung ist erkennbar.

Anzeichen der unkonditionierten Welt (*asaṅkhata-lakkhaṇa*):

1. Entstehung ist nicht erkennbar.
2. Zerfall ist nicht erkennbar.
3. Veränderung ist nicht erkennbar.

¹⁷A. I. 152

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das Unkonditionierte, bzw. Nibbāna, außerhalb von Vergänglichkeit und Unbeständigkeit (*anicca*) sowie von *dukkha* liegt, aber es ohne ein Selbst (*anattā*) ist. Was sonstig Verbleibendes anbelangt, d.h. alle Formationen, Gebilde und Erscheinungen (*saṅkhāra*), so sind sie unbeständig, *dukkha* und ohne ein Selbst, wie diese folgende Passage aus dem Vinaya Piṭaka darstellt:

*Alle saṅkhāra sind anicca, dukkha und anattā; und seine Bezeichnungen sind anattā.*¹⁸

B. Saṅkhāra der fünf Aggregate und Saṅkhāra der drei Daseinsmerkmale

In der thailändischen Sprache finden sich viele Beispiele dafür, dass ein und dasselbe Wort mehrere Definitionen aufweisen kann.¹⁹ Einige Definitionen unterscheiden sich nur geringfügig, während andere so stark variieren, dass sie nicht miteinander in Verbindung zu stehen scheinen.

In ähnlicher Weise gibt es in der Sprache Pali vielerlei Einzelbegriffe, welche über eine große Bandbreite an unterschiedlichen Bedeutungen verfügen. Diejenigen, die Pali studiert haben, sind in der Lage, diese verschiedenen Bedeutungen zu unterscheiden und zu verstehen, selbst in dem Fall, dass jenes Wort mehrmals in einer einzigen Passage, mit unterschiedlichen Konnotationen, auftaucht. Beispiele solcher Begriffe lauten:

- *Nāga*: Dieser Begriff kann eine „göttliche Schlange“ bezeichnen, einen „Kampfelefanten“ oder auch eine „hervorragende Person“.
- *Nimitta*: In der Vinaya²⁰ bezieht sich dieser Begriff auf einen „Grenzsetzer“, während er in Bezug auf die Meditation „geistiges Bild“ bedeutet.
- *Nikāya*: dieser Begriff bezieht sich auf einen Abschnitt des Suttanta Piṭaka;²¹ in anderen Zusammenhängen bezeichnet er eine religiöse Gruppierung.

¹⁸Vin. VI (Parivāra) 86; belegende Passagen aus den Kommentaren lauten: *Das Todlose ist leer von einem Selbst (attasuñṇamatapadam; Vism. 513); und: Wahrlich ist Nibbāna leer von Selbst, weil es ohne Selbst ist. (nibbānadhammo attasseva abhāvato attasuñṇo; PsA. III. 638-39);* bzgl. der Analyse dieses Verses aus den Kommentarbüchern, siehe Anhang 2.

¹⁹Selbiges gilt natürlich auch für die englische Sprache.

²⁰TR: Die Ordnung, insbesondere die monastische Ordnung und Regel.

²¹TR: Eine schriftliche Sammlung von Diskursen.

- *Paccaya*: In der Vinaya versteht sich dieser Begriff als ein Grundbedürfnis, zum Beispiel Nahrung, während er sich in den Dhamma-Lehren allgemeiner auf eine „Ursache“ oder „begleitende, fördernde Ursache“ bezieht.

Man betrachte die folgenden Verse, wie sie in diversen buddhistischen Texten zu lesen sind:

Ein Mensch weiß rasa mit der Zunge; köstlich oder nicht, er erlaubt nicht, dass Verlangen oder Ablehnung den Geist überwältigen. Solch eine Person bewacht das indriya der Zunge.

Indriya im Vertrauen, als rasa, bewirkt, dass alle begleitenden Qualitäten zum Strahlen gebracht werden, gleichwie ein wasserreinigender Edelstein.

In der ersten Passage bedeutet *rasa* „ein Geschmack“ und *indriya* bezieht sich auf die innere Sinnesgrundlage. In der zweiten Passage bedeutet *rasa* „Funktion“, während *indriya* sich auf eine spirituelle Fähigkeit bezieht. [69]

Ein Mönch sollte yoga praktizieren, um den Zustand zu verwirklichen, der frei von yoga ist.

Das erste *yoga* bedeutet „geistige Anstrengung“: die Entwicklung von Weisheit. Das zweite *yoga* beschreibt die Verunreinigungen, welche die Wesen an das Leiden in der weltlichen Existenz binden.²²

Ein gewöhnlicher Mensch betrachtet Körper, Gefühle, Wahrnehmungen, Willensformationen (saṅkhāra) und Bewusstsein als Selbst, aber diese fünf Aggregate können nicht das Selbst sein, denn alle bedingten Phänomene (saṅkhāra) sind unbeständig, dukkha und Nicht-Selbst.

Das erste *saṅkhāra* verweist lediglich auf eines der fünf Aggregate, während das zweite *saṅkhāra* alle bedingten Dinge, innerhalb der drei Daseinsmerkmale, betrifft.

²²TR: Im Hinduismus bezieht sich *yoga* („jochen“ oder „verbinden“) auf die Vereinigung der individuellen Seele mit dem höchsten Geist.

Das Wort, welches an dieser Stelle nun näher erläutert werden muss, lautet *saṅkhāra*. Die vorherige Liste der Beispiele wurde lediglich angeführt, um die entscheidende Tatsache zu demonstrieren, wonach es im Pali viele Fälle gibt, in denen ein und dasselbe Wort über zwei oder mehr Bedeutungen verfügt, welche unterschiedlich weit auseinander liegen; sie können sich unterscheiden oder sogar widersprüchlich sein. Wenn man dies versteht, hält man es nicht für außergewöhnlich, das Wort „*saṅkhāra*“ in Texten, im Zusammenhang mit zahlreichen, unterschiedlichen Bedeutungen, zu finden und man lernt, die Bedeutung entsprechend zu differenzieren.

Das Wort *saṅkhāra* verfügt über mindestens vier Definitionen, aber es gibt insbesondere zwei, die verstanden werden sollten. Diese lauten *saṅkhāra*, im Rahmen der fünf Aggregate und *saṅkhāra*, in Zusammenhang mit den drei Daseinsmerkmalen. Da sich die beiden Definitionen von *saṅkhāra* überschneiden, kann dies zu Verwirrungen führen.

1. Die fünf Aggregate: *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṅkhāra*, *viññāṇa*
2. Die drei Daseinsmerkmale: Alle *saṅkhāra* sind unbeständig, alle *saṅkhāra* sind *dukkha*, alles *dhamma* ist nicht-selbst.

Saṅkhāra, als vierter Bestandteil der fünf Aggregate, beinhaltet die geistigen und mentalen Eigenschaften, welche den Geist als heilsam, unheilsam oder neutral formen. Es sind die geistigen Qualitäten, von der Absicht (*cetanā*) geleitet, welche die Gedanken und die daraus folgenden körperlichen Handlungen gestalten und prägen. Es sind die Akteure hinter der Handlung (*kamma*) oder die „Designer“ des Geistes, zum Beispiel: Vertrauen (*saddhā*), Achtsamkeit (*sati*), moralisch begründete Scham (*hiri*), Angst vor Fehlverhalten (*ottappa*), liebende Güte (*mettā*), Mitgefühl (*karuṇā*), Weisheit (*paññā*), Verblendung (*moha*), Gier (*lobha*), Hass (*doṣa*).²³ Es sind geistige Eigenschaften (*nāma-dhamma*), die im Geist gemeinsam mit Gefühl (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*) und Bewusstsein (*viññāṇa*) existieren.

Saṅkhāra innerhalb der drei Daseinsmerkmale verweist auf konstruierte, erzeugte, geschaffene Dinge: Alles, was aus Ursachen und bedingenden Faktoren entsteht, egal ob materiell oder immateriell, körperlich oder geistig, lebendig oder unbelebt, intern oder extern. Es wird auch als *saṅkhata-dhamma* bezeichnet. *Saṅkhāra* umfasst hier alles, außer Nibbāna.

²³Der Abhidhamma teilt *saṅkhāra* in fünfzig Formen, welche fünfzig der zweiundfünfzig geistigen Begleiterscheinungen (*cetasika*) beinhalten.

saṅkhāra im Kontext der fünf Aggregate besitzt eine eingeschränkere Bedeutung als *saṅkhāra* im Kontext der drei Daseinsmerkmale; es bezieht sich nur auf einen Teilbereich von *saṅkhāra* in den drei Merkmalen. [70] *Saṅkhāra*, innerhalb der fünf Aggregate, bezeichnet die wirkenden Mittel, welche die Qualität des Geistes bestimmen, bzw. die „Willensformationen“ oder „Willensgestaltungen“. Was *saṅkhāra* in den drei Daseinsmerkmalen anbelangt, so bezieht es sich auf zusammengefügte Dinge: Objekte, welche durch bedingende Faktoren konstruiert werden, oder schlicht „Formationen“ und „Gestaltungen“ sind. Da Willensformationen selbst konstruierte Dinge sind, werden sie nicht von der allumfassenden Bedeutung von *saṅkhāra*, im Rahmen der drei Daseinsmerkmale, ausgeschlossen.

Mit Hilfe des Modells der fünf Aggregate kann man die konditionierten Phänomene in Geist und Materie unterteilen und den Geist wiederum in vier Untergruppen – Gefühl, Wahrnehmung, Willensbildungen (*saṅkhāra*) und Bewusstsein – zerlegen. In jenem Fall bildet *saṅkhāra* lediglich eine geistige Komponente, also nur einen einzelnen Baustein von Vieren. *Saṅkhāra* im Rahmen der drei Daseinsmerkmale umfasst jedoch gleichermaßen Geist und Materie. Daher ist *saṅkhāra* (der fünf Aggregate) eine Art von *saṅkhāra* (der drei Daseinsmerkmale).

Entsprechend sind diese Aussagen: „Körperliche Form ist unbeständig, Gefühl ist unbeständig, Wahrnehmung ist unbeständig, Willensbildungen (*saṅkhāra*) sind unbeständig und Bewusstsein ist unbeständig“, sowie die Aussage: „alle bedingten Phänomene (*saṅkhāra*) sind unbeständig“, in ihrer Bedeutung identisch.

Die Schriften verwenden gelegentlich den Begriff *saṅkhāra-khandha* für *saṅkhāra* der fünf Aggregate und *saṅkhāra-saṅkhāra* oder schlicht *saṅkhāra*, für *saṅkhāra* der drei Daseinsmerkmale. Der Grund, weshalb diese beiden Lehren den gleichen Begriff „*saṅkhāra*“ verwenden, besteht darin, dass sie Zustände mit ähnlicher Bedeutung beschreiben, welche mit „Formation/Gestaltung“ zu tun haben.

3. Definitionen in den Schriften

In den Lehren über die fünf Aggregate (*pañca-khandha*) in Kapitel 1, sowie über die sechs Sinnesgrundlagen (*saḷāyatana*) in Kapitel 2, wird das Innenleben des Menschen in den Mittelpunkt gestellt. Die Lehre von den drei Daseinsmerkmalen erweitert den Rahmen einer Untersuchung sowohl auf die individuelle Person

als auch auf externe Objekte. Es ist eine Untersuchung des Menschen und der gesamten Welt. [73]

Die jeweilige Bedeutung der drei Merkmale wurde bereits rudimentär umrissen. An dieser Stelle sollen nun, anhand der Lehre der Schriften, genauere Analysen zu ihrer Bedeutung angestellt werden.

1.) Unbeständigkeit

Das Paṭisambhidāmagga bietet eine einfache Definition für *aniccatā*: Etwas wird als unbeständig angesehen, „in dem Sinne, dass es vergeht“ (*khaya-aṭṭhena*).²⁴ Alle konditionierten Dinge existieren nur momentan und aktuell, zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, sie vergehen dort und dann. Ein Objekt in der Vergangenheit existiert nicht in der Gegenwart; ein Objekt im Jetzt existiert nicht in der Zukunft. Die Dinge bestehen nicht auf eine statische und unveränderliche Weise.

Post-kanonische Texte erweitern diese Definition und offerieren eine Reihe an Ausführungen. Zum Beispiel kann man auf den ersten Blick erkennen, dass das Leben eines Menschen mit der Geburt beginnt und mit dem Tod endet. Bei näherer Betrachtung kann man jedoch auch eine zunehmende Geschwindigkeit von Geburt und Verfall feststellen: von einer Lebensperiode, auf ein Jahr, auf eine Jahreszeit, auf einen Monat, auf einen Tag, auf ein paar Minuten, auf den Beginn und das Ende eines jeden Augenblicks, was für die meisten Menschen nicht leicht festzustellen ist.

Moderne wissenschaftliche Entdeckungen, nicht zuletzt in der Physik, haben dazu beigetragen, die Vergänglichkeit sichtbar zu machen und zu demonstrieren. Viele wissenschaftliche Theorien, etwa über die Geburt und den Tod von Sternen oder den Zerfall von Atomen, veranschaulichen das Gesetz der Unbeständigkeit.

In den Kommentaren wird *aniccatā* auf viele verschiedene Arten definiert. Zum Beispiel wird etwas als unbeständig angesehen, „weil es unsicher und instabil ist“ (*aiccantikatāya*) und „weil es einen Anfang und ein Ende besitzt“ (*ādi-antavantatāya*).²⁵ Eine gebräuchliche und häufig verwendete Definition lautet auch: Etwas gilt als unbeständig, in dem Sinne, dass „es existiert hat und dann aufhört zu existieren“ (*hutvā abhavaṭṭhena*).²⁶ Letzterer Feststellung

²⁴Ps. I. 37; bezogen auf Vism. 610

²⁵Vism. 61

²⁶Alternativ: „Es ist erschienen und dann verschwunden.“ (z.B.: Vism. 628)

werden gelegentlich zusätzliche Formulierungen hinzugefügt, beispielsweise: Etwas wird als unbeständig betrachtet, „weil es entsteht, vergeht und anders wird“ (*uppādavayaññathattabhāvā hutvā abhāvat vā*).²⁷

Eine detaillierte Liste der Definitionen findet sich im nachfolgenden Teil. Es gibt vier Gründe, warum etwas als unbeständig gilt:²⁸ [74]

1. *Uppādavayappavattito*: Weil es erscheint und sich auflöst; es entsteht und vergeht; es existiert und hört dann auf zu existieren.
2. *Vipariṇāmato*: Weil es dem Wandel unterworfen ist; es wird ständig modifiziert und transformiert.
3. *Tāvakālikato*: Weil es temporär ist; es existiert gegenwärtig.
4. *Niccaṭṭikkhepato*: Weil es mit Permanenz unvereinbar ist; die Veränderlichkeit eines konditionierten Objekts steht von Natur aus in Konflikt mit der Permanenz; wenn man das Objekt genau beobachtet, findet man keine Permanenz; selbst wenn jemand versucht, es als permanent zu betrachten, weigert es sich, den Wünschen dieser Person zu entsprechen.

2.) Dukkha

A. Einleitung

Das Paṭisambhidāmagga bietet eine prägnante Definition für *dukkhatā*: etwas gilt als *dukkha*, „in dem Sinne, dass es einer Gefahr unterliegt“ (*bhaya-aṭṭhena*).²⁹ *Bhaya* kann auch mit „gefährlich; bedrohlich; beängstigend; furchteinflößend“ übersetzt werden. Alle konditionierten Phänomene zerfallen unweigerlich und lösen sich auf; sie bieten daher keine tatsächliche Sicherheit, keinen Schutz oder Gewissheit. Jedes dieser konditionierten Phänomene ist von Zerstörung und Auflösung bedroht. Das Objekt schafft somit eine Gefahr – sowohl Angst als auch Risiko – für jeden, der sich daran festhält.

²⁷ Alternativ: „Es hat existiert und dann aufgehört zu existieren.“ (Vism. 640)

²⁸ Vism. 618; MA. II. 113; VbhA. 48; VismT Maggāmaggañāṇadassanavisuddhiniddesaṇṇanā, Rūpasattakasammasanakathāvaṇṇanā konstatiert, dass sich diese vier Definitionen nur auf geistige Phänomene beziehen, aber die Vibhaṅga Aṭṭhakathā zeigt, dass sie in Bezug auf alle bedingten Phänomene verwendet werden können; siehe auch: VinT Mahākhandhakam, Anattalakkhaṇasuttavaṇṇanā

²⁹ Ps1. 37; bezogen auf Vism. 610

Die Kommentare erläutern die Bedeutung von *dukkhatā*, darunter lassen sich diese beiden häufig verwendeten Definitionen finden: Erstens wird etwas als *dukkha* betrachtet, „in dem Sinne, dass es unter dem ständigen Druck steht, dem Entstehen und Vergehen ausgesetzt zu sein“ (*uppādavaya-paṭipīḷanatthēna*³⁰ bzw. *uppādavaya-paṭipīḷanatāya*³¹). Dieser Druck besteht auf allem, was mit dem Objekt interagiert, außerdem wird das Objekt selbst von seinen Elementen unter Spannung gehalten.³² Zweitens, „weil es eine Grundlage für Leiden ist“ (*dukkha-vatthutāya*³³ oder *dukkha-vatthuto*³⁴). Ein Objekt, welches von *dukkha* besetzt ist, stellt die Basis für Leiden dar, zum Beispiel, weil es Schmerzen verursachen kann. Sempel ausgedrückt, bedeutet *dukkha* die Verursachung und Begründung von Leid oder Schmerz.

Die ausführlichste Liste einer Definition für *dukkha*, in den Kommentaren, lautet wie folgt. Etwas wird aus diesen vier Gründen als *dukkha* eingestuft:³⁵

1. *Abhiṇṇha-sampatipīḷanato*: Weil es fortwährend einer (nieder)drückenden Wirkung unterliegt; es ist aufgrund von Entstehung und Auflösung ständigem Druck ausgesetzt; es existiert permanente Reibung zwischen den Bestandteilen oder zwischen den damit verbundenen Bedingungen.
2. *Dukkhamato*: Weil es „schwer zu ertragen“ ist; es ist nicht von Dauer; es ist nicht in der Lage, in einem ursprünglichen Zustand erhalten zu werden; es ist gezwungen, sich zu verändern, anders zu werden und die Identität zu verlieren – die Konsequenz von Entstehen und Vergehen.³⁶ [75]
3. *Dukkha-vatthuto*: Weil es eine Grundlage für Leiden darstellt; es ist Basis für einen Zustand von Druck und Spannung; in Bezug auf den Menschen bedeutet dies, dass es verschiedene Arten von Leiden erzeugt, z.B. Schmerz, Unbehagen und Kummer.³⁷

³⁰Vism. 628

³¹Vism. 611

³²VismT. Maggāmaggañāṇadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā; Cattārīsākāraanupassanakathāvaṇṇanā

³³Vism. 611

³⁴z.B.: Vism. 502

³⁵Vism. 618; MA. II. 113 (in dieser Referenz lautet die erste Definition *santāpa* – siehe unten); VbhA. 48

³⁶Die wörtliche Übersetzung „schwer zu ertragen“ lässt vermuten, dass sie sich auf Gefühle (*dukkha-vedanā*) bezieht, z.B. Schmerz oder Leiden, was als „etwas, das für Menschen schwer zu ertragen ist“ verstanden werden kann. Tatsächlich ist diese Redewendung im Pali, mit der Bedeutung: „nicht erträglich“ oder „unerträglich“, ein Merkmal aller Formationen, wie oben erläutert.

³⁷Die Kommentare und Sub-Kommentare beschreiben ein durch *dukkha* gekennzeichnetes Objekt als Grundlage für die drei *dukkhatā* (siehe unten) sowie als *samsāra-dukkha*; z.B. VinT. Maggāmaggañāṇadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā (Cattārīsākāra-anupassanahathāvaṇṇanā + Rūpasattakasammasanakathāvaṇṇanā)

4. *Sukha-paṭikkhepato*: Weil es dem Vergnügen (*sukha*; „Glück“) entgegensteht; die natürlichen Bedingungen von Druck, Reibung und Instabilität stehen der Leichtigkeit und der Annehmlichkeit entgegen oder behindern diese. Um Vergnügen zu erlangen, müssen die Menschen danach streben, verschiedene Faktoren zu beeinflussen. Im Wesentlichen existiert das Vergnügen nur als Gefühl (*vedanā*). Grundbedingung ist *dukkha* – Druck, Spannung und Reibung – ein Kennzeichen aller Formationen.

Bezogen auf den Menschen erzeugt diese natürliche Charakteristik von *dukkha* Gefühle von Bedrückung und Anspannung, die wir „Schmerz“ (*dukkha-vedanā*) nennen. Die Verringerung von Bedrückungen oder die Befreiung von Schmerzen, nennen wir „Vergnügen“ oder „Glück“. Je größer das Unbehagen (durch Zwang, Entbehrung, Sehnsucht, Hunger usw.), desto größer das Glück, wenn man davon befreit wird. Ein Mensch, der von der heißen Sonne in den Schatten geht, fühlt sich beispielsweise erfrischt und kühl. Ebenso wird eine Person, die große Freude (*sukha-vedanā*) erlebt, ein ähnlich starkes Unbehagen (*dukkha-vedanā*) erfahren, wenn die angenehmen Umstände beeinträchtigt werden. Selbst geringe Empfindungen von Unbehagen, die normalerweise nicht als solche empfunden werden, können eine Qual sein. Eine Person, die einen angenehm warmen Raum hinaus in die Kälte verlässt, kann beispielsweise die Temperatur als kühl empfinden, auch wenn die Menschen um sie herum sich nicht daran stören.

Glück oder ein vergnügliches Gefühl (*sukha-vedanā*), sind nicht das Ende von *dukkha*. Wir nennen eine Reduzierung der erläuterten Belastung „Glück“, da ein Gefühl der Freude erzeugt wird. Eine Veränderung dieser angenehmen Spanne führt jedoch zu einem Zustand, welcher Geduld erfordert, schwer zu ertragen oder gar unerträglich ist; ein Zustand, den wir als „Leiden“ bezeichnen, d.h. wir fühlen Schmerz (*dukkha-vedanā*). In Wahrheit jedoch existiert nur *dukkha* – Druck und Reibung – entweder zunehmend oder abnehmend.

Eine Analogie wäre an dieser Stelle beispielsweise die Angelegenheit von Wärme und Kälte. Kälte existiert nicht wirklich; es existiert nur ein Gefühl von Kälte. Die Grundbedingung ist Wärme, die zunimmt, abnimmt oder nicht vorhanden ist. Wenn jemand sagt, ihm sei angenehm frisch und kühl, bezieht er sich nur auf ein Gefühl; tatsächlich erlebt er einen Grad von Wärme. Wenn es mehr oder weniger warm ist als dieser Grad, dann fühlt man sich nicht wohl. In diesem Sinne ist das Vergnügen oder, um es vollständig auszudrücken, „ein Gefühl von Vergnügen“, eine Ebene von *dukkha*. Vergnügen ist abhängig von Druck und Spannung, verändert sich notwendigerweise und verschwindet. Mit anderen Worten, *dukkha*, die Grundbedin-

gung, verhindert, dass Vergnügen von Dauer ist. [76]

Wie zuvor zitiert, definiert das Paṭisambhidāmagga *dukkha* im Zusammenhang mit den drei Daseinsmerkmalen als „Gegenstand der Gefahr“. Im Abschnitt, in dem die vier edlen Wahrheiten (*ariya-sacca*) erklärt werden, definiert es *dukkha* – die erste edle Wahrheit – auf vier Arten. Etwas wird als *dukkha* in dem Sinne identifiziert, dass es niederdrückt (*pīḷanaṭṭha*), konstruiert oder formiert ist (*saṅkhataṭṭha*), brennt (*santāpaṭṭha*) und sich verändert (*vipariṇāmaṭṭha*).³⁸ Die vier Definitionen von *dukkha* können auch im Zusammenhang mit den drei Daseinsmerkmalen verwendet werden. Die Definitionen eins und vier (*pīḷanaṭṭha* und *vipariṇāmaṭṭha*) wurden bereits beschrieben;³⁹ die beiden übrigen lauten:

1. *Saṅkhataṭṭha*: „In dem Sinne, dass es gestaltet ist.“ (*saṅkhata*); es ist durch bedingende Faktoren konstruiert; es hängt von solchen Faktoren ab; es ist unbeständig.
2. *Santāpaṭṭha*: „In dem Sinne, dass es brennt.“; es verbrennt, in Verfall und Zerstörung mündend; außerdem verbrennt es jemanden „durch Verunreinigungen“, wenn jemand nach dem Objekt greift und sich daran festhält, was Qualen und Aufregung nach sich zieht.⁴⁰

B. *Dukkha* in den drei Daseinsmerkmalen und *dukkha* in den vier edlen Wahrheiten

1. Primäre Klassifizierung von *dukkha*

Wenngleich dieses Kapitel dem Thema der drei Daseinsmerkmale (*anicca*, *dukkha* und *anattā*) zugeordnet ist, so ist die Besprechung von *dukkha* in diesem Zusammenhang unweigerlich mit weiteren Lehren verbunden, welche sich ebenfalls auf diesen Begriff beziehen. Dies gilt insbesondere im Fall von *dukkha*, als ein Teil der vier edlen Wahrheiten. Wenn die Umstände in dieser Angelegenheit nicht klar verstanden werden, kann es zu Verwirrung führen.

³⁸Ps. I. 19; Ps. II. 104; bezogen auf Vism. 494; VbhA. 83. MA. II. 113 klassifiziert *santāpa* als erstes der vier obigen Bedeutungen

³⁹TR: Definition 1 von *dukkha* bzw. Definition 2 von der Unbeständigkeit, siehe oben.

⁴⁰Dies ist die Definition des Autors; für die kommentarische und subkommentarische Erklärung siehe: PsA. I. 100, 102; VismT. Indriyasaccaniddesaṇṇanā, Saccavittthārakathāṇṇanā

Einfach ausgedrückt, wird das *dukkha* der drei Daseinsmerkmale, welches ein der Natur innewohnender Zustand ist, unter bestimmten Umständen zum *dukkha* der vier edlen Wahrheiten. Wenn den Menschen das Verständnis für dieses primäre, natürlich vorkommende *dukkha* fehlt und sie unangemessen damit umgehen, wird es zu einem persönlichen Problem.

Das Merkmal von *dukkha* impliziert, dass konditionierte Dinge unter Druck stehen und nicht in der Lage sind, sich selbst in einer ursprünglichen Form zu erhalten. Wenn es den Menschen an Einsicht in diesen natürlichen Zustand mangelt und die Dinge nicht gemäß ihren Wünschen und Vorstellungen verlaufen, dann entstehen in ihren inneren Tiefen Unzufriedenheit, Spannung und Bedrängnis. Dies ist die Entstehung von *dukkha*, wie es in den vier edlen Wahrheiten beschrieben wird.

Mit anderen Worten: Das *dukkha* der drei Daseinsmerkmale ist ein Wesenszug der Natur; es ist nicht möglich, es aufzulösen, abzuschaffen oder zu beenden. Man ist vielmehr gefordert, Weisheit zu entwickeln, um die Tragweite dieses Aspekts vollständig zu verstehen. Auch das Verhalten und die Art des Handelns erfordern eine Anpassung, im Sinne der tatsächlichen Ursachen und Bedingungen.

Das *dukkha* der vier edlen Wahrheiten können wir jedoch zu einem Ende bringen. Durch die Anwendung von Weisheit und durch den geschickten Umgang mit dem *dukkha* der drei Daseinsmerkmale – dem *dukkha*, welches den konditionierten Phänomenen innewohnt – ist dies möglich.

Der Begriff *dukkha* erscheint im Zusammenhang mit den vier edlen Wahrheiten in einem anderen Kontext und bezieht sich hier auf das Gefühl von Unwohlsein oder Schmerz (*dukkha-vedanā*). Dieser Begriff ist Teil einer Dreiteilung, zusammen mit *sukha-vedanā* (das Gefühl der Leichtigkeit; körperliche und geistige Freude) und *adukkhamasukha-vedanā* (neutrales Gefühl; auch als *upekkhā* bezeichnet). Diese Form von *dukkha* ist dennoch gleichermaßen mit dem *dukkha* der drei Daseinsmerkmale verbunden. Da es sich auf ein Gefühl oder eine Empfindung bezieht, die vom Menschen unmittelbar erlebt wird, ist dies einfach zu verstehen: Wenn jemandem ein Ast auf den Kopf fällt, erfährt die Person eine natürliche Form von *dukkha* und Schmerz. Manchmal ist dieser Schmerz beinahe unerträglich.

Diese Variante von *dukkha* ist oftmals einfach zu beheben. Die betroffene Person sucht einen Arzt auf, welcher die Wunde näht und ein Antiseptikum aufträgt, wartet, bis die Wunde heilt und die Angelegenheit hat sich erledigt. [77]

Wenn diese Person indessen nicht erkennt, ob der Ast von selbst heruntergefallen ist, kann sie vielleicht misstrauisch werden und denken: „Hegt jemand böse Gedanken gegen mich? Hat jemand diesen Ast absichtlich nach mir geworfen, um mich zu verletzen oder zu töten?“

Dieser Verdacht führt zu Wut, Unruhe und einem tiefen Gefühl der Bedrängnis. Diese Gedanken werden von weiteren Empfindungen oder Unmut (*dukkha-vedanā*) begleitet, das tiefste Problem liegt dennoch im Leiden, welches hier, im Rahmen dieses Beispiels, eine Angelegenheit des *dukkha* der vier edlen Wahrheiten darstellt. Dieses Problem kann sich zunehmend verstärken und in die Länge ziehen. Das Leiden (im Sinne der vier edlen Wahrheiten) vertieft und verschärft das Unbehagen (als Empfindung), gelegentlich ohne ein scheinbares Ende.

Dieser Sachverhalt des *dukkha*, im Rahmen der vier edlen Wahrheiten, ist von enormer Bedeutung. Es verursacht alle Arten von Problemen, bis hin zu Kriegen. Man kann sagen, dass diese Form von *dukkha* das grundlegende menschliche Dilemma verkörpert.

Die Natur an sich weißt lediglich das *dukkha* der drei Daseinsmerkmale auf. Doch wenn der Mensch sich beteiligt, verschmelzen alle drei Formen von *dukkha* – das *dukkha* der drei Daseinsmerkmale, das *dukkha* der Wahrnehmung und das *dukkha* der vier edlen Wahrheiten – zu einer Kraft.

Zusammengefasst erscheint *dukkha* in drei zentralen Lehren:

1. Durch Gefühl/Sinnesempfindung (zwei Varianten):

- (a) Drei *vedanā*: schmerzhaftes Gefühl (*dukkha*), angenehmes Gefühl (*sukha*) und neutrales Gefühl (*adukkhamasukha* oder *upekkhā*)
- (b) Fünf *vedanā*: schmerzhaftes körperliches Gefühl (*dukkha*), angenehmes körperliches Gefühl (*sukha*), schmerzhaftes geistiges Gefühl (*domanassa*), angenehmes geistiges Gefühl (*somanassa*) und neutrales Gefühl (*upekkhā*)

In diesem Kontext lautet die vollständige Bezeichnung in Bezug auf *dukkha*: *dukkha-vedanā*.

2. In den drei Daseinsmerkmalen: *Anicca*, *dukkha* und *anattā*; in diesem Kontext lautet die vollständige Bezeichnung in Bezug auf *dukkha*: *dukkha-lakkhaṇa*.

3. In den vier edlen Wahrheiten: *Dukkha*, die erste edle Wahrheit; *samudaya* („Ursprung“), die zweite edle Wahrheit; *nirodha* („Beendigung“), die dritte edle Wahrheit; und *magga* („Weg“), die vierte edle Wahrheit; in diesem Kontext lautet die vollständige Bezeichnung in Bezug auf *dukkha*: *dukkha-ariyasacca*.

Die Definitionen von *dukkha*, in diesen drei Gruppen, überschneiden sich; sie sind verschiedene Aspekte der gleichen Wahrheit.

Das *dukkha* in seinem weitreichendsten und umfassendsten Bedeutungsspektrum ist das *dukkha* im Bezug zu den drei Daseinsmerkmalen, welches auch als *dukkha-lakkhaṇa* oder *dukkhatā* bezeichnet wird. Dies ist der Zustand der Instabilität, der Nicht-Erhaltungsfähigkeit einer ursprünglichen Form, aufgrund des Drucks, der Spannung und der Reibung durch Entstehung und Zerfall, wie bereits erläutert. Es ist eine Eigenschaft aller konditionierten Phänomene (*sabbe saṅkhāra dukkhā*), welche denselben Bereich der Unbeständigkeit abdecken: Was immer unbeständig ist, ist auch *dukkha* (*yad’aniccam taṃ dukkham*).

Das *dukkha* mit dem beschränktesten Bedeutungsspektrum, welches schlicht eine Folge des *dukkha* der drei Daseinsmerkmale bildet, stellt *dukkha* in Form des Gefühls dar (*dukkha-vedanā*): ein Gefühl des Schmerzes. Es ist ein Empfinden, welches auftritt, wenn der Druck ein bestimmtes Niveau, in Bezug auf den Körper und den Geist einer Person, erreicht.⁴¹ Dieser Schmerz liegt im Bereich von *dukkha*, ebenso, wie alle anderen Gefühle darin enthalten sind, sowohl angenehm als auch neutrale. Alle Arten von Gefühl – unangenehm, angenehm und neutral – sind *dukkha*, wie durch die drei Daseinsmerkmale definiert. [78]

Dukkha in den vier edlen Wahrheiten (*dukkha-ariyasacca*) entspricht exakt dem *dukkha* der drei Daseinsmerkmale, welches zur Grundlage oder Quelle der menschlichen Schwierigkeiten wird. Doch diese Schwierigkeiten werden von den Menschen selbst erzeugt.

Alle Gebilde stehen unter Druck, was, wie beschrieben, das *dukkha* der drei Daseinsmerkmale betrifft. Doch jene Gebilde (nicht alle und nicht immer) verursachen Leiden für Menschen, denen es an Verständnis fehlt und die sich unangemessen auf die Dinge einlassen; dieses Leiden ist das *dukkha* der vier edlen Wahrheiten. (Diese Gebilde und Formationen sind jedoch bedrückend, weil sie ihrerseits dem Druck unterliegen und es ihnen daher unmöglich ist, den Menschen auf irgendeine konstante oder beständige Weise wahre Befriedigung zu verschaffen.)

⁴¹ Siehe Punkt vier, vorstehend: *sukhapatikkhepatō*

Dukkha-ariyasacca verweist speziell auf Sachverhalte, die mit den fünf Aggregaten des Anhaftens (*upādāna-khandha*)⁴² verbunden sind. Fachlich betrachtet bezieht sich das *dukkha* der vier edlen Wahrheiten speziell auf das Leiden, welches aufgrund der Sinnesgrundlagen (*indriya-baddha*) entsteht, d.h. jenes Leiden, welches zum alltäglichen Leben dazugehört. Es schließt den von den Sinnesgrundlagen unabhängigen Druck (*anindriya-baddha*) aus, welcher als *dukkha* der drei Merkmale, nicht aber jener der edlen Wahrheiten klassifiziert wird.

Man beachte, dass *dukkha-ariyasacca* das *dukkha* der drei Daseinsmerkmale bedeutet. *Samudaya* – die Ursache des Leidens – und *magga* – der achtfache Pfad – zählen ebenfalls dazu, da sie natürlich bedingte Phänomene sind, aber sie sind nicht *dukkha-ariyasacca*.

Der Umfang von *dukkha*, innerhalb der vier edlen Wahrheiten, wird wie folgt definiert:

- *Dukkha*, als die erste edle Wahrheit, ist mit dem menschlichen Leben und den menschlichen Problemen verbunden. Es entsteht als Folge der Sinnesfähigkeiten (*indriyabaddha*); es umfasst nicht das von den Sinnesfähigkeiten unabhängige *dukkha* (*anindriyabaddha*). Es ist nicht jenes *dukkha*, welches in den Passagen „alle bedingten Phänomene sind *dukkha*“ (*sabbe saṅkhāra dukkhā*) und „was immer unbeständig ist, ist *dukkha*“ (*yad’aniccam taṃ dukkham*) erwähnt wird, da sich dieses auf das allumfassende *dukkha* der drei Daseinsmerkmale bezieht.
- Es entspringt der verunreinigten oder fehlerbehafteten Handlung einer Person (*kamma-kilesa*). Es ist ein Ergebnis von *dukkha-samudaya*; es ist ein Produkt von Begierde – *taṇhā*. Es bezieht sich speziell auf Angelegenheiten, die mit den fünf Aggregaten des Anhaftens (*upādāna-khandha*) verbunden sind.
- Es liegt ein Schwerpunkt in der Pflicht und Verantwortlichkeit (*kicca*), im Zusammenhang mit der ersten edlen Wahrheit: *pariññā-kicca*. *Pariññā* bedeutet Verstehen oder Wissen bzgl. der Dinge, wie sie wirklich sind. Sich Wissen über persönliche Probleme anzueignen und diese vollständig zu verstehen, ist unsere Verantwortung gegenüber dem *dukkha* der vier edlen Wahrheiten. *Dukkha* ist hier auf das Gebiet des Verstehens des menschlichen Leidens beschränkt.

⁴²TR: *Upādāna-khandha*, die fünf Gruppen des Anhaftens, sind identisch mit den bereits erwähnten fünf Aggregaten (*khandha*), aber dieser Begriff hebt die Aggregate als jene Objekte hervor, mit denen sich der Mensch identifiziert und an die er sich klammert und die folglich zu Leiden führen. Siehe Kapitel 1.

- Es betont die Signifikanz der Grundursache des Leidens (*dukkha-vatthutāya*) und nicht den Druck, die Spannung und die Reibung des Entstehens und Vergehens (*udayabbaya-paṭipīlanatthena*), was hingegen die wesentliche Bedeutung von *dukkha* in den drei Daseinsmerkmalen darstellt.⁴³

Das Thema *dukkha* innerhalb der vier edlen Wahrheiten wird nachfolgend ausführlicher erläutert. Hier wollen wir eine weitere Lehre untersuchen, welche die drei Arten von *dukkha* (die drei *dukkhatā*) betrifft.⁴⁴ Dies ist eine sehr bedeutsame Lehre, zu finden in drei verschiedenen Suttan; zudem kommt sie häufig im Mahāniddessa und dem Cūḷaniddesa vor. Bei einer Gelegenheit wurde sie vom Buddha gelehrt; die übrigen Passagen stammen vom Ehrwürdigen Sāriputta. In jeder Abhandlung werden jedoch nur die drei Faktoren aufgelistet, ohne jegliche Erläuterung (höchstwahrscheinlich war dieser Dreierbund ein wichtiges und selbstverständliches Konzept zur Zeit des Buddha). Die folgende Darstellung stützt sich daher auf die Erklärungen, wie sie in den Kommentaren gegeben werden. (Die Reihenfolge der Faktoren entspricht hier an dieser Stelle auch der normalen Reihenfolge in den Kommentaren; die Reihenfolge in den Suttas lautet: *dukkha-dukkhatā*, *saṅkhāra-dukkhatā* und *vipariṇāma-dukkhatā*.) [79]

Dukkha-dukkhatā:⁴⁵ Körperlicher und geistiger Schmerz, wie er im Allgemeinen verstanden wird, zum Beispiel Leid, Unbehagen und Müdigkeit; mit anderen Worten: „schmerzhaftes Gefühl“ (*dukkha-vedanā*).

Vipariṇāma-dukkhatā: *Dukkha*, resultierend aus oder angeboren in Veränderung. Hier bezogen auf das angenehme Gefühl (*sukha-vedanā*) – in Wahrheit ein Grad von *dukkha*. Vergnügen ist gleichbedeutend mit verborgenem Schmerz oder führt stets den Schmerz insgeheim und verborgen mit sich. Sobald sich ein Gefühl der Freude verändert, verwandelt es sich in ein Gefühl des Schmerzes. Mit anderen Worten, erzeugt die grundlegende Unbeständigkeit von Vergnügen, Schmerz. (Eine weitere Erklärung lautet, dass Vergnügen Schmerz ist und zwar in einem bestimmten Ausmaß.)

Saṅkhāra-dukkhatā:⁴⁶ *Dukkha*, den bedingten Phänomenen innewohnend, allem innewohnend, was aus Ursachen und Bedingungen hervorgeht. Mit ande-

⁴³Die wichtigsten Quellen für die Forschung in dieser Angelegenheit lauten: Yam. I. 174-5; PañcaA 167; Vism. 510-13; VismT. Indriyasaccaniddesavaṇṇanā, Magganiddesakathāvaṇṇanā

⁴⁴Ebenfalls unter dem Begriff „drei *dukkha*“ geläufig; D. III. 216; S. IV. 259; S.V. 56; Vism. 499; VbhA. 93; VinT. Dhammacakkappavattanasuttavaṇṇanā; VismT. Indriyasaccaniddesavaṇṇanā, Dukkhaniddesakathāvaṇṇanā

⁴⁵Auch als *dukkha-dukkha* bezeichnet.

⁴⁶Auch als *saṅkhāra-dukkha* bezeichnet.

ren Worten sind die fünf Aggregate *dukkha*; sie sind von der Natur, durch das Entstehen und Vergehen gegensätzlicher Faktoren, unter Spannung gesetzt und gezwungen zu „werden“, was sie daran hindert, in einem stabilen, ursprünglichen Zustand zu bleiben. Diese dritte Art von *dukkha* umfasst das *dukkha* der drei Daseinsmerkmale.

2. Die drei universell gültigen Daseinsmerkmale dienen als Grundlage für *dukkha* in den vier edlen Wahrheiten

Wie bereits beschrieben, bezieht sich das *dukkha* der drei Daseinsmerkmale auf den Konflikt und den Druck, welcher den konditionierten Phänomenen innewohnt und sie an jeder dauerhaften Stabilität hindert. Alle konditionierten Dinge – alle Dinge, die gewöhnliche Menschen kennen und erleben – unterliegen diesem Merkmal. Eine andere Art, es auszudrücken, lautet, dass dieser Druck und Stress eine natürliche Eigenschaft der fünf Aggregate (*khandha*) darstellt.

Jedes menschliche Wesen und alles, womit gewöhnliche Menschen in Kontakt kommen, ist ein konditioniertes Phänomen und besteht aus den fünf Aggregaten. Wenn es den Menschen an Verständnis mangelt und sie ungeschickt mit den Dingen umgehen, entsteht in ihnen ein Gefühl der Bedrückung und des Kammers, welches wir „Leiden“ nennen. Dieses Leiden, von den Menschen erfahren, ist das *dukkha* der vier edlen Wahrheiten. Obwohl es für diese Menschen real ist, ist es keine universelle Eigenschaft aller Dinge.

Die Isolierung dieses *dukkha* von den drei Daseinsmerkmalen ist in gewisser Weise praktisch, aber es sollte nicht völlig von den verbleibenden beiden Merkmalen abgespalten werden. Das heißt, man sollte zur Kenntnis nehmen, dass alle konditionierten Dinge drei universellen Eigenschaften unterliegen: Vergänglichkeit (*anicca*; nachdem Dinge entstanden sind, lösen sie sich auf und verschwinden); Spannung (*dukkha*; alle Bedingungen oder Faktoren, die etwas konstituieren oder mit etwas verbunden sind, stehen unter Druck und sind nicht in der Lage, eine ursprüngliche Form aufrechtzuerhalten); und nicht-Selbst (*anattā*; Dinge existieren gemäß den Ursachen und Bedingungen; Dinge besitzen kein „Selbst“ oder eine eigenständige, bleibende Essenz, welche in der Lage dazu ist, Dinge zu besitzen oder zu kontrollieren).

Kurz gesagt, alle konditionierten Dinge sind instabil, unzuverlässig und unbeständig.

Das Entstehen von Leiden (*dukkha*), im Rahmen der vier edlen Wahrheiten, ist nicht einfach auf den in den drei Daseinsmerkmalen skizzierten Druck (*dukkha*)

zurückzuführen. Vielmehr wirken alle drei Merkmale – *anicca*, *dukkha* und *anattā* – als Grundlage für das Leiden in den Individuen, denen ein wahres Verständnis dieser Merkmale fehlt. [80]

Alle konditionierten Dinge (bzw. die fünf Aggregate), einschließlich der Gesamtheit dessen, was den Menschen ausmacht – der Körper und der Geist – sind unbeständig, unterliegen einem Druck und sind nicht-selbst. Es liegt in ihrer Natur, von diesen drei Merkmalen geprägt zu sein, ohne dass der Mensch darauf Einfluss nehmen kann. Aus diesem Grund unterscheiden sich die drei Merkmale von den vier edlen Wahrheiten (auch wenn beide Lehren den Faktor *dukkha* teilen).

In welchem Stadium werden also die fünf Aggregate Teil des in den vier edlen Wahrheiten beschriebenen *dukkha*? Die Antwort lautet, wenn sie zu den fünf Aggregaten des Anhaftens (*upādāna-khandha*) werden.

Die fünf Aggregate des Anhaftens (*upādāna-khandha*) sind exakt dieselben fünf Aggregate, doch in diesem Fall werden sie durch Anhaftung (*upādāna*) festgehalten bzw. gehegt. Fachsprachlich ausgedrückt, sind sie „von geistigen Befleckungen (*āsava*) begleitet und dienen als Grundlage für das Anhaften (*upādāna*)“. Man kann den Begriff *upādāna-khandha* gleichsam als die fünf Aggregate definieren, aus denen das Anhaften geboren wird; die fünf Aggregate als Ort der Obsession für das Anhaften; bzw. die fünf Aggregate als Fokus der Aufmerksamkeit für das Anhaften. All dies ist unmittelbar mit Unwissenheit (*avijjā*), Begierde (*taṇhā*) und Anhaftung (*upādāna*) verknüpft. Dies ist es, worauf in der ersten edlen Wahrheit Bezug genommen wird.

In der folgenden Unterweisung unterscheidet der Buddha zwischen den fünf Aggregaten und den fünf Aggregaten, an denen angehangen wird.⁴⁷

„Die fünf Gruppen, ihr Mönche, und die fünf Gruppen des Anhangens will ich euch zeigen. (...)

Was sind nun, ihr Mönche, die fünf Gruppen? Alle Körperlichkeit, ihr Mönche, vergangene, künftige, gegenwärtige, eigene oder fremde, grobe oder feine, gewöhnliche oder edle, ferne oder nahe: die wird die Gruppe ‚Körperlichkeit‘ genannt.

Alles Gefühl—alle Wahrnehmung—alle Gestaltungen—alles Bewusstsein, vergangenes, künftiges, gegenwärtiges, eigenes oder fremdes, grobes oder

⁴⁷ S. III. 47-8 (Dieses Zitat wurde auch in Kapitel 1 angeführt.) (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[3])

feines, gewöhnliches oder edles, fernes oder nahes: das wird die Gruppe (‚Gefühl‘...) ‚Bewußtsein‘ genannt.

Diese, ihr Mönche, werden die fünf Gruppen genannt.

Was sind nun, ihr Mönche, die fünf Gruppen des Anhangens?

Alle Körperlichkeit, ihr Mönche, vergangene ... nahe, verbunden mit den Trieben, zugänglich dem Anhangen, die wird die Gruppe des Anhangens ‚Körperlichkeit‘ genannt.

Alles Gefühl—alle Wahrnehmung—alle Gestaltungen—alles Bewußtsein, vergangenes ... nahes, das wird die Gruppe des Anhangens (‚Gefühl‘...) ‚Bewußtsein‘ genannt.

Diese, ihr Mönche, werden die fünf Gruppen des Anhangens genannt.“

Wenn der Buddha zu den drei Daseinsmerkmalen lehrte, erklärte er immer, dass die fünf Aggregate unbeständig, *dukkha* und nicht-selbst sind. Die wahre Natur von Form, Gefühl, Wahrnehmung, Willensbildung und Bewusstsein ist durch diese drei Merkmale gekennzeichnet. Er sprach diese Attribute nicht den fünf Aggregaten des Anhaftens zu, weil diese bereits in der breiteren Klassifizierung der fünf Aggregate enthalten sind. Der wesentliche Punkt ist hier, dass durch Greifen nach den fünf Aggregaten, diese fünf zu den fünf Aggregaten des Anhaftens werden und dieses Greifen zu Leiden führt.

Im Folgenden nun eine Belehrung über die fünf Aggregate, in Bezug auf die drei Daseinsmerkmale:

Mönche, Form ist unbeständig, Gefühl ist unbeständig, Wahrnehmung ist unbeständig, Willensbildung ist unbeständig, Bewusstsein ist unbeständig (...).

Mönche, Form ist dukkha (sie steht unter dem Druck ihrer konditionierenden Faktoren; sie ist unhaltbar) (...) Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Willensbildung (...) Bewusstsein ist dukkha (...).

Ihr Mönche, Form ist nicht-selbst (...) Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Willensbildung (...) Bewusstsein ist Nicht-Selbst(...). Dies erkennend, lässt der unterwiesene edle Schüler Form (...) Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Willensbildung (...) Bewusstsein los.⁴⁸

⁴⁸*nibbidā*: „(Aufrechterhaltung der) Ernüchterung“, „Loslassen von Anhaftung“

Indem er loslässt, befreit er sich.⁴⁹ Durch Leidenschaftslosigkeit ist [sein Geist] befreit. Wenn er befreit ist, kommt das Wissen: „Er ist befreit.“, er versteht: „Zerstört ist die Geburt, das heilige Leben ist gelebt, was getan werden musste, wurde getan, es gibt nichts mehr für diesen Zustand des Seins.“⁵⁰ [81]

Wenn man konditionierte, bedingte Angelegenheiten in Einklang mit den drei Daseinsmerkmalen klar und deutlich versteht, entstehen die fünf Aggregate des Anhaftens nicht bzw. hören sie auf, zu existieren. Man erlebt stattdessen Freiheit, Leichtigkeit, Glück und das Ende des Leidens.

In der Sutta vom Ingangsetzen des Dhamma-Rades (Dhammacakkapavattana Sutta), welche der Gruppe der fünf Mönche (*pañca-vaggiya*) gegeben wurde, offeriert der Buddha eine ausführliche Beschreibung von *dukkha*, der ersten edlen Wahrheit. Diese erste edle Wahrheit kann folgendermaßen formuliert werden:

Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von dukkha: Geburt ist dukkha, Altern ist dukkha, Krankheit ist dukkha; Vereinigung mit dem, was unangenehm ist, ist dukkha; Trennung von dem, was angenehm ist, ist dukkha; nicht zu bekommen, was man will, ist dukkha; kurz gesagt, die fünf Aggregate, die dem Anhaften unterliegen, sind dukkha.⁵¹

Der letzte Satzteil: „...kurz gesagt, die fünf Aggregate, die dem Anhaften unterliegen, sind dukkha.“ (*saṅkhittena pañcupādānakkhandhā dukkhā*) bildet den Kern der zitierten Passage. Denn mit diesem letzten Satzteil werden alle vorangegangenen Aussagen zusammenfassend formuliert.

Die Dhammacakkapavattana Sutta war die erste Sutta des Buddha, die er lehrte – niemand konnte diese Lehre vor jener Gelegenheit hören. Die Gruppe der fünf anwesenden Zuhörer wird nicht damit vertraut gewesen sein, wie der Begriff *dukkha* (im Buddhismus) zu definieren ist. Wir können vergleichen, wie der Buddha zu späteren Gelegenheiten die erste edle Wahrheit darlegte.

Zu einer Zeit in Sāvatti (was bedeutet, dass sich jenes Ereignis lange Zeit nach der ersten Verkündigung ereignete) erklärte der Buddha den Bhikkhus (die eine Grundlage des Verständnisses gehabt haben sollten) die vier edlen Wahrheiten. In Bezug auf die erste edle Wahrheit konzentriert sich der Buddha hier ausschließlich auf die fünf Aggregate des Anhaftens:

⁴⁹ *virāga*: „(erlebt) Leidenschaftslosigkeit“; „Entsüchtung“

⁵⁰ z.B.: S. III. 21

⁵¹ S. V. 421-2

Mönche, ich werde euch über dukkha, den Ursprung von dukkha, die Beendigung von dukkha und den Weg, der zur Beendigung von dukkha führt, unterrichten. Hört genau zu.

Und was, ihr Mönche, ist dukkha? Es sollte gesagt werden: die fünf Aggregate, die dem Anhaften unterliegen. Welche fünf? Das dem Anhaften unterworfenene Form-Aggregat, das dem Anhaften unterworfenene Gefühls-Aggregat, das dem Anhaften unterworfenene Wahrnehmungs-Aggregat, das dem Anhaften unterworfenene Willensbildungs-Aggregat und das dem Anhaften unterworfenene Bewusstseins-Aggregat. Dies wird dukkha genannt.

Und was, ihr Mönche, ist der Ursprung von dukkha? Es ist jene Begierde, die zu einer erneuten Existenz führt, begleitet von Vergnügen und Lust, die hier und dort Zerstreung sucht; das heißt, Begierde nach Sinnesfreuden, Begierde nach Existenz, Begierde nach Vernichtung. Dies wird der Ursprung des Leidens genannt.ⁱⁱⁱ

Und was, ihr Mönche, ist die Beendigung von dukkha? Es ist das restlose Verblassen und Aufhören desselben Verlangens, das Aufgeben und Loslassen desselben, die Freiheit von ihm, das Nicht-Vertrauen darauf. Dies wird die Beendigung von dukkha genannt. [82]

Und was, ihr Mönche, ist der Weg, der zur Beendigung von dukkha führt? Es ist dieser edle achtfache Pfad, das heißt rechte Ansicht, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung. Dies wird der Weg genannt, der zur Beendigung von dukkha führt.⁵²

Aus dieser Passage können wir schließen, dass die vielen Beispiele, mit denen der Buddha im Rahmen der ersten Lehrrede das Leiden beschrieb, sich auf Zustände oder Situationen beziehen, welche mit dem Leiden zusammenhängen und mit denen der normale Mensch vertraut ist. Nachdem der Buddha ein grundlegendes Verständnis der Thematik etabliert hatte, fuhr er fort, das Wesentliche des Leidens zu beschreiben: die fünf Aggregate des Anhaftens. Hätte er nicht zuerst allgemeine Beispiele des Leidens angeführt, wären die Zuhörer, denen eine Grundlage des Verständnisses fehlte, ratlos gewesen.

Unter anderen Bedingungen oder in anderen Dhamma-Lehren mag der Buddha seinen Zuhörern sehr wohl auch andere bekannte Beispiele für Leiden präsentiert haben. Welche Beispiele der Buddha auch immer verwendet hat, letzt-

⁵²S. III. 158-9; S. V. 425 (Hier findet sich der Begriff *ariya-sacca* am Ende jeder Passage.); S. V. 426 (In dieser Sutta heißt es, dass die edle Wahrheit von *dukkha* als die der sechs inneren Sinnesgrundlagen definiert werden sollte.)

lich hätte er das menschliche Leiden in Form der fünf Aggregate des Anhaftens summiert.

Man beachte diese Unterweisung des Buddha im Zusammenhang mit den vier edlen Wahrheiten:

Mönche, in Bezug auf die von mir erklärte Aussage: „Dies ist die edle Wahrheit von dukkha“, gibt es zahllose Nuancen, zahllose Bedeutungen, zahllose Interpretationen (...). In Bezug auf die von mir erklärte Aussage: „Dies ist die edle Wahrheit des Pfades, der zum Ende des Leidens führt“, gibt es zahllose Nuancen, zahllose Bedeutungen, zahllose Interpretationen.

Deshalb, ihr Mönche, solltet ihr euch bemühen, der Wahrheit entsprechend zu verstehen: „Dies ist dukkha (...) dies ist der Pfad, der zum Ende von dukkha führt.“⁵³ (altern. Übers.)^{iv}

Diese Passage bestätigt, dass alle Lehren des Buddha (die Gesamtheit des Buddha-Dhamma) in der Lehre von den vier edlen Wahrheiten zusammengefasst oder darin enthalten sein kann. Obwohl sich einige Lehren nicht speziell auf die vier edlen Wahrheiten beziehen, so werden sie dennoch von dieser zentralen Lehre umschlossen. Die folgende Zitation aus der Cūḷadukkhakkhandha Sutta, welches das Leiden und die schädliche Auswirkung des Ringens nach Sinnesfreuden (*kāma-taṇhā*) beschreibt – gemeinsam mit der Erläuterung eines heilsamen Zustands der Übung auf dem edlen Weg (*ariya-magga*), in Richtung der letzten Stufe der Beendigung (*nirodha*) – ist ein Beispiel dafür:

(...) „Vor meinem Erwachen, als ich noch lediglich ein unerwachter Bodhisatta war, sah auch ich deutlich, der Wirklichkeit entsprechend mit angemessener Weisheit, wie wenig Befriedigung die Sinnesvergnügen bieten, aber wieviel Leid und wieviel Verzweiflung, und wie groß die Gefahr ist, die in ihnen steckt; aber solange ich noch nicht die Verzückung und Glückseligkeit erlangt hatte, die von Sinnesvergnügen abgetrennt sind, abgetrennt von unheilsamen Geisteszuständen, oder etwas noch friedvolleres, so lange bemerkte ich, daß ich noch zu Sinnesvergnügen hingezogen werden konnte. Aber als ich der Wirklichkeit entsprechend mit angemessener Weisheit deutlich sah, wie wenig Befriedigung die Sinnesvergnügen bieten, aber wieviel Leid und wieviel Verzweiflung, und wie groß die Gefahr ist, die in ihnen steckt; und als ich die Verzückung und Glückseligkeit erlangt hatte, die von

⁵³S. V. 430

Sinnesvergnügen abgetrennt sind, abgetrennt von unheilsamen Geisteszuständen, oder etwas noch friedvolleres, da bemerkte ich, daß ich nicht mehr zu Sinnesvergnügen hingezogen wurde.“

„Und was ist die Befriedigung im Fall der Sinnesvergnügen? Mahānāma, es gibt diese fünf Stränge sinnlichen Vergnügens. Was sind die fünf? Formen, die mit dem Auge erfahrbar sind, die erwünscht, begehrt, angenehm und liebenswert sind, die mit Sinnesgier verbunden sind und Begierde hervorrufen. Klänge, die mit dem Ohr (...); Gerüche, die mit der Nase (...); Geschmäcker, die mit der Zunge (...); Berührungsobjekte, die mit dem Körper erfahrbar sind, die erwünscht, begehrt, angenehm und liebenswert sind, die mit Sinnesgier verbunden sind und Begierde hervorrufen. Dies sind die fünf Stränge sinnlichen Vergnügens. Das Glück und die Freude, die in Abhängigkeit von diesen fünf Strängen sinnlichen Vergnügens entstehen, sind die Befriedigung im Fall der Sinnesvergnügen.“

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

„Falls dem Mann aus guter Familie kein Besitz zukommt, während er so arbeitet und sich so bemüht und anstrengt, dann ist er bekümmert, trauert und klagt, er weint und schlägt sich die Brust, wird zerrüttet und jammert: ‚Meine Arbeit ist vergeblich, meine Anstrengung bringt keine Frucht; Nun ist auch dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergnügen, eine Masse von Dukkha, die hier und jetzt sichtbar ist, die Sinnesvergnügen als Ursache hat, Sinnesvergnügen als Quelle hat, Sinnesvergnügen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen sind.“

„Falls dem Mann aus guter Familie Besitz zukommt, während er so arbeitet und sich so bemüht und anstrengt, dann empfindet er Schmerz und Trauer, während er diesen beschützt: ‚Wie stelle ich es an, daß weder Könige noch Diebe sich mit meinem Besitz davonmachen, und Feuer ihn nicht verbrennt, und Wasser ihn nicht davonschwemmt, und haßerfüllte Erben sich nicht da-

mit davonmachen; Und während er seinen Besitz behütet und beschützt, machen sich Könige oder Diebe damit davon, oder Feuer verbrennt ihn, oder Wasser schwemmt ihn davon, oder haßerfüllte Erben machen sich damit davon. Und er ist bekümmert, trauert und klagt, er weint und schlägt sich die Brust, wird zerrüttet und jammert: ‚Was ich hatte, habe ich nicht mehr.‘ Nun ist auch dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergnügen, eine Masse von Dukkha, die hier und jetzt sichtbar ist, die Sinnesvergnügen als Ursache hat, Sinnesvergnügen als Quelle hat, Sinnesvergnügen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen sind.“ [84]

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

„Wiederum, mit Sinnesvergnügen als Ursache, Sinnesvergnügen als Quelle, Sinnesvergnügen als Grundlage, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen sind, nehmen Männer Schwerter und Schilde zu Hand, rüsten sich mit Bogen und Köchern und stürmen in die Schlacht, in Doppelreihen, mit fliegenden Pfeilen und Speeren und blitzenden Schwertern; und dort werden sie von Pfeilen und Speeren verwundet, und die Köpfe werden ihnen mit Schwertern abgeschlagen, wodurch sie sich den Tod oder tödliches Leid zuziehen. Nun ist auch dies eine Gefahr im Fall der Sinnesvergnügen, eine Masse von Dukkha, die hier und jetzt sichtbar ist, die Sinnesvergnügen als Ursache hat, Sinnesvergnügen als Quelle hat, Sinnesvergnügen als Grundlage hat, weil die Ursache davon schlicht Sinnesvergnügen sind.“⁵⁴

⁵⁴M. I. 91-2 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

3. Die Unzahl der Formen menschlichen Leidens

Eines der Hauptziele des bisherigen Diskurses ist es, das *dukkha* der vier edlen Wahrheiten von dem *dukkha* der drei Daseinsmerkmale zu differenzieren und gleichzeitig zu betrachten, wie diese beiden Typen von *dukkha* zueinander in Verbindung stehen.

In den vorangegangenen Ausführungen wurden verschiedene Eigenschaften oder Beschreibungen von *dukkha* vorgestellt. Man beachte jedoch, dass diese Darstellungen nicht allzu streng gehalten werden müssen. Der Buddha präsentierte sie als simple und klare Beispiele, um ein grundlegendes Verständnis für *dukkha* zu schaffen. Doch viele jener Varianten variieren, je nach Zeit und Ort. (Es wäre möglich, eine Liste von Problematiken und Ausdrücken für *dukkha* zu erstellen, welche spezifisch für die moderne Ära gilt.) Doch letztlich lassen sich alle diese Variationen von *dukkha* mit den Worten des Buddha zusammenfassen: „Kurz gesagt, die fünf Aggregate, die dem Anhaften unterliegen, sind *dukkha*.“

An dieser Stelle werden wir uns einige der Klassifizierungen von *dukkha* ansehen, die in den Schriften zu finden sind.

Das in den Schriften am häufigsten analysierte *dukkha*, ist das *dukkha* der vier edlen Wahrheiten, weil es den Menschen direkt betrifft. Wir sollten über diese Form reflektieren, um durch die Dhamma-Praxis von seinen Unannehmlichkeiten befreit zu werden. Was das allumfassende *dukkha* der drei Daseinsmerkmale betrifft, so wird es, ausreichend für ein genaues und differenziertes Verständnis der Realität, dargestellt. Die wichtigsten, am häufigsten erwähnten Gruppen von *dukkha*, in den Schriften, sind im Folgenden aufgeführt:

A. Die 12 Arten von *dukkha*: Diese Gruppe verdeutlicht die Bedeutung von *dukkha* in den vier edlen Wahrheiten.⁵⁵

1. Geburt (*jāti*): Geburt ist *dukkha*, weil die Geburt die Grundlage für verschiedene Arten von Leiden darstellt:

- (a) *Gabbhokkantimūlaka-dukkha*: Leiden von der Enge im Mutterleib: Ein Fötus verweilt an einem dunklen, beengenden Ort, voll von unangenehmen Substanzen.

⁵⁵z.B.: D. II. 305; S. V. 421; Vism. 498-501; VismT. Indriyasaccaniddesavaṇṇanā (von Sacca-vitthāarakathāvaṇṇanā bis Pañcupādānakkhandaniddesavaṇṇanā); die Einteilung vom Leiden im Zusammenhang mit Geburt – Pkt. 1, a)-g) – entstammt den Kommentaren.

- (b) *Gabbhapariharaṇamūlaka-dukkha*: Leiden beim Tragen der Leibesfrucht; wann immer sich die Mutter bewegt oder heiße, kalte oder scharfe Speisen zu sich nimmt, wirkt sich dies auf das Kind im Mutterleib aus. [85]
 - (c) *Gabbhavipattimūlaka-dukkha*: Leiden an Unglücksfällen im Mutterleib, zum Beispiel Eileiterschwangerschaft, Totgeburt oder Kaiserschnitt.
 - (d) *Vijāyanamūlaka-dukkha*: Leiden bei der Geburt, einschließlich des Hämmerns, Drehens, Quetschens und der starken Schmerzen beim Verlassen des engen Kanals.
 - (e) *Bahinikkhamanamūlaka-dukkha*: Leiden beim Auftauchen in die Außenwelt; der neugeborene Säugling, dessen Haut empfindlich wie eine Wunde ist, empfindet starke Schmerzen, wenn er angefasst und gewaschen wird.
 - (f) *Attupakkamamūlaka-dukkha*: Leiden, welches aus selbstverschuldeten Handlungen resultiert, z.B. Selbstmord, extreme Askese, Nahrungsverweigerung aufgrund von Ressentiments oder andere selbstverletzende Handlungen.
 - (g) *Parupakkamamūlaka-dukkha*: Leiden, welches durch die Taten anderer verursacht wird, z.B. überfallen, ermordet oder eingesperrt zu werden.
2. Altern (*jarā*): Der Alterungsprozess schwächt die Organe; die Fähigkeiten, z.B. der Augen und Ohren, lassen nach, die Vitalität schwindet und die Beweglichkeit schwindet; die Haut wird faltig, verliert ihre Schönheit und ihren Glanz; das Gedächtnis lässt nach und verliert zunehmend an Leistungsfähigkeit; die innere und äußere Kontrolle des Menschen vermindert sich, was zu erheblichen körperlichen und geistigen Leiden führt.
3. Tod (*marāṇa*): Hat man im Laufe seines Lebens schlechte Taten begangen, erscheinen sie zum Zeitpunkt des Todes als geistige Bilder (*nimitta*); man erfährt unweigerliche Trennung von geliebten Menschen und Dingen; die Bestandteile des Körpers hören auf, ihre jeweilige Aufgaben zu erfüllen, es kann zu starken körperlichen Schmerzen kommen; man ist außerstande, diese Situation zu verändern.
4. Trauer (*soka*), zum Beispiel ausgelöst durch den Verlust eines Verwandten.
5. Wehklagen (*parideva*), zum Beispiel aufgrund des Verlustes eines Verwandten.

6. körperliche Schmerzen (*dukkha*), zum Beispiel Wunden, Verstauchungen und Krankheit.⁵⁶
7. Bedrängnis (*domanassa*; Angst), die zu Tränen, dem „Schlagen auf die Brust“, zu Selbstmord usw. führt.
8. Frustration (*upāyāsa*; Verzweiflung), z.B. die Qual des unbewältigten Kummers.
9. Kontakt mit unliebsamen Menschen oder Dingen (*appiya-sampayoga*), z.B. der Zwang, mit einer Person zu interagieren, die man verabscheut.
10. Trennung von geschätzten Menschen oder Dingen (*piya-vippayoga*), zum Beispiel die räumliche Trennung von geliebten Menschen oder der Verlust von Besitztümern.
11. Enttäuschung; nicht erhalten, was man will (*icchitālābha*).
12. Die fünf Aggregate, welche die Grundlage des Anhaftens (*upādāna-khandhā*) darstellen. All das oben erwähnte Leiden rührt von den fünf Aggregaten als Objekte des Anhaftens her. Zusammenfassend kann man sagen, dass das Leiden aus den fünf Aggregaten des Anhaftens stammt. [86]

B. Die 2 *dukkha* (A):⁵⁷

1. *Paṭicchanna-dukkha*: Verborgenes, nicht klar manifestiertes Leiden, z.B. ein latenter Ohren- oder Zahnschmerz oder der Geist, der in den „Feuern“ von Lust und Ärger schwelt.
2. *Appaṭicchanna-dukkha*: Offenkundiges Leiden, z.B. von einem Dorn gestochen, gepeitscht oder mit einem Messer verletzt werden.

C. Die 2 *dukkha* (B):⁵⁸

⁵⁶Man beachte, dass diese Gruppe von *dukkha* keine Krankheit (*byādhi*) einschließt, welche gewöhnlich Bestandteil des Alterungsprozesses ist. In den Kommentaren wird festgestellt, dass Krankheit keine unvermeidliche Form des Leidens ist: Zahlreiche Menschen sind krank, manche aber auch nicht. Auch Krankheit ist in diesem Faktor (Pkt. 6) des körperlichen Leidens enthalten (*VismT. Indriyasaccaniddesaṇṇanā, Saccavittthārahakathāṇṇanā*). An einigen Stellen des Kanons wird jedoch Krankheit in dieser Gruppe von *dukkha* gesondert aufgeführt; für solche Fälle siehe die Erklärung unter *VinT. Dhammacakkappavattanasuttavaṇṇanā*.

⁵⁷*Vism.* 499; *VbhA.* 93; *PañcA.* 167; *VinT. Dhammacakkappavattanasuttavaṇṇanā; VismT. Indriyasaccaniddesaṇṇanā, Dukkhaniddesaṇṇakathāṇṇanā*

⁵⁸Ebd.

1. *Pariyāya-dukkha*: Indirektes oder implizites *dukkha*, d.h. jede Form von *dukkha*, die oben erwähnt wurde, mit Ausnahme des schmerzhaften Gefühls (*dukkha-vedanā*).
2. *Nippariyāya-dukkha*: Explizites *dukkha*, welches auch *dukkha-dukkha* genannt wird: das Gefühl des Schmerzes.

Im Mahānidessa und im Cūḷaniddesa finden sich viele weitere Kategorien von *dukkha*.⁵⁹ Der Einfachheit halber kann man sie in die folgenden Gruppen einteilen:

1. Leiden in Geburt (*jāti-dukkha*), Alter (*jarā-dukkha*), Krankheit (*byādhi-dukkha*), Tod (*maraṇa-dukkha*), Kummer, Klage, Schmerz, Angst und Verzweiflung (*soka-parideva-dukkha-domanassa-upāyāsa*).
2. Leiden von Höllenwesen (*nerayika-dukkha*), Tieren (*tiracchānayanika-dukkha*), Geistern (*pittivisayika-dukkha*) und Menschen (*mānusaka-dukkha*).
3. Leiden, welches durch die Geburt im Mutterleib (*gabbhokkantimūlaka-dukkha*), durch das Leben im Mutterleib (*gabbhethitimūlaka-dukkha*) und durch das Verlassen des Mutterleibes (*gabbhavuṭṭhānamūlaka-dukkha*) erfahren wird; Leiden, welches dem Geborenen innewohnt (*jātassūpanibandhika-dukkha*); Leiden des Geborenen, welches durch die Abhängigkeit von anderen entsteht (*jātassaparādheyyaka-dukkha*); selbst zugefügtes Leiden (*attūpakkama-dukkha*); und Leiden, welches von anderen zugefügt wird (*parūpakkama-dukkha*).
4. Schmerz (*dukkha-dukkha*), das *dukkha* der Formationen (*saṅkhāra-dukkha*) und das dem Wandel innewohnende *dukkha* (*vipariṇāma-dukkha*).
5. Verschiedene Arten von Krankheiten, z.B. Augen- und Ohrenkrankheiten; fünfunddreißig Arten von Krankheiten werden genannt.
6. Krankheit, die aus acht Ursachen resultiert, einschließlich Galle, Schleim und Wind oder einer Kombination dieser Ursachen; Krankheit, die aus Wetterveränderungen und unregelmäßiger Bewegung resultiert; Leiden, die auf die Handlungen anderer Menschen zurückzuführen sind – zum Beispiel ermordet oder inhaftiert zu werden, sowie die Auswirkungen persönlicher Handlungen.

⁵⁹Nd. I. 17-18, 45-47; Nd. II. 7, 14, 54

7. Leiden bedingt durch Kälte, Hitze, Hunger, Durst, Stuhlgang, Urin, Wind, Sonne, Fliegen, Mücken und Kriechtiere.
8. Leiden infolge des Todes von Mutter, Vater, Bruder, Schwester oder Kind.
9. Leiden durch den Verlust von Angehörigen, Verlust von Besitz, Verlust durch Krankheit, Verlust von Moral und Verlust von liebgewonnenen Ansichten und Meinungen. [87]

In den Mahādukkhakkhandha- und den Cūladukkhakkhandha-Sutten beschreibt der Buddha viele Beispiele für die „Masse des Leidens“ (*dukkha-khandha*), die Nöte, welche den Menschen aufgrund von Sinnengier plagen.⁶⁰ Sie können wie nachfolgend zusammengefasst werden:

1. Schwierigkeiten oder sogar der Verlust des Lebens aufgrund des ausgeübten Berufes.
2. Enttäuschung, wenn die eigene Arbeit vergeblich ist.
3. Leiden, beim Versuch, erworbenen Reichtum zu schützen.
4. Kummer, der sich einstellt, wenn dieser Schutz nicht gelingt und der Reichtum verloren geht, zum Beispiel durch Diebe oder Feuer.
5. Streitigkeiten und Gewalttätigkeiten zwischen Herrschern, zwischen Hausherrn, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern und zwischen Freunden, welche zu Tod oder schweren Verletzungen führen.
6. Gemetzel und schwerwiegende Qualen des Krieges.
7. Verletzungen und Tod infolge einer Invasion.
8. Begehung von Verbrechen, zum Beispiel Einbruch oder Ehebruch, gefolgt von Verhaftung und Verurteilung und mit Folter und Hinrichtung endend.
9. Begehen von körperlichen, verbalen und geistigen Schandtaten, die nach dem Tod zu Zuständen der Entbehrung, Verdammnis und Hölle führen.

Weitere Referenzen zu *dukkha* finden sich verteilt über die Schriften und Kommentarbücher. An manchen Stellen haben die Beschreibungen keinen spezifischen Namen (wie in den oben erwähnten Beispielen der Mahā- und

⁶⁰M. I. 83-90, 91-5

der Cūḷadukkhakkhandha-Sutten), während an anderen Stellen *dukkha* mit speziellen Begriffen wie *saṃsāra-dukkha*,⁶¹ *apāya-dukkha* (Leiden der niederen Bereiche), *vattamūlaka-dukkha* (Leiden durch den Kreislauf der Wiedergeburt) oder *āhārapariyeṭṭhi-dukkha*⁶² bezeichnet wird, um nur einige zu nennen.⁶³ [88]

Es wäre möglich, noch weitaus mehr zu diesem Bereich des Leidens zu erläutern, da der Mensch mit so vielen Problemen konfrontiert ist – einschließlich der Leiden, mit denen alle Lebewesen konfrontiert sind und des Leidens, das für bestimmte Zeitabschnitte, Regionen und Umstände spezifisch auftritt – aber es ist nicht notwendig, eine langwierige Erklärung zu offerieren. Wichtiger ist es, zu erkennen, dass die vielen Beschreibungen in den Schriften existieren, um das Verständnis für die wahre Natur von *dukkha* zu fördern. Mit diesem Verständnis können wir richtig darauf reagieren. Wir erkennen an, dass wir uns mit *dukkha* auseinandersetzen müssen, anstatt auszuweichen, uns selbst zu täuschen oder in dem Sinne zu leugnen, dass es *dukkha* entweder nicht gibt oder dass es uns nicht betrifft. Eine solche Selbsttäuschung schafft nur noch komplexere Probleme und schwerwiegenderes Leid. Unsere Verantwortung besteht vielmehr darin, uns dem Potential von *dukkha* zu stellen und es zu verstehen (*pariññā-kicca*), um den Sieg darüber zu erringen und von ihm befreit zu werden: Dies ist die Praxis des Beschreitens des Pfades, der zur Beendigung von *dukkha* führt, einer Beendigung, die sowohl vorübergehend als auch dauerhaft ist. [89]

3.) Nichtselbst

A. Geltungsbereich

Wie bereits ausgeführt, deckt der Faktor des Nichtselbst (*anattatā*) einen umfassenderen Geltungsbereich ab als die Faktoren der Unbeständigkeit und *dukkha*. Man kann diesen Unterschied deutlich in der folgenden Darstellung des Buddha erkennen:

1. *Sabbe saṅkhārā aniccā*: Alle bedingten Phänomene sind unbeständig.

⁶¹ z.B.: Vism. 531; VbhA. 145, 149; an einigen Stellen des in Thai-Schrift gedruckten Cūḷaniddesa, z.B. Nd. II. 7, findet man den Begriff *saṃsāra-dukkha*, aber es handelt sich um Druckfehler; es sollte *saṅkhāra-dukkha* heißen.

⁶² Diese letzten drei Arten von Leiden werden häufig in den acht Fällen erwähnt, die ein Gefühl der Dringlichkeit (*samvega-vatthu*) hervorrufen, z.B. in Vism. 135; DA. III. 795; MA. I. 298; SA. III. 163; usw.; *āhārapariyeṭṭhi-dukkha* (Leiden, aus der Suche nach Nahrung resultierend) entspricht Punkt 1, oben. Die anderen beiden Begriffe sind in den vorigen Beschreibungen enthalten, wenn nicht direkt, dann indirekt.

⁶³ Zu verschiedenen weiteren Formen von *dukkha*, siehe Anhang 3.

2. *Sabbe saṅkhārā dukkhā*: Alle bedingten Phänomene unterliegen Druck, Spannung, Leiden usw.
3. *Sabbe dhammā anattā*: Alle Dinge sind Nicht-Selbst.

Die obige Lehre indiziert, dass bedingte Phänomene (und zwar alle bedingten Phänomene) unbeständig und *dukkha* sind. Doch es existiert etwas außerhalb solcher Phänomene, weder unbeständig noch *dukkha* unterworfen. Alle Dinge, ohne Ausnahme, sind *anattā*: Nicht-Selbst. Es existiert nichts, was ein Selbst ist oder ein Selbst besitzt.

Die Definition von *dhamma* umfasst alle Dinge. Da *dhamma* alle Dinge einschließt, kann es unbegrenzt untergliedert werden. In dieser Diskussion ist jedoch lediglich die Unterscheidung zwischen den bedingten Dingen (*saṅkhata-dhamma*) und dem Nicht-Bedingten (*asaṅkhata-dhamma*) von Relevanz.

Saṅkhata-dhamma verweist auf Dinge, die durch bedingende und konditionierte Faktoren (*paccaya*) entstanden sind. Diese Dinge können schlicht *saṅkhāra* genannt werden und umfassen alle Materialität und Mentalität, welche die fünf Aggregate bilden. *Asaṅkhata-dhamma*, das Unkonditionierte, ist weder erschaffen noch von konditionierenden Faktoren getragen oder begleitet; es wird *vi-saṅkhāra* genannt: der Zustand, der die fünf Aggregate transzendiert,^v das bedeutet: Nibbāna.

Man kann dieses Naturgesetz wie folgt näher beschreiben:

1. Alle bedingten Dinge (die fünf Aggregate) sind unbeständig.
2. Alle bedingten Dinge (die fünf Aggregate) sind *dukkha*.
3. Alle Dinge, sowohl bedingte Dinge als auch das Unbedingte, sind Nicht-Selbst. [90]

B. Grundsätzliche Definition

Anattā kann mit „Nicht-Selbst“ oder „ohne Selbst“ übersetzt werden. Die Aussage „alle Dinge sind *anattā*“ besagt, dass alle Dinge, gemäß ihrer eigenen Natur, existieren oder verlaufen. Sie existieren nicht als „Selbst“ oder besitzen ein „Selbst“ – eine substanzielle Entität – welche in der Lage wäre, die Dinge nach Belieben

zu steuern. Da *anattā* eine Negation von *attā* ist, müssen wir, um die Eigenschaft des Nicht-Selbst zu begreifen, zuerst die Bedeutung von *attā* verstehen.

Attā (Sanskrit: *ātman*) bezeichnet ein ewiges Selbst oder eine Substanz, welche die vermeintliche Essenz oder den Kern einer bestimmten Sache darstellt und dauerhaft in einem Objekt wohnt. Es ist sowohl Besitzer als auch Kontrolleur, der grundlegende Empfänger von Erfahrung und Akteur der Handlung. Es ist das, was hinter allen Phänomenen liegt, einschließlich allen Lebens, in der Lage, die Dinge in Übereinstimmung mit seinen Bedürfnissen und Wünschen zu lenken.

Einige Religionen elaborieren, indem sie behaupten, dass ein höheres „Selbst“ oder ein „Geist“ hinter allen weltlichen Phänomenen liegt und über die Seelen oder die Substanz aller Lebewesen und unbelebten Objekte regiert. Sie behaupten, dass dieser höchste Geist alle Dinge erschafft und regiert oder dass er die Quelle und das Ziel aller Dinge und allen Lebens sei. Im Hinduismus wird dies beispielsweise als *Brahmā* oder *Paramātman* bezeichnet.

Der Kern der Lehre über *anattā* ist die Negation dieses festen, bleibenden Selbst, sowohl weltlich als auch transzendent; es besagt, dass dieses „Selbst“ einfach eine Idee ist, die aus einem Missverständnis von nicht erwachten Wesen entstammt, welche die wahre Natur der Welt nicht sehen und kennen. Diese Menschen erschaffen ein (Konzept des) Selbst und stülpen es über die Realität; dieses (Konzept des) Selbst hindert sie anschließend daran, die Wahrheit zu erkennen.

Ein klares Verständnis des Nicht-Selbst beseitigt den Trugschluss und löst das verschleierte (Konzept des) Selbst auf. Die Lehre vom Nicht-Selbst fordert uns auf, mit Weisheit zu erkennen, dass alle Dinge, alle Bestandteile der Realität, in Übereinstimmung mit ihrer eigenen Natur existieren und verlaufen. Es gibt kein verborgenes, bleibendes Selbst als Eigentümer oder Lenker; die Dinge sind keiner internen oder externen Kontrollinstanz unterworfen.

Eine grundlegende Definition dieser Eigenlosigkeit, sowohl in Bezug auf konditionierte Phänomene als auch auf das Unkonditionierte, besteht darin, dass alle Dinge in Übereinstimmung mit ihrer Natur existieren und nicht einer externen Autorität untergeordnet sind. Wenn ein substanzielles, kontrollierendes Selbst in den Dingen wohnen würde, könnten die Phänomene nicht existieren und sich so verhalten, wie sie es gemäß ihrer eigenen Natur tun. Die Natur der Phänomene selbst offenbart diese Eigenschaft des Nichtselbst.

Um diese Definition zu vertiefen, muss man die Unterscheidung zwischen konditionierten Phänomenen und dem Unkonditionierten untersuchen. Das

Unkonditionierte, bzw. Nibbanā, ist einerseits eine absolute Wahrheit (*dhamma-dhātu*),⁶⁴ welche unabhängig von konditionierenden Faktoren besteht. Es ist weder ein Wesen, noch ein Bewusstsein, noch ein Selbst (*nissatta-nijjīva*); es kann nicht besessen oder kontrolliert werden; auch handelt es sich nicht um irgendeine Art der schöpferischen oder gestaltenden Funktion. [91]

Zusammengefügte, gebildete, erzeugte, konditionierte Phänomene hingegen sind abhängig von und konform mit jenen Faktoren, die als Motor oder schöpferische Akteure wirken. Diese Phänomene sind leer von einer inneren Substanz, welche den formativen Prozess erfährt oder die fünf Aggregate kontrolliert bzw. die fünf Aggregate befehligen könnte; unabhängig vom Gesetz über Ursache und Wirkung, den Wünschen entsprechend.

Eine grundlegende Definition in den Schriften für *anattā* lautet *avasavattanattā* (alternativ: *avasa-vattanato* oder *avasavattito*): „Etwas wird als Nicht-Selbst in dem Sinne beschrieben, dass es nicht der Kontrolle unterliegt.“ Niemand kann bestimmen oder verfügen, dass die Dinge gemäß den persönlichen Wünschen verlaufen (die Dinge sind nicht unseren Wünschen unterworfen).

C. Implizite Definition

Bevor wir fortfahren, sollte man verstehen, dass sich die buddhistische Lehre hinsichtlich eines Selbst ausschließlich auf konventionelle Ebenen bezieht: Das Selbst ist eine relative Wahrheit; es wird nicht als absolut betrachtet. Dies wird durch die Aussage des Buddha deutlich, die besagt, dass ein vollkommen erleuchteter Buddha kein Selbst als Teil seiner Lehre aufstellt; er betrachtet das Selbst nicht als real:

*Seniya, der Lehrer, der kein Selbst als real oder wahr erklärt, weder in dieser noch in der nächsten Welt, wird der vollkommen erleuchtete Buddha genannt.*⁶⁵

Folglich interessieren sich die buddhistischen Lehren nicht für die Existenz eines vermeintlichen Selbst und beschäftigen sich auch nicht mit einer Diagnose eines solchen. Außerdem sagte der Buddha:

*Es ist unmöglich für eine Person, die mit rechter Ansicht ausgestattet ist (d.h. ein Stromeingetretener), irgendein Ding (dhamma) als Selbst zu begreifen.*⁶⁶

⁶⁴ wörtl.: „elementare Wahrheit“

⁶⁵ Kvu. 68; Pug. 38

⁶⁶ A. III. 438; „Einer, der mit rechter Sicht ausgestattet ist.“ = *ditṭhisampanno*

Mit der Verwirklichung des höchsten Zustandes besteht für einen Arahant kein Anlass mehr, ein Selbst zu kontemplieren. Dies wird dadurch gestützt, dass der Buddha einen Arahant als jemanden bezeichnet, der „das Selbst aufgegeben“ oder „das Selbst abgelegt“ hat (*attañjaho/attañjaha*).⁶⁷ Ein Arahant hat den Glauben an ein Selbst verworfen, die Ansicht, als Selbst zu existieren oder ein Selbst zu besitzen. Einige Passagen beschreiben einen Arahant als „das Selbst aufgegeben habend, an nichts mehr klammernd“ (*attaṃ pahāya anupādiyāno*).⁶⁸

Die folgende Passage aus dem Tipiṭaka fasst diesen Sachverhalt zusammen:
[92]

*Alle Formationen sind unbeständig, unterliegen dukkha und sind nicht-selbst; Nibbāna und Bezeichnungen sind nicht-selbst.*⁶⁹

Obwohl ein Selbst nicht real existiert, ist die Anhaftung an jene Vermutung sehr wohl vorhanden und die meisten Menschen halten eifrig an der Vorstellung eines stabilen, konstanten Selbst fest. Der Buddha wies die Stichhaltigkeit einer solchen Vorstellung zurück und ermutigte die Menschen, die Anhaftung an ein vermeintliches Selbst aufzugeben. Im Buddhismus ist ein substanzielles Selbst nicht von Interesse; es ist keine Angelegenheit, die Spekulationen erfordern würde. Der Buddhismus konzentriert sich auf die Anhaftung oder auf das Konzept des Selbst, welches das Objekt einer solchen Anhaftung ist. Buddhismus lehrt die Menschen, diese Anhaftung aufzugeben. Mit dem Loslassen wird die persönliche Verantwortlichkeit erfüllt und ein festes, stabiles Selbst ist nicht länger relevant.

Zusammenfassend ausgedrückt: Sobald eine Person versteht, dass konditionierte Dinge ohne Selbst sind, ist das Thema „Selbst“ versus „Nicht-Selbst“ passé. Eine Person, die das Unkonditionierte realisiert hat, identifiziert sich nicht mehr mit irgendetwas als einem Selbst. Außerdem wird jede Erklärung für die selbstlose Natur des Unbedingten, d.h. Nibbāna, überflüssig. Auf Nibbāna als *anattā* einzugehen, ist aus den folgenden Gründen unnötig:

- Die einzigen Dinge, an die der Mensch als Selbst anhaftet und an die er anhaften kann, sind konditionierte Phänomene bzw. die fünf Aggregate.

⁶⁷Sn. 155

⁶⁸Sn. 157

⁶⁹Vin. V1. (Parivāra) 86; bereits zuvor zitiert

- Alles, was nicht erwachte Menschen erkennen, wissen und über Nibbāna denken, liegt innerhalb der Grenzen der fünf Aggregate. Selbst wenn sie von Nibbāna sprechen, ist das Nibbāna, auf das sie sich dabei berufen, nicht das tatsächliche Nibbāna; es ist lediglich Bestandteil der fünf Aggregate. Erwachte Wesen kennen Nibbāna für sich selbst und haben jeglichen Glauben an das Selbst aufgegeben, daher brauchen sie nicht auf das Thema des Selbst einzugehen. Wenn sie dennoch davon sprechen, dann sagen sie einfach, dass Arahants den „Glauben an das Selbst“ (*attañjaha*) vollständig aufgegeben haben.
- Die Aufgabe eines Lehrers besteht im vorliegenden Zusammenhang lediglich darin, die Menschen zur Erkenntnis zu ermutigen und zur Auflösung der Missverständnisse beizutragen, welche sie dazu veranlassen, bedingte Dinge als Selbst aufzufassen.
- Wenn die Menschen sich dessen einmal vollständig bewusst sind, ihre falschen Ansichten aufgeben und aufhören, die fünf Aggregate als Selbst zu begreifen, suchen sie nicht mehr nach irgendetwas anderem, an das sie sich als Selbst klammern könnten, weil sie Nibbāna klar verwirklicht haben, was die fünf Aggregate – zusammen mit allem Glauben an ein Selbst – transzendiert. Diejenigen, die Nibbāna verwirklicht haben, erkennen von selbst die von Selbstlosigkeit geprägte Qualität des Unbedingten; es besteht kein weiterer Bedarf, diese Angelegenheit zu diskutieren. Das Überschreiten des Zustands eines gewöhnlichen Menschen (von der Ebene des Stromeintritts an aufwärts) führt zum Ende des Anhaftens und des Zweifels an einem Selbst; die Veranlassung, die selbst-lose Natur des Unbedingten zu diskutieren, verschwindet automatisch und ganz von alleine. Mit anderen Worten, für erwachte Wesen entsteht kein Bezug zu einem Selbst, an das man sich klammern, über das man zweifeln oder über das man diskutieren könnte.

Die üblichen Erklärungen in den Schriften bezüglich *anattā* beziehen sich daher auf konditionierte Phänomene (d.h. die fünf Aggregate), welche für die Menschen von alltäglicher Bedeutung sind und alle Dinge umfassen, die sich gewöhnliche, nicht erwachte Menschen aus ihrer Erfahrung heraus vorstellen können. [93]

D. Erläuterung aus den Schriften

Wie zuvor erwähnt, konzentrieren sich die üblichen Ausführungen in den Schriften bezüglich *anattā* auf konditionierte Dinge, weil diese Lehren gewöhnlichen,

nicht erwachten Menschen dargelegt werden und alltägliche Themen berühren.

Außerdem sind die Dinge, die gewöhnliche, nicht erwachte Menschen als Selbst begreifen können, auf bedingte Dinge (*saṅkhāra*) oder auf die fünf Aggregate beschränkt. Daher konzentrieren sich die Erklärungen des Nicht-Selbst ausschließlich auf die fünf Aggregate. Dies entspricht den Worten des Buddha:

Diejenigen Asketen und Priester, die Mannigfaches als das Selbst betrachten, alle diejenigen betrachten (eben nur) die fünf Gruppen des Anhangens (als das Selbst) oder eine von ihnen.

Welche fünf? Es ist da, ihr Mönche, ein unerfahrener Weltmensch (...); der betrachtet die Körperlichkeit als das Selbst oder das Selbst als Körperlichkeit besitzend oder die Körperlichkeit als im Selbst oder das Selbst als in der Körperlichkeit. Er betrachtet das Gefühl—die Wahrnehmung—die Gestaltungen—das Bewußtsein als das Selbst oder das Selbst als (Gefühl...) Bewußtsein besitzend oder das Bewußtsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewußtsein. Bei solcher Betrachtung schwindet ihm nicht (die Einstellung des) ‚Ich bin‘.⁷⁰

Mit anderen Worten, (der Glaube an) ein Selbst besteht nur dort, wo die fünf Aggregate existieren und besteht weiterhin aufgrund des Anhaftens an diese Aggregate, wie vom Buddha dargelegt:

„Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst.‘?“ (...)

„Wenn Körperlichkeit, ihr Mönche, besteht, aufgrund und in Abhängigkeit von Körperlichkeit entsteht solche Ansicht: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst.‘“

Wenn Gefühl—Wahrnehmung—Gestaltungen—Bewußtsein bestehen, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit von Gefühl ... entsteht solche Ansicht: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst.‘⁷¹

An dieser Stelle werden wir einige der zahlreichen Erklärungen aus den Schriften, hinsichtlich das Nicht-Selbst, untersuchen. Das *Paṭisambhidāmagga*

⁷⁰S. III. 46 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[3])

⁷¹S. III. 203-204 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe[3])

definiert etwas als *anattā* in dem Sinne, dass es substanzlos ist (*asāraṇatthēna*).⁷² Substanzlos bedeutet, ohne Essenz, ohne Kern zu sein und nichts zu besitzen, was wahrhaft stabil oder beständig wäre.

„Substanzlos“ bezeichnet die Abwesenheit eines essenziellen, kernhaltigen Selbst (atta-sāra), das als ein Selbst (attā), ein Verweilender (nivāsī), ein Handelnder (kāraṇa), ein Erfahrender (vedaka) oder als ein autonomer Herr (sayamvasī) angesehen wird. [94] Denn alles, was unbeständig ist, ist dukkha; es ist nicht in der Lage, seine Vergänglichkeit oder seine Bedrängnis zu überwinden, ob nun zunehmend oder abnehmend. Wie kann es dann als Handelnder und so weiter existieren? Daher sagte der Buddha: „Ihr Mönche, wenn diese körperliche Form zum Beispiel ein Selbst wäre, würde sie sicherlich nicht dem dukkha unterliegen.“⁷³

Man beachte, dass diese Definition des Nicht-Selbst bzw. der Selbstlosigkeit ein Nichtvorhandensein einer schöpferischen Rolle beziehungsweise das Fehlen einer intrinsischen^{vi} Kontrollinstanz einschließt. Wenn man ein stabiles, beständiges Selbst als einen Kern besäße, dann wäre man in der Lage, Veränderungen standzuhalten; man wäre nicht der Veränderung unterworfen. In vergleichbarer Weise könnte man den Inhalt der Dinge nach Belieben manipulieren, wenn man Herr über die Dinge wäre. In der Realität ist das jedoch nicht der Fall. Ein charakteristisches Merkmal für das Fehlen eines beständigen Selbst ist die Unfähigkeit, die Bedingungen und eine Opposition zum Streben und zur Fortentwicklung zu beherrschen.

Man beachte, dass der Buddha-Dhamma sogar einen Brahma, Gott (oder welche höchste Schöpfer-Gestalt auch immer), als innerhalb der bedingten Welt existierend, auf die fünf Aggregate beschränkt und somit mit begrenzter Macht und begrenztem Einfluss ausgestattet, betrachtet.

In diesem Sinne bevorzugen die Kommentare, *anattā* als „die Unfähigkeit zu kontrollieren“ oder „nicht der Kontrolle unterworfen“ (*avasavattanaṭṭhena* oder *avasavattanato*)⁷⁴ zu definieren. Ebenso erläutern sie, dass niemand Formationen zur Unterwerfung zwingen kann, indem er – trotz Ursache und Wirkung – verlangt, dass entstandene Phänomene nicht existieren, dass existierende Phänomene nicht altern und dass alternde Phänomene nicht vergehen.⁷⁵ Die kommentarischen Schriften zitieren die Worte des Buddha:

⁷²Ps. I. 37, 53; Ps. II. 200; bezogen auf Vism. 610

⁷³Vism. 610

⁷⁴Vism. 628, 640; gelegentlich findet sich *avasavattito*

⁷⁵Vism. 618; VinT. Mahākhandhakaṃ Anattalakkhaṇasuttavaṇṇanā

Eine Person kann in Bezug auf die physische Form nicht erwirken [wie sie es sich wünscht]: „Möge die Form so sein, möge die Form nicht so sein.“ [Selbiges gilt für die übrigen vier Aggregate und wird entsprechend wiederholt.]⁷⁶

Wenn man die Natur aller Dinge gründlich untersucht, erkennt man, dass kein festes und dauerhaftes Selbst existiert, so wie es unterstellt wird, wenn man den Dingen bestimmte Bezeichnungen beizudnen. Es existiert lediglich ein natürlicher Prozess (*dhamma-pavatti*) – ein Prozess der Bedingtheit – bzw. ein Prozess der Materialität und Mentalität (*khandha-pavatti*), welcher aus dem Zusammenfluss vielfältiger Komponenten zustande kommt. All diese Komponenten entstehen und vergehen in einem kontinuierlichen, interkausalen Beziehungsgeflecht, sowohl innerhalb einer einzelnen Dynamik als auch innerhalb der gesamten Gestaltung. Da dies so ist, sollten vier maßgebliche Punkte zur Kenntnis genommen werden:

1. Es gibt kein wahrhaftiges, beständiges Selbst innerhalb eines Phänomens, welches als Essenz oder Kern existiert.
2. Alle konditionierten Dinge entstehen aus der Zusammenballung von vielfältigen Komponenten.
3. Diese Komponenten entstehen und zerfallen ständig, sind voneinander abhängig und bilden eine spezifische Dynamik der Natur.
4. Wenn man eine spezifische Dynamik in untergeordnete Dynamiken zerlegt, erkennt man, dass auch diese einer Co-Abhängigkeit unterliegen. [95]

Die Manifestation und Transformation einer Dynamik wird durch das Verhältnis ihrer Komponenten bestimmt. Die Dynamik findet ohne das Eingreifen eines „Selbst“ statt. Es existiert kein separates Selbst, weder ein inneres, beständiges Selbst, welches sich Ursache und Wirkung widersetzt und die Aktivität nach seinem Willen lenken kann, noch ein unabhängiger externer Akteur.

Der Mensch verleiht diesen zahlreichen Ansammlungen und Formationen Namen, zum Beispiel „Mensch“, „Pferd“, „Katze“, „Ameise“, „Auto“, „Geschäft“, „Haus“, „Uhr“, „Stift“, „Mr. Jones“ und „Ms. Smith“. Bei diesen Namen handelt es sich jedoch lediglich um konventionelle Bezeichnungen, die zur Vereinfachung der Kommunikation eingeführt wurden. Die Entitäten existieren nicht real: Sie

⁷⁶VbhA. 49; VinT. Mahākhandhakam, Anattalakkhaṇasuttavaṇṇanā bezieht sich auf die Rede des Buddha im Anattalakkhaṇa Sutta (S. III. 66)

halten kein tatsächliches Selbst, keine eigene Identität, welche sich von ihren kollektiv angesammelten Bestandteilen unterscheidet. Bei der Analyse dieser Entitäten bleibt jede Einheit oder jeder Teil mit seinem eigenen spezifischen Namen übrig. Es ist nicht möglich, ein Selbst innerhalb solcher Entitäten zu finden, egal wie weit man diese Suche auch in die Tiefe führen würde.

Indem man den Dingen Namen gibt, erschafft man ein provisorisches oder behelfsmäßiges Selbst, welches den wahren Zustand überschattet und überlagert. Diese Überlagerung erfolgt zufällig, ohne direkte Beziehung zu, Kontrolle über, oder Einfluss auf die bestimmte Dynamik, es sei denn, man klammert sich an konventionelle Bezeichnung (das Klammern wird dann Bestandteil des Prozesses). Wenn Namen nur konventionelle Bezeichnungen sind, die nach Belieben oder Zufall wahre Zustände überschatten, dann ist es selbstverständlich, dass diese Namen frei von Einfluss sind und keine Macht besitzen.

Wenn Elemente zusammenkommen und sich zu bestimmten Formen manifestieren, vergeben wir gemeinschaftlich vereinbarte Namen für diese Formen. Solange diese Komponenten miteinander verbunden sind, erhält die jeweilige Masse die spezielle Form aufrecht, die einer konventionellen Identität entspricht. Wenn sich die Komponenten jedoch aufspalten oder die Umgebungsbedingungen nicht förderlich sind, verschwindet die Form. Wenn zum Beispiel die Temperatur über ein bestimmtes Niveau steigt, schmilzt Eis; die Entität, die „Eis“ genannt wird, schwindet und es bleibt Wasser. Bei einem weiteren Temperaturanstieg verdampft das Wasser und wird zu Dampf; die Entität „Wasser“ hört auf zu existieren. Ebenso bleibt beim Verbrennen von Papier nur Asche übrig; die Entität „Papier“ ist nicht länger vorhanden.

Die Dynamiken der Natur treten im Gleichklang mit Ursache und Wirkung auf; sie gehorchen nicht dem Begehren und sie werden nicht von diesen zufällig hervorgebrachten Identitäten beeinflusst. Sie gehorchen dem Begehren nicht, weil, genau genommen, das Begehren nicht einem autonomen Selbst dient; das Begehren ist eine Komponente innerhalb eines kausalen Prozesses und es ist nicht das Medium, welches eine Tat vollbringt. Das Begehren ist nur in der Lage, Ergebnisse hervorzubringen, wenn es als Anstoß wirkt und nachfolgende Bedingungen wie Anstrengung oder Handlung, in Übereinstimmung mit Ursache und Wirkung, formt.

Ein eigenständiges, unabhängiges Selbst kann nicht existieren; würde es existieren, wäre es nicht der Kausalität unterworfen – es wäre fest, starr, fixiert. Es würde den kausalen Fluss behindern und alle anderen Elemente überflüssig machen. Jede fließende Dynamik würde zunichte gemacht werden. Ein solches

Selbst könnte in die Bedingungen eingreifen und sie verändern, was eine Abweichung von der Kausalität zur Folge hätte. In Wahrheit aber verlaufen alle bedingten Dinge nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung. Ein separates Selbst existiert nicht wahrhaftig, weder intern, im Rahmen einer Dynamik, noch extern bzw. übergeordnet. Das einzige Selbst, welches existiert, ist das konventionelle Selbst, welches verstanden werden muss, da es andernfalls in der Täuschung und Unterdrückung der Menschen mündet. [96]

Die Grundbedeutung von *anattatā* – dass alle Dinge als eine Zusammensetzung von miteinander verbundenen Teilen, gemäß dem Prinzip von Ursache und Wirkung, entstehen, leer von einem dauerhaften Selbst sind und ohne ein festgelegtes, schöpferisches Organ auftreten – wird durch viele Hinweise in den Schriften bestätigt, zum Beispiel:

So wie ein Raum, von Holz und Schnur, Lehm und Stroh umschlossen, bezeichnet wird als „Haus“, so wird ein Raum, von Knochen und Sehnen, Fleisch und Haut umschlossen, bezeichnet als „Körper“ (rūpa).⁷⁷

Māra fragte Vajirā Bhikkhunī:

„Von wem ist denn dieses Lebewesen gemacht? Wo ist der Verfertiger des Lebewesens? Wie ist das Lebewesen entstanden, wie wird das Lebewesen aufgehoben?“

Vajirā antwortete:

„Warum hängst du so am Wort „Lebewesen“? Das ist nur deine Irrlehre, Māra. Wo da nur eine Anhäufung von bloßen Gestaltungen ist, da nimmt man kein Lebewesen wahr. Denn wie bei Ansammlung der Bestandteile das Wort „Wagen“ entsteht, so entsteht, wenn die Lebensbestandteile vorhanden sind, der Ausdruck „Lebewesen.“ Aber nur das Leiden (dukkha) entsteht da, Leiden ist vorhanden und vergeht. Nichts außer dem Leiden entsteht, nichts andres als das Leiden wird aufgehoben.“⁷⁸

⁷⁷M. I. 190

⁷⁸S. I. 135 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

[Māra richtete dieselben Fragen an *Selā Bhikkhunī*, die darauf antwortete:]

„Nicht ist dies Gebilde von einem selbst gemacht Nicht ist das Übel von einem anderen gemacht. Aus einer Ursache ist es entstanden Durch Vernichtung der Ursache wird es aufgehoben. Wie ein Samenkorn, das in ein Feld gesät ist, wächst, Wenn es zu beidem, dem Geschmack des Erdbodens und zu seinem Saft gelangt ist: So sind die Wesensbestandteile, die Elemente und die sechs Sinnesbereiche. Aus einer Ursache entstanden, durch Vernichtung der Ursache werden sie aufgehoben.“⁷⁹

Eine Anordnung von Soldaten, Fahrzeugen und Waffen wird Armee genannt. Eine Gruppe von Gebäuden, Häusern, Menschen und Firmen nennen wir eine Stadt. Eine Hand, deren Finger in einer bestimmten Position platziert sind, wird als Faust bezeichnet. Entfaltet man die Faust, bleibt nur eine Hand mit Fingern übrig. Ähnlich verhält es sich, wenn man eine Hand in Einzelteile zerlegt, auch sie existiert nun nicht mehr. Man könnte mit dem Teilen fortfahren, aber man wird nicht imstande sein, irgendwelche statischen Einheiten oder Elemente zu finden.

Die Suttan enthalten lediglich Lehren über Materialität und Mentalität; Körper und Geist (*nāma-rūpa*); von einem festen „Wesen“ oder einer „Person“ ist nirgends die Rede.⁸⁰ [97]

Es existieren vier von den Kommentatoren zusammengestellte Hauptdefinitionen von *anattā*. Obwohl diese Definitionen üblicherweise in Bezug auf konditionierte Phänomene (*saṅkhata-dhamma*) verwendet werden, gelten sie auch für das Unkonditionierte (*asaṅkhata-dhamma*). Etwas wird aus den folgenden Gründen als Nicht-Selbst betrachtet:⁸¹

1. *Suññato*: Weil es in einem Zustand der Leerheit existiert; es existiert gemäß seiner eigenen Natur. Es ist ohne ein Selbst als Essenz oder Kern (*atta-sāra*). Es ist leer von einer realen Identität, einer „Person“, „Ich“ oder „Sie“. Es gibt keinen Bewohner, Akteur oder Erlebenden, unabhängig von einem kausalen Prozess bzw. losgelöst von provisorischen Bezeichnungen. Die Dinge existieren unabhängig von ihren zugewiesenen oder gehegten

⁷⁹S. I. 134 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

⁸⁰Siehe Vism. 593-5

⁸¹Vism. 618; MA. II. 113; VbhA. 48; Siehe zudem VinT. Mahākhandhakam Anattalakkhaṇasuttavaṇṇanā; VismT Maggāmaggañāḍassanavisuddhiniddesavaṇṇanā, Rūpasattakasammasanakathāvaṇṇanā

Identitäten, zum Beispiel „Mann“, „Frau“, „ich“, „du“, „Objekt A“ oder „Objekt B“.

2. *Assāmikato*: Weil es ohne Besitzer ist; es gehört keiner Person oder zu einem Selbst. Es existiert kein separates Selbst, welches die Phänomene innehält. Phänomene existieren entsprechend ihrer inhärent bedingten oder nicht-bedingten Natur.
3. *Avasa-vattanato*: Weil es niemandem unterworfen ist; es ist von niemandem abhängig. Es steht nicht unter der Macht von irgendwem und es wird nicht von einem „Ich“ diktiert. Ein verwandter Begriff lautet *anissarato*, übersetzt mit „nicht einem Herrscher unterworfen“ oder „nicht der Autorität durch ein kontrollierendes Selbst unterworfen“. Wir besitzen keine bedingungslose Macht über die Dinge; sondern müssen mit den Kausalitäten einhergehen. Zuweilen findet sich an manchen Stellen der Begriff *akāmakāriyato*, übersetzt als „unfähig, zu tun, was man will“. Die Dinge gehorchen nicht den Wünschen; der Wille eines Wunsches kann die Dinge nicht diktieren. Wenn man also beabsichtigt, dass die Dinge auf eine bestimmte Art und Weise sein mögen, dann muss man sich den entsprechenden Ursachen und Bedingungen anpassen oder diese Ursachen und Bedingungen herbeiführen. Die Dinge hängen von Ursachen und Bedingungen ab, nicht von der Macht oder dem Wunsch eines Einzelnen. Es ist zum Beispiel unmöglich, einem Objekt, welches entstanden ist, zu befehlen, es solle verschwinden oder es solle sich nicht verändern oder es solle nicht verfallen und vergehen.
4. *Atta-paṭikkhepato*: Weil es mit einem Selbst unvereinbar ist oder ihm entgegensteht. Gäbe es ein substanzielles, feststehendes Selbst, würde es mit den Phänomenen in Konflikt geraten und sie dazu veranlassen, von ihrer inhärenten Natur abzuweichen. Gewöhnliche Menschen können dies bei der Untersuchung von konditionierten Phänomenen erkennen. Der kausale Prozess der zusammenhängenden Komponenten ist von Natur aus unvereinbar mit einem separaten, autonomen Selbst, welches diesen Prozess diktieren oder stören würde. Ein solches isoliertes Selbst kann nicht existieren. Wenn es existieren würde, könnte keine kausale Dynamik auftreten; der Verlauf der Ereignisse würde notwendigerweise dem Diktat des Selbst folgen. [98] Darüber hinaus ist das Gesetz der Kausalität an sich vollständig; es bedarf keines steuernden Akteurs, der eingreift.

Es existieren zwei weitere Definitionen von *anattā*, welche zwar in den vier obig genannten Punkten enthalten sind, aber eine besondere Relevanz aufwei-

sen und daher separiert werden sollten. Sie beziehen sich ausschließlich auf konditionierte Phänomene und heben deren dynamische Natur hervor:

5. *Suddha-saṅkhāra-puñjato* bzw. *suddha-dhamma-puñjato*: Dinge existieren als reine Masse von Formationen oder als eine Masse von Phänomenen (*dhamma*), d.h. Körperlichkeit (*rūpa-dhamma*) und/oder Geistigkeit (*nāma-dhamma*). Ein weiterer Begriff, der hier verwendet wird, lautet *aṅgasambhārato*, was besagt, dass die Dinge als eine Zusammensetzung von untergeordneten Teilen existieren. Sie entstehen aus der Zusammenführung jener Teile. Sie sind keine absolut bleibenden „Einheiten“ oder „Entitäten“. Es existiert kein wirkliches „Wesen“, keine „Person“ und kein „Selbst“, welches über diese Komponenten hinausreicht. (Diese Definition wird bereits in Punkt 1 oben hervorgehoben.)
6. *Yathāpaccaya-pavattito*: Dinge existieren gemäß Ursachen und Bedingungen. Sie existieren als eine Sammlung von miteinander verbundenen und voneinander abhängigen Teilen. Die Dinge folgen nicht den Wünschen einer Person und es existiert kein Selbst, weder als innere Essenz noch als externer Akteur, welcher sich dem Prozess widersetzt oder ihn steuert. (Alle vier der oben genannten Punkte beinhalten diese Definition, insbesondere die Punkte 3 und 4).

Zusammenfassend lässt sich formulieren, dass alle Dinge gemäß ihrer eigenen Natur existieren. Im Falle der bedingten Phänomene (*saṅkhata-dhamma*) verlaufen sie nach bestimmten Ursachen und Bedingungen. Wenn die determinierenden Ursachen existieren, entsteht ein Phänomen, in Übereinstimmung mit diesen Ursachen. Wenn diese Ursachen aufhören, hört auch das Phänomen auf (auf diese Weise zu existieren). Die Dinge gehorchen nicht dem Flehen oder dem Verlangen. Sie sind keine „Entitäten“ oder „Dinge“, wie man sie gemeinhin bezeichnet, des weiteren gehören sie niemandem. Wie bereits erläutert, konzentrieren sich diese hier vorgestellten Definitionen von *anattā* auf konditionierte Phänomene, mit denen sich gewöhnliche Menschen beschäftigen und von denen sie lernen können.

Eines der größten Missverständnisse für die Menschen besteht in dem Glauben, dass ein „Denker“ neben dem Denken existiert, ein „Planer“ neben dem Planen, ein „Fühlender“ neben den Gefühlen oder ein „Handelnder“ neben den Handlungen.

Dieses Missverständnis hat viele der renommierten Philosophen in die Falle gelockt, sodass sie außerstande waren, die Wahrheit zu erkennen und sich von

dem einhüllenden Einfluss der Selbstsicht zu befreien. René Descartes, der bekannte französische Philosoph, ist ein solches Beispiel, denn er postulierte nach reiflicher Überlegung: „Ich denke, also bin ich.“⁸²

Der Glaube an ein bestimmtes Selbst oder eine Seele ist für nicht erleuchtete Wesen allorts verbreitet. Dieser Glaube scheint durch gewöhnliches Bewusstsein wahr und logisch, doch sobald man die Prämisse des Selbst gründlich untersucht, tauchen Widersprüche auf. [99]

Die Menschen haben dem Buddha wiederholt Fragen zum Selbst gestellt, zum Beispiel: Wer nimmt Kontakt auf (wer erkennt)? Wer fühlt? Wer begehrt? Wer klammert? Der Buddha erwiderte, dass es sich hierbei um unpassende Fragen handelt, da sie von einer falschen Annahme herrühren; sie stimmen nicht mit der Realität überein. Zutreffende Fragen lauten: Was ist die Bedingung, die den Kontakt hervorruft? Was ist die Bedingung, die das Gefühl entstehen lässt? Welches sind die Bedingungen, die Begierde und Anhaftung verursachen?⁸³

So wie das Denken, die Intention, das Verlangen und das Fühlen Komponenten eines körperlichen und geistigen Prozesses sind, so ist auch das Erleben eines „Denkers“ oder eines „Gestalters“ eine Komponente dieses Prozesses. Alle diese Komponenten stehen in einer interkausalen Beziehung. Es gibt lediglich das Denken und die Erfahrung eines „Denkers“ (d.h. der Irrglaube an einen Denker – einen Denker gibt es nicht), die innerhalb einer einzigen Dynamik entstehen.

Die Erfahrung eines Denkers ist in Wahrheit ein Denkmuster; sie ist ein Moment im Denkprozess. Der irrtümliche Glaube an einen Denker entsteht aufgrund der Unfähigkeit einer Person, die zusammenhängenden Teile zu unterscheiden und jedes momentane Ereignis innerhalb des Kontinuums zu differenzieren.

Zum Zeitpunkt des Denkens gibt es keine Erfahrung eines „Denkers“; und zum Zeitpunkt des Erlebnisses eines „Denkers“ gibt es keinen (anderen) Gedanken. Während man über ein bestimmtes Thema nachdenkt, denkt man nicht über einen „Denker“ nach; und während man über einen „Denker“ nachdenkt, denkt man nicht über das vorherige Thema der Betrachtung nach. Das Denken an einen Gegenstand und das Erleben eines „Denkers“ (das Nachdenken über einen „Denker“) sind in Wahrheit verschiedene Momente des Denkens, welche in derselben Dynamik existieren. Der „Denker“ ist nur ein mentales Erzeugnis, welches dann in einem anderen Augenblick zu einem Objekt für weiteres Denken wird.

⁸²*Cogito, ergo sum.* (R. Descartes, 1596-1650)

⁸³S. II. 13-14

Dieser beschriebene Irrtum resultiert aus einem Mangel an gründlicher Aufmerksamkeit (*ayoniso-manasikāra*)^{vii} und wird als eine der sechs, in der Lehre des Buddha erwähnten, Ansichten eingestuft:

Wenn das unerleuchtete Wesen auf diese Weise unklug handelt, entsteht in ihm eine der sechs Ansichten: Es entsteht in ihm die [feststehende] Ansicht als wahr und erwiesen: „Ich habe ein Selbst“ (...) „Ich habe kein Selbst“ (...) „Ich kenne das Selbst durch das Selbst“ (...) „Ich kenne das Nicht-Selbst durch das Selbst“ (...) „Ich kenne das Selbst durch das Nicht-Selbst“; oder aber er hat eine solche Ansicht wie diese: „Es ist dieses mein Selbst, das hier und dort die Früchte guter und schlechter Handlungen diktiert, fühlt und erlebt.“⁸⁴

Es wurde bereits erwähnt, dass eine Bezeichnung, die einer bestimmten Entität zugeschrieben wird, ein erfundenes und willkürlich übergestülptes Identitätsbild ist, das, solange man sich nicht daran festklammert, keine Beziehung zur kausalen Dynamik aufweist und daher auch keine Auswirkung auf diese hat. Obwohl die Vorstellung von einem Identitätsbild nicht wirklich existiert, sorgt das reine Anklammern an diese Idee für Probleme. Denn das Klammern wird ein Teil der Dynamik, bestimmt andere Komponenten und beeinflusst die Dynamik als Ganzes.

Das Festhalten an einem Selbstkonzept ist ein unheilsamer Faktor, da es aus der Unwissenheit herrührt; es verunreinigt andere Elemente des Prozesses und beeinträchtigt den kausalen Strom. Eine Auswirkung des Anhaftens und Anklammerns ist, dass es einen Konflikt innerhalb der gesamten Dynamik erzeugt, was zu einem Gefühl der Bedrängung oder des Leidens führt. Menschen, welche an einem konventionellen Selbst als „real“ festhalten, werden durch dieses Festhalten geplagt.

Diejenigen, die konventionelle Bezeichnungen vollständig begreifen, klammern sich dagegen nicht an die Idee eines Selbst, sondern erkennen schlicht ein kausales Kontinuum. Diese Menschen verwenden einen Begriff, der einem bestimmten Objekt üblicherweise zugewiesen wird, aber sie können die Dynamik nach Belieben erweitern, indem sie in Harmonie mit ihren bestimmenden Faktoren handeln. Sie lassen sich nicht von Begierde und Anhaftung unterdrücken und vermeiden somit ein ansonsten resultierendes Leiden. Solche Menschen wissen, wie sie von konventionellen Bezeichnungen profitieren können, ohne den Schaden zu erfahren, den das Anhaften an Begrifflichkeiten verursacht.

⁸⁴M. I. 8

Eine weitere schädliche Auswirkung des Anhaftens an ein Selbst oder Ich-Bild ist die Erzeugung von unheilsamen Geisteszuständen, die als „Verunreinigungen“ (*kilesa*) bekannt sind. Dazu zählen insbesondere:

- *Taṇhā*: Begierde; Selbstsucht; Verlangen nach Befriedigung
- *Māna*: Einbildung; Selbstverurteilung; Sehnsucht nach persönlicher Macht
- *Diṭṭhi*: Festhalten an persönlichen Meinungen; der hartnäckige, unnachgiebige Glaube, die eigenen Ansichten würden der Wahrheit entsprechen.

Diese drei Verunreinigungen verstärken sowohl die innere als auch die äußere Disharmonie. Menschen, die konventionelle Etiketten nicht durchschauen, klammern sich an willkürlich festgelegte Identifikationen als die Wahrheit und lassen zu, dass diese Verunreinigungen ihr Verhalten diktieren, was das Elend für sie selbst und andere vergrößert. Diejenigen, welche die relative Wahrheit der konventionellen Etiketten und Bezeichnungen durchdringen, klammern sich jedoch nicht an sie und sind vom Einfluss dieser Verunreinigungen befreit. Sie lassen sich nicht durch Gedanken wie „das gehört mir“, „ich habe diese Eigenschaft“ oder „das ist, was ich bin“ täuschen. Sie führen ihr Leben mit Weisheit. Ein klares Verständnis konventioneller Bezeichnungen sowie ein Handeln in Harmonie mit Ursachen und Bedingungen ist die Grundlage, von der aus sich wahre Sicherheit und Freiheit von Leiden entfaltet.

Ein weiterer Fehler, der die Menschen zu verwickeln droht, besteht in der Schwankung von einer extremen Meinung zur anderen. Manche Menschen glauben strikt an das Selbst als real und dauerhaft; sie denken, dass dieses Selbst das Wesen eines Menschen ausmacht und es nicht bloß eine konventionelle Entität sei. Jeder Mensch, so sagen sie, besitzt ein reales, stabiles, ewiges Selbst; sogar, wenn ein Mensch stirbt, bleibt die Seele/das Selbst/der Geist (*ātman/attā*) unverändert bestehen: Das Selbst verschwindet nicht und löst sich nicht auf. Einige glauben, diese Seele reinkarniert, während andere glauben, sie warte auf das Urteil eines höchsten Gottes zur ewigen Erlösung oder Verdammnis. Solche Ansichten fallen unter die Kategorie des Eternalismus (*sassata-diṭṭhi* oder *sassata-vāda*): der Glaube, dass das Selbst oder die Seele real und ewig sei.

Eine andere Gruppe von Menschen glaubt, ein solches Selbst existiere, eine Person existiere als eine bestimmte Identität, aber dieses Selbst sei vorübergehend: es zerfalle. Beim Tod, so meinen sie, bricht das Selbst auseinander und hört auf zu existieren. Diese Ansicht wird Annihilationismus (*uccheda-diṭṭhi* oder *uccheda-vāda*; ein Zerstörungsansatz) genannt: Der Glaube, dass Selbst oder die

Seele sei unbeständig; es existiert vorübergehend, löst sich anschließend auf und verschwindet.

Gelehrte der buddhistischen Studien können ebenfalls einen dieser beiden Standpunkte einnehmen, wenn es ihnen an klarem Verständnis mangelt. Diejenigen, die das Gesetz von Karma, in Verbindung mit dem Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra-vatṭa*) studieren, können eine eternalistische Ansicht vertreten, welche das Selbst als dauerhaft betrachtet. Diejenigen, welche die Lehren von *anattā* missverstehen, können andererseits eine annihilationistische Sichtweise vertreten und annehmen, dass nach dem Tod nichts mehr existiert. [101]

Der gemeinsame Nenner dieses Missverständnisses, für die Befürworter beider Extreme, besteht in dem Glauben, dass ein Wesen oder eine Person als eine reale, feste Entität existiert. Die eine Partei glaubt, dass diese Entität konstant und ewig ist, während die andere glaubt, dass diese Entität sich auflöst und mit dem Tod verschwindet.

Neben diesen beiden Lagern findet sich eine weitere Gruppe mit einer noch extremeren Ansicht, welche darin besteht, dass ein nicht existierendes Selbst bedeuten muss, dass überhaupt nichts existiert. Wenn niemand existiert, dann erlebt auch niemand Ergebnisse. Daher bewirken Handlungen keine Konsequenzen, Handlungen sind unbedeutend und es gibt keine Verantwortlichkeit für Handlungen. Vereinfacht ausgedrückt: Es gibt kein Karma.

Man kann diese letztgenannte Form des Glaubens in drei Kategorien untergliedern. Die eine Fraktion ist der Ansicht, Handlungen seien bedeutungslos bzw. trügen keine Früchte. Dies wird die Theorie von der Unwirksamkeit des Handelns (*akiriya-diṭṭhi* oder *akiriya-vāda*) genannt. Eine andere Fraktion nimmt an, die Dinge ereignen sich planlos, zufällig, ohne jede Ursache. Dies wird die Theorie der Nicht-Kausalität oder des Akzidentalismus (*ahetuka-diṭṭhi* oder *ahetuka-vāda*) genannt. Die dritte Fraktion vertritt die These, dass absolut nichts besteht: Nichts existiert mit irgendeinem Wert oder einer Bedeutung. Dies wird Nihilismus (*natthika-diṭṭhi* oder *natthika-vāda*) genannt.

Da alle Dinge als ein kausales Kontinuum existieren – aus der Verschmelzung von Komponenten entstehend – gibt es kein beständiges oder sich auflösendes Selbst. In diesem unmittelbaren Augenblick existiert keine „Person“ oder ein „Selbst“; wo sollte man also ein beständiges oder sich auflösendes Selbst erwarten? Die Lehre verneint daher sowohl den Eternalismus als auch den Annihilationismus.

Da die Dynamik der Natur aus miteinander verbundenen, kausal abhängigen Komponenten besteht, wie könnte man da behaupten, nichts würde existieren

bzw. all die Dinge würden planlos und zufällig auftreten? Die Lehre verneint daher die Doktrinen des Nihilismus und der Nicht-Kausalität.

Da sich Dynamiken gemäß den ihnen innewohnenden kausalen Bedingungen verändern, erzeugt jeder Faktor innerhalb einer Dynamik eine Wirkung; nichts ist frei von Wirkung. Überdies entsteht Wirkung, ohne dass es einen „Empfänger“ dafür benötigt; die Wirkungen sind der Dynamik innewohnend. Konzeptionell kann man sagen, dass die Dynamik selbst der Empfänger ist. Diese Wirkungen sind somit verlässlicher, als wenn es ein stabiles Selbst als Empfänger gäbe, da dieses Selbst unliebsame Wirkungen zurückweisen könnte. Da das Gesetz von Ursache und Wirkung (Kausalität) existiert, wie könnte man also behaupten, dass Handlungen sinnlos sind oder kein Ergebnis brächten? Die Lehre verneint daher die Doktrin von der Wirkungslosigkeit des Handelns.

Die folgenden Passagen aus dem Visuddhimagga belegen die zuvor dargestellten Ausführungen:

*„In Wirklichkeit gibt's bloß den Körper und den Geist,
Und nicht zeigt sich dabei ein Wesen oder Mensch,
Denn leer ist dies, wie eine Puppe konstruiert,
Ein Haufen Elend und vergleichbar Holz und Stroh.“⁸⁵ [102]*

Das Leiden existiert, aber es kann kein Leidender gefunden werden. Handlungen existieren, aber kein Handelnder. Nibbāna existiert, aber niemand, der ausgelöscht wird. Der Pfad existiert, aber kein Wanderer.⁸⁶

*„Nicht findet man der Taten Täter,
Kein Wesen, das die Wirkung trifft,
Nur leere Dinge zieh'n vorüber:*

⁸⁵Vism. 595 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [7])

⁸⁶Vism. 513

Wer so erkennt, hat rechten Blick.

„Und während so die Tat und Wirkung (vipāka)
Im Gange sind, wurzelbedingt,
Kann, wie beim Samen und beim Baume,
Man keinen Anfang je erspäh'n“.

„Auch in dem künft'gen Daseinskreisen (samsāra)
Kein Stillstand zu bemerken ist.
Den andern, die das nicht erkennen,
Fehl't jede Herrschaft über sich. (asayamvasī – sie sind aufgrund einer falschen
Sichtweise von anderen abhängig)

„Im Glauben an die Wirklichkeit der Wesen, (satta-saññā)
An ew'ge Dauer oder an Vernichtung,
Sie zweiundsechzigfacher Ansicht folgen
Und miteinander sind im Widerspruch.

„Gefesselt durch der Ansicht Fessel,
Reißt der Begehrensstrom sie mit;
Und vom Begehren mitgerissen,
Sie frei nicht werden von dem Leid.

„Der Mönch, des Buddhas edler Jünger,
Der dieses also hat erkannt,
Bedingtheit mag durchdringen er,
Die tief ist, fein und wesenlos,

„Nicht in der Wirkung findet man das Karma,
Und nicht im Karma sich die Wirkung zeigt;
Das eine leer ist von dem anderen,
Doch Wirkung ohne Karma gibt es nicht.

„Nicht haust das Feuer in der Sonne,
Im Brennglas nicht, im Zunder nicht,
Auch jenseits dieser Dinge nicht,
Und doch entsteht's durch sie bedingt.

„Genau so auch die Karmawirkung
Im Karma nicht zu finden ist,
Auch außerhalb des Karmas nicht,
Und Karma in der Wirkung nicht.

„Leer von der Wirkung ist das Karma,
Im Karma nicht die Wirkung haust;
Durch jenes Karma doch bedingt
Die Wirkung zum Entstehen kommt.

„Da gibt es weder Gott noch Brahma,
Der dieses Daseinsrad erschuf:
Nur leere Dinge zieh'n vorüber.
Durch viele Ursachen bedingt.“⁸⁷

Natürliche Phänomene entstehen gänzlich aus Ursachen, sind *dukkha* unterworfen, unbeständig, instabil und wechselhaft. Alle Dinge entstehen aus anderen Dingen in gegenseitiger Abhängigkeit. Innerhalb dieses Kontinuums existiert kein persönliches oder externes Selbst.

Phänomene bringen andere Phänomene hervor, durch den Zusammenschluss von Ursachen und Bedingungen. Der Buddha lehrte das Dhamma mit dem Ziel der Beendigung der Ursachen. Mit der Beendigung der Ursachen wird der Kreislauf (*vaṭṭa*) unterbrochen und dreht sich nicht weiter. Der edle Lebensweg (*brahma-cariya*) existiert, um auf diese Weise alles Leiden zu beenden. Wenn kein Sein gefunden werden kann, gibt es weder Vernichtung noch Ewigkeit.⁸⁸ [103]

Zusammenfassend bestätigt die Lehre über *anattā* die folgenden Punkte:

⁸⁷Vism. 602-3 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [7])

⁸⁸VismT: Paññābhūminiddesavaṇṇanā, Bhavacakkakathāvaṇṇan

- Sie verneint sowohl die Lehren des Eternalismus als auch des Annihilatismus.
- Sie verneint den Glauben an einen höchsten Gott, der die Welt erschaffen hat und das Schicksal der Menschen lenkt, d.h. den theistischen Determinismus (*issaranimmita-vāda*).
- Sie steht im Einklang mit der Lehre von Karma, wie sie vom Buddha-Dhamma definiert wird und verneint gleichzeitig die folgenden Lehren: die Behauptung, dass Handlungen keine Ergebnisse haben (Lehre von der Unwirksamkeit von Handlungen); die Lehre vom Determinismus der vergangenen Handlungen (*pubbekatavāda*), z.B. des Nigaṇṭhā-Ordens (Jainismus); die Lehre von Karma, die eine Seele oder ein Kastensystem einschließt (z.B. Hinduismus); die Behauptung, dass Dinge zufällig und ohne Ursachen geschehen (Akzidentalismus); sowie die Lehre vom Nihilismus
- Sie offenbart den höchsten Zustand, das endgültige Ziel (*parama-dhamma*) des Buddhismus, welches sich vom Ziel jener Religionen, die eine Seele (*attavāda*) verkünden, unterscheidet.

Zusammenfassung

Die drei Daseinsmerkmale *anicca*, *dukkha* und *anattā* sind eng miteinander verknüpft; es handelt sich um drei Facetten derselben Wahrheit, wie sie in der Lehre des Buddha häufig zu finden ist: „Was unbeständig ist, das ist leidvoll, was leidvoll ist, das kann man nicht als ‚ich‘ behaupten.“ (*yad’aniccam taṃ dukkhaṃ, yaṃ dukkhaṃ tad’anattā*). Dieser Passage folgt oftmals die Aussage: „Was nicht das Ich ist: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‘ So ist dies der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit anzusehen.“⁸⁹ Die Beziehung wird auch in dem folgenden, häufig vorzufindenden Austausch von Frage und Antwort deutlich:

„Sind materielle Form, etc. unvergänglich oder vergänglich?“

„Vergänglich.“

„Was vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“

„Leidig.“

⁸⁹ z.B.: S. IV. 1 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

„Was nun vergänglich, leidig, wandelbar ist, kann man dies mit Recht so ansehen: ‚Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Selbst?‘“⁹⁰

Eine prägnante Veranschaulichung der Zusammenhänge zwischen den drei Daseinsmerkmalen sowie der Tatsache, dass es sich um drei Aspekte derselben Wahrheit handelt, kann folgendermaßen formuliert werden: Alle Dinge entstehen durch die Vereinigung von Einzelteilen. Jedes dieser Teile entsteht, wird aufrechterhalten und zerfällt, wobei es seinerseits als Bedingung für die weiteren Teile fungiert; in immerwährender Transformation. Man kann diesen Verbund als „kausales Kontinuum“ bezeichnen, welches die nachfolgenden Eigenschaften aufweist:

1. Das Entstehen und Auseinanderfallen von Einzelteilen; die Instabilität der Komponenten bzw. des gesamten Prozesses: *aniccatā*
2. Der Druck auf die Komponenten bzw. auf die gesamte Dynamik, durch Aufstieg und Niedergang, ihrem Unterliegen der Veränderung sowie ihrer Unfähigkeit, in einem ursprünglichen Zustand zu verharren: *dukkhatā*
3. Das nicht-Vorhandensein eines festen „Kernes“, welcher die Ansammlung der Einzelteile dirigiert, vielmehr eine Notwendigkeit, dass die Einzelteile mit Ursachen und Bedingungen übereinstimmen; das Merkmal des Nicht-selbst: *anattatā* [104]

Durch die simultane Betrachtung dieser drei Merkmale wird jedes Objekt, welches konventionell als eigenständige Entität bezeichnet wird, als eine Komposition aus zahllosen zusammenhängenden Bestandteilen erkannt. Diese Bestandteile sind instabil, entstehen und vergehen ständig. Sie teilen sich auf und zerstreuen sich unter wechselseitiger Spannung und Reibung, was zur Veränderung führt. Sie sind abhängig von der Beziehung aus Ursachen und Bedingungen, welche das jeweilige Kontinuum steuern und formen. Keine der Komponenten existiert als ein Selbst; sie verlaufen in Übereinstimmung mit der Kausalität, nicht in Übereinstimmung mit einem Verlangen.

Obwohl das, was unbeständig ist, *dukkha* ist und das, was *dukkha* ist, Nicht-Selbst ist, so ist der Umkehrschluss dennoch nicht immer zutreffend, wonach alles, was Nicht-Selbst ist, unbeständig und *dukkha* sein muss. Alle bedingten Phänomene (*saṅkhāra*) sind unbeständig, unterliegen einem Druck und sind ohne

⁹⁰z.B.: S. III. 68; bereits zitiert

Selbst, dennoch müssen alle Dinge (*dhamma*), sowohl die konditionierten Dinge als auch das Unkonditionierte (*visaṅkhāra*), obwohl sie Nicht-Selbst sind, nicht immer unbeständig und *dukkha* sein. Es gibt etwas, das dauerhaft und frei von *dukkha* ist. Das Unkonditionierte (Nibbāna) ist, obwohl ohne Selbst, sowohl jenseits von Unbeständigkeit als auch von *dukkha*.

In diesem Sinne gelten die Definitionen der drei Daseinsmerkmale als Facetten einer Wahrheit für konditionierte Phänomene; in Anlehnung an die bereits erwähnte Darlegung des Nicht-Selbst. Gleichmaßen sollte die selbst-lose Qualität des Unkonditionierten in Übereinstimmung mit der oben beschriebenen impliziten Definition verstanden werden.

4. Verschleiende Einflüsse der drei Daseinsmerkmale⁹¹

Obwohl Unbeständigkeit, *dukkha* und Nicht-Selbst allen Dingen innewohnen und sich fortwährend offenbaren, bemerken die Menschen diese Faktoren im Allgemeinen nicht. Sie sind verschleiert. Wenn man nicht aufmerksam ist und genau hinsieht, erkennt man diese verschleienden Einflüsse nicht. Zu diesen Einflüssen zählen:⁹²

1. Kontinuität (*sanati*): Dies verschleiert die Vergänglichkeit.
2. Bewegung (*iriyāpatha*): Dies verschleiert *dukkha*.
3. Festigkeit (*ghana*): Dies verschleiert das Nicht-Selbst.

Indem man Entstehen und Vergehen, Geburt und Zerfall, keine genaue Beachtung schenkt, gestattet man, dass Kontinuität (*santati*) das Merkmal der Unbeständigkeit und Vergänglichkeit verdeckt. Alle Dinge, die wir erleben, entstehen und vergehen fortwährend, aber dieses Entstehen und Vergehen geschieht auf kontinuierliche und rasche Weise. Diese rasante Abfolge täuscht den Menschen, der dazu tendiert, die Dinge fälschlicherweise als stabil und unveränderlich anzusehen. So erscheint beispielsweise eine Fotografie der eigenen Person oder eines Freundes, kurz nach dem Zeitpunkt der Aufnahme, noch genauso wie

⁹¹TR: Im thailändischen Originaltext schließt dieser Abschnitt direkt an den Abschnitt „Verständnis der Begriffe *Dhamma* und *Saṅkhāra*“ an.

⁹²Vism. 640; VbhA. 50; VismT. Paṭipadāñṇadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā

kurz zuvor. Mit der Zeit stellt man dann fest, dass eine Veränderung stattgefunden hat. In Wahrheit geschieht die Veränderung jedoch kontinuierlich, ohne sichtbare Unterbrechung.

Ein weiteres Beispiel für diese Täuschung ist die Wahrnehmung eines sich drehenden Propellers – als eine einzige bewegungslose Scheibe. Wenn sich die Drehgeschwindigkeit verlangsamt, sieht man einen Propeller mit mehreren rotierenden Blättern. Ähnlich verhält es sich, wenn eine Person eine Taschenlampe schnell in einer kreisförmigen Bewegung schwenkt, wodurch sie als ein Lichtkreis wahrgenommen wird. Ein weiteres Beispiel wäre die Betrachtung einer Glühbirne, die als eine ruhige, helle Kugel wahrgenommen wird. In Wirklichkeit entsteht das Licht durch einen schnell schwankenden, elektrischen Strom. Wenn man die entsprechenden Mittel gebraucht und sorgfältige Achtsamkeit auf das Entstehen und Vergehen der Dinge legt, dann wird die Unbeständigkeit – *aniccatā* – deutlich.

Ebenso verschleiert die Bewegung (*iriyāpatha*) bei mangelnder Aufmerksamkeit die fortwährende Beanspruchung, Spannung oder Reibung als Merkmal von *dukkha*. Normalerweise benötigen Menschen eine gewisse Zeitspanne, um die Instabilität eines Objekts zu bemerken, welches aufgrund von Spannung und Reibung innerhalb seiner Bestandteile nicht mehr in seiner ursprünglichen Form gehalten werden kann. Wenn das Objekt in der Zwischenzeit bewegt oder verändert wird oder der Beobachter von ihm getrennt wird, ist der Druck und die Spannung nicht offensichtlich. Unser Erleben der Dinge findet gewöhnlich im Kontext einer solchen Bewegung statt und somit wird *dukkha* nicht erkannt. [72]

Man nehme beispielhaft den menschlichen Körper: Man braucht nicht abzuwarten, bis der Körper gänzlich vergeht; auch im alltäglichen Leben existiert eine Belastung oder fortwährende Reibung im Körper, welche den Menschen daran hindert, in einer fixierten Position still zu verharren. Wenn man lange in einer einzigen Haltung bleiben muss, ganz gleich ob stehend, sitzend, gehend oder liegend, nimmt die körperliche Belastung oder Reibung stetig zu, bis hin zu einem Punkt, wo Schmerzen und Erschöpfung unerträglich werden. Man ist dann förmlich gezwungen, sich zu bewegen oder die Haltung⁹³ zu wechseln.

Sobald die Spannung oder Reibung (als eine Folge des Kennzeichens von *dukkha*) im Körper aufhört, hört auch das Gefühl von Schmerz (*dukkha-vedanā*) auf. (Wenn ein Gefühl des Schmerzes verschwindet, entsteht an dessen Stelle gewöhnlich ein Gefühl der Leichtigkeit, welches wir „Wohlbefinden“ nennen. Aber dies ist lediglich ein Gefühl. In Wirklichkeit gibt es nur eine Abschwächung

⁹³TR: *iriyāpatha* („Haltung“) bedeutet wörtlich „Art der Bewegung“.

und partielle Abwesenheit von *dukkha* – der Spannung.) Langes Verharren in ein und derselben Haltung ist schmerzhaft und man strebt daher an, die Position zu wechseln. Normalerweise bewegen sich die Menschen ständig, um ein Gefühl des Unbehagens zu vermeiden. Indem man dem Unbehagen ausweicht, übersieht man folglich *dukkha*, eine allen Zuständen innewohnende Wahrheit.

Wenn man ein Objekt nicht in seine einzelnen Elemente zerlegt, wird die Eigenschaft des Nicht-Selbst durch Solidität (*ghana*) verdeckt: etwas, das als Klumpen, Masse oder verschmolzene Einheit existiert. Alle konditionierten Dinge werden durch eine Verschmelzung von Bestandteilen erzeugt. Sobald die Elemente getrennt werden, existiert diese zusammengefügte Einheit, die mit einem bestimmten Namen bezeichnet wird, nicht mehr. Im Allgemeinen erkennt der Mensch diese Tatsache nicht, da sie durch die Annahme von Festigkeit (*ghana-saññā*) verdeckt wird: das Erkennen oder Benennen von etwas als eine konsolidierte, gefestigte, zusammenhängende Einheit.

Dies entspricht der thailändischen Volksweisheit: „Man sieht den Mantel, aber nicht den Stoff; man sieht die Puppe, aber nicht das Plastik.“ Man kann sich vom Bild eines Mantels täuschen lassen und übersieht den Stoff, aus dem er geschneidert wurde. In Wahrheit gibt es keinen Mantel, sondern nur zahlreiche Fäden, die zu einem Muster verwoben sind. Werden die Fäden aufgetrennt, ist der Stoff nicht mehr vorhanden. Auch ein Kind, welches nur eine Puppe sieht, wird durch ihr Aussehen getäuscht; der Kunststoff, der die wahre Substanz der Puppe bildet, wird nicht erkannt. Wenn man die Wahrheit sieht, dann gibt es nur Kunststoff; eine Puppe ist nicht zu finden. Auch der Kunststoff entsteht aus der sukzessiven Bildung von Bestandteilen. Die Wahrnehmung von Festigkeit verdeckt die Eigenschaft des Nicht-Selbst in der Weise, wie es diese einfachen Beispiele zeigen. Wenn man die Bestandteile trennt und analysiert, wird die Natur des Nicht-Selbst deutlich. Man erkennt die Dinge als *anattā*.

5. Nicht-Selbst und Kein-Selbst

Viele Äußerungen des Buddha im Sutta-Nipāta beschreiben Arahants – diejenigen, die das Ziel des heiligen Wandels verwirklicht haben – als Wesen ohne *attā* und *nirattā*.⁹⁴ Arahants besitzen weder ein „Selbst“ noch die „Abwesenheit eines Selbst“ (im Sinne einer Vernichtung des Selbst).

⁹⁴Alternativ: *attaṃ* und *nirattaṃ*; die Siam Raṭṭha-Ausgabe des Tipiṭaka in thailändischer Schrift weist an einigen Stellen *attā* und *nirattāṃ* aus, an anderen *attaṃ* und *nirattaṃ* (siehe Sn. 154, 168, 180 und entsprechende Passagen unter Sn. 157, 213). In anderen Editionen habe ich jedoch nur *attā* und *nirattā* gefunden.

Im Mahāniddeśa wird das Wort *attā* als „Glaube an das Selbst“ (*attaditṭhi*) oder „Glaube an ein beständiges, dauerhaftes Selbst“ (d.h. Eternalismus, die Ansicht eines Ewigkeits-Glaubens) beschrieben. Des Weiteren definiert es *nirattā* als ein Festhalten an einer annihilationistischen/zerstörungstheoretischen Sichtweise (d.h. Annihilationismus, die Ansicht eines Vernichtungs-Glaubens). Eine weitere Definition von *attā* lautet „etwas Festgehaltenes“ und eine weitere Definition für *nirattā* lautet, „etwas, das man aufgibt“.

Daher glaubt ein Arahant nicht an ein Selbst oder an eine Abwesenheit des Selbst. Ein Arahant klammert sich weder an etwas, noch muss er etwas loswerden.

Im Mahāniddeśa wird ferner ausgeführt, dass derjenige, der anhaftet, etwas zum Aufgeben haben muss und derjenige, der etwas zum Aufgeben hat, anhaftet. Ein Arahant hat sowohl das Anhaften als auch das Aufgeben transzendiert.⁹⁵

Diese Erklärungen des Buddha und der Kommentatoren verdeutlichen die Bedeutung von *anattā*. [105]

Im Allgemeinen glauben die Menschen beharrlich an ein Selbst. Auf einer groben Ebene sehen sie den Körper als das Selbst an, aber bei genauerer Betrachtung erkennen sie, dass der Körper nicht das Selbst sein kann, da die körperliche Veränderung zu offensichtlich ist. Daraufhin identifizieren sie sich daher mit dem Geist oder den geistigen Qualitäten, zum Beispiel mit Gefühlen, Gedächtnis, Intelligenz und Bewusstsein. Tatsächlich klammern sie sich an eines der fünf Aggregate als ein Selbst oder an eine Einheit von Körper und Geist, d.h. an alle fünf Aggregate. Andere Menschen sind subtiler veranlagt und gehen davon aus, dass Körper und Geist nicht das Selbst sein können, sondern dass ein anderes Selbst – ein wirkliches, substanzielles, regierendes Selbst oder eine Seele – innerhalb oder jenseits von Körper und Geist wohnen muss.

Einige Denker, Philosophen und religiöse Leitfiguren inkludieren ein Konzept des Selbst in ihr Streben nach der ultimativen Wirklichkeit. Sie behaupten, diese Wahrheit – das höchste Wesen – erreicht oder realisiert zu haben, welches mit diversen Namen bezeichnet wird, z.B. Paramātmā, Brahmā oder Gott. Viele dieser Philosophen und religiösen Oberhäupter sind hochintelligent und erfahren, werden in den Schriften als „ausgezeichnete Asketen und Brahmanen“ oder „heilige Philosophen“ tituliert und die Gegebenheiten, welche sie imstande sind darzustellen, sind äußerst markant und profund. Doch solange diese Gegebenheiten noch eine feste Identität aufweisen oder sich weiterhin auf ein Selbst

⁹⁵Nd. I. 82, 247, 352-53 siehe außerdem zugehörige Passagen unter Nd. I. 90-91, 107-8; Nd. II. 3

berufen, sind sie nicht die höchste, ultimative Wahrheit, da selbige Annahmen immer noch von Anhaftung befleckt sind.

Die ultimative Wahrheit existiert; das Buddha-Dhamma ist keine nihilistische Doktrin. Man kann diese ultimative Wahrheit jedoch nicht auf der Grundlage eines Wissens verwirklichen, welches durch fehlerhafte Wahrnehmungen verdunkelt und verzerrt wird bzw. mit einem Geist, welcher durch das Greifen danach gefesselt ist. Der Grund, weshalb viele Philosophen, Denker und religiös oder spirituell suchende Menschen nicht in der Lage sind, die letztendliche Wahrheit zu verwirklichen, obwohl sie klar wissen, dass das Selbst des Körper-Geistes (fünf Aggregate), an dem sie einstmalig festhielten, nicht echt ist, liegt darin, dass sie dennoch zwei Arten der Selbsttäuschung aufrechterhalten. Diese beiden Täuschungen, für nicht erwachte Wesen charakteristisch, lauten:

1. Selbst-Identifikation: Die Pflege eines residualen Selbstbildes, welches aufrechterhalten wird, seitdem man sich an den Körper als ein „Selbst“ klammert. Wie differenziert oder raffiniert dieses Bild auch sein mag, es bleibt im Wesentlichen dasselbe oder besteht innerhalb derselben Linie und entspricht dem Resultat von Missverständnissen. Wenn jene Denker und Suchenden auf einen Aspekt der Realität stoßen und sich damit identifizieren, wird das Vorstellungsbild oder Konzept dieses Umstandes einbetoniert, wodurch die tatsächliche Wahrheit eine Verzerrung erfährt. Was auch immer von diesen Menschen erkannt wird, es handelt sich daher nicht um die reine, unverfälschte Wahrheit.
2. Anhaftung (*upādāna*): Seitdem an eine rudimentäre Idee des Selbst geglaubt wird, neigen diese Menschen zu Anhaftung. Neben der Tatsache, dass sie eine fehlgeleitete Selbstsicht aufrechterhalten, stehen sie den Phänomenen mit Anhaftung gegenüber, was sie daran hindert, die wahre Natur der Dinge zu erkennen. [106]

Kurz gesagt, diese religiös bzw. spirituell Suchenden, Denker und Philosophen sind noch nicht befreit – weder von Missverständnissen noch von Anhaftungen. Die genannten Täuschungen sind vielmehr untrennbar verbunden: kombiniert man sie, kann man sagen, dass diese Individuen fälschlicherweise eine Idee von sich selbst, die von einer ursprünglichen Anhaftung herrührt, ergreifen und sie der Realität oder Natur überstülpen. Infolgedessen bleiben sie gebunden.

Die vollständige Befreiung ist nur möglich, wenn man damit aufhört, den Dingen eine feste Identität zu verleihen; die Phänomene existieren dann nicht

mehr als substantielle Entitäten und man erkennt die letztendliche Wahrheit. Das Selbst ist eine Vermutung, eine konventionelle Realität, wie der Buddha-Dhamma lehrt. Die letztendliche Wahrheit ist der konventionellen Wahrheit diametral entgegengestellt. Das Selbst bezieht sich auf Konventionen; wenn man Konventionen transzendiert, erlangt man die letztendliche Wahrheit, frei von einem sogenannten Selbst. Anders ausgedrückt: Die Wahrheit ist nicht das Selbst; wenn es noch ein Selbst gibt, ist es nicht die Wahrheit. Befreit von Konventionen, hört das Selbst auf; indem man loslässt, verschwindet das Selbst.

Die Hauptfaktoren für Verblendung sind Anhaftung und feste Vorstellungen vom Selbst. Da das Selbst nicht wahrhaftig existiert – abgesehen von einer konventionellen Ebene, ist es bloß ein Glaube. Das Selbst ist nur eine Idee; es ist keine wahre, unveränderliche Entität. *Attā*, im obigen Zitat aus dem Sutta-Nipāta, kann daher auf zwei Arten definiert werden: Erstens als „Selbst“ oder „Glaube an das Selbst“ und zweitens als „etwas Festgehaltenes“.

Darüber hinaus erwähnt die Passage das Begriffspaar *attā* und *nirattā* und attestiert, dass ein Arahant weder *attā* noch *nirattā* aufweist. *Nirattā* kann ebenfalls auf zwei Arten definiert werden: erstens als „(anhaften an) kein-Selbst“, d.h. eine zerstörungstheoretische Ansicht und zweitens als „etwas, das aufgegeben werden muss“. Wenn man den Irrglauben an Konventionen aufgibt und nicht mehr an einem Selbst festhält, ist die Sache erledigt. Man hat Freiheit und Leichtigkeit erreicht; sich an eine Vorstellung vom Nicht-Selbst zu klammern, ist unnötig. Das Aufgeben des Anhaftens ist das Ende: Nichts anderes wird ergriffen. Wenn nichts mehr festgehalten wird, muss auch nichts mehr aufgegeben werden, wie die folgenden Worte des Buddha zeigen:

Das, woran man sich klammert, existiert nicht; wo gibt es dann etwas aufzugeben?

*(Natthi attā kuto nirattaṃ vā.)*⁹⁶

Auch der Ausdruck „am Selbst anhaften“ ist streng genommen falsch. Da das Selbst nur eine konventionelle Realität darstellt, lautet der korrekte Ausdruck vielmehr „Anhaften an einer Idee des Selbst“. Unsere Aufgabe ist es, dieses Festhalten des Glaubens an ein Selbst oder an einer Vorstellung von einem Selbst aufzugeben. Das Selbst muss nicht aufgegeben werden, denn es gibt kein Selbst, welches man besitzen kann; wie sollte es dann aufgegeben werden können?

⁹⁶Sn. 180, erklärt unter Nd. I. 352-3.

An ein Selbst zu glauben, bedeutet, ein Konzept zu bilden und dieses Konzept über die Realität zu stapeln. Die Lehre fordert uns auf, die Formung eines solchen fixierten Bildes aufzugeben. Tut man dies nicht, dann wird, obwohl man womöglich schon von gewissen Voraussetzungen abgesehen hat, ein Konzept oder eine „Ablagerung“ des Selbst an etwas anderem angeheftet und damit die wahre Natur des Selbst verschleiert oder verzerrt. Daher ist es erforderlich, die Anhaftung an einstmalige Vorstellungen eines Selbst zu beseitigen, sich nicht ersatzweise an etwas anderes als ein Selbst zu binden und das Festhalten am Kein-Selbst (*ni-rattā*) ebenfalls zu verwerfen. In der Konsequenz verbleibt nur Wahrheit, welche sich weder mit persönlichen Überzeugungen und Anhaftungen befasst noch von ihnen abhängig ist. [107]

Da das Selbst eine Idee und eine konventionelle Entität darstellt, die zur Erleichterung der Kommunikation geschaffen wurde, ist es nicht hinderlich, wenn man das Selbst vollständig begreift und es ohne Anhaftung nutzt. Wenn man einstmals an einem Bild des Selbst hing, betonen die Lehren, Anhaftung an dieses einstmalige Bild aufzugeben. Ohne Anhaftung ist die Sache erledigt; es ist unnötig, sich mit etwas anderem zu identifizieren. Es ist unnötig, irgendetwas als Selbst zu ergreifen oder anderswo ein Selbst zu suchen.

Deshalb lehrte der Buddha, das Anhaften ausschließlich an jenes Selbst aufzugeben, an welches man bereits angehaftet hat, was wiederum bedeutet: Das Anhaften an die fünf Aggregate aufgeben. Sobald das Anhaften an das Selbst nicht mehr besteht, endet die Frage nach dem Selbst. Daraufhin geht es darum, Wahrheit zu verwirklichen, welche wahrhaftig existiert. Ein Selbst besitzt jedoch keinen Einfluss auf Wahrheit und deshalb wird die Wahrheit als *anattā* beschrieben: Nicht-Selbst. Diejenigen, welche die Wahrheit verwirklicht haben, sind frei von jeglichem Glauben oder der Annahme eines Selbst; sie brauchen nicht mehr an ein Selbst oder ein Kein-Selbst zu glauben. Mit dem Wissen um das Nicht-Selbst ist die Angelegenheit beendet; von nun an ist man bei der Wahrheit, dem Unkonditionierten, für welches ein „Selbst“ keine Bedeutung mehr hat.

Eine schädigende Konsequenz des Festhaltens an einem Selbst oder dem Glauben an ein Bild des Selbst, besteht darin, dass man zu dem Schluss gelangt, ein Selbst sei der Handelnde, ausgestattet mit der Macht, Ereignisse zu kontrollieren. Wenn der Begriff des Selbst zu subtil wird, malt man sich ein souveränes Selbst aus, als Schöpfer aller Dinge. Man stellt sich vor, dass dieser Schöpfer in den kausalen Prozess eingreift, obwohl ein solches Eingreifen überflüssig ist.

Es ist überflüssig, weil die Natur autonom existiert; miteinander verbundene, konditionierte Dynamiken funktionieren unabhängig, ohne dass es eines Schöpfers bedarf. Anstatt also zu sagen, dass ein Schöpfer, ein Gott, als Voraussetzung

für die Genesis aller Dinge existieren muss, sollte man zugestehen, dass die Naturphänomene selbst die ursprüngliche Realität darstellen (da die Naturphänomene gemäß der Kausalität reziprok erzeugt werden; einfach ausgedrückt: sie erschaffen sich gegenseitig). So braucht man sich nicht mit Fragen der Vergangenheit wie „Was gab es vor Gott?“, „Wer hat Gott erschaffen?“ oder „Woher kommt Gott?“ herumzuschlagen.

Es ist weder notwendig noch zutreffend, zu behaupten, dass natürliche Phänomene oder kausale Dynamiken die Existenz eines Schöpfergottes erfordern. Wenn ein Gott der Schöpfer wäre, würde das Ergebnis aus zwei sich überlappenden Systemen bestehen: Gott und Natur. Der Ablauf der Natur müsste auf den schöpferischen Akt eines Gottes warten. Eine Dynamik der Natur, die göttlichen Plänen untergeordnet ist, wäre indessen äußerst schwerfällig, da die Dinge im Einklang mit ineinandergreifenden Ursachen und Bedingungen, innerhalb ihres eigenen Systems, vonstattengehen müssen und funktionieren. Ein göttliches Eingreifen würde den kontinuierlichen Fluss der Phänomene stören und behindern.

Da das Temperament eines Gottes zudem schwanken könnte, würden die Dinge entsprechend beeinflusst; in einem Moment würde ein Gott sie auf die eine Art und im nächsten Moment anders haben wollen. Infolgedessen hätte die Natur weniger Gelegenheit, der Kausalität zu folgen, was in einer großen Verwirrung und dem Chaos enden würde. Dies ist jedoch nicht die Art und Weise, wie die Dinge tatsächlich sind; die natürliche Dynamik tritt in Übereinstimmung mit ihrer Bedingtheit auf.

Manche Menschen mögen sagen, die Natur folge Gesetzen und ein Gott habe diese Gesetze geschaffen oder festgelegt. In diesem Fall wären diese Gesetze nicht verlässlich, jederzeit veränderbar und unbeständig, da der Urheber solcher Gesetzmäßigkeiten außerhalb der Gesetze stehen müsste; ein solches Wesen könnte die Gesetze ja nach Belieben abändern. Diese Gesetze sind jedoch immerzu konstant geblieben. [108]

Die Existenz eines Schöpfers jener Gesetzmäßigkeiten ist ebenso unnötig und unwahrscheinlich, weil die Natur auf eine spezifische Weise ablaufen muss. Die natürlichen Bedingungen stimmen mit den Ursachen überein und sind „einfach so“ (*tathatā*): sie sind nicht und könnten nicht anders sein (*avitthatā*). Die Gesetze selbst sind nur Beschreibungen, welche wir durch Beobachtung bestimmter natürlicher Vorkommnisse bilden.

Das Nichtvorhandensein eines Schöpfergottes und die Autonomie der kausalen Dynamik klären zudem eine weitere Frage: Die höchste Realität, das Un-

konditionierte, ist vollständig und vollkommen; es greift nicht als Schöpfer der Phänomene ein oder stört die konditionierten Prozesse. (Aus dieser Perspektive kann Nibbāna nicht Gott sein, egal wie sehr manche Leute versuchen, beides gleichzusetzen, es sei denn, man ist bereit, die Bedeutung des Begriffes „Gott“ neu zu definieren.)⁹⁷

Unter herkömmlichen Umständen ist es für Menschen selbstverständlich, an ein Selbst und an einen Schöpfer der Welt zu glauben, weil die Dinge vorgeblich einen Akteur oder einen Erschaffer benötigen, um ins Dasein treten zu können. Diesen falschen Glauben zu durchschauen und die zugrundeliegende Kausalität zu erkennen, ist schwierig. Deshalb glaubten die Menschen einstmals, dass Götter die alleinige Ursache für Blitze, Winde, Überschwemmungen und Erdbeben seien. Es ist daher auch nicht verwunderlich, dass religiös und spirituell Suchende, Denker und Philosophen an eine Seele und einen Schöpfer geglaubt haben. Kluge Menschen schufen verfeinerte, allumfassende Konzepte, aber im Wesentlichen sind sie an demselben Punkt hängengeblieben.

Des Buddhas Loslösung von der Selbstidentifikation (neben aller Wahrscheinlichkeit, dass er sich in verfeinerten Vorstellungen vom Selbst hätte verstricken können), seine Entdeckung, dass die Welt ohne einen Schöpfer funktioniert und seine Erkenntnis zum Nicht-Selbst und zum nicht-schöpferisch-wirkenden Unkonditionierten zählen als enorme Fortschritte in der menschlichen Entwicklung von Weisheit und Einsicht. Diese Erkenntnis ist der Ausweg aus der massiven Falle, in der die Menschen andernfalls gefangen sind.

Obwohl die großen Denker vor dem Buddha die Prinzipien von Unbeständigkeit und *dukkha* verstanden, wurden sie durch den Glauben an ein Selbst oder eine Seele aufgehalten. Das Prinzip des Nicht-Selbst ist also extrem schwer zu erkennen. Der Buddha tendierte dazu, die Merkmale von Unbeständigkeit und *dukkha* zu verwenden, um *anattā* zu signalisieren und darzulegen. Die Kommentatoren erkannten die Notwendigkeit, die Selbstlosigkeit mit Hilfe von Unbeständigkeit und *dukkha* zu erklären und werteten diesen großen Fortschritt einer Erkenntnis, in Bezug zu Weisheit, als eine Enthüllung, die man zuvor außerhalb des Buddhismus nirgends vorfand, wie die folgenden Passagen illustrieren:⁹⁸ [109]

Der Sammāsambuddha erklärte das Daseinsmerkmal des Nicht-Selbst mittels der Unbeständigkeit, mittels dukkha oder mittels beidem. In dieser Sutta erklärt der Buddha die Eigenschaft des Nicht-Selbst, über den Weg der Unbeständigkeit, folgendermaßen:

⁹⁷Zum Thema „Gott“ siehe Anhang 4.

⁹⁸VbhA. 48-9; zudem in einigen Abschnitten von MA. II. 113; VinT. Mahākhandhakaṃ, Anattalakkhaṇasuttavaṇṇanā

„Wenn jemand sagt, ‚Das Auge ist Selbst‘, so ist das nicht haltbar. Das Entstehen und Vergehen des Auges wird deutlich, und da sein Entstehen und Vergehen deutlich wird, würde daraus folgen: ‚Mein Selbst entsteht und vergeht.‘ Deshalb ist es nicht haltbar, wenn jemand sagt, ‚Das Auge ist Selbst.‘ Daher ist das Auge nicht Selbst.“⁹⁹

Der vollkommen erleuchtete Buddha erklärte das Daseinsmerkmal des Nicht-Selbst in dieser Sutta, indem er sich auf dukkha bezog, folgendermaßen:

„Die Körperlichkeit, ihr Mönche, ist Nicht-Ich. Denn wäre, ihr Mönche, diese Körperlichkeit das Ich, nicht würde da diese Körperlichkeit der Krankheit anheimfallen. Erlangen könnte man es dann bei der Körperlichkeit: ‚So möge meine Körperlichkeit sein, so möge meine Körperlichkeit nicht sein;‘

Weil aber, ihr Mönche, die Körperlichkeit Nicht-Ich ist, deshalb fällt die Körperlichkeit der Krankheit anheim, und nicht erlangt man es bei der Körperlichkeit: ‚So möge meine Körperlichkeit sein, so möge meine Körperlichkeit nicht sein;‘“¹⁰⁰

Der vollkommen erleuchtete Buddha erklärte in dieser Sutta das Daseinsmerkmal des Nicht-Selbst, indem er sich sowohl auf die Unbeständigkeit als auch auf dukkha bezog, zum Beispiel:

„Die Körperlichkeit ist vergänglich. Was vergänglich ist, das ist leidvoll. Was leidvoll ist, das ist Nicht-Ich. Was Nicht-Ich ist, davon gilt: ‚Dies ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst;‘ So hat man dies der Wirklichkeit gemäß mit rechter Weisheit zu verstehen.“¹⁰¹

Weshalb hat der Buddha auf diese Weise gelehrt? Weil Vergänglichkeit und dukkha manifest sind (sie sind leicht zu beobachten). Denn wenn eine Tasse, eine Schüssel oder ein anderer Gegenstand aus der Hand rutscht und zerbricht, rufen die Leute aus: „Oh, wie kurzlebig!“, Unbeständigkeit wird also als offensichtlich beschrieben. Wenn sich ein Geschwür

⁹⁹In Bezug auf M. III. 282. (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

¹⁰⁰In Bezug auf S. III. 66 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹⁰¹In Bezug auf S. III. 22 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

oder eine Blase am Körper bildet oder ein Dorn einen Menschen sticht, ruft er aus: „Oh, wie schmerzhaft!“, dukkha wird also als offensichtlich beschrieben. Anattā jedoch ist nicht offensichtlich, es ist nicht auffällig; es ist schwer zu begreifen, schwer zu erklären und schwer zu beschreiben.

Ob Tathāgatas erscheinen oder nicht, die Daseinsmerkmale von Unbeständigkeit und dukkha sind offenkundig, doch das Merkmal des Nicht-Selbst bleibt verborgen, es sei denn, ein Buddha erscheint; es ist nur während der Zeit eines Buddhas offensichtlich. Wahrlich, die religiösen Asketen und Wanderer mit großen psychischen Kräften, wie der Lehrer Sarabhaṅga, waren in der Lage, Unbeständigkeit und dukkha zu erklären, aber sie waren nicht in der Lage, Nicht-Selbst zu beschreiben. Wäre Sarabhaṅga zum Beispiel in der Lage gewesen, seiner versammelten Gemeinschaft das Nicht-Selbst darzulegen, hätte diese Versammlung Pfad und Frucht verwirklichen können. In der Tat ist es niemandem außer den allwissenden Buddhas möglich, das Merkmal der Selbstlosigkeit zu enthüllen. In diesem Sinne ist das Merkmal des Nicht-Selbst nicht offensichtlich. [110]

6. Ego und Eitelkeit

Insbesondere in der thailändischen Sprache besteht Unklarheit und Verwirrung hinsichtlich bestimmter Begriffe, die sich auf das Selbst und eine Anhaftung an das Selbst beziehen, daher scheint es angebracht, an dieser Stelle eine kurze Erörterung zu ergänzen. Die Begriffe, welche eine Schwierigkeit darstellen, lauten attā und māna.

Attā in Pali, oder ātman in Sanskrit, wird mit „Selbst“ oder „Seele“ übersetzt. Das Buddha-Dhamma lehrt, ein solches Selbst existiert nicht tatsächlich, sondern wird von den Menschen zur vereinfachenden Kommunikation und wechselseitigen Wahrnehmung in Bezug auf einzelne Formen angenommen.

Das Selbst wird zum Problem, wenn die Menschen fälschlicherweise annehmen, dass sie wahrhaftig ein Selbst besitzen oder tatsächlich als Selbst existieren, was eine Konsequenz darstellt, wenn sie die Wahrheit nicht umfassend verstehen oder von der konventionellen Realität getäuscht werden.

Um das Thema des Selbst zu lösen, sollte man sich im Klaren darüber sein: Das Selbst stellt keine Verunreinigung dar; es ist nicht etwas, das aufgegeben werden muss. Da ein Selbst nicht wahrhaft existiert, gibt es auch kein Selbst, welches man aufgeben kann. Das Selbst existiert nur als eine Ansicht. Unsere Verantwortung ist es daher, die Wahrheit darüber, dass kein Selbst existiert, vollständig zu verstehen, was auch bedeutet, die konventionelle Wahrheit vollständig zu begreifen. Mit anderen Worten: Die Übung, in Bezug auf das angebliche Selbst besteht

lediglich darin, den Glauben an dieses Selbst und die Identifikation mit einem Selbst aufzugeben beziehungsweise Verblendungen und falsche Vorstellungen hinsichtlich eines Selbst zu entfernen.

In der vorangegangenen Referenz des Sutta-Nipāta verwendete der Buddha die Worte *attā* und *nirattā*. Die Kommentare entwickelten die Bedeutung von *attā* in diesem Fall zu „Anhaftung an ein Selbst“ bzw. „Glaube an ein Selbst“, mit einer zusätzlichen Konnotation auf „etwas Festgehaltenes“, weiter. Diese Definition wurde in Verbindung mit dem Begriff *nirattā* gesetzt, definiert als „Glaube an ein Kein-Selbst“ bzw. „Glaube an die Vernichtung des Selbst“, mit einer zusätzlichen Konnotation, auf „etwas, das aufgegeben werden soll“.

Die Definition von *attā* reicht in diesem Fall über seinen gewöhnlichen Umfang hinaus; sie betont die Ansicht einer Person (*diṭṭhi*), namentlich das Hegen einer Ansicht von einem Selbst, was *atta-diṭṭhi* oder *attānudiṭṭhi* genannt wird. Dies ist die eternalistische Ansicht, ein permanentes Selbst als Kern oder Essenz zu besitzen. Daher definieren die obig erklärenden Passagen aus dem Mahānidessa und Cūḷanidessa *attā* als „Glaube an das Selbst“ (*atta-diṭṭhi*) bzw. als Eternalismus (*sassata-diṭṭhi*). Da *attā* sich in diesem Fall auf die „falsche Ansicht“ bezieht, welche eine aufzugebende Verunreinigung darstellt, finden sich im Sutta-Nipāta Pali-Verse, welche das Aufgeben des Selbst beschreiben, zum Beispiel: Einer, der das Selbst aufgegeben hat (*attañjaho*),¹⁰² und das Selbst aufgegeben habend (*attaṃ pahāya*).¹⁰³

Es besteht eine weitere Art des Glaubens an das Selbst, die sich vom Festhalten an einer Ansicht (*diṭṭhi*) unterscheidet. *Diṭṭhi* ist an dieser Stelle der Glaube, ein Selbst zu besitzen oder als Selbst zu existieren, z.B. sich mit etwas zu identifizieren oder das Selbst als dauerhaft anzusehen. Die andere Form des Glaubens, welche in Zusammenhang mit dem Selbst steht, ist eine Wertung; es ist der Glaube an den Vergleich von sich selbst zu anderen, Selbsteinschätzungen und Selbsturteile, wie zum Beispiel: „Ich bin so...“; „Das ist einfach meine Art...“, „Ich bin besser.“, „Ich bin schlechter.“, „Wir sind minderwertig.“ oder „Wir sind gleich.“. Für solche Überzeugungen wird der spezifische Begriff *māna* verwendet, der mit Eitelkeit, Stolz, Arroganz oder der Selbsteinschätzung als „besser“, „schlechter“ oder „gleichwertig“, im Vergleich zu anderen, übersetzt wird.¹⁰⁴ *Māna* stellt, genauso wie *diṭṭhi*, eine Verunreinigung dar, etwas, das aufgegeben oder entfernt werden sollte.

¹⁰² Sn. 155 (siehe zugehörige Passagen unter Nd. I. 90-91)

¹⁰³ Sn. 157 (siehe zugehörige Passagen unter Nd. I. 107-108)

¹⁰⁴ Auf die heutige Bedeutung von *māna*, innerhalb der thailändischen Sprache, die weit vom Original abgewichen ist und nun Anstrengung/Fleiß bedeutet, soll hier nicht eingegangen werden; da dies zu weit in das Gebiet der Linguistik abschweifen würde.

In Thailand verwenden einige Leute heutzutage das Wort *attā* in der Bedeutung von *māna*, zum Beispiel: „Sie hat viel *attā*.“ und „Sein *attā* ist groß.“.¹⁰⁵ [111] Man sollte sich darüber im Klaren sein, dass die Verwendung von *attā* in diesem Zusammenhang einfach eine gängige Redewendung darstellt, jedoch aus fachsprachlicher Sicht nicht korrekt ist. Das zutreffende Wort, welches in diesem Zusammenhang zu verwenden wäre, lautet *māna*, was hier die Hauptverunreinigung bezeichnet, die Trotz, Uneinigkeit, Prahlerei, Konkurrenzdenken und sogar Unterdrückung verursachen kann.

Man beachte zudem: Sogar der Glaube, anderen gleich und ebenbürtig zu sein, ist Einbildung und eine Verunreinigung und zwar auf dieselbe Weise, wie man sich als „besser“ oder „schlechter“ einschätzen kann. Solange solche Vergleiche existieren, ist der Geist weiterhin Vorurteilen, Verachtung, Überheblichkeit und Selbstüberschätzung ausgesetzt. Diese Annahmen können fehlerhaft oder zutreffend sein, der Geist ist dennoch nicht frei und klar. Das Ende des Hochmuts und der Eitelkeiten tritt mit dem Wissen um die Wahrheit ein; wenn dieses Wissen trotz des Gewährseins von Überlegenheit oder Gleichwertigkeit nicht durch Anhaftung verfälscht ist, dann ist es kein Hochmut oder eine Verunreinigung.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *attā* und *anattā* Sachverhalte darstellen, die es mit Weisheit zu verstehen gilt. Wenn einem ein wahres Verständnis der Phänomene fehlt, missversteht man diese Sachverhalte und glaubt, ein wahres, substanzielles Selbst existiere. Dies ist die Entstehung von falscher Ansicht (*diṭṭhi*). Man muss dieses Missverständnis mit Weisheit (*paññā*) berichtigen. Unsere einzige Verantwortung in dieser Hinsicht besteht darin, Verständnis zu entwickeln. Wenn man wirklich versteht, dass Phänomene kein festes, substanzielles Selbst innehalten – sondern es nur konventionelle Bezeichnungen für das Selbst gibt – hören demgemäß alle Zweifel oder Probleme, welche das Selbst betreffen, auf.

Māna ist eine Angelegenheit des Geistes – der Emotionen. Es ist eine negative Emotion (eine Form der Verunreinigung), bei welcher der Geist nach Selbstwertgefühl trachtet. Man erhebt sich selbst und setzt andere herab. Der Geist ist befleckt, in Konflikt, aufgeblasen, gesperrt und angstbesetzt. Diese Eigenschaften des Geistes müssen behoben werden. Unsere Verantwortung in diesem Zusammenhang ist es, den Geist zu schulen, diese Eitelkeit aufzugeben und zu vertreiben, sowie Eigenschaften wie Freundlichkeit, Sanftmut und Demut zu entwickeln und andere zu schätzen, ihnen Respekt erweisen.

¹⁰⁵TR: Im englischen Sprachgebrauch wird das Wort „Ego“ in diesem Zusammenhang genutzt, beispielsweise: „Er hat ein großes Ego.“

Māna ist eine Angelegenheit, die mit ethischem Verhalten in Zusammenhang steht. Man muss sich von Einbildung und Arroganz fernhalten und geistiger Verunreinigung entgehen. Im Gegensatz dazu ist *attā* eine Angelegenheit, die mit der Wahrheit korrespondiert und berichtigt wird, wenn Weisheit die selbstlose Natur der Phänomene erkennt.

Diese beiden Aufgaben sind jedoch grundsätzlich miteinander verbunden. Wenn man das Merkmal des Nicht-Selbst erkennt und den Glauben an das Selbst aufgibt, gibt man die Einbildung auf. Die Weisheit, die dieser Unterscheidung innewohnt, befreit den Geist von Arroganz, Hochmut, Selbstgefälligkeit und derartigen Selbstvergleichen, wie „besser“ oder „schlechter“ als andere zu sein: Man ist frei von *māna*.

Um den Buddha zu zitieren:

*Derjenige, der alle Dinge als Nicht-Selbst wahrnimmt, gelangt zur Beseitigung des Stolzes, welcher sagt: „Ich bin“ (asmi-māna) und er erlangt Nibbāna hier und jetzt.*¹⁰⁶ [112]

7. Nutzen für die Praxis

Aus dem Blickwinkel der Praxis berühren die Lehrdarlegungen das Gebiet der Unbeständigkeit und Vergänglichkeit häufiger als die beiden übrigen Daseinsmerkmale, weil die Unbeständigkeit am offenkundigsten ist. Der Zustand von Druck, Spannung und Reibung – *dukkhatā* – ist halbwegs schwer zu beobachten und wird daher weniger häufig thematisiert. Das Merkmal des Nicht-Selbst ist das subtilste und am schwierigsten zu beobachtende Daseinsmerkmal, auf welches am seltensten Bezug genommen wird. Das offensichtlichere Zeichen, nämlich der Unbeständigkeit, wird als Grundlage verwendet, um die Merkmale von *dukkha* und Nicht-Selbst herauszustellen.

Die folgenden zwei Verse des Buddha, welche die Unbeständigkeit hervorheben, zeigen den Wert der drei Daseinsmerkmale für die Dhamma-Praxis:

¹⁰⁶ A. IV. 353, 358; Ud. 37

*Wahrlich, alle bedingten Dinge sind unbeständig, neigen zum Entstehen und Vergehen. Nachdem sie entstanden, vergehen sie; ihr Zur-Ruhe-Kommen ist die wahrhaftigste Glückseligkeit.*¹⁰⁷

*Mönche, alle konditionierten Dinge sind von Natur aus dem Verfall unterworfen; strebt danach, das Ziel durch Sorgfalt zu erreichen.*¹⁰⁸

Man beachte, dass der erste Vers jenen Zustand beschreibt, in dem die bedingten Dinge (*saṅkhāra*) den Stillstand erlangen, das heißt, der erste Vers verweist auf Nibbāna. Er beschreibt, wie Nibbāna nicht der Veränderung unterworfen ist; Nibbāna ist nicht dem Entstehen und Vergehen, der Auflösung und dem Zerfall ausgesetzt. Es ist ein Zustand des wahren Glücks. Dieser Vers (*aniccā vata saṅkhārā...*) wird sehr häufig vorgebracht und zitiert, in einem Ausmaß, dass er zu einem wichtigen Teil der Theravada-Tradition geworden ist. In Hinblick auf gewöhnliche Menschen ist dieser Vers mit praktischer Bedeutung verbunden; er ist so definiert, dass die Menschen von der Kontemplation des Stillwerdens der bedingten Dinge, die in ihrem eigenen Leben offensichtlich sind, profitieren können.

Somit plädiert der erste Vers daher für ein angemessenes Verhältnis zur Welt und zum Leben im Allgemeinen: Den Wert eines eingehenden Verständnisses, wonach alle Dinge zusammengesetzt, unbeständig und der Veränderung unterworfen sind; ihnen kann nicht nach Belieben befohlen werden, sie stimmen mit Ursachen überein und sie existieren „einfach so“. Mit diesem Wissen bewahrt der Mensch eine angemessene Einstellung zum Leben und das Anhaften hört auf. Trotz Veränderung, Verfall und dem Verschwinden liebgewonnener Objekte, wird der Geist nicht überwältigt oder in Aufruhr versetzt; er bleibt aufgrund seiner innewohnenden Weisheit klar, strahlend und freudvoll, was zu wahren Frieden führt. Dieser Vers betont die Befreiung des Herzens – die Transzendenz – welche den Nutzen der spirituellen Praxis kennzeichnet.

¹⁰⁷D. II. 199; S. II. 193; von anderen ausgesprochen in D. II. 157; S. I. 6, 158; Ap. 385; dieser Vers ist bekannt als „die Maxime der Arahants“ (S. I. 6). Das „Zur-Ruhe-Kommen“ und ebenso die „Glückseligkeit“ verweisen auf Nibbāna. Der Vers wird üblicherweise bei Beerdigungen rezitiert: *Aniccā vata saṅkhārā...*

¹⁰⁸Alternative zweiter Satzteil: ...bringt Achtsamkeit zur Vollkommenheit. Dieser Vers markiert die letzten Worte des Buddha und wird als besonders relevant betrachtet. Er befindet sich in D. II. 120, 156; S. I. 157-8; die Ehrwürdigen Revata und Sāriputta sprachen ähnliche Verse, zu finden unter: Thag. 67, 91

Der zweite Vers richtet das Augenmerk auf tugendhaftes Verhalten, welches der Verwirklichung des höchsten Zustandes förderlich ist. Diese Verwirklichung entspringt dem Wissen, dass alle Dinge vergänglich sind und dem Druck unterliegen. [113] Dieser Fluss ist immerwährend, unerbittlich und unaufhaltsam. Insbesondere das menschliche Leben ist flüchtig, ungewiss und unzuverlässig. Wenn man dies weiß, bemüht man sich um all das, was getan werden sollte und unterlässt jenes, das vermieden werden sollte. Man zögert nicht und verschwendet keine Gelegenheiten. Man bemüht sich, schädigende Situationen zu berichtigen, achtet darauf, sich vor weiterem Schaden zu hüten und kultiviert die Tugend, indem man mit Weisheit, den Bedingungen entsprechend, reflektiert. So erfüllt man seine Pflichten und erreicht Ziele. Der Vers betont den Fleiß und die sorgfältige Aufmerksamkeit, die weltliche und praktische Qualitäten darstellen. Diese Qualitäten sind der Gewinn von rechtem Verhalten.

Man sollte diesen erwähnten zweiten, engagierten Weg auf alle Ebenen menschlicher Angelegenheiten übertragen, von persönlichen bis zu sozialen Fragen, von weltlichen bis zu spirituellen Angelegenheiten und vom Verdienen des Lebensunterhalts bis zur Suche nach der erleuchtenden Wahrheit des Buddha. Die folgenden Unterweisungen des Buddha heben diese Qualität hervor:

*Denn so, ihr Bhikkhus, müsst ihr lernen: hat man, ihr Bhikkhus, das eigene Wohl im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben. Oder hat man, ihr Bhikkhus, das Wohl der anderen im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben. Oder hat man, ihr Bhikkhus, beider Wohl im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben.*¹⁰⁹

*Es gibt eine Qualität, großer König, die das doppelte Wohlergehen sichert, sowohl das gegenwärtige (sichtbare) Wohlergehen als auch das zukünftige (subtile) Wohlergehen (...). Diese Qualität lautet Achtsamkeit (appamāda) (...). Ein weiser Mensch, der achtsam ist, sichert doppeltes Wohlergehen, sowohl gegenwärtiges als auch zukünftiges. Der Unerschütterliche, der [diese beiden] Wohltaten sichert, wird ein Weiser genannt.*¹¹⁰

¹⁰⁹S. II. 29; A. IV. 134-5 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

¹¹⁰S. I. 86-7; siehe außerdem S. I. 89; A. III. 48-9; It. 16-17

*Mönche, ein Mensch mit rechtem sittlichem Verhalten, vollkommen in sittlichem Verhalten, gewinnt durch sorgfältige Aufmerksamkeit für seine Angelegenheiten großen Reichtum.*¹¹¹

*Durch aufrichtiges Bemühen (appamāda), ihr Mönche, erlangte ich die Erleuchtung. Und auch ihr, ihr Mönche, wenn ihr euch unverdrossen anstrengt (...) werdet ihr in nicht allzu langer Zeit das Ziel des heiligen Lebens durch überlegene Weisheit in diesem Leben verwirklichen.*¹¹²

Die beiden Vorteile, welche sich aus der spirituellen Praxis und dem angemessenen Verhalten ergeben, unterstützen sich gegenseitig. Durch ihre Vollen-
dung über die rechte Anstrengung und Übung erlangt der Mensch das höchste Wohl. [114]

A. Spirituelle Praxis, die zur Befreiung führt

Spirituel-
ler Wert und Nutzen sowie die Übung zu deren Verwirklichung, haben unmittelbar mit dem höchsten Ziel des Buddha-Dhamma zu tun. Für die gesamte Bandbreite der buddhistischen Lehren ist dies von äußerster Bedeutsamkeit. Da viele Details im Zusammenhang mit jener Entfaltung ein besonderes Verständnis erfordern, wird in den Texten häufig und ausführlich auf jene Einzelheiten Bezug genommen. Einige Texte, zum Beispiel das Visuddhimagga, skizzieren Entwicklung und Entfaltung in Form eines geordneten Systems. Anstatt an dieser Stelle jedoch auf spezielle Details einzugehen, wird eine grobe Zusammenfassung angeboten.

Jene Menschen, welche die drei Daseinsmerkmale erkennen, reifen in Weisheit und wachsen in einem besseren Verständnis gegenüber dem Leben. Währenddessen durchlaufen sie gewöhnlich zwei wesentliche, transformative, geistige Stadien:

¹¹¹ A. III. 253; siehe außerdem D. II. 86; D. III 236; Ud. 87; siehe außerdem den Beginn (nicht zitiert) der in der vorherigen Fußnote zitierten Passage

¹¹² A. I. 50

Stufe 1: Sobald eine Person die Bedingtheit besser versteht und eine vorübergehende Einsicht in Unbeständigkeit, *dukkha* und Nicht-Selbst erhalten hat, tritt eine Reaktion auf. Es entsteht ein Gefühl, welches sich von allen zuvor erlebten Gefühlen unterscheidet. Während die Person früher von den Sinnesobjekten gefesselt und erfreut war, wandelt sich das Gefühl, nachdem nun die drei Daseinsmerkmale erkannt wurden, in Unzufriedenheit und Abneigung und manchmal auch in Ekel. In diesem Stadium überwiegt die Gefühlswelt, verglichen mit dem Grad zur Weisheit. Trotz des Mangels an Weisheit und der verbleibenden geistigen Befangenheit, ist dieses Stadium dennoch wichtig und gelegentlich sogar markant und entscheidend, um der Macht der Anhaftung zu entfliehen sowie die Vollkommenheit, ersichtlich in Stufe 2, zu erlangen. Auf der anderen Seite können die Vorurteile und Hindernisse einer Person, wenn sie an diesem Punkt stehenbleibt, schädlich sein.

Stufe 2: In diesem Stadium hat eine Person ein ausführliches und grundlegendes Verständnis der Realität entfaltet: Die Weisheit ist in das Stadium der Vollendung eingetreten. Alle Gefühle der Ablehnung verschwinden und werden durch ein Gefühl des Gleichmuts ersetzt. Es gibt weder Zuneigung noch Ablehnung, weder Anhaftung noch Abscheu und Ekel. Es verbleibt lediglich ein klares Verständnis der Dinge, wie sie wirklich sind, verbunden mit einem Gefühl der Weite. Eine Person ist in der Lage, angemessen und umsichtig zu handeln. Diese Ebene der geistigen Entwicklung, die in der Praxis der Einsichtsmeditation (*vipassanā*) enthalten ist, wird „gleichmütiges Wissen von Formationen“ (*saṅkhārupekkhā-ñāṇa*) genannt. Dies ist eine notwendige Stufe der direkten Erkenntnis der Wahrheit und der vollständigen Freiheit des Geistes.

Es finden sich zwei bedeutende Früchte der Befreiung, besonders dann, wenn die Befreiung vollständig und umfassend ist (in Stufe 2):

Freiheit von Leiden: Individuen, welche die Befreiung verwirklicht haben, sind von allem Übel befreit, welches durch Anhaftung entsteht. Ihr Glück existiert unabhängig von verlockenden Objekten der Materialität. Der Geist ist schrankenlos, freudig, furchtlos und sorglos. Er wird nicht von den Schwankungen der weltlichen Bedin-

gungen (*loka-dhamma*) beeinträchtigt.¹¹³ [115] Dieses Merkmal wirkt sich auch auf ethische Belange aus, da jene Menschen keine Probleme verursachen, indem sie etwa ihr Unglück an anderen Lebewesen auslassen, was eine zentrale Ursache für soziale Konflikte darstellt. Vielmehr entwickeln diese Menschen spirituelle Qualitäten, insbesondere liebende Güte und Mitgefühl, die zum Wohle aller beitragen.

Abwesenheit von Verunreinigungen: Individuen, welche die Befreiung verwirklicht haben, sind frei von der Gewalt und dem Einfluss geistiger Verunreinigungen, wie etwa: Gier, Ärger, Habsucht, Voreingenommenheit, Verwirrung, Eifersucht und Eitelkeit. Ihr Geist ist klar, unbehindert, ruhig und rein. Diese Eigenschaft hat direkten Einfluss auf das Verhalten, sowohl individuell als auch sozial. Im persönlichen, inneren Bereich wenden diese Individuen Weisheit in unverfälschter Weise an; sie sind nicht durch Abneigung oder selbstsüchtigen Ehrgeiz befangen. In ihrer Umwelt begehen sie keine Vergehen, welche durch Verunreinigungen hervorgerufen werden. Sie führen heilsame Handlungen rechtschaffen und ohne Zögern aus, da keine Verunreinigungen wie Faulheit oder Selbstbezogenheit sie behindern und stören.

Dennoch kann die spirituelle Praxis, wenn sie noch nicht gänzlich entwickelt worden ist und isoliert existiert (d.h. wenn sie nicht durch die Praxis der Achtsamkeit unterstützt wird), schädlich sein, da das Gute eine Ursache für Ungeschicklichkeiten¹¹⁴ sein kann. Nachdem man einige darauffolgende spirituelle Fortschritte erzielt und Frieden und Glück gefunden hat, ist man geneigt, in diesem Glück zu schwelgen. Es ist wahrscheinlich, dass man sich auf seinen Lorbeeren ausruht, die Anstrengungen aufgibt oder unerledigte Aufgaben vernachlässigt. Kurz gesagt, man verfällt in Unachtsamkeit, wie es der Buddha im Folgenden beschrieben hat:

Was ist ein edler Jünger, der lässig verweilt? Da ist, Nandiyo, ein edler Jünger mit unbeirrbarer Klarheit dem Erwachten, der Lehre, der Jüngerschaft nachgefolgt und den Tugenden nachgefolgt, die den Edlen lieb sind. Damit aber ist er zufrieden, er bemüht sich nicht weiter. (...) Weil er so lässig verweilt, gewinnt er keine Freude. Ist keine Freude, so hat er kein Entzücken. Ist kein

¹¹³TR: Die acht „irdischen Bedingungen“: Gewinn und Verlust, Lob und Tadel, Glück und Unglück, Ruhm und Verachtung.

¹¹⁴*kusalo dhammo akusalassa dhammassa ārammaṇapaccayena paccayo* (Paṭ. 154); *adhipatipaccena* (Paṭ. 158); *upanissayapaccena* (Paṭ. 166)

Entzücken da, so hat er keine Gestilltheit. Ist keine Gestilltheit da, so weilt er im Wehe. Wem wehe ist, dem einigt sich nicht das Herz. Bei nicht geeinigtem Herzen werden die Dinge nicht offenbar. Sind die Dinge nicht offenbar, so ist man ein lässig Verweilender, wie es heißt.¹¹⁵

Der Weg, um solchen Schaden zu vermeiden, besteht in der Einbindung der zweit-genannten Praxis.

B. Die Achtsamkeitspraxis

Aus Gewohnheit folgen die Menschen im Allgemeinen, wenn sie ihren Angelegenheiten nachgehen, zweierlei Varianten des Vorgehens: Wenn sie von Leiden bedrängt werden oder sich in einer Krise befinden, eilen sie danach, die Situation abzuändern. Gelegentlich sind sie in der Lage, ein Problem zu lösen, während sie dies zu anderen Zeiten nicht vermögen und Verlust oder Ruin erfahren müssen. Selbst wenn sie erfolgreich sind, erleben sie während des Kampfes um eine dauerhafte Lösung viel Kummer; inmitten von Erfolgen können sie auch Niederlagen erleben: „Die Schlacht gewonnen, aber den Krieg verloren.“ [116]

Während man sich im Alltag wohlfühlt und um unmittelbare Belange kümmert, werden die Menschen schließlich selbstgefällig und lassen die Tage verstreichen, während sie nach Vergnügen suchen oder sich der Befriedigung hingeben. Sie beschäftigen sich nicht mit der Prävention von zukünftigem Schaden. Werden sie nicht in die Enge getrieben, schieben sie ihre Verantwortung auf. Wenn sie von einem Unglück oder einer Gefahr überfallen werden, mühen sie sich um Abhilfe; wenn sie jenem entkommen sind, geben sie sich wieder ihrem Vergnügen hin. Dieser Kreislauf setzt sich fort, bis sie eines Tages machtlos sind, den Lauf der Dinge zu ändern oder bei ihrem Versuch, erneut zu entkommen, scheitern und zugrunde gehen.

Das zuvor dargestellte Verhalten wird als *pamāda* bezeichnet, was auf unterschiedliche Weise mit Nachlässigkeit, Unachtsamkeit, Laschheit, Achtlosigkeit, Mangel an Anstrengung und Lethargie übersetzt werden kann. Es neigt dazu, mit Faulheit einher zu gehen.

Die gegenteilige Qualität wird als *appamāda* („Fleiß“, Achtsamkeit“)¹¹⁶ bezeichnet, die durch Achtsamkeit erweckt und gelenkt wird. Strebende Personen

¹¹⁵S. V. 398 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

¹¹⁶TR: Andere Übersetzungen lauten: Aufrichtigkeit, Beharrlichkeit, Sorgfalt, stetige Aufmerksamkeit, Wachsamkeit.

sind sich ständig bewusst, was zu vermeiden und was zu betreiben ist und engagieren sich für diese Aufgaben entsprechend. Sie erkennen die Bedeutung der Zeit, der Arbeit und der geringfügigsten Verantwortung. Sie lassen sich nicht vom Leben berauschen oder Übergebühre mitreißen. Sie bemühen sich nach Kräften, Übertretungen zu vermeiden und lassen keine Gelegenheit aus, in Tugend zu wachsen. Sie bewegen sich ohne Unterbrechung ihrem Ziel und dem Guten entgegen und sind dabei sehr sorgfältig in ihren Ausarbeitungen.

Diese Sorgfältigkeit (*appamāda*) weist drei wichtige Eigenschaften auf:

1. Man erkennt die Bedeutung eines jeden Augenblicks; lässt Gelegenheiten nicht ungenutzt verstreichen; man nutzt die Zeit auf die wertvollste und nützlichste Art und Weise.
2. Man ist nicht berauscht, nachlässig, leichtsinnig oder vergesslich. Man ist beständig wachsam, um zu verhindern, leichtsinnige Fehler zu begehen oder in verdorbene und üble Bahnen zu geraten.
3. Man strebt danach, Tugend zu kultivieren und Wohlbefinden zu erzeugen; man bemüht sich in seinen Pflichten und Verantwortlichkeiten und handelt gründlich; man bemüht sich, den Geist zu entwickeln und Weisheit zu fördern. (Dieser Faktor wird als „Achtsamkeit in Bezug auf alle tugendhaften Eigenschaften“ bezeichnet.)

Ein Verständnis der drei Daseinsmerkmale begünstigt unmittelbar die Sorgfalt, denn wenn man weiß, dass alle Dinge unbeständig, instabil, flüchtig, nicht konstant und den Ursachen unterworfen sind, bleibt nur ein Übungsweg, der darin besteht, in Übereinstimmung mit den Ursachen und Bedingungen zu handeln. Das bedeutet, man bemüht sich redlich um Schutz vor unheilsamen Einflüssen, behebt Schäden, bewahrt heilsame Qualitäten und handelt verdienstvoll für weiteren Fortschritt. Diese Praxis beinhaltet, die Kausalität zu ergründen und entsprechend zu handeln. In dem Bewusstsein, dass alle Dinge dem Wandel unterliegen, müht man sich beispielsweise, auf eine Weise zu handeln, die dazu führt, dass erwünschte heilsame Zustände zunehmen, so lange wie möglich bestehen und anderen den größtmöglichen Nutzen bieten. [117]

Bei näherer Betrachtung wird deutlich, dass die eigentliche Ursache bzw. Kraft für die Sorgfalt, *dukkha* ist. Die Haltung der Menschen, in Bezug auf *dukkha*, beeinflusst des Weiteren ihre Reaktion darauf, was entweder zu Unachtsamkeit oder Sorgfalt führt. Sogar sorgfältig gewählte Reaktionen variieren jedoch zudem in ihrer Qualität. Eine Untersuchung dieser Dynamik wird den Wert von *appamāda* veranschaulichen. Es gibt drei Möglichkeiten, auf *dukkha* zu reagieren:

1. *Verhaltensweisen, die auf dem Druck von dukkha beruhen:* Manche Menschen geben sich der Bequemlichkeit und dem Vergnügen hin, vernachlässigen ihre Verantwortlichkeiten, bedenken keine potenzielle Gefahr, sondern warten ab, bis die Gefahr auf sie zukommt. Mit Schwierigkeiten und Not konfrontiert, drängen sie darauf, die Situation zu beheben, manchmal erfolgreich, manchmal nicht.
2. *Verhaltensweisen, die auf der Furcht vor dukkha beruhen:* Manche Menschen fürchten *dukkha* und seine Schwierigkeiten und bemühen sich daher, jene Schwierigkeiten zu vermeiden. Obwohl ihre Versuche, mehr Sicherheit zu schaffen, zumeist erfolgreich sind, ist ihr Geist von Angst beschwert. Sie fürchten nicht nur das Leid, aus *dukkha* resultierend, sondern leiden auch unter der Furcht und handeln aus dieser sekundären Quelle des Leidens heraus.
3. *Verhaltensweisen, die auf der Kenntnis von dukkha beruhen:* Manche Menschen reflektieren mit Weisheit, wie sie mit *dukkha* und seiner potenziellen Leidhaftigkeit umgehen können. Sie lassen sich nicht von der Angst einschüchtern, da sie die Natur der drei Daseinsmerkmale verstehen; sie erkennen die potenzielle Gefahr. Sie erforschen die Dynamik des Wandels und der Veränderung, weiterhin vertrauen sie auf das Gewahrsein der Unbeständigkeit sowie der Freiheit und Flexibilität, welche sich aus den Eigenschaften des Nicht-Selbst ergeben; um den besten Weg zu wählen. Darüber hinaus nutzen sie vergangene Erfahrungen als Lektion, um *dukkha* zu vermindern und auf das höchstmögliche Gut zuzusteuern. Sie werden von *dukkha* und seiner potentiellen Leidhaftigkeit in dem Maße befreit, wie es in ihrer Macht steht, bis hin zu dem Punkt, an dem sie frei von allen geistigen Leiden und Ängsten sind.

Die im ersten Punkt dargestellte Variante des Verhaltens ist unbedacht; die Varianten zwei und drei werden mit Vorsicht ausgeführt, aber Variante zwei entspringt einer Vorsicht, welche sich aus Verunreinigungen speist und daher mit Leiden vermischt ist. Typ drei hingegen entspringt der Weisheit und ist daher frei von Störungen: Es entsteht kein geistiges Leiden. Dies ist volle und richtige Achtsamkeit, die nur ein Arahant perfekt praktiziert. Die Qualität der Achtsamkeit, für nicht erwachte Personen, hängt von ihrer Fähigkeit ab, die Weisheit anzuwenden (gemäß der dritten Variante) und von der Verminderung von Leid, bedingt durch Furcht und Angst (gemäß der zweiten Variante).

Wie zuvor beschrieben, sind nicht nur gewöhnliche Menschen anfällig für Unachtsamkeit; auch Personen in den Anfangsstadien der Erleuchtung können

unachtsam sein. Der Grund für diese Unachtsamkeit besteht in Zufriedenheit, Befriedigung oder Genügsamkeit, welche sie in Hinblick auf außergewöhnliche Qualitäten erlangt haben. Sie erfreuen sich an Glück und Leichtigkeit und geben deshalb ihre spirituelle Arbeit auf. [118]

Ein weiterer Grund ist, dass sie die drei Daseinsmerkmale erfasst haben; sie haben ein profundes Verständnis für Vergänglichkeit, sie sind mit der Bedingtheit ausgesöhnt und sie geraten nicht in Unruhe durch Zerfall und Trennung. Aufgrund dieser Leichtigkeit und Versöhnung beenden sie die Übung; sie zeigen kein weiteres Interesse und unternehmen keine Anstalten, sich mit ungelösten Fragen auseinanderzusetzen. Sie vernachlässigen die notwendigen Aufgaben zur Vorbeugung oder Verbesserung und gestatten, dass Probleme einfach bestehen bleiben oder sich sogar verschlimmern.

In einem solchen Fall ist das Erwirken von spirituellem Gewinn oder von (initialer) Befreiung der Grund für die Unachtsamkeit. Diese Personen handeln fehlerhaft; ihre Praxis ist einseitig und unvollständig, es mangelt an erforderlicher Anstrengung, um den vollständigen Wert der Achtsamkeit zu erzielen. Um diese Situation zu korrigieren, müssen jene Personen sich beider Vorteile, in spiritueller und praktischer Hinsicht, bewusst sein, um jene zur Vollendung zu bringen.

Fundiertes Verständnis der Dinge, basierend auf dem Verständnis der drei Daseinsmerkmale, lockert oder löst das Anhaften an die Dinge. Dieses Nicht-Anhaften bildet das Kernstück der Befreiung sowie die Freiheit von *dukkha*, was zum ultimativen Ziel der buddhistischen Lehre führt.

Eine Ursache für achtloses Verhalten ist das Festhalten am Nicht-Festhalten. In der korrekten Praxis geschieht das Loslassen von selbst; es ist eine Auswirkung des klaren Erkennens der Dinge, gemäß der Wahrheit der drei Daseinsmerkmale. Manche Menschen verfügen jedoch noch nicht über diese klare Unterscheidungskraft; sie haben lediglich von dieser Wahrheit gehört und rationalisieren sie, wobei sie ein halbgares Verständnis etablieren. Weiterhin halten sie an der Idee fest, dass sie vom Leiden befreit werden, wenn sie an nichts festhalten.

Indem sie so denken, versuchen sie, sich selbst und anderen zu beweisen, dass sie an nichts hängen oder frei von Verunreinigungen sind, bis hin zu dem Ausmaß, dass sie nichts mehr als wichtig oder notwendig erachten.¹¹⁷ Das Ergebnis

¹¹⁷Nichts zu wollen ist gut, aber man muss sehr vorsichtig in Bezug auf die Gleichgültigkeit sein. Zu handeln, ohne sich eine persönliche Belohnung zu wünschen, ist lobenswert, da es zeigt, dass man nicht von Begierde kontrolliert wird; doch dies kann leicht in Nachlässigkeit umschlagen. Nachlässigkeit ist gleichbedeutend mit Unachtsamkeit, Fehleinschätzung und einer Begierde, die dazu führt, dass man sich der Bequemlichkeit und dem Komfort hingibt. Zumindest deutet

besteht in funktionalem Ungleichgewicht, Unachtsamkeit und Nachlässigkeit. Dies ist Anhaftung an Nicht-Anhaftung; es ist eine Fälschung; ein Plagiat einer tatsächlichen Nicht-Anhaftung.

Ein nun folgender Vergleich zwischen verschiedenen Varianten der Art und Weise einer Handlung, bedingt durch verschiedene Motivationen, hilft dabei, die durch Achtsamkeit ausgelöste Aktivität zu verdeutlichen. Man vergleiche die vier Arten der Aktivität bzw. Untätigkeit:

1. Manche Menschen handeln nicht, wenn sie keinen persönlichen Vorteil erhalten bzw. wenn sie dadurch einen Vorteil verlieren würden. Sie handeln lediglich, um einen Vorteil zu erlangen oder zu schützen.
2. Manche Menschen handeln nicht, weil sie an der Nicht-Anhaftung hängen: Sie enthalten sich des Handelns, um zu demonstrieren, dass sie frei von Verunreinigungen sind.
3. Manche Menschen handeln aus Unachtsamkeit heraus nicht, weil sie sich an Zufriedenheit und Leichtigkeit erfreuen. Unbeeindruckt von Leiden oder resigniert gegenüber der Bedingtheit sind sie selbstzufrieden. [119]
4. Manche Menschen handeln oder unterlassen ihr Handeln in Abhängigkeit von weiser Abwägung der Umstände. Wenn sie wissen, dass etwas getan werden sollte, handeln sie, auch wenn sie keinen Vorteil dadurch erzielen. Mit dem Wissen, dass etwas nicht getan werden sollte, unterlassen sie es, auch wenn sie durch eine Handlung einen Vorteil erzielen würden. Wenn etwas zu tun ist, handeln sie sofort, ohne zu zögern oder abzuwarten.

Die an vierter Stelle genannte Form ist angemessene Handlung, vollbracht mit reiner Achtsamkeit und Weisheit.

Des Buddhas Leitlinien für konzentriertes, achtsames Handeln sind zweifach und betreffen sowohl innere als auch äußere Aktivitäten. Erstere Leitlinien beinhalten die Ermutigungen zur spirituellen Entwicklung, einer Bestärkung im Bemühen um höhere Bewusstseinszustände, was gleichbedeutend mit dem spirituellen Zugewinn, resultierend aus den drei Daseinsmerkmalen bzw. der Befreiung des Geistes ist. Simpel formuliert, dienen jene Leitlinien den Handlungsweisen, die zu einer „persönlichen Aufwertung“ führen. Die zweitgenannte Art der Leitlinien, die Lehren für das tägliche Leben im Außen sowie einem Umgang mit der

Gleichgültigkeit auf einen Mangel an heilsamem Enthusiasmus (*kusala-chanda*) hin, der die erste Stufe aller Tugend bildet.

Welt, beinhalten: Die Ermutigungen zur Sorgfalt bei Tätigkeiten, die angemessene Erfüllung von Pflichten, die Lösung und Prävention von Schwierigkeiten, die Entwicklung von Tugend sowie die Förderung des sozialen Wohlergehens. Kurz gesagt, die „soziale Aufwertung“.

Die Unterweisungen zur Achtsamkeit ermutigen zur Kontemplation über drei Zeitabschnitte: Die Vergangenheit, um Erkenntnisse aus vergangenen Ereignissen und Erfahrungen zu ziehen und diese Erkenntnisse als Ansporn für weitere Anstrengungen zu nutzen; die Gegenwart, um die Wahrnehmung der Dringlichkeit persönlicher Aktivitäten zu erhöhen, nicht aufzuschieben und das Beste aus jedem Moment zu machen; und die Zukunft, um über mögliche konstruktive, als auch destruktive Veränderungen zu reflektieren, indem die Weisheit genutzt wird, um die Kausalität zu untersuchen, gefolgt von Plänen, um Schaden zu verhindern und das Gute zu fördern.

Verglichen mit den spirituellen Lehren des Buddha, sind die praktischen Lehren seltener und von geringerer Detailfülle; sie finden sich verstreut in den Schriften und sind eher knapp gehalten. Grund dafür ist, dass die menschlichen Aktivitäten, je nach Zeit und Ort, sehr unterschiedlich ausfallen; sie können nicht einheitlich dargestellt werden. Deshalb stellte der Buddha lediglich Prinzipien oder Beispiele vor. Im Gegensatz dazu betrifft die Transformation des Geistes alle Menschen: Die Natur des menschlichen Geistes ist für alle Menschen identisch. Ferner ist diese Transformation tiefgreifend, schwierig bzw. herausfordernd zu verwirklichen und stellt den einzigartigen Aspekt der Lehre des Buddha dar. Daher hat er sie gründlich dargelegt. [120]

C. Korrelation zwischen der Praxis der Befreiung und der Praxis der Achtsamkeit

Die geistige Übung zur Befreiung (ÜB: engl. „*liberation*“; auch „Erlösung“, „Erleuchtung“) unterstützt die Übung der Achtsamkeit, da sie die Lauterkeit des Handelns fördert. Befreite Personen handeln mit einem reinen Geist, sind nicht von Verunreinigungen getrieben. Die Übung zur Befreiung fördert auch ein Empfinden von Freude an den Aktivitäten einer Person. Sie befreit Menschen von Druck, Aufregung und Sorgen, die aus Handlungen resultieren, welche wiederum aus unheilsamen Geisteszuständen herrühren; zum Beispiel Handlungen, die aus Angst oder Konkurrenzdenken heraus erfolgen. Stattdessen handeln diese Menschen mit Gelassenheit und Freude. Wenn Menschen den Wert der Befreiung und des geistigen Wohlbefindens erkennen, führen sie darüber hinaus extern stattfindende Aktivitäten durch, um ein rechtschaffenes und friedliches Leben zu för-

dern. Ein substanzieller Fortschritt auf materieller Ebene geht Hand in Hand mit geistiger Entwicklung.

Achtsamkeit unterstützt in vergleichbarer Weise die Praxis zur Befreiung. Im Allgemeinen werden Menschen, wenn sie sich wohlfühlen, unachtsam, da sie untätig und nachlässig in ihren Anstrengungen werden. Menschen, die auf materieller (Objekt-)Ebene Zugewinne machen oder gar Probleme in der Außenwelt lösen, sind nicht die einzigen, die Unachtsamkeit aufbauen, da sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt erfolgreich und behaglich leben können. Auch diejenigen, die sich mit Vergänglichkeit, *dukkha* und Nicht-Selbst ausgesöhnt haben, deren Geist gelassen sind, können in vergleichbarer Weise dazu neigen, dem Glück anzuhängen und unterbrechen damit zusätzliche Bestrebung und Mühe. Sie kümmern sich nicht mehr um ungelöste Angelegenheiten und pochen nicht darauf, persönliche oder soziale Umstände zu optimieren. Die Wirkkraft der drei Daseinsmerkmale, auf Achtsamkeit gründend, verhindert eine solche Stagnation und motiviert die Menschen zum beharrlicher Anstrengung.

Kurz gesagt, diese beiden Praktiken zur Übung müssen vereint werden, damit die Dhamma-Praxis korrekt ist. Geistiger, spiritueller Fortschritt inspiriert dann zu tugendhaftem und freudvollem Handeln, während die Taten der Menschen die weitere spirituelle Entwicklung nähren. Korrekte Praxis ist frei von Handlung mit unruhigem Geist und frei von Selbstgefälligkeit. Die Menschen handeln mit Gelassenheit und diese Gelassenheit wird nicht zu einem Hindernis für nachfolgende Bemühungen. Infolgedessen schützt die spirituelle Verwirklichung das Handeln und das Handeln steigert die spirituelle Verwirklichung. In diesem Gleichklang wird Vollkommenheit erreicht. [121]

Spirituelle Qualitäten und wirksame, achtsame Qualitäten hängen gleichermaßen von der Weisheit ab, welche die drei Daseinsmerkmale feststellt und zu Nicht-Anhaftung, Hingabe, Verzicht und Befreiung leitet. Je tiefer das Verständnis, desto größer die Freiheit und höher der Grad der Realisierung. Indem man zum Beispiel *jhāna* erlangt oder Einsicht gewinnt, ist man in der Lage, die Unbeständigkeit, *dukkha* und das Nicht-Selbst in der Glückseligkeit dieser Zustände wahrzunehmen und man klammert sich weder an die Glückseligkeit noch an die Verwirklichungen.

In praxisbezogenen Angelegenheiten veranlasst die Weisheit den Menschen dazu, gewissenhaft zu handeln und das Beste aus jeder Gelegenheit zu machen. Das Verständnis für das Gesetz der Kausalität veranlasst einen Menschen dazu, nach Ursachen zu forschen, um Probleme an der Wurzel zu lösen und in Übereinstimmung mit diesem Gesetz zu verfahren. Zu diesem Wissen zählt die Analyse

der Ursachen vergangener Ereignisse, um aus ihnen zu lernen sowie das Erkennen der notwendigen Voraussetzungen, um Schaden zu verhindern und Wohlbefinden zu begünstigen.

Diese beiden Übungswege offenbaren die herausragende Bedeutung der Lehre von den drei Daseinsmerkmalen. Die erste Übungsweise hebt die Weisheit hervor, welche die Realität durch das Verstehen der drei Merkmale durchdringt. Die zweite Übungsweise verweist auf gewissenhaftes Handeln, welches dem Verständnis dieser Lehre entspringt. Die Aufgabe der Weisheit ist es, die Wahrheit der drei Merkmale zu erkennen; mit dieser Erkenntnis wird der Geist befreit. Gleichzeitig motivieren die drei Merkmale eine Person, welche ein gewisses Maß an Einsicht gewonnen hat, zur Achtsamkeit, zu weiteren Anstrengungen und zur Vermeidung von Übertretungen.

Ein Verständnis der drei Daseinsmerkmale ist der Ursprung von rechtschaffenem Handeln, von der Anfangsphase der Dhamma-Praxis, bis zu ihrem Ende. Das Gewahrsein der drei Merkmale ist die Triebfeder für Achtsamkeit, Scharfsinn, der Enthaltung vom Bösen und für positives Verhalten auf allen Ebenen. Letztlich ermöglicht ein vollständiges Verständnis der drei Merkmale vollkommene geistige Freiheit, die höchste menschliche Errungenschaft.

Das Weltliche und das Transzendente laufen bei den drei Daseinsmerkmalen zusammen. Die Befreiung des Geistes ist eine transzendente Eigenschaft; Achtsamkeit ist weltlich. Die sich gegenseitig unterstützende Natur dieser beiden Prinzipien zeigt, dass in einem ehrbaren und würdigen Leben das Weltliche und das Transzendente in Einheit verbleiben.

Den Beweis dafür erkennt man deutlich am Buddha und den Arahants. Vollkommen befreit repräsentieren sie das menschliche Ideal; und sie erlangen diese Freiheit durch Achtsamkeit. Arahants allein werden als „diejenigen, die Achtsamkeit vervollkommnet haben“ bezeichnet;¹¹⁸ es sind Personen, die ihre Angelegenheiten mittels sorgfältiger Aufmerksamkeit erledigten. Nachdem sie die Arahantschaft erlangt haben, setzen sie ihre Beharrlichkeit für das Wohlergehen der klösterlichen Gemeinschaft (*saṅgha*) und aller Wesen fort. [122] Man sollte dem Beispiel dieser Erwachten folgen, indem man geistige Freiheit verwirklicht und mit Sorgfalt handelt.¹¹⁹

¹¹⁸Der Buddha charakterisierte einen Arahant gelegentlich als „unfähig zur Nachlässigkeit“ (M. II. 478; S. IV. 125), er erklärte, dass Arahants alle Aufgaben, die durch Gewissenhaftigkeit, Fleiß und Sorgfalt zu erfüllen sind, abgeschlossen haben.

¹¹⁹Der Abhidhamma erklärt, dass Arahants, also diejenigen, die den ultimativen transzendenten Zustand erreicht haben, mit einem „eminenter operativen Geist“ (*mahākirīya-citta*) handeln, der weltlich ist und zur Sinnessphäre zählt. (ÜB: *eminent* Adj. 'hervorragend, außerordentlich';

Die Werte, die durch die drei Merkmale offenbart werden, sorgen für ein fehlerfreies moralisches Verhalten, mit definitiven Konsequenzen. Es gibt zwei Dinge, die unfehlbares moralisches Verhalten garantieren:

1. Ein Geist, der frei von Verlangen ist, der keine Anhaftung, kein Greifen, keine Begierde nach materiellen Objekten und keine verwerflichen Gedanken erlebt; da man die Befreiung erreicht hat, besteht Freiheit von Verunreinigungen; es ist ein Ende der Selbstsucht.
2. Erhabenes Glück, das unabhängig von Materialität und ohne moralische Übertretungen erreichbar ist.

In der Tat genügt die erste Eigenschaft, um moralische Tadellosigkeit zu garantieren. Die zweite stellt lediglich eine zusätzliche Bestätigung dar.

Die Erleuchtung gewährt diese beiden moralischen Garantien. Ein gründliches Verständnis der Welt und eine Einsicht in die drei Daseinsmerkmale führt zur Freiheit des Geistes.

Begehren und Abscheu, beides Gründe für Fehlverhalten, hören auf. Mit anderen Worten: Moralisch konformes Verhalten entsteht automatisch, da kein Impuls existiert, unmoralisch zu handeln.

Des Weiteren erzeugt die Befreiung ein tiefes Glücksgefühl. Erwachte Wesen erfahren Weite und Freude und einige von ihnen erleben erhabene Zustände der Glückseligkeit in den *jhāna*.¹²⁰ Da sie eine so hohe Glückseligkeit erfahren, ist es nur natürlich, dass sie kein Interesse aufweisen, für eine andere Art von Glück zu unmoralischen Handlungen überzugehen.

In jedem Fall gilt es zu verstehen, dass diese zweite Garantie des verfeinerten Glücks für sich genommen noch nicht vollständig abgesichert ist, wenn es sich um eine weltliche Form des Glücks handelt, zum Beispiel die der *jhāna* – da eine Person, die Zugang zu diesen weltlichen Zuständen hat, immer noch zum Schwelgen in groben Formen des Glücks zurückkehren kann. Um wirklich gesichert zu sein, muss eine Person die erste Garantie der Nicht-Gier erlangen; andernfalls muss das Glück transzendent sein, was automatisch mit der ersten Garantie einhergeht. [123]

operativ Adj. 'wirkend, tätig eingreifend')

¹²⁰Mit den drei Daseinsmerkmalen konfrontiert zu werden, ohne sie wirklich zu verstehen, ist hingegen eine Ursache für Leiden. (Siehe z.B.: S. III. 3, 16, 42-3)

Stromeingetretene (*sotāpanna*) verfügen über diese beiden moralischen Garantien; sie sind tadellos im moralischen Verhalten und unfähig zu moralischen Übertretungen. Die Schriften bezeichnen erleuchtete Wesen (*ariya-puggala*), von Stromeingetretenen an aufwärts, als „vollkommen in moralischem Verhalten“.¹²¹ Wenn wir also wünschen, dass ethische Standards in der Gesellschaft stabil etabliert werden, müssen wir die Verwirklichung des Stromeintritts unterstützen; auf diese Weise werden wir auf wahren Erfolg stoßen.

Wenn man nicht fähig ist, diese beiden Garantien zu etablieren, wird die Chance auf eine gesicherte ethische Gesellschaft gering sein, denn die Mitglieder einer solchen Gesellschaft werden von Verunreinigungen angesteckt und sind somit prädisponiert, Grenzen zu übertreten. In diesem Fall müssen Systeme der Kontrolle und des Zwangs geschaffen oder sogar exzessive Gewalt zur Anwendung gebracht werden, was keine tatsächliche Sicherheit oder Lösung bieten kann.

Den ausbleibenden Erfolg derartiger Maßnahmen sehen wir überall. Zum Beispiel erhalten die Menschen in der heutigen Zeit eine weit entwickelte, fortschrittliche Bildung und haben gelernt, was gut und schlecht ist, was nutzt und schadet. Doch weil sie der Gier (*lobha*), dem Hass (*dosa*) und der Verblendung (*moha*) zum Opfer fallen, handeln sie unmoralisch; sie verletzen sich selbst (zum Beispiel durch Drogenmissbrauch) und schaden der Gesellschaft (zum Beispiel durch Korruption und Ausbeutung). Begründete Argumentationen und die Durchsetzung von Gesetzen haben letztendlich nur minimale Wirkung und wirken manchmal sogar eher wie eine Farce.

Wenn Menschen nicht in der Lage sind, die beiden vorgenannten Garantien zu erwirken, verwenden sie im Allgemeinen die nachfolgenden Methoden, um ethische Standards zu schützen oder zu fördern – mit unterschiedlichem Erfolg:

Einschüchterung durch Festlegung von Regeln, Gesetzen und Strafen. Aufgrund der Umgehung dieser Gesetze müssen neue Systeme zur Verstärkung geschaffen werden. Darüber hinaus kann das System selbst fehlerhaft sein, z.B. durch Korruption; infolgedessen weisen die Versuche, ethische Standards aufrechtzuerhalten, einen immer geringeren Erfolg auf.

Einschüchterung durch Androhung mittels okkultur Macht, zum Beispiel durch Götter und übernatürliche Kräfte. Dies ist in Zeiten wirksam, zu denen die Menschen an diese Kräfte glauben, ist aber kaum effektiv, wenn die Menschen eine Art von wissenschaftlichem Verständnis besitzen, wie dies heutzutage der

¹²¹ Siehe z.B.: A. IV. 380-81; Pug. 37

Fall ist. Diese Form der Einschüchterung beinhaltet das Einflößen von Angst, in die Hölle zu kommen.

Einschüchterung durch Androhung, auf die Ehre und Bekanntheit einer Person Einfluss zu nehmen, z.B. durch Anwendung von sozialem Druck durch Tadel und Verruf. Dies wirkt vorbeugend bei einigen, aber nicht bei allen und ist bestenfalls ein unentschlossenes Vorgehen (es wird einige Menschen zudem z.B. dazu veranlassen, im Geheimen zu handeln).

Befriedigung von Begierden durch eine Belohnung oder Entschädigung, entweder von Menschen, Göttern oder okkulten Mächten, einschließlich des Versprechens des Himmels. Diese Methode ist je nach Zeit und Ort unterschiedlich effektiv und ihre Resultate sind nicht zuverlässig.

Ein Appell an Tugend, Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit, indem man zu Schamgefühl,^{viii} Eigenverantwortung und Achtsamkeit ermutigt. Nur wenige Menschen besitzen diese Qualitäten in ausreichender Stärke; meist unterwerfen sich die Menschen dem Begehren und daher ist ihr moralisches Verhalten nicht konsequent. Der Schutz, den diese Motivation bietet, ist in einem Zeitalter, welches von Versuchungen und niederen Werten nur so strotzt, besonders schwach. [124]

Ein Appell an den Glauben, indem der Geist mit fester Überzeugung auf ein Ideal fixiert wird. Dies ist schwer zu bewerkstelligen und selbst wenn es gelingt, ist es unzuverlässig, da der Glaube von etwas Äußerem abhängig ist. Glaube ist kein direktes Wissen und alleiniges Vertrauen auf den Glauben ist immer noch mit Verunreinigungen behaftet. Gelegentlich verstärkt sich diese Verunreinigung und umhüllt dann den Glauben bzw. der Glaube nimmt ab und verschwindet von selbst. (Diese Methode beinhaltet die konzentrative Kraft in den Vorstufen der Geistbefreiung – *cetovimutti*.)

Der Einsatz von Kraft zum heilsamen Streben (*chanda*); indem das Interesse an der Entwicklung von Tugend gefördert wird. Diese Kraft des heilsamen Strebens ist der Widerpart zu Begierde, welches das Motiv für unmoralisches Verhalten darstellt. Wenn man die Befreiung des Geistes noch nicht kultivieren kann, sollte man das Erwecken eines Interesses zum heilsamen Streben und zu Enthusiasmus verstärken, da es eine heilsame Kraft ausübt, welche mit Weisheit verbunden ist und die Befreiung direkter unterstützt als jedwede andere vorgenannte Methode.

Unabhängig davon, welchen Anstoß oder welche Motivation man nutzt, muss die Dhamma-Praxis auf Selbstbeherrschung (*saññama*) beruhen, um moralische

Rechtschaffenheit zu erzielen. Um ethisches Verhalten zu fördern, sollten die Menschen daher in einer strikten Selbstdisziplinierung geschult werden.

Von allen oben aufgeführten Motivationen sind die Aufbringung tugendhafter Qualitäten, der Glaube, als auch der Enthusiasmus am geeignetsten, aber man sollte berücksichtigen, dass diese Kräfte keine endgültigen Ergebnisse erzielen können. Eine tatsächlich stabile ethische Gesellschaft existiert nur dann, wenn die Menschen die beiden moralischen Garantien erzeugen: ein freier Geist und erhabenes Glück, was automatisch moralische Integrität erzeugt.

Man kann Achtsamkeit als Messlatte für die Dhamma-Praxis verwenden, indem man sich mit den Arahants vergleicht, welche eine vollendete Befreiung mit vollkommenem Fleiß verbinden. Sie verbinden das Wissen um die Wahrheit mit reinem Verhalten, sowie Nicht-Anhaftung mit ernsthaftem Bemühen, sowie transzendente Verwirklichung mit verantwortungsvollem Handeln in der Welt. Sie zeigen, wie zwei scheinbar unvereinbare Elemente in Harmonie existieren und sich gegenseitig unterstützen können.

Achtsamkeit ist der Nukleus^{ix} allen rechtschaffenen Verhaltens und der Motor für alle tugendhaften Verrichtungen, von Beginn an bis zum Ende. Wie der Buddha es ausdrückte, ist Achtsamkeit vergleichbar mit dem Fußabdruck eines Elefanten, welcher die Fußspuren aller anderen Tiere überdeckt; Achtsamkeit bedingt die Funktion aller anderen Tugenden. Alle Tugenden hängen von der Achtsamkeit ab; ungeachtet aller in den Schriften beschriebenen Tugenden werden sie allein durch Nachlässigkeit ausgelöscht und außer Kraft gesetzt, als ob sie nicht existieren würden. Tugenden sind nur dann tatsächlich wirksam, wenn Achtsamkeit etabliert ist.

Bei gewöhnlichen Menschen wird diese Achtsamkeit jedoch durch die Auseinandersetzung mit verlockenden Sinnesobjekten tendenziell beeinträchtigt oder unterbrochen. Begierde verursacht Faulheit, Sorgen und Prokrastination.^x Das Verhalten der Menschen ist daher ständig mangelhaft oder fruchtlos. [125]

Im Umkehrschluss bedeutet dies: Je größer die Befreiung des Geistes, desto weniger gibt sich der Mensch den trügerischen Sinnesobjekten hin und desto fleißiger ist er, unbeeinträchtigt von Verunreinigungen. Freiheit und aufrichtiges Bemühen unterstützen sich auf diese Weise gegenseitig.

Zusätzlich ist das Kriterium der Achtsamkeit eine Erinnerung, dass alle Personen, einschließlich der Edlen (*ariya*) in den Anfangsstadien des Erwachens immer noch verwundbar und anfällig sind, solange sie die Arahantschaft nicht verwirklicht haben. Sie können unachtsam werden, indem sie die Leichtigkeit und Zu-

friedenheit ergreifen, die sich aus ihren Errungenschaften ergeben: Ihre Tugenden verleiten sie dazu, auf Irrwege zu geraten. Deshalb müssen wir uns ständig daran erinnern, vorsichtig zu sein und ein Gefühl der Notwendigkeit (*samvega*) zu fördern.

In jeder Gemeinschaft existieren Menschen, welche der Unachtsamkeit erliegen. Das Anbieten von Freundschaft und die Ermutigung anderer zur Vorsicht ist eine Pflicht eines umsichtigen Menschen. Das Vorhandensein eines „edlen Freundes“ (*kalyāṇa-mitta*) ist ein Schlüsselfaktor, der, in Verbindung mit Vorsichtsmaßnahmen, als Gegenmittel dient, wenn alle übrigen Tugenden, während einer Periode der Unbesonnenheit, versagen. Dies kann eine Antwort auf die Frage nach den Alternativen zur Verfügung stellen, die verbleiben, wenn man unvorsichtig war, anstelle eines Abwartens, bis man die schmerzhaften Konsequenzen einer Unbesonnenheit zu tragen hat.

Kurz gesagt, die Menschen sollten sich gewissenhaft um Nutzen und Entwicklung kümmern, sowohl auf persönlicher Ebene als auch für andere sowie in gesellschaftlichem Kontext. Zum Beispiel:

Die Lenker eines Landes sollten sich bemühen, Frieden und Wohlfahrt zu schaffen, eine gesunde, gerechte Umwelt zu fördern und die geistigen, spirituellen Qualitäten der Menschen zu beleben und zu fördern.

Religiöse Älteste sollten den Dhamma zum Wohle der Vielen propagieren, in Rücksicht auf spätere Generationen handeln und alles in ihrem Einfluss stehende tun, um die wahre Lehre (*saddhamma*) für alle Wesen allerorts zu bewahren.

Mönche sollten ihre Pflichten erfüllen und die Menschen fürsorglich inspirieren; sie sollten ein Gefühl von Frieden und Sicherheit erzeugen, indem sie keine Praktiken der Selbstkasteiung durchführen und den Weg zu einem tugendhaften Leben lehren.

Alle Menschen sollten nach persönlichem Wohlergehen streben, indem sie Eigenständigkeit entwickeln und das Wohlergehen anderer unterstützen, indem sie ihnen helfen, ebenso Eigenständigkeit zu entwickeln. Man sollte Weisheit kultivieren, um den höchsten Segen zu erreichen, der zu Befreiung und zu einem Leben der Integrität führt.

Weil Menschen, die augenblicklich unbeschwert sind, in Bequemlichkeit leben, oder Menschen, die sich mit einem Aspekt der Wahrheit versöhnt haben, gewöhnlich zu Unachtsamkeit neigen, bieten erfahrene Lehrer gewöhnlich freundliche Ermahnung an. Sie suchen ständig nach Mitteln, um ihre Zuhörer durch

Ratschläge zu ermutigen, sie zu inspirieren und sogar zu frustrieren, um Menschen in der Achtsamkeit und seiner Bedeutung zu schulen. [126]

D. Wert von Befreiung

Auch wenn der Wert von Befreiung generell einen Bestandteil des spirituellen Pfades bildet, so gibt es dennoch einige signifikante Besonderheiten zu beachten. Die Schriften definieren den spirituellen Pfad und die ihn begleitenden praktischen Lehren, unter der Bezugnahme auf Unbeständigkeit und Vergänglichkeit – da dies leicht zu erkennen ist. Selbst beginnende Dhamma-Praktizierende profitieren von den drei Daseinsmerkmalen, wenn sie die spirituellen und praktischen Lehren, entsprechend ihrem Verständnisniveau, integrieren. Der tatsächliche Wert der Befreiung geht jedoch mit der Meditation über das Nicht-Selbst (*anattā*) einher.¹²²

*Ein Mensch sieht jede Art von materieller Form (...) Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Willensbildung (...) und Bewusstsein, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig (...) so wie es wirklich ist, mit der rechten Weisheit also: „Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.“ Wenn eine Person auf diese Weise weiß und sieht, gibt es kein „Ich“-machen (*ahaṅkāra*), „mein“-machen (*mamaṅkāra*) oder eine zugrundeliegende Tendenz zur Einbildung (*mānānusaya*) bezüglich dieses Körpers mit seinem Bewusstsein und allen äußeren Zeichen.*¹²³

Die Verunreinigungen von *ahaṅkāra*, *mamaṅkāra* und *mānānusaya* werden auch *diṭṭhi*, *taṇhā* bzw. *māna* genannt. Als Gruppe werden sie gewöhnlich in der Reihenfolge *taṇhā*, *māna* und *diṭṭhi* angeordnet. Die Bedeutung des Zitates lautet dahingehend, dass eine Person, welche die Natur des Nicht-Selbst klar erkennt, die drei Verunreinigungen beseitigt, welche mit einem Gefühl des Selbst verbunden sind bzw. Egozentrik erzeugen, nämlich:

¹²²Die Ergebnisse der Untersuchungen von Unbeständigkeit, *dukkha* und Selbstlosigkeit sind miteinander verbunden, so dass die Untersuchung jeder der drei Daseinsmerkmale zur Befreiung beiträgt. Der entscheidende Faktor für die Befreiung ist jedoch das Verständnis des Nicht-Selbst, was durch die Lehre des Buddha bestätigt wird: Die Wahrnehmung der Unbeständigkeit sollte kultiviert werden, um die Einbildung „Ich bin“ (*asmimāna*) zu beseitigen. Denn wenn man die Unbeständigkeit wahrnimmt, Meghiya, ist die Wahrnehmung des Nicht-Selbst etabliert. Eine Person, die das Nicht-Selbst [in allen Dingen] wahrnimmt, vollbringt die Auslöschung der Einbildung „Ich bin“ und [verwirklicht] Nibbāna. (Ud. 37; und siehe A. IV. 353, 358)

¹²³M. III. 18-19

Taṇhā: Selbstsucht; die Suche nach Selbstehrung und persönlichem Gewinn.

Māna: Eitelkeit, Stolz und Selbstverurteilung; der Wunsch nach Ansehen und Kontrolle über andere; das Streben nach Macht.

Diṭṭhi: Anhaftung an persönliche Meinungen, starre Überzeugung, Leichtgläubigkeit und Vernarrtheit in Theorien, Glaubenssätze und Ideale.

Diese drei Verunreinigungen werden kollektiv *papañca* oder *papañca-dhamma* genannt, was mit „Belastungen“ übersetzt werden kann. Eine andere Übersetzung lautet „Unruhestifter“: *Papañca* erzeugen geistige Wucherungen und Aufruhr. Sie verursachen geistige Unruhe, Exzess, Verzögerung und Verwirrung. Sie bringen eine Person dazu, von der einfachen, offensichtlichen Wahrheit abzuweichen. Sie züchten neue Probleme und stören die vernünftige Lösung bestehender Probleme; stattdessen erzeugen sie zusätzliche Komplikationen und Unordnung. i Sie diktieren das menschliche Verhalten und führen zu Disharmonie, Uneinigkeit, Eroberung und Krieg.

Solche Laster sind nicht die einzigen Erzeugnisse; selbst, wenn eine Person tugendhaft handelt, existiert ein verborgener Haken, welcher das Verhalten behindert, wenn diese Verunreinigungen als Antrieb wirken und die Menschen in die Irre leiten. [127]

Je nach Ausmaß der Weisheit schwächt oder zerstört ein Verständnis der drei Daseinsmerkmale, insbesondere die Qualität der Selbstlosigkeit, diese selbstsüchtigen Verunreinigungen. Sobald solche störenden, einschränkenden und irreführenden Einflüsse nicht mehr vorhanden sind, ist der Weg zu tugendhaftem Verhalten weithin geöffnet und grenzenlos. Eine Person kann nunmehr von ganzem Herzen die Tugenden kultivieren, zum Beispiel Wohlwollen, Mitgefühl, Wohltätigkeit (*atthacariyā*) und Großzügigkeit.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Einsicht in die drei Daseinsmerkmale zu Wohlwollen, Wachstum und Glück führt: das Wohlwollen durch große Tugend, das Wachstum durch Fleiß und das Glück durch Weisheit, welches die Befreiung des Geistes bewirkt.

Glück ist die Grundlage, auf welcher rechtes Verhalten basiert. Das hier angesprochene Glück ist in erster Linie jenes Glück, welches, von materiellen Objekten unabhängig, in Erscheinung tritt (*nirāmisasukha*); es ist ein Glück, das nicht stagniert, übersäuert oder zu Schaden führt.

Menschen, welche die Wahrheit der drei Daseinsmerkmale durchdrungen haben und deren Glück unabhängig von materiellen Dingen liegt, lassen sich nicht von sinnlichen Vergnügungen betören. Sie verüben keine schlechten Taten, im Streben nach solchem Vergnügen. Wenn das Wohlbefinden nachlässt, werden sie nicht vom Kummer überwältigt; sie sind in der Lage, die Achtsamkeit mit minimaler Störung aufrechtzuerhalten. Unbehelligt von Ängsten sind sie in der Lage, an allen Graden des Glücks fließend teilzuhaben, einschließlich des Genusses der subtilsten Formen der Glückseligkeit, ohne Anhaftung.^{xi}

8. Praktischer Nutzen der einzelnen Daseinsmerkmale

Bis hierher wurde der praktische Nutzen der drei Daseinsmerkmale in seiner Gesamtheit erläutert. Im Nachfolgenden wird der Nutzen jedes einzelnen Merkmals beschrieben:

A. Unbeständigkeit

Die Lehre von der Unbeständigkeit beschreibt das Entstehen, Bestehen und Vergehen aller Dinge und betrifft sowohl den Geist als auch die Materie – bis hin zum kleinsten Molekül. Obwohl die Menschen die Unbeständigkeit bestätigen können, wenn sie Zeuge der Veränderung eines Objekts werden, kann selbst diese Veränderung ihren Glauben an die Substantialität verstärken: Sie meinen, dass die Essenz eines Objekts früher von einer bestimmten Zusammensetzung war und jetzt von einer anderen ist. Dieses Missverständnis führt die Menschen zu weiterer Selbsttäuschung und Verstrickung. Menschen, welche wahre Einsicht in die Unbeständigkeit erlangt haben, werden hingegen nicht mehr in die Irre geleitet. [128]

Unbeständigkeit ist grundlegend neutral, weder gut noch schlecht, doch in Hinblick auf den Menschen kann man einige Formen von Veränderung als „Wachstum“ und einige als „Verfall“ bezeichnen. Unabhängig davon, in welche Richtung die Veränderung geht, hängt sie von Ursachen ab: Was auch immer verfällt, kann sich erneuern oder weiter verfallen; und was auch immer sich erneuert, kann verfallen oder weiter aufblühen. Der Mensch selbst ist ein wesentlicher Einflussfaktor in diesem Wachstum respektive Verfall und kann viele unterstützende Bedingungen erzeugen.¹²⁴

¹²⁴Der Begriff „erzeugen“ wird hier mit einem Augenzwinkern verwendet; genau genommen ist der Mensch eine Kondition, die andere Kondition in einem miteinander verbundenen Prozess beeinflusst.

Wachstum und Verfall geschehen daher nicht zufällig, sondern unterliegen auch der menschlichen Mitwirkung, gemäß der Taten (*yathā-kamma*) der Menschen. Wachstum und Verfall sind, abhängig von menschlichen Handlungen, beeinflussbar. Um als Mensch zu prosperieren,^{xii} sollte man daher weder auf das Eingreifen irgendeines imaginären, übernatürlichen Akteurs warten, noch sollte man passiv zusehen und glauben, die Dinge geschähen von selbst, abhängig vom persönlichen Schicksal.

Die Unbeständigkeit bietet den Menschen demnach Hoffnung: Wenn man sich etwas wünscht, muss man die entsprechenden Bedingungen fördern. Eine Verbesserung ist möglich, sowohl materiell als auch spirituell; eine unwissende Person kann weise werden und eine gewöhnliche Person kann erwachen. Die Selbstverbesserung hängt davon ab, ob wir die Ursachen für eine solche Veränderung verstehen und diese Ursachen daraufhin erschaffen.

Wie gerade erwähnt, ist das Wachstum anfällig für Rückschritt oder Zerfall. Man muss darauf achten, die Bedingungen für den Niedergang zu vermeiden und die Bedingungen für das Wachstum zu fördern. Eine Person, welche in den Niedergang gefallen ist, kann diese Situation korrigieren, indem sie die schädlichen Faktoren aufgibt und die förderlichen pflegt. Darüber hinaus kann das geistige Wachstum bis zu einem Maße gesteigert werden, in welchem ein vollständiges Ende des spirituellen Rückschritts erreicht wird.

Hier kommen wir zu der überragenden Qualität, welche die Wahrheit mit dem menschlichen Verhalten verbindet: Weisheit. Weisheit ist notwendig, um zwischen Niedergang und wahren Wachstum zu unterscheiden, um zu wissen, welche Faktoren für die gewünschte Veränderung notwendig sind und um die Fähigkeiten zur Unterstützung dieser Faktoren zu entwickeln.

Die Lehre von der Unbeständigkeit ist daher von zentraler Bedeutung für das menschliche Verhalten. Sie bietet das Potenzial für Verbesserungen, sie bestätigt das Gesetz von Karma, wonach menschliche Handlungen Früchte tragen und sie unterstreicht die Förderung von Weisheit. [129]

Die Lehre von der Vergänglichkeit hilft nicht nur, in seinen weltlichen Verpflichtungen zu prosperieren, sondern verhindert auch, ein Sklave der Wechselhaftigkeit des Lebens zu werden. Man kann mit dem Wandel leben, ohne von den weltlichen Strömungen zerrissen zu werden, bis man machtlos ist sich selbst zu helfen, geschweige denn, anderen zu helfen.

Menschen, die sich nicht mehr an unterschiedlichste Aspekte des Lebens klammern, können klar erkennen, was wirklich und wahrhaftig wertvoll ist.

Sie pflegen keine falschen Vorstellungen von dem, was nützlich wäre, um jene Arten von Zugewinn zu rechtfertigen, welche zu Abhängigkeit und Ruin führen. Sie nutzen die wirklichen Vorzüge in vollem Umfang, sowohl auf materieller wie auch geistiger Ebene und sind eine Zufluchtsstätte für andere.

Auf einer grundlegenden Ebene hilft das Verständnis der Unbeständigkeit, das Leiden zu lindern, wenn man mit Unglück konfrontiert ist und verhindert Schwelgerei in Zeiten des Erfolgs. Auf einer fortgeschrittenen Ebene führt es zu einer allmählichen Verwirklichung der Wahrheit, bis hin zum Verständnis des Nicht-Selbst, was zur Befreiung des Geistes und zur Freiheit von Leiden führt – vollkommene geistige Gesundheit.

Die Menschen neigen dazu, die Lehre der Unbeständigkeit zu benutzen, um sich – mit unterschiedlichem Erfolg – in Zeiten der Angst oder des Verlustes zu trösten. Eine solche Verwendung der Unbeständigkeit ist effektiv, wenn sie angemessen genutzt wird, besonders um jemanden auf diese Wahrheit aufmerksam zu machen, der sie noch nie in Betracht gezogen hat. Die gewohnheitsmäßige Anwendung eines solchen Selbst-Trostes ist jedoch schädlich, gleichbedeutend damit, sich den weltlichen Gezeiten zu unterwerfen oder die Lehre über die Unbeständigkeit nicht in vollem Umfang zu nutzen. Solches Handeln ist im Lichte des Gesetzes von Karma falsch; es widerspricht der Selbstverbesserung, die notwendig ist, um das Ziel des Buddha-Dhamma zu verwirklichen.

Kurz gesagt, die Vorteile der Lehre zur Unbeständigkeit setzen sich aus zwei Stufen zusammen. Zum einen sind Menschen, die dieses Naturgesetz verstehen, in der Lage, den Kummer zu verringern oder zu beseitigen, wenn sie mit unerwünschten Veränderungen konfrontiert werden, zudem lassen sie sich nicht von ersehnten Veränderungen fortreißen. Zum anderen widmen sie sich gewissenhaft den notwendigen Aufgaben und wissen, dass alle Veränderungen auf Ursachen zurückzuführen sind; die Veränderungen treten nicht isoliert oder zufällig auf.

Umgekehrt begehen Menschen, die feststellen, dass alle Dinge unbeständig und vergänglich sind – und deshalb keinen Sinn darin sehen, sich zu engagieren und das Leben achtlos dahintreiben lassen – einen Irrtum und handeln in Hinblick auf die Vergänglichkeit falsch. Eine solche Haltung steht im Widerspruch zur letzten offerierten Lehre des Buddha:

*Alle bedingten Dinge sind von Natur aus dem Verfall unterworfen; strebe eifrig danach, das Ziel zu erreichen.*¹²⁵

¹²⁵D. II. 156; alternative Übersetzungen für den zweiten Halbsatz lauten: ...erfülle dein eigenes und das Wohlergehen der anderen durch Achtsamkeit, sowie: ...bringe die Achtsamkeit zur Vollkommenheit.^{xiii}

B. Dukkha

Um Nutzen aus den Lehren über *dukkha* erzielen zu können, muss man diese Charakteristik, im Hinblick auf zwei Kerndarlegungen, untersuchen: Den drei Daseinsmerkmalen und den vier edlen Wahrheiten:

Da alle konditionierten Dinge als ein Zusammenwirken flüchtiger Bestandteile existieren und – gemäß dem Naturgesetz der Unbeständigkeit – dem Entstehen, der Veränderung und dem Vergehen unterworfen sind, sind die Dinge ein Hort des Wandels und des Konflikts; sie sind durch und durch mit drohendem und latentem Bruch und Verfall behaftet. Um ein gewünschtes Objekt zu erhalten oder den Fluss der Veränderung in eine gewünschte Richtung zu lenken, bedarf es Energie und Steuerung. Je komplexer und zahlreicher die Einzel-faktoren, desto größer der Aufwand und desto sorgfältiger muss die Wahl der Mittel getroffen werden, um auf diese jeweiligen Bestandteile einzuwirken. Um etwas zu beeinflussen, muss man bei den zugrundeliegenden Ursachen ansetzen und die relative Bedeutung dieser Ursachen kennen. Solch weises Handeln führt zu einem Ende des Leidens. Im Gegensatz dazu führt eine Handlung, die durch fehlgeleitete Anhaftung ausgelöst wird, zu Bedrängnis.

Gemäß der Lehre über die vier edlen Wahrheiten, ist unsere einzige Verantwortung (*kicca*), angesichts von *dukkha*, genaues Wissen (*pariññā*) zu generieren. Dies ist die angemessene Reaktion auf Wirkungsweisen von *dukkha*, und dennoch wird dies häufig übersehen. Das Buddha-Dhamma lehrt, *dukkha* und daraus resultierendes Leiden nicht zu vergrößern, sondern die Auswirkungen von *dukkha* zu erkennen, geschickt damit umzugehen und frei davon zu sein: wahres Glück zu verwirklichen. Mit anderen Worten: Die Lehre der vier edlen Wahrheiten instruiert uns, persönliche Probleme zu untersuchen und genau zu verstehen, bevor wir den Versuch unternehmen, sie zu lösen. Das Ergründen von Problemen bedeutet nicht, dass wir noch mehr Probleme schaffen oder uns selbst damit belasten; im Gegenteil, es ist eine Methode zur Beseitigung von Problemen. Menschen, welche sich der Verantwortung, die die edlen Wahrheiten enthalten, nicht bewusst sind, können auf Leiden unangemessen und planlos reagieren und ihr Leiden vergrößern, indem sie die Welt negativ betrachten.

Diese beiden Ebenen von *dukkha*, die universelle und die persönliche Dimension, sowie eine geschickte und angemessene Reaktion, wie es durch die oben erwähnten Lehren vermittelt wird, bestimmen den tatsächlichen, praktischen Wert dieser Merkmale.

Das Entstehen und Vergehen der Dinge offenbart innewohnende Zerbrechlichkeit und Unvollkommenheit. Der Lauf der Zeit verstärkt diese Unzulänglich-

keiten, da Veränderungen innerhalb eines Objekts und in seiner Umgebung auftreten. Folglich müssen die Dinge ständig darum kämpfen, ihre Form zu erhalten oder zu verbessern. Für den Menschen erfordert die Aufrechterhaltung einer höheren Lebensqualität und das Erreichen von Erfüllung eine ständige Überarbeitung und Verfeinerung. [131]

Unser vorschneller Widerstand gegen Konflikte, die aufgrund von Veränderungen erscheinen, führt in der Regel zu mehr Schaden als Nutzen, unabhängig davon, ob es sich um einen materiellen Gegenstand, einen anderen Menschen oder eine Gemeinschaft handelt. Die Wertschätzung einer angemessenen Adaption und Optimierung ist essenziell und unterstreicht erneut die Bedeutung von Weisheit, welche sich mit allen Dingen, in Harmonie und im Einklang mit Ursache und Wirkung, auseinandersetzt.

Herkömmliches Glück fällt in den Bereich der Eigenschaft von *dukkha*. Solches Glück ist von Natur aus fehlerhaft, in dem Sinne, dass es dem Wandel unterworfen ist und daher nicht vollständig befriedigend sein kann. Menschen, die ihre Hoffnung auf diese Form des Glücks setzen, richten sich im Wesentlichen auf die Unvollkommenheit aus oder fallen in den Strom der Veränderung; sie werden mitgerissen, in welche Richtung die jeweiligen Strömungen auch führen. Wenn man enttäuscht wird, ist die Verärgerung ebenso stark, wie eine Sehnsucht nach Freude. Auf diese Weise nach Glück zu suchen, gleicht einer Versklavung oder einer Glücksspielerei mit dem Leben. Es obliegt uns, Achtsamkeit und klares Verstehen anzuwenden, während wir uns an diesen vergänglichen Formen des Glücks erfreuen. Trotz des Schwankens der weltlichen Freuden sollte man die schädlichen Auswirkungen mit der Entschlossenheit minimieren: „Was auch immer geschieht, möge ich die innewohnende Freiheit bewahren.“

Es gibt zwei Arten von Glück: das Glück, welches verschiedene Varianten des Verlangens befriedigt und das Glück eines weitreichenden, schier endlosen Geistes – eines Geistes, frei von mentalen Hindernissen und frei von dem Bedürfnis nach persönlicher Befriedigung.

Die erste Art von Glück kann in zwei Arten unterteilt werden: Glück, welches sich aus der Befriedigung unheilsamer Wünsche (*taṇhā*; „Begehren“) speist, und Glück, welches sich aus der Erfüllung heilsamer Wünsche (*chanda*) ergibt. Erstere Art besteht in der Befriedigung mithilfe der fünf Sinne, indem man sich in egoistischer Weise darauf beschränkt, Vergnügen durch Menschen oder Dinge zu gewinnen. Die zweite Art betrifft die Umsetzung des Wunsches, dass Menschen oder Dinge gut und vollständig sein mögen. Dieses heilsame Verlangen (*chanda*) veranlasst den Menschen zu handeln, um ein solches Wohlbefinden oder eine solche Vollkommenheit zu erzeugen. Dies ist ein entscheidender Faktor für die

Förderung der Tugend sowie für die spirituelle Entwicklung, die zu einer tieferen Art des Glücks hinführt und als Bindeglied zur zweiten Art des Glücks (eines freien Geistes) dient. Dieses heilsame Verlangen wird jedoch oftmals von den Menschen übersehen, so als ob es hinter dem Verlangen der Begierde verborgen oder versteckt wäre. Dies wird in einem anderen Kapitel ausführlicher behandelt.¹²⁶

An dieser Stelle beschränkt sich die Erörterung auf die Sinnesfreuden, in denen sich die Mehrheit der Menschen verfängt und von denen sie besessen ist. Sinnesfreuden bilden beinahe das exakte Gegenteil der zweiten Art von Glück, welches ausgedehnt und friedlich ist, frei von solcherlei Hindernissen wie Angst und Bedrückung, welche den Geist binden und knechten. [132]

Das auf Sinneskontakt basierende Vergnügen ist von äußeren Einflüssen abhängig, um das Begehren befriedigen zu können. Die vorherrschende Geisteshaltung, welche durch diese Form des Glücks eingenommen wird, besteht aus Unruhe, Besitzgier und Selbstbesessenheit. Wenn diese egoistischen Qualitäten nicht gebändigt werden, verursachen sie Probleme. Es ist natürlich, dass diese von materiellen Objekten abhängige Form des Glücks (*sāmisa-sukha*) in gewissem Maße zu Abhängigkeit und Unruhe führt, da sie aus einem Versuch resultiert, ein Gefühl von Mangel oder Verlust zu kompensieren.

Die zweite Art von Glück ist unabhängig von äußeren Sinnesobjekten; es ist ein eigenständiger und uneingeschränkter Zustand des Geistes. Seine charakteristischen Merkmale lauten:

Reinheit: Es ist nicht durch Verunreinigungen getrübt.

Brillanz: Es ist begleitet von tiefgründiger, unermesslicher Weisheit, ist zur Erforschung bereit.

Frieden: Es ist frei von Angst und Aufregung; entspannt und ruhig.

Freiheit: Es ist frei von geistigen Hindernissen; weiträumig, nicht anhaftend und beschwingt; voller liebender Güte, Mitgefühl und anerkennender Freude.

Erfüllung: Es birgt keine Gefühle von Unzulänglichkeit oder Einsamkeit; zufrieden; in sich vollständig; verglichen mit dem Körper wäre es gleichzusetzen mit einer „guten Gesundheit“.

¹²⁶TR: Siehe Kapitel 10.

Die beiden signifikantesten Qualitäten dieses Geisteszustandes lauten Freiheit und Weisheit. In Kombination manifestieren sie sich im Geist als Gleichmut (*upekkhā*): Eine Ebenmäßigkeit und Ausgeglichenheit des Geistes, der sich unvoreingenommen mit den Dingen auseinandersetzt. Dieses tiefe Glück (*nirāmisasukha*) ist von höchstem Nutzen für das Handeln des Menschen.¹²⁷ Es ist ungetrübt und unterstützt bei der Lösung von Problemen. Man kann sagen, es liegt jenseits des Glücks und wird daher als Freiheit vom Leiden bezeichnet. Es signalisiert das Ende von Mangel und Ungewissheit.

Der Mensch strebt gewöhnlich nach der ersten Form des Glücks, der Sinnesfreude (*sāmisa-sukha*), doch er kann die gewünschten Objekte nicht immer nach Belieben erlangen oder halten, weil diese Dinge äußeren Einflüssen unterliegen und vergänglich sind. Man muss daher versuchen, die zweite Art von Glück zu erlangen, zumindest in einem Maße, um in der Welt zurechtzukommen und das Leiden zu minimieren; man weiß in diesem Fall, wie man sich auf sinnliches Glück einlässt, ohne sich und anderen Leid zuzufügen. [133] Das Verständnis der drei Daseinsmerkmale erzeugt ebendieses erhabene Glück und führt zu Nicht-Anhaftung.

Glück, welches von äußeren Bedingungen abhängig ist, erfordert die Interaktion zwischen zwei Parteien – zum Beispiel zwischen zwei Personen oder einer Person und einem Objekt. Beide Parteien besitzen jedoch das Daseinsmerkmal von *dukkha*: Sie sind durch einen inhärenten Konflikt beeinträchtigt. Die Reibung zwischen zwei Entitäten nimmt, in Relation zum fehlgeleiteten Verhalten der beteiligten Personen, zu.

Beispielhaft kann man sich zwei Personen vorstellen, von denen die erste Person nach Vergnügen strebt und die zweite Person das Objekt dieser Begierde darstellt. Beide Personen verfügen über einen innewohnenden Mangel: Die erste Person ist nicht permanent in der Lage, an dem Wunsch nach Vergnügen festzuhalten und die zweite Person ist nicht permanent in der Lage, Objekt der Begierde zu sein. Es ist daher für beide Seiten unmöglich, dauerhaft einen Gewinn zu erzielen oder dauerhaft eine Situation des Gewinnens aufrecht zu erhalten. Wenn diese Personen diese Tatsache nicht erkennen bzw. akzeptieren, werden sie die Befriedigung ihrer Wünsche als das Kriterium für Glück annehmen, was zu Streit und Irritation führt.

¹²⁷Exakt formuliert, muss man den Begriff *nirāmisatara-sukha* verwenden, entsprechend der Dreiteilung des Glücks: *sāmisa-sukha* (= *kāma-sukha*; Sinneslust), *nirāmisasukha* (das Glück der *jhāna*) und *nirāmisatara-sukha* (das Glück der Befreiung). Es ist für nicht erwachte Wesen möglich, dem Glück von *jhāna* anzuhängen; wahre Sicherheit tritt also mit *nirāmisatara-sukha* ein. Über die Dreiteilung des Glücks, siehe: S. IV. 235.

Des Weiteren beinhaltet die Fixierung einer Person auf ein Objekt das Besitzdenken und den Wunsch, die Verbindung dauerhaft aufrechtzuerhalten. Dieses Verhalten setzt eine Person in Opposition zum natürlichen, kausalen Prozess. Ein solcher Mangel an Weisheit, der „Befriedigung“ als Maßstab für das Verhalten ansetzt, ist lediglich ein tollkühner Trotz, der zu den zahlreichen Ausprägungen von Leiden führt.

Neben der Interaktion zwischen zwei Parteien spielen oftmals zusätzliche Einflussfaktoren eine besondere Rolle, beispielsweise wenn zwei Menschen dasselbe Objekt begehren. Enttäuschtes, frustriertes Verlangen tendiert dazu, Streit zu erzeugen, was zu Konkurrenzdenken, Zwistigkeiten oder Diebstahl führt, allesamt Symptome des Leidens. Je mehr Menschen sich ihren Problemen, verursacht durch Anhaftung, hingeben, desto intensiver ist der daraus resultierende Kummer. Doch je größer die Anwendung und Ausübung von Weisheit, desto weniger haben solche Probleme Bestand.

Verblendung (*moha*) führt zu Egoismus und Gier (*lobha*); unfähig, ein gewünschtes Objekt zu bekommen oder aufrecht zu erhalten, wird eine Person daraufhin zornig (*dosa*). Aus diesen drei Wurzeln der Verunreinigungen entspringen viele weitere Laster, z.B. Geiz, Eifersucht, Misstrauen, Unruhe, Angst, Böswilligkeit und Faulheit, die ständig wachsenden inneren Unfrieden erzeugen. Diese Verunreinigungen trennen den Menschen von der Harmonie mit der Natur. Die Folge einer Verleugnung ist ein Gefühl der Beklemmung, der Niedergeschlagenheit und der Spannung: das Bestrafungssystem der Natur. Das *dukkha* der Natur wird dadurch weiter verstärkt und erzeugt für den Menschen zunehmende Beschwerden, beispielsweise: [134]

Gefühle von Spannung, Trägheit, Peinlichkeit, Unruhe, Unsicherheit und Depression.

Psychische Störungen und damit verbundene körperliche Erkrankungen.

Gewöhnliche körperliche Schmerzen, z.B. Schmerzen bei Krankheit, die durch Verlangen und Anhaftung übermäßig verschlimmert werden.

Vermehrtes Elend, welches dadurch entsteht, dass man anderen Kummer und Unbehagen bereitet.

Verstärkung von sozialen Konflikten, die dadurch entstehen, dass Individuen ihre Verunreinigungen an anderen auslassen. Die Folge ist sozialer Niedergang und Aufruhr.

Indem man sich in Ignoranz versunken auf die Dinge einlässt, sich hartnäckig dem Fluss der Natur widersetzt und der Gier erliegt, bricht das *dukkha* der Formationen (*saṅkhāra-dukkha*) als Schmerz (*dukkha-dukkha*) aus.

Die Alternative besteht darin, sich auf der Grundlage eines genauen Verständnisses der Wahrheit weise mit den Dingen auseinanderzusetzen. Menschen mit einem solchen Verständnis wissen, dass jenes *dukkha*, welches ein Attribut von jeder Formation bildet, schlicht ein Teil der Natur darstellt; sie kämpfen nicht und erzeugen auch keinen unnötigen Konflikt. Da sie wissen, dass ein Festhalten an diesen Formationen zu Leiden führen würde, verzichten jene Menschen auf ein solches Anhaften. Indem sie diese Wahrheit akzeptieren, erzeugen sie keine Verunreinigungen. Sie wissen, wie sie in Harmonie mit der Natur leben können, indem sie Tugenden praktizieren, die innere Weitläufigkeit und Frieden fördern. Solche Tugenden umfassen: liebende Güte (*mettā*), Mitgefühl (*karunā*), wertschätzende Freude (*muditā*), Gleichmut (*upekkhā*), soziale Eintracht (*sāmaggī*), Kooperation, Selbstaufopferung, Selbstbeschränkung, Geduld, Demut und Umsicht.

Diese Tugenden wirken den vielen Lastern entgegen, wie zum Beispiel: Hass, Feindseligkeit, Eifersucht, Zwietracht, Gier, Selbstverliebtheit, Sturheit, Arroganz, Angst, Misstrauen, Trägheit, Zerstreutheit und Leichtgläubigkeit.

Diese harmonische und weise Art, das Leben zu führen, die Gesetze der Natur bestmöglich zu nutzen, die Freiheit nicht einzubüßen und nicht anzuhafte, ist die hervorragendste Art, zu leben, wie sie vom Buddha gepriesen wird:

*Das Leben in Weisheit ist das höchste Leben. (paññājīviṃ jīvitamāhu
setṭham)¹²⁸ [135]*

C. Anattā

Ein Verständnis des Nicht-Selbst kommt dem Verhalten in folgenden signifikanten Punkten zugute:

Es reduziert den Egoismus und verhindert, dass man persönlichen Gewinn als eine Grundlage für Handlungen voraussetzt. Stattdessen erkennt man, nicht begrenzt durch ein Gefühl des Selbst, den größeren Nutzen der persönlichen Handlung.

¹²⁸Sn. 32

Gemäß der selbst-losen Natur der Dinge ist ein Objekt abhängig von seinen Ursachen, welche den Verlauf, den das Objekt nimmt, lenken und formen. Aus diesem Grund betont die Lehre, dass eine Person sich weise zu den Dingen, in Übereinstimmung mit ihren Ursachen und Bedingungen, verhalten sollte, was daher gleichzeitig der effektivste Weg ist, um in seinen Bestrebungen erfolgreich zu sein und Leiden zu vermeiden.

Was die „Ansicht“ (*diṭṭhi*)¹²⁹ betrifft, so erweitert ein solches Verständnis den Geist und befähigt ihn, Probleme, ohne die Störungen durch egoistische Wünsche und Anhaftungen, zu bewältigen. Stattdessen setzt sich der Geist mit einem Objekt, in Übereinstimmung mit dessen wahrer Natur und seinem Potential, auseinander. Der Geist ist gleichmütig und stimmt mit der Souveränität der Wahrheit (*dhammādhīpatēyya*) überein, anstatt die Souveränität des Selbst (*attādhīpatēyya*) zu verfolgen.

Auf einer darüberhinausgehenden Ebene ist das Verständnis der Selbstlosigkeit gleichzusetzen mit dem Wissen um alle Dinge, wie sie wirklich sind; es ist ein ultimatives Verständnis der Wahrheit. Ein solches, ganzheitliches Verständnis führt zur völligen Beseitigung von Anhaftung und zur Verwirklichung vollkommener Freiheit, was das Ziel des Buddha-Dhamma darstellt. Ein klares Verständnis des Nicht-Selbst beruht jedoch auf einem Verständnis der abhängigen Entstehung und auf einer Übungspraxis, welche mit dem achtfachen Pfad übereinstimmt; wie später noch erläutert wird.¹³⁰

Die Lehre von den drei Daseinsmerkmalen untermauert andere buddhistische Lehren, insbesondere die Lehren über Karma und den Pfad zur Befreiung. Da beispielsweise alle Dinge frei von einem festen Selbst sind, ist eine zusammenhängende kausale Dynamik möglich und somit können unsere Handlungen Früchte tragen. Da ein Selbst nicht in fixierter und starrer Form existiert, ist Befreiung möglich. Diese Aussagen müssen jedoch im Kontext des abhängigen Entstehens betrachtet werden, welches im folgenden Kapitel beschrieben wird. [136]

¹²⁹TR: *Diṭṭhi* wird hier in einem neutralen Sinne verwendet und bezieht sich auf die Perspektive oder das Verständnis einer Person von der Welt.

¹³⁰TR: Siehe nachfolgendes Kapitel zum Thema der abhängigen Entstehung; der achtfache Pfad wird in späteren Kapiteln besprochen.

9. Buddhas Worte zu den drei Daseinsmerkmalen

A. Die unmittelbare Kenntnis der drei Daseinsmerkmale

Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst.‘?

Wenn Körperlichkeit, ihr Mönche, besteht, aufgrund und in Abhängigkeit von Körperlichkeit entsteht solche Ansicht: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst.‘

Wenn Gefühl—Wahrnehmung—Gestaltungen—Bewußtsein bestehen, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit von Gefühl (...) entsteht solche Ansicht: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst.‘¹³¹

Diejenigen Asketen und Priester, die Mannigfaches als das Selbst betrachten, alle diejenigen betrachten (eben nur) die fünf Gruppen des Anhangens (als das Selbst) oder eine von ihnen.

Welche fünf? Es ist da, ihr Mönche, ein unerfahrener Weltmensch (...); der betrachtet die Körperlichkeit als das Selbst oder das Selbst als Körperlichkeit besitzend oder die Körperlichkeit als im Selbst oder das Selbst als in der Körperlichkeit. Er betrachtet das Gefühl—die Wahrnehmung—die Gestaltungen—das Bewußtsein als das Selbst oder das Selbst als (Gefühl...) Bewußtsein besitzend oder das Bewußtsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewußtsein. Bei solcher Betrachtung schwindet ihm nicht (die Einstellung des) ‚Ich bin‘.¹³²

Mönche, die körperliche Form ist unbeständig. Was immer unbeständig ist, ist dukkha, was immer dukkha ist, ist Nicht-Selbst. Was auch immer Nicht-Selbst ist, sollte mit entsprechender Weisheit so gesehen werden, wie es wirklich ist: „Dies ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“¹³³ (Selbiges wird für Gefühl, Wahrnehmung, Willensbildungen und Bewusstsein wiederholt.)

¹³¹S. III. 203-204 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹³²S. III. 46 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹³³Z.B.: S. III. 22

Mönche, die körperliche Form ist unbeständig (...) niederdrückend (dukkha)(...) und nicht-selbst. Und gleichermaßen sind auch die Ursachen für das Entstehen der körperlichen Form unbeständig (...) niederdrückend (...) und nicht-selbst. Da die körperliche Form aus Ursachen hervorgegangen ist, die unbeständig, niederdrückend und nicht-selbst sind, wie könnte diese körperliche Form da dauerhaft, nicht niederdrückend oder selbst sein?¹³⁴ (Selbiges wird für Gefühl, Wahrnehmung, Willensbildungen und Bewusstsein wiederholt.)

Aber Freund, ein gelehrter, edler Anhänger, der die Edlen gesehen hat und geschickt und gut geschult in ihrer Lehre ist, der die Würdigen gesehen hat und geschickt und gut geschult in ihrer Lehre ist, der betrachtet die körperliche Form nicht als Selbst oder das Selbst als die Form besitzend; oder die Form als in sich selbst; oder das Selbst als in der Form. Er betrachtet das Gefühl nicht als Selbst (...) die Wahrnehmung nicht als Selbst (...) die Willensformationen nicht als Selbst (...) das Bewusstsein nicht als Selbst; oder das Selbst als das Bewusstsein besitzend; oder das Bewusstsein als im Selbst; oder das Selbst als im Bewusstsein.

Er versteht, wie es wirklich ist, unbeständige Form als „unbeständige Form“ (...) unbeständiges Bewusstsein als „unbeständiges Bewusstsein“. Er versteht, wie es wirklich ist, belastende (dukkha) Form als „belastende Form“ (...) belastendes Bewusstsein als „belastendes Bewusstsein“. Er versteht, wie es wirklich ist, selbst-lose Form als „selbst-lose Form“ (...) selbst-lostes Bewusstsein als „selbst-lostes Bewusstsein“. Er versteht, wie es wirklich ist, konditionierte Form als „konditionierte Form“ (...) konditioniertes Bewusstsein als „konditioniertes Bewusstsein“. Er versteht, wie es wirklich ist, schwächende Form als „schwächende Form“ (...) schwächendes Bewusstsein als „schwächendes Bewusstsein“. [137]

Er nimmt keine Form als „mein Ich“ an, ergreift oder bestimmt sie. Er nimmt kein Gefühl (...) keine Wahrnehmung (...) keine Willensbildungen (...) kein Bewusstsein an; er ergreift oder bestimmt es nicht als „mein Selbst“. Nicht

¹³⁴S. III. 23-24

gegriffen oder angehaftet, führen diese fünf Aggregate des Anhaftens zu seinem langanhaltenden Wohlergehen und Glück.¹³⁵

Wie, Hausvater, ist man durch den Körper geplagt und durch den Geist geplagt? Da sieht ein ungelehrter, gewöhnlicher Mensch, der die Edlen nicht gesehen hat und in ihrer Lehre ungeschult und undiszipliniert ist (...) die körperliche Form, das Gefühl, die Wahrnehmung, die Willensformationen, das Bewusstsein als das Selbst, sieht das Selbst als die Form besitzend (...) sieht die Form als im Selbst (...) sieht das Selbst als in der Form (...) sieht das Selbst als im Bewusstsein. Er lebt besessen von den Begriffen: „Ich bin Form“, „meine Form“, „ich bin Gefühl“, „mein Gefühl“, „ich bin Wahrnehmung“, „meine Wahrnehmung“, „ich bin Willensbildung“, „meine Willensbildung“, „ich bin Bewusstsein“, „mein Bewusstsein“. Während er besessen von diesen Begriffen lebt, verändert und wandelt sich Form (...) Bewusstsein. Mit der Veränderung und dem Wandel der Form, des Gefühls, der Wahrnehmung, der Willensformationen und des Bewusstseins entstehen in ihm Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung.

Und wie, Hausvater, ist man durch den Körper geplagt aber nicht durch den Geist geplagt? Hier betrachtet der unterwiesene edle Schüler (...) nicht die körperliche Form, das Gefühl, die Wahrnehmung, die Willensformationen und das Bewusstsein als Selbst, betrachtet das Selbst als Form besitzend (...) betrachtet die Form im Selbst (...) betrachtet das Selbst in der Form (...) betrachtet das Selbst im Bewusstsein. Er lebt nicht besessen von diesen Begriffen: „ich bin Form“, „meine Form“, „ich bin Gefühl“, „mein Gefühl“, „ich bin Wahrnehmung“, „meine Wahrnehmung“, „ich bin Willensbildung“, „meine Willensbildung“, „ich bin Bewusstsein“, „mein Bewusstsein“. Während er von diesen Begriffen unbeeinflusst lebt, verändert und wandelt sich Form (...) Bewusstsein. Mit dem Wandel und der Veränderung von Form, Gefühl, Wahrnehmung, Willensbildungen und Bewusstsein entstehen in ihm nicht Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung.¹³⁶

¹³⁵S. III. 114-15; ein Vers des Ehrwürdigen Sāriputta; in gekürzter Übersetzung. Der Abschnitt „betrachtet die körperliche Form nicht als Selbst oder das Selbst als die Form besitzend; oder die Form als in sich selbst; oder das Selbst als in der Form.“, ist in der Definition des Visuddhimagga enthalten: Na attā (nicht Selbst), na attano (nicht vom Selbst), na attani (nicht im Selbst), na attavatī (nicht im Besitz des Selbst), siehe Vism. 578. Das Visuddhimagga verwendet zahlreiche Erklärungen für die Wahrnehmung von Selbstlosigkeit, z.B. durch die Betrachtung der körperlichen Form als: nicht ein Wesen, ein Geist, eine Person, ein Jugendlicher, eine Frau, ein Mann, ein Selbst oder von einem Selbst, wir oder unser oder zu jemandem gehörend (Vism. 653-6).

¹³⁶S. III. 3-5; ein Vers des Ehrwürdigen Sāriputta; in gekürzter Übersetzung

Was ist nun, ihr Mönche, die Furchtlosigkeit des Nicht-Anhangens?

Es ist da, ihr Mönche, ein erfahrener, edler Jünger; nicht betrachtet der die Körperlichkeit in solcher Weise: „Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst;—Ihm wandelt sich nun, verändert sich diese Körperlichkeit. Nicht entstehen ihm aber durch Wandel und Veränderung dieser Körperlichkeit Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung.

Nicht betrachtet er das Gefühl—die Wahrnehmung—die Gestaltungen—das Bewusstsein in solcher Weise: „Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst; Ihm wandelt sich nun, verändert sich das (Gefühl...) Bewusstsein. Nicht entstehen ihm aber durch Wandel und Veränderung des (Gefühls...) Bewusstseins Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung.

Dies, ihr Mönche, ist die Furchtlosigkeit des Nicht-Anhangens.¹³⁷

Mönche, wenn man die Unbeständigkeit, die Veränderung, das Vergehen und das Erlöschen der körperlichen Form verstanden hat und wenn man mit korrekter Weisheit so sieht, wie es wirklich ist: „Form, sowohl vergangen als auch gegenwärtig, ist unbeständig, dukkha und der Veränderung unterworfen“, dann gibt man Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung auf. Durch das Verwerfen von Kummer (...) Verzweiflung, ist man nicht aufgewühlt. Ohne Aufwühlung verweilt man glücklich. Von einem Mönch, der glücklich verweilt, sagt man, dass er in dieser Hinsicht gestillt ist (tadaṅga-nibbuta).¹³⁸ (Selbiges wird für Gefühl, Wahrnehmung, Willensbildungen und Bewusstsein wiederholt.)

(...) „Auf solche Weise erwägt er unweise (ayoniso-manasikāra): „Gab es mich in der Vergangenheit? Gab es mich nicht in der Vergangenheit? Was war ich in der Vergangenheit? Wie war ich in der Vergangenheit? Was war

¹³⁷S. III. 17-18 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹³⁸S. III. 43

ich, und was bin ich daraufhin in der Vergangenheit geworden? Wird es mich in der Zukunft geben? Wird es mich in der Zukunft nicht geben? Was werde ich in der Zukunft sein? Wie werde ich in der Zukunft sein? Was werde ich sein, und was werde ich daraufhin in der Zukunft werden? Oder ansonsten ist er über die Gegenwart verwirrt: „Bin ich? Bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Wo kam dieses Wesen her? Wo wird es hingehen?“,

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

„Ihr Bhikkhus, ein wohlunterrichteter edler Schüler (...) versteht, welche Dinge für das Erwägen geeignet sind und welche Dinge für das Erwägen ungeeignet sind. Weil das so ist, erwägt er jene Dinge nicht, die für das Erwägen ungeeignet sind, und erwägt jene Dinge, die für das Erwägen geeignet sind.“

„Was sind die Dinge, die für das Erwägen ungeeignet sind, die er nicht erwägt? Es sind Dinge, bei denen, wenn er sie erwägt, der noch nicht entstandene Sinnestrieb in ihm entsteht und der bereits entstandene Sinnestrieb zunimmt, bei denen der noch nicht entstandene Werdenstrieb in ihm entsteht und der bereits entstandene Werdenstrieb zunimmt, bei denen der noch nicht entstandene Unwissenheitstrieb in ihm entsteht und der bereits entstandene Unwissenheitstrieb zunimmt. Dies sind die Dinge, die für das Erwägen ungeeignet sind, die er nicht erwägt.“

Und was sind die Dinge, die für das Erwägen geeignet sind, die er erwägt? Es sind Dinge, bei denen, wenn er sie erwägt, der noch nicht entstandene Sinnestrieb in ihm nicht entsteht und der bereits entstandene Sinnestrieb überwunden wird, bei denen der noch nicht entstandene Werdenstrieb in

ihm nicht entsteht und der bereits entstandene Werdenstrieb überwunden wird, bei denen der noch nicht entstandene Unwissenheitstrieb in ihm nicht entsteht und der bereits entstandene Unwissenheitstrieb überwunden wird. Dies sind die Dinge, die für das Erwägen geeignet sind, die er erwägt. [139]

Indem er Dinge nicht erwägt, die für das Erwägen ungeeignet sind, und indem er Dinge erwägt, die für das Erwägen geeignet sind, entstehen noch nicht entstandene Triebe nicht in ihm, und bereits entstandene Triebe werden überwunden.“

„Er erwägt weise (yoniso-manasikāra): ‚Dies ist Dukkha‘; er erwägt weise: ‚Dies ist der Ursprung von Dukkha‘; er erwägt weise: ‚Dies ist das Aufhören von Dukkha‘; er erwägt weise: ‚Dies ist der Weg, der zum Aufhören von Dukkha führt‘. Wenn er auf solche Art weise erwägt, werden drei Fesseln in ihm überwunden: Persönlichkeitsansicht (sakkāyadit̥ṭhi), Zweifel (vicikicchā), und Anhaften an Gewohnheiten und Aufgaben (sīlabbataparāmāsa).¹³⁹

B. Praktischer Nutzen der drei Daseinsmerkmale

1.) Die verflüchtigende Natur des Lebens sowie der Wert der Zeit

Form ist wie ein Klumpen Schaum,
Gefühl wie eine Wasserblase;
die Wahrnehmung gleicht einer Luftspiegelung,
Willensgebilde dem hohlen Bananenstamm.
Das Bewusstsein – eine Illusion,
so zeigte es der Held der Sonne.¹⁴⁰

Von welcher Seite man es auch ergründen mag [diese fünf Aggregate],
sorgfältig prüft, studiert, betrachtet,
sie sind nur leer und nichtig,
wenn man sie gründlich untersucht.
Im Bezug zu diesem Körper,
wie der Allwissende es lehrt,¹⁴¹
gilt die Abkehr von dreier ´ Dingen.¹⁴²

¹³⁹ M. I. 7-9; (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1]) Eine ähnliche, aber etwas ausführlichere Passage, was die sechs Ansichten betrifft, findet sich unter Vbh. 382.

¹⁴⁰ TR: der Buddha

¹⁴¹ TR: ebenda

¹⁴² Lobha, dosa und moha, bzw. taṇhā, māna und diṭṭhi

Seht den beiseite geworfenen Körper;
wenn Lebenskraft, Wärme und Bewusstsein schwinden,
diesen physischen Körper verlassen habend,
dann liegt er weggeworfen da:
Ein sinnlos ´ Ding, Futter für andere, bloß.
So ist die Stetigkeit [des Lebens],
diese Illusion, ein Betörer der Narren.
Jene fünf Aggregate sind als ein Mörder bekannt;
keine Substanz kann hier gefunden werden.
Ein Mönch mit geweckter Energie,
soll jene Aggregate so betrachten,
ob bei Tag oder bei Nacht,
begreifend, immer achtsam.
Alle Fesseln ablegen soll er
und eine Zuflucht bei sich schaffen;
Lass ihn gleich wie mit lodernd ´ Kopfe leben,
und nach dem unverweslich ´ Zustand streben.¹⁴³ (altern. Übers.)^{xiv}

Mönche, die Lebensspanne der Menschen ist von kurzer Dauer; man wird
in zukünftige Leben übergehen. Darum sollte man weise reflektieren, Gu-
tes tun, ein reines Leben (brahmācariya) führen. Wer geboren wird, kann
den Tod nicht vermeiden; selbst wer hundert Jahre lebt oder einen Bruchteil
mehr.

Die Lebensspanne des Menschen ist kurz,
der gute Mensch sollte sie verschmähen.
Man sollte wie einer mit brennendem Kopfe leben:
Keiner kann die Ankunft des Todes vermeiden.

Tage und Nächte vergehen;
Das Leben wird zum Stillstand gebracht.
Das Leben der Sterblichen ist erschöpft
wie das Wasser der kleinen Bäche.¹⁴⁴

¹⁴³S. III. 142-3, der unverwesliche Zustand: Nibbāna

¹⁴⁴Nd. I. 44, 119-20; einige dieser Verse erscheinen auch in D. II. 246; S. I. 108-109; Thag. 20

Unbestimmbar, unerkennbar ist für Sterbliche ihr Leben.
Mühsam ist es, kurz bemessen, eng verquickt ist es mit Leiden.
Wahrlich, nicht gibt es ein Mittel, daß Geborene nicht sterben;
Auf das Alter folgt das Sterben, so geartet sind die Wesen. [140]
Wie bei Früchten, reif geworden, ihren baldigen Fall man fürchtet,
So auch die als Sterbliche Geborenen sind in steter Furcht des Todes.
Wie die tönernen Gefäße, von des Töpfers Hand geformte,
Alle im Zerbrechen enden, so auch ist bei Sterblichen das Leben.
Junge und erwachsene Leute, Toren und auch weise Menschen,
Alle kommen in die Macht des Todes, aller Einkehr ist der Tod.
Von denen, die als Todesopfer hin zu anderen Welten wandern,
Schützt nicht seinen Sohn der Vater, oder Sippe ihre Sippschaft.
Sieh diese hier, die schauenden und klagenden Verwandten!
Ein jeder auch aus dieser Schar wird einmal fortgeführt wie Schlachtvieh.
So ist ja wahrlich diese Welt mit Tod und mit Zerfall geschlagen!
Dum werden Weise nimmer klagen, die die Natur der Welt erkennt.
Dessen Weg du nimmer wahrnimmst, nicht sein Kommen, nicht sein Gehen,
Ungewahr der beiden Enden,—zwecklos ist um ihn dein Klagen!
Könnte irgend einen Vorteil man durch Klagen je gewinnen,
Würde auch ein Kluger klagen! Selber schaden wird sich nur ein Tor!
Nicht durch Weinen, nicht durch Klagen findet je man Geistesfrieden.
Immer mehr nur wächst das Leiden und der Leib wird aufgerieben.
Selber Schaden nur sich bringend, mager wird er, blaß an Farbe.
Nicht hilft er damit den Toten, ohne Nutzen ist sein Klagen.
Wenn der Mensch nicht Kummer aufgibt, sinkt er tiefer nur ins Leiden.
Um den Abgeschiedenen jammernd, wird vom Schmerz er ganz bewältigt.
Sieh' auch jene anderen Menschen: ihres Wirkens Frucht erwartend,
Vor der Macht des Todes stehend, wie sie hier vor ihr erzittern!
Was auch immer Menschen meinen, anders wird es doch geraten!
So auch ist's mit dieser Trennung! Erkenne hierin die Natur der Welt!
Ob auch hundert Jahre oder länger eines dauert,
Einmal muß er doch sich trennen, muß verlassen.
Darum, auf die Heiligen hörend, Trauer möge man verwinden.
Sehend einen Abgeschiedenen, denke man: ‚Er ist mir unerreichbar;
Wie man mit Wasser löscht ein brennend Haus in Eile,
So auch, wer weise, klug, verständig und erfahren,
Wird, wie der Wind die Baumwollflocke forttreibt,
Den aufgestiegenen Kummer schnell verscheuchen,
Und so auch Klage, Sehnsucht, Trübsal, die ihm kommen.
Der Sucher nach dem eigenen Glück, er möge ausziehn eigenen Dorn.
Wer ausgezogen hat den Dorn, wird, ledig so, den Geistesfrieden finden.

Wer allen Kummer von sich abgetan, der Kummerfreie wird erlöst.¹⁴⁵ [141]

Einmal im Mutterleib bei Tag oder Nacht gezeugt, geht der Mensch ohne Umkehr weiter. Trotz strotzender Lebenskraft ist sein Kampf gegen das Altern und den Tod aussichtslos. Altern und Tod überrollen alle Wesen; aus diesem Grund beschließe ich, die Übung im Dhamma zu praktizieren.

Könige mögen eine furchterregende vierfache Armee [aus Elefanten, Pferden, Streitwagen und Infanterie] besiegen, aber sie sind nicht in der Lage, den Herrn des Todes zu besiegen (...) Umgeben von einer vierfachen Armee können Könige den Fängen eines Feindes entkommen, aber sie sind nicht in der Lage, dem Tod zu entrinnen (...) Mit Elefanten, Pferden, Streitwagen und Infanterie kann ein Held seinen Feind bekämpfen und vernichten, aber er ist nicht in der Lage, den Tod zu besiegen (...) Menschen können wütende Dämonen, Geister und Gespenster besänftigen, aber sie sind nicht in der Lage, den Tod zu besänftigen (...) Ein Gauner, Schurke oder Schwerverbrecher mag noch die Gnade des Königs erhalten, aber der Tod zeigt keine Gnade (...) Nicht Königtum oder Adel, nicht die Reichen, die Mächtigen oder die Starken; der Tod hat mit keinem ein Mitleid. Aus diesem Grund beschließe ich, die Übung im Dhamma zu praktizieren (...)

In der Tat beschützt die Rechtschaffenheit die Rechtschaffenden; die Wahrheit, wenn gut beobachtet, führt zum Lohn der Freude. Diejenigen, welche die Wahrheit genau beobachteten, gelangen zu keinem jämmerlichen Zustand. Denn Rechtschaffenheit und Nicht-Rechtschaffenheit haben nicht dasselbe Ende; Nicht-Rechtschaffenheit führt zur Hölle; Rechtschaffenheit führt zu einem glücklichen Verweilungsort.¹⁴⁶

*So wie Berge aus massivem Fels,
gar mächtig in den Himmel reichen,
doch von allen Seiten ineinander rutschen können,
und alles in vier Vierteln niederdrücken –*

¹⁴⁵ Sn. 112-114; einige Verse werden wiederholt unter: J. IV. 127; Nd. I. 120-21 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [8])

¹⁴⁶ J. IV. 494-6; eine Versauswahl

So kommen Alter und der Tod,
die Wesen überwältigen.
All die Könige, Brahmanen, Bauern, Diener,
Ausgestoßene und Plünderer:
Alter und Tod verschonen niemanden.
Zermalmten alles, auf ihrem Weg.
Kein Schlachtfeld für Elefanten gibt es dort,
für Streitwagen und Infanterie.
Man kann nicht durch Beschwörung siegen,
oder mit Reichtum zahlen und bestechen.

Darum festigt ein weiser Mensch, aus Rücksicht auf sein eigenes Wohlergehen, den Glauben an Buddha, Dhamma und Sangha. Wenn man sich durch Körper, Rede, Geist, rechtschaffend verhält, so wird man hier in diesem gegenwärtigen Leben gepriesen und nach dem Tode in höheren Sphären erfreuen.¹⁴⁷ [142]

Die Welt wird vom Tod zerschlagen und vom Alter belagert; die Welt wird vom Pfeil der Begierde durchbohrt und brodeln ständig vor Verlangen.

Die Welt wird vom Tod zerfleischt und vom Alter verschlungen; sie ist wehrlos, unerbittlich geprügelt wie ein Dieb, der seine Strafe erhält.

Tod, Krankheit und Alter verfolgen uns wie drei riesige Feuer; es gibt keine Kraft, ihnen zu widerstehen, keine Geschwindigkeit, um ihnen zu entkommen.

Lass die Tage nicht nutzlos verstreichen – vollbringe etwas, ob groß oder klein.

Mit jedem Tag und jeder Nacht, die vergehen, schwinden die Möglichkeiten des Lebens.

Dein letzter Augenblick naht: ob gehend, stehend, sitzend oder liegend, es bleibt dir keine Zeit, um nachlässig zu sein.¹⁴⁸

¹⁴⁷S. I. 102

¹⁴⁸Thag. Verse 447-52 (gesprochen vom Ehrwürdigen Sirimaṇḍa Thera)

Ich sehe deine jungen Söhne „Mami, Papi“ weinen; sie sind bezaubernd, schwer zu übersehen. Doch leider erliegen sie dem Tod, bevor sie ein hohes Alter erreichen. Ich sehe deine jungen Töchter, liebliche Mädchen; aber ihr Leben endet, wie ein entwurzelter zarter Bambus.

Wahrlich, gleich Männer, als Frauen, können trotz ihres jugendlichen Alters sterben; wer kann des Lebens sicher sein und sagen: „Ich bin noch jung?“, die Tage und Nächte vergehen; die Dauer des Lebens schrumpft immerzu, gleich wie die Zeit, die einem Fischeschwarm in den verdunstenden Teichen bleibt. Was für eine Beruhigung ist da die Jugend?

Die Welt wird vom Tod heimgesucht und vom Alter belagert; die Tage vergehen nicht vergebens... Wie der Faden von den Webern verbraucht wird, so ist auch das Leben der Menschen. So wie ein sprudelnder Fluss nicht zu den Höhen zurückkehrt, so kehrt auch der Mensch nicht zur Jugend zurück. So wie ein angeschwollener Fluss die Bäume an seinen Ufern davon schwemmt, so schwimmen auch Alter und Tod alle Lebewesen davon... So wie reife Früchte in ständiger Gefahr sind, abzufallen, so sind auch die Lebewesen in ständiger Gefahr des Todes.

Morgens sehen wir viele Menschen, abends sind einige nicht mehr in Sicht. Am Abend sehen wir viele Menschen; am Morgen sind einige nicht mehr in Sicht. Wir sollten uns heute beeilen, uns zu mühen; wer weiß, ob wir morgen sterben werden? Denn es gibt keinen Aufschub für den Tod und seine Horden.¹⁴⁹

*„Wie ihre alte Haut die Schlange
nur abstreift und dann weitergeht,
so ist es, wenn der Körper nicht mehr
genießt, wenn man gestorben ist.
Da er [der Sohn] verbrannt ist, weiß er nicht,
dass die Verwandten um ihn klagen.
Deshalb betraure ich ihn nicht;
er ist zu seinem Ziel gekommen.“
(...) „Unaufgefordert kam er her
und ohne Abschied ging er wieder.
So wie er kam, so ging er auch;
warum sollt’ ich [die Mutter] darüber jammern?*

¹⁴⁹J. VI. 25-8; eine Versauswahl

(...) „Abmagern würd' ich, wenn ich weinte;
was könnt' mir dies für Vorteil bringen?
Verwandten, Freunden und Bekannten
würd' ich dann weniger gefallen. [ÜB: laut engl. Übersetzung: „Freunde und
Verwandten würden sich nur noch mehr grämen“]
„Wie wenn ein kleines Kind muss weinen,
wenn es den Mond am Himmel sieht, [ÜB: laut engl. Übersetzung: „weil es
den Mond nicht greifen kann“]
so kindisch würd' sich der verhalten,
der Trauer zeigt um einen Toten.
Da er verbrannt ist, weiß er nicht,
dass die Verwandten um ihn klagen.
Deshalb betraure ich ihn nicht;
er ist zu seinem Ziel gekommen.“¹⁵⁰ [143]

Anstatt die Verstorbenen zu beklagen, sollten wir uns selbst beklagen, die
wir ständig unter der Herrschaft des Todes leben. Wie die Menschen stehen,
sitzen, liegen oder gehen, sind die Bestandteile des Lebens nicht zu überse-
hen; mit jedem Wimpernschlag nutzen sich unsere Jahre ab.

Ach, wenn unser Leben auf diese Art verläuft, dann müssen wir uns der
Trennung stellen. Wir sollten eher Mitgefühl mit den verbleibenden Wesen
haben, als um die Toten trauern.¹⁵¹

Fünf Dinge, ihr Mönche, kann niemand erreichen, kein Asket, kein Priester,
kein Götterwesen, kein guter oder böser Geist, noch irgend jemand in der
Welt. Welches sind diese fünf Dinge?

- Daß das dem Altern Unterworfenen nicht altern möge
- daß das der Krankheit Unterworfenen nicht erkranken möge
- daß das dem Sterben Unterworfenen nicht sterben möge

¹⁵⁰J. III. 164-6 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [9])

¹⁵¹J. III. 95

- daß das dem Verfall Unterworfene nicht verfallen möge
- daß das dem Untergang Unterworfene nicht untergehen möge,

das kann niemand erreichen, kein Asket, kein Priester, kein Götterwesen, kein guter oder böser Geist, noch irgend jemand in der Welt. Da beginnt bei dem unwissenden Weltling, was dem Altern unterworfen ist, zu altern. Während aber das dem Altern Unterworfene altert, da bedenkt er nicht: ‚Ich bin ja nicht der einzige, bei dem das dem Altern Unterworfene altert. Soweit es eben Wesen gibt, die da kommen und gehen, sterben und geboren werden, bei allen Wesen altert eben, was dem Altern unterworfen ist. Würde ich nun, wenn das dem Altern Unterworfene altert, klagen, stöhnen, jammern, mir weinend an die Brust schlagen und in Verzweiflung geraten, so möchte mir die Nahrung nicht bekommen, der Körper elend aussehen, die Arbeiten keinen Fortgang nehmen. Die Feinde aber würden erfreut und die Freunde betrübt sein.‘ Wenn nun das dem Altern Unterworfene altert, da klagt, stöhnt und jammert er, schlägt sich weinend in die Brust und gerät in Verzweiflung. Von diesem unwissenden Weltling heißt es, daß er, getroffen vom giftigen Pfeile des Kammers, sich nur selber Qualen bereitet.

Ferner beginnt da bei dem unwissenden Weltling zu erkranken, was der Krankheit unterworfen ist—zu sterben, was dem Sterben unterworfen ist—zu verfallen, was dem Verfall unterworfen ist—unterzugehen, was dem Untergang unterworfen ist. Während aber das dem Untergang Unterworfene untergeht, da bedenkt er nicht: ‚Ich bin ja nicht der einzige, bei dem das dem Untergang Unterworfene untergeht. Soweit es eben Wesen gibt, die da kommen und gehen, sterben und geboren werden, bei allen Wesen geht eben unter, was dem Untergang unterworfen ist. Würde ich nun, wenn das dem Untergang Unterworfene untergeht, klagen, stöhnen, jammern, mir weinend in die Brust schlagen und in Verzweiflung geraten, so möchte mir die Nahrung nicht bekommen, der Körper elend aussehen, die Arbeiten keinen Fortgang nehmen. Die Feinde aber würden erfreut und die Freunde betrübt sein.‘ Wenn nun das dem Untergang Unterworfene untergeht, da klagt, stöhnt und jammert er, schlägt sich weinend in die Brust und gerät in Verzweiflung. Von diesem unwissenden Weltling heißt es, daß er, getroffen vom giftigen Pfeile des Kammers, sich nur selber Qualen bereitet.

Da aber beginnt bei dem wissenden, edlen Jünger zu altern, was dem Altern unterworfen ist—zu erkranken, was der Krankheit unterworfen ist zu sterben, was dem Sterben unterworfen ist—zu verfallen, was dem Verfall unterworfen ist—unterzugehen, was dem Untergang unterworfen ist. Während aber das dem Untergang Unterworfene untergeht, da sagt er sich: ‚Ich bin ja nicht der einzige, bei dem das dem Untergang Unterworfene untergeht.

Soweit es eben Wesen gibt, die da kommen und gehen, sterben und geboren werden, bei allen Wesen geht eben unter, was dem Untergang unterworfen ist. Würde ich nun, wenn das dem Untergang Unterworfene untergeht, klagen, stöhnen, jammern, mir weinend in die Brust schlagen und in Verzweiflung geraten, so möchte mir die Nahrung nicht bekommen, der Körper elend aussehen, die Arbeiten keinen Fortgang nehmen. Die Feinde aber würden erfreut und die Freunde betrübt sein.¹⁵² Wenn daher nun das dem Untergang Unterworfene untergeht, da klagt, stöhnt und jammert er nicht, schlägt sich nicht weinend die Brust, gerät nicht in Verzweiflung. Von diesem wissenden, edlen Jünger, o König, heißt es, daß er den giftigen Pfeil des Kammers entfernt hat, durch den getroffen der unwissende Weltling sich nur selber Qualen bereitet. Befreit vom Kummer, befreit vom Stachel des Leidens, bewirkt der edle Jünger seine eigne Wahnerlöschung.

Dies sind die fünf Dinge die niemand erreichen kann, kein Asket, kein Priester, kein Götterwesen, kein guter oder böser Geist, noch irgend jemand in der Welt.

„Nicht wird durch Kummer oder Klagen
auch nur geringster Zweck erreicht.
Wenn sie den Kummervollen sehen,
frolocken seine Feinde nur.

Doch wenn im Ungemach der Weise,
als Kenner seines Heiles, nicht erzittert,
dann werden seine Feinde mißgestimmt,
weil sie sein Antlitz unverändert sehen.

Ob es durch Rezitieren oder Sprüchesagen,
ob treffliches Gespräch, ein großes Spendenmahl,
ob es Befolgen der Familienbräuche,
was immer hilfreich dabei sein mag,
dem möge man sich eifrig widmen.

*Sobald man weiß, daß dieses oder jenes
man selbst nicht, auch kein anderer je erreicht,
so soll man ohne Klagen es erdulden
und eifrig wende seiner Arbeit man sich zu.“¹⁵²

*(ÜB: altern. Übers.:)

Und wenn man nun weiß, dass ein gewünschtes Ziel unerreichbar ist,
sowohl für sich selbst als auch für andere,

¹⁵²A. III. 54-6, 60-62; der Abschluss-Vers findet sich auch unter J. III. 204 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

dann sollte man nicht trauern, sondern innehalten
und mit fester Entschlossenheit nachfragen:
„Wie soll ich nun verfahren.“

Sterbend gehen wir allein; geboren werdend, kommen wir allein; Beziehungen zwischen den Lebewesen sind bloße Begegnungen. Darum wird ein Weiser, gelehrt, sowohl das Diesseits als auch das Jenseits wahrnehmend und die Wahrheit vollständig begreifend, nicht einmal von schwerstem Leid gequält. „Ich werde den Würdigen Ehre und Reichtum erweisen und Ehepartner, Verwandte und Mitmenschen unterstützen“ – das ist die Pflicht eines Weisen.¹⁵³ (altern. Übers.)^{xv}

„Hier werde ich in der Regenzeit leben, hier im Winter und im Sommer“; ohne die Gefahr zu kennen, so sinniert der Narr. Mit Kindern und Vieh beschäftigt, am Besitz hängend, trägt ihn der Tod fort, wie eine große Flut ein schlummerndes Dorf fortschwemmt. [145]

Wenn man vom Tod überwältigt wird, können weder Kinder noch Eltern noch Freunde Schutz bieten; die Familie bietet keine Zuflucht. Die Bedeutung dieser Tatsache erkennend, möge der weise und tugendhafte Mensch schnell den Weg freimachen, der zum Nibbāna führt.¹⁵⁴

Kurz, wahrlich, ist ja dieses Leben!
Man stirbt, eh' hundert Jahre um sind,
Und auch wer über dies hinaus lebt,
Auch er stirbt schließlich durch sein Alter.

Um das als ‚Mein‘ Geliebte klagen da die Menschen.
Doch dauernden Besitz, den gibt es nicht.

¹⁵³J. IV. 127

¹⁵⁴Dh. Verse 286-9

**In der Veränderung nur hat diese Welt Bestand!
Wenn dies man weiß, so weilt man nicht im Hause.*

**(ÜB: altern. Übers.:)*

Eine Person, welche diese unvermeidliche Trennung erkennt, sollte daher das Leben eines Hauslosen führen. (d.h. das Leben eines Mönches)

*Verloren wird's auch durch den Tod,
Wovon der Mensch glaubt: „Es ist mein;
Wenn weise dies mein Jünger hat erkannt,
Neigt er dem Mein-Gedanken nicht mehr zu.*

*Wie, was erschienen war im Traum,
Ein Mensch, der aufwacht, nicht mehr sieht,
So sieht man nicht mehr den geliebten Menschen,
Der hingeschieden ist, vom Tod ereilt.*

*Die Menschen, die man sah und hörte,
Die man mit diesem, jenem Namen nannte,
Nur dieser Name wird von ihnen bleiben,
Als Künder vom dahingeschwundenen Menschen.*

**Nicht weicht das Sorgen, Klagen und die Habsucht
Von denen, die nach Eigentum begierig.
Daher der Muni,^{xvi} lassend jeglichen Besitz,
Zieht hin, der (einzigen) Sicherheit gewahr.*

**(ÜB: altern. Übers.:)*

Ein Mensch, gierig nach Besitz, kann Kummer, Klage und Geiz nicht abschwören. Daher verlässt der Weise, der wahre Sicherheit erkennt, die bewachten Besitztümer und wandert weiter.

**Ein Mönch, der, losgelöst im Innern,
In abgeschiedener Wohnstatt lebt,
Dies, sagt man, ist für ihn das Rechte,
Daß er im Dasein nimmermehr sich zeigt.*

**(ÜB: altern. Übers.:)*

Die Weisen erklären, dass derjenige, der dem Kreislauf der Geburten entkommt,¹⁵⁵ geeigneter Gefährte für einen Mönch ist, der Abgeschiedenheit kultiviert und in der Einsamkeit verweilt.¹⁵⁶ Frei von Anhaftung erschafft ein Weiser keine Objekte der Lust oder der Abscheu.

¹⁵⁵ TR: ein Arahant

¹⁵⁶ Ein Mönch, welcher sich noch in der Ausbildung befindet: Ein *sekha* oder ein tugendhafter Unerleuchteter (*puthujjana-kalyāṇaka*).

Der Muni, der von allem unabhängig,
Nicht Liebes schafft er sich und nicht, was unlieb.
Nicht Klage haftet an ihm und nicht Habsucht,
Wie Wasser nicht am Lotusblatte haftet.
So wie der Tropfen nicht am Lotusblatt,
Wie an der Lotusblüte nicht das Wasser haftet,
So kennt ein Muni auch kein Haften mehr
An immer neuem Dasein, sei es hier, sei's drüben,
Noch am Gesehenen, Gehörten, anderswie Erfahrenen.
Wer abgeschüttelt hat, hegt kein Vermeinen
Bei allem, was gesehen, gehört und anderswie erfahren.
Nicht sucht er andere Läuterung.¹⁵⁷
Er kennt Begier nicht und hegt nicht Abscheu.¹⁵⁸

„Zuerst verlässt schon der Besitz den Menschen
und auch der Mensch gibt ihn zuerst schon auf.
Vergänglich sind die Güter, Lustberückter;
darum bin ich von Kummer nicht erfüllt.
Der Mond geht auf, er wächst und er verschwindet;
wenn alles sie erwärmt, neigt sich die Sonne.
Erkannt hab ich, o Feind, der Welt Geschenke;
darum bin ich von Kummer nicht erfüllt.“¹⁵⁹ [146]

Vergnügen und Leid, Ehre und Verruf,
Gewinn und Verlust, Lob und Tadel:
Für den Menschen sind diese Dinge vergänglich,
unbeständig und dem Wandel unterworfen.

¹⁵⁷ Beispielsweise durch andere Mittel als den achtfachen Pfad oder die vier Grundlagen der Achtsamkeit.

¹⁵⁸ Sn. 158-160 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [8]) Er ist weder leidenschaftlich wie ein fehlgeleiteter Mensch noch unentschlossen / unzufrieden wie ein *sekha* oder ein tugendhafter, unerleuchteter Mensch.

¹⁵⁹ J. III. 154; Nd. I. 124 (ÜB: Hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [9])

Wer achtsam und weise ist, kann sie gut unterscheiden,
und ihre Veränderungen feststellen.
Angenehme Dinge rühren seinen Geist nicht
und die unangenehmen sorgen für keinen Verdruss.
Alle Voreingenommenheit und Feindschaft ist verflogen,
beseitigt und aufgelöst.
Er ist sich nun des makellosen, kummerlosen Zustands bewusst,
weiß voll und ganz, dass er darüber hinausgegangen ist¹⁶⁰ (altern. Übers.)^{xvii}

Die physische Form des Sterblichen vergeht,
ihr Name und ihre Herkunft vergehen nicht.¹⁶¹

Die Zeit verschlingt alle Wesen und verzehrt sich auch selbst.¹⁶²

Das Leben unterliegt der Zerstörung, bei Tag und bei Nacht.¹⁶³

Zeit vergeht im Flug, Tage vergehen schnell, eines nach dem anderen, en-
den die Lebensabschnitte. Die Gefahr im Tod klar erkennend, sollte ein nach
Frieden Strebender, den Köder der Welt loslassen, die Abkehr vollziehen.¹⁶⁴

¹⁶⁰ A. IV. 157

¹⁶¹ S. I. 43

¹⁶² J. II. 260

¹⁶³ S. I. 38, 43

¹⁶⁴ S. I. 63

Nirgends habe ich Böses begangen;
daher fürchte ich nicht, den bevorstehenden Tod.¹⁶⁵

Fest geerdet im Dhamma,
braucht man die andere Welt nicht zu fürchten.¹⁶⁶

Nun, Ānanda (...) zu jener Zeit war ich König Mahāsudassana. Jene vierundachtzigtausend Städte, von denen Kusāvātī das Hauptzentrum war, waren mein, jene vierundachtzigtausend Paläste, von denen der Wahrheits-Palast das Hauptzentrum war, waren mein (...) Jene vierundachtzigtausend Wagen, geschmückt mit goldenen Ornamenten, goldenen Bannern und ausgestattet mit goldenen Tüchern, von denen Vehayanta der Hauptwagen war, waren mein (...) Und von diesen vierundachtzigtausend Städten, wohnte ich nur in einer, Kusāvātī; von jenen vierundachtzigtausend Palästen, wohnte ich nur in einem, dem Wahrheits-Palast (...) und von jenen vierundachtzigtausend Wagen, ritt ich nur einen, Vejayanta (...) Sieh, Ānanda, wie all diese Bedingungen vergangen sind, sie sind verschwunden und haben sich verändert. So, Ānanda, sind bedingte Zustände unbeständig; sie sind unstet und können uns weder Befriedigung noch Sicherheit verschaffen. Dies allein reicht aus, der bedingten Zustände überdrüssig zu werden, sich von ihnen zu lösen und von ihnen befreit zu werden (...).

„In der Tat sind alle bedingten Dinge unbeständig, geneigt, zu entstehen und zu vergehen. Nachdem sie entstanden sind, vergehen sie; ihr Zur-Ruhe-Kommen ist die wahrhaftigste Glückseligkeit.“¹⁶⁷ [147]

Meine Stadt wird Kapilavatthu genannt; mein Vater ist der König Suddhodana; meine Mutter, die mich gebar, heißt Māyādevī. Ich war neunundzwanzig Jahre lang ein Hausvater; ich hatte drei prächtige Paläste: Sucanda, Kōkanuda und Kōñca, zusammen mit vierzigtausend reich geschmückten, königlichen Konkubinen. Der Name meiner Frau lautet Yasodharā, der Name

¹⁶⁵J. VI. 312

¹⁶⁶S. I. 43

¹⁶⁷D. II. 196-9

meines Sohnes lautet Rāhula. Nachdem ich die vier Zeichen gesehen hatte, ließ ich das häusliche Leben hinter mir; sechs Jahre lang mühte ich mich und unternahm Askese. Ich verkündete das Rad des Dhamma im Hirschpark von Isipatana in Bārāṇasi. Ich bin der erleuchtete Buddha namens Gotama, die Zuflucht aller Wesen (...) Meine Lebensspanne in dieser Ära beträgt nur einhundert Jahre. Obwohl ich so kurz gelebt habe, habe ich vielen Menschen geholfen, den Kreislauf der Wiedergeburt zu durchschreiten, ich habe die Fackel der Rechtschaffenheit aufgestellt, um zukünftige Generationen zu befreien. Bald werde ich zusammen mit meinen Schülern Parinibbāna¹⁶⁸ erlangen, wie ein Feuer aus Mangel an Brennstoff erlischt. Dieser Wohnsitz des Körpers, mit überlegenen Qualitäten ausgestattet, mit den zweiunddreißig Eigenschaften und unvergleichlichem Glanz geschmückt, zusammen mit den Vollkommenheiten, den zehn Kräften und der sechsfarbigten Aura, die gleich der Sonne die zehn Richtungen erleuchtet, all dies wird vollständig verschwinden. In der Tat sind alle bedingten Dinge ohne Essenz, sie sind leer.¹⁶⁹

Die Jungen und die Alten, die Narren und die Weisen, die Reichen und die Armen, alle sind für den Tod bestimmt. Wie ein Töpfergefäß, sowohl klein als auch groß, sowohl gebrannt wie ungebrannt, letztlich zerbrochen endet, so endet auch das Leben aller Wesen im Tod.

Ich bin reif an Jahren. Von meinem Leben bleibt nur wenig übrig. Nun gehe ich fort von dir; ich habe meine eigene Zuflucht geschaffen.

Ihr Mönche, seid wachsam, achtsam und von reiner Tugend; ordnet eure Gedanken und bewahrt euren Geist. Wer sich fleißig an diese Lehre und Disziplin hält, entkommt dem Kreislauf der Wiedergeburt und bereitet dem Elend ein Ende.¹⁷⁰

(...) Heute aber, ihr Mönche, kann man wahrlich mit Recht sagen: „Gar kurz ist das Leben der Menschen, begrenzt und flüchtig, voller Leiden und Qualen.

¹⁶⁸TR: endgültiges Nibbāna; endgültige Befreiung von der Wiedergeburt.

¹⁶⁹Bv. 97-8

¹⁷⁰D. II. 120-21

Weise sollte man dies erkennen, Gutes tun und den Reinheitswandel führen, denn kein Geborener entrinnt dem Tode.“ Denn wer heute lange lebt, lebt hundert Jahre oder etwas darüber.

Während der hundert Jahre seines Lebens aber verlebt er dreihundert Jahreszeiten: hundert Winter, hundert Sommer und hundert Regenzeiten.

Während er aber dreihundert Jahreszeiten lebt, verlebt er zwölfhundert Monate: vierhundert Wintermonate, vierhundert Sommermonate und vierhundert Regenzeit-Monate.

Während er aber zwölfhundert Monate lebt, verlebt er vierundzwanzighundert Halbmonate: achthundert Winterhalbmonate, achthundert Sommerhalbmonate und achthundert Halbmonate der Regenzeit.

Während er aber vierundzwanzighundert Halbmonate lebt, verlebt er sechsunddreißigtausend Tage: zwölftausend Wintertage, zwölftausend Sommertage und zwölftausend Regenzeit-Tage.

Während er aber sechsunddreißigtausend Tage lebt, verzehrt er zweiundsiebenzigtausend Mahlzeiten: vierundzwanzigtausend Mahlzeiten im Sommer, vierundzwanzigtausend Mahlzeiten im Winter und vierundzwanzigtausend Mahlzeiten in der Regenzeit, insofern man das Säugen der Mutter und den Ausfall von Mahlzeiten mitzählt. Folgende Mahlzeiten nämlich fallen aus: wenn man erregt ist, ißt man nichts; wenn man mißgestimmt ist, ißt man nichts; wenn man krank ist, ißt man nichts; wenn man den Fasttag hält, ißt man nichts; und wenn man nichts erhält, ißt man nichts.

Somit, ihr Mönche, habe ich das Leben eines hundertjährigen Menschen berechnet: die Altersgrenze, die Anzahl der Jahreszeiten, der Jahre, Monate, Halbmonate, der Tage und Nächte, der Mahlzeiten, sowie des Ausfalls von Mahlzeiten.

Was, ihr Mönche, ein Meister seinen Jüngern aus Wohlwollen und Liebe, von Mitleid bewogen, tun kann, das habe ich für euch getan. Hier sind Plätze unter den Bäumen, dort sind einsame Behausungen. Übet Vertiefung, ihr Mönche, auf daß ihr nicht lässig werdet und euch später keine Reue ankommt! Das, ihr Mönche, ist meine Weisung für euch!¹⁷¹

Denn so, ihr Bhikkhus, müsst ihr lernen: hat man, ihr Bhikkhus, das eigene Wohl im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben. Oder hat man, ihr

¹⁷¹ A. IV. 138-40 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

*Bhikkhus, das Wohl der anderen im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben. Oder hat man, ihr Bhikkhus, beider Wohl im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben.*¹⁷²

2) Entwicklung eines Verständnisses der Dringlichkeit und Vorbereitung auf die Zukunft

Achtsamkeit ist der Weg zum Unsterblichen, Unachtsamkeit ist der Weg zum Tod.

Die Achtsamen sterben nicht, die Achtlosen scheinen, als wären sie schon tot (...).

*Ein aufrichtiger, aufmerksamer Mensch erlangt reiche Glückseligkeit.*¹⁷³

*Deshalb, für den verbleibenden Rest eures Lebens, erfüllt sorgfältig eure Pflichten.*¹⁷⁴

Wer den Weg der Hauslosigkeit geht, sollte wiederholt reflektieren: „Die Tage und Nächte vergehen unerbittlich, wie verbringe ich meine Zeit?“¹⁷⁵

Lass keine Gelegenheit ungenutzt (...).

*Mit Ausdauer und Wissen, entferne den durchbohrenden Pfeil.*¹⁷⁶

¹⁷²S. II. 29; A. IV. 134-5 (bereits zitiert) (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

¹⁷³Dh. Verse 21 + 27

¹⁷⁴Sn. 131

¹⁷⁵A. V. 88

¹⁷⁶Sn. 58

*Du solltest prompt die Tat vollbringen, von der du weißt, sie führt zu deinem Wohlbefinden.*¹⁷⁷

*Der nachlässige, lahme Faulpelz, der sich, obwohl noch jung und stark, nicht den rechtzeitigen Aufgaben widmet, sich in achtlosen Fantasien suhlt, der findet keinen Weg zur Weisheit.*¹⁷⁸ [149]

*Ein Mensch von geringer Lernbereitschaft wird alt wie ein Ochse; seine Muskeln wachsen, seine Weisheit nicht.*¹⁷⁹

*Jene, die nicht den reinen Lebenswandel geführt haben, in der Jugend ohne Errungenschaft blieben, sitzen niedergeschlagen, wie alte Reiher, am fischleeren Teich. Jene, die nicht den reinen Lebenswandel geführt haben, die in der Jugend ohne Errungenschaft blieben, beklagen die Vergangenheit, gleichwie verschwendete, verbrauchte Pfeile.*¹⁸⁰

*Jeder Verdienst gründet auf zwei Dingen:
Das Nicht-Erworbene zu erlangen und das Erworbene zu wahren.*¹⁸¹

¹⁷⁷S. I. 57

¹⁷⁸Dh. Vers 280

¹⁷⁹Dh. Vers 152

¹⁸⁰Dh. Verse 155-6

¹⁸¹J. V. 116; die beiden Aspekte der Achtsamkeit lauten Aufbau und Fortführung.

Wenn Familien, die sich großen Reichtum erworben haben, von langem Bestand sind, so ist dies stets auf vier Ursachen zurückzuführen oder auf eine derselben. Auf welche vier?

- *Um das Verlorene kümmern sie sich;*
- *das Alte bessern sie aus;*
- *sie halten Maß beim Essen und Trinken;*
- *einen Mann oder eine Frau von gutem Wandel setzen sie an leitende Stelle.*¹⁸²

Achtsamkeit ist der Weg zum Unsterblichen, Unachtsamkeit ist der Weg zum Tod. Die Achtsamen sterben nicht, die Achtlosen scheinen, als wären sie schon tot.

Nachlässigkeit führt zu Unachtsamkeit, Unachtsamkeit zu Entartung und Entartung zu Unheil. Du, der du die Verantwortung hast, das Land zu regieren, sei nicht unachtsam!

Viele leichtsinnige Herrscher haben sowohl ihr Glück als auch ihren Staat verloren. Gleichermäßen verlieren leichtsinnige Hausbesitzer ihre Häuser und leichtsinnige Obdachlose ihr entsagungsvolles Leben.

Wenn der Herrscher einer Nation die Sorgfalt in den Wind hängt, wird der Reichtum der Nation völlig zerstört; das ist das Unglück eines Königs. Nachlässigkeit ist der Feind der Wahrheit.

Durch die exzessive Nachlässigkeit eines Herrschers zerstören Diebe ein reiches, wohlhabendes Land; Nachkommen, Gold und Schätze sind allesamt verloren; einmal geplündert, ist der Reichtum eines Landes dahin.

Wenn aller Reichtum verloren ist, respektieren Freunde und Verwandte, trotz Androhung des Todes, nicht mehr dein Urteil; deine Untergebenen – Elefantentreiber, Ritter, Wagenlenker und Fußsoldaten – sie missachten dein Urteil.

Der Ruhm des geistlosen, fehlgeleiteten Anführers schwindet, wie eine abgenutzte Schlangenhaut. Aber ein fleißiger, emsiger Herrscher, der die Angelegenheiten sorgfältig und rechtzeitig regelt, vermehrt den Reichtum, so wie ein Stier das Gedeihen seiner Herde bestärkt.

¹⁸² A. II. 249 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

*Darum, oh König, reise und inspiziere das Land und erfülle nach der Inspektion deine königlichen Pflichten.*¹⁸³ [150]

*Ein weiser und hoffnungsvoller Mensch soll standhaft bleiben und sich nicht entmutigen lassen. Ich selbst sehe deutlich die Erfüllung aller meiner Wünsche.*¹⁸⁴

*Ich habe, ihr Mönche, [den Wert von] zwei Dingen erkannt: sich nicht mit den bisher erreichten vorteilhaften Geisteszuständen zu begnügen und im Kampf um das Ziel unermüdlich zu sein (...) Durch Fleiß habe ich Erleuchtung erlangt, durch Fleiß habe ich die unübertroffene Sicherheit vor dem Gebundensein erlangt.*¹⁸⁵ (altern. Übers.)^{xviii}

*Gib dich nicht zufrieden, nur indem du die Ordensregeln und Observanzen einhältst, noch durch große Gelehrsamkeit, noch durch tiefe Sammlung, noch durch ein zurückgezogenes Leben, noch nicht einmal durch den Gedanken: „Ich genieße die Glückseligkeit der Entsagung, die ein gewöhnlicher Mensch nicht erfahren kann.“ Oh Mönche, ihr solltet nicht zufrieden ruhen, bis ihr die völlige Zerstörung der Befleckungen erreicht habt.*¹⁸⁶

*Erledige deine Aufgaben in Vorbereitung auf die Zukunft;
wenn sie nicht aufgeschoben werden können, lasse dich von diesen Aufgaben nicht bedrängen.*¹⁸⁷

¹⁸³J. V. 99-100; zum Teil auch unter J. V. 112-13

¹⁸⁴Z.B.: J. I. 267; J. IV. 269; J. VI. 43

¹⁸⁵A. I. 50

¹⁸⁶Dh. Verse 271-2; die Kommentare definieren die Glückseligkeit der Entsagung (*nekkhamma-sukha*) als das Glück eines Nicht-Wiederkehrers (*anāgāmi*).

¹⁸⁷J. IV. 166

Fürchte das, was gefürchtet werden sollte; schütze dich vor möglichen Gefahren.

Ein weiser Mensch prüft das Diesseits und das Jenseits im Hinblick auf zukünftige Gefahren.¹⁸⁸

Mönche, im Wissen um diese fünf zukünftigen Gefahren (d.h. die Möglichkeit von Alter, Krankheit, Hungersnot, sozialen Unruhen und einer Spaltung der Sangha) solltet ihr aufrichtig, inbrünstig und entschlossen sein, das Unerreichte zu erlangen, das nicht Gemeisterte zu meistern und das nicht Verwirklichte zu verwirklichen.¹⁸⁹

Mönche, diese fünf zukünftigen Gefahren (d.h. es wird Mönche geben, die in Körper, Tugend, Geist und Weisheit ungeschult sind, die als Präzeptoren für die höhere Ordination fungieren, als Mentoren fungieren, Diskurse über den Abhidhamma und den Katechismus rezitieren, die den Predigten des Buddha nicht aufmerksam lauschen und Älteste sein werden, die lax und luxuriös leben), die noch nicht eingetreten sind, werden in der Zukunft eintreten. Seid euch dieser Gefahren bewusst; seid euch bewusst und bemüht euch, sie zu verhindern.¹⁹⁰

Mönche, diese fünf zukünftigen Gefahren (d.h. es wird Mönche geben, die sich nach feinen Roben, reichem Essen und angenehmen Unterkünften sehnen und diese anstreben, indem sie die Ordensregeln verletzen; es wird Mönche geben, die übermäßig mit Nonnen und weiblichen Novizen verkehren und die übermäßig mit Laienverwaltern und männlichen Novizen verkehren), die noch nicht aufgetreten sind, werden in der Zukunft auftreten. Seid euch dieser Gefahren bewusst; seid euch bewusst und bemüht euch, sie zu verhindern.¹⁹¹ [151]

¹⁸⁸J. III. 35, 399

¹⁸⁹A. III. 102-105

¹⁹⁰A. III. 105-108

¹⁹¹A. III. 108-110

Hier Sāriputta, waren die Fürsten Kakusandha, Konāgamana und Kassapa fleißig, ihren Schülern den Dhamma in Ausführlichkeit zu lehren, und sie gaben viele Reden in Prosa, in Prosa und Versen (...) und katechetische Reden. Sie schrieben die Schulungsregeln für ihre Schüler vor und legten die Pāṭimokkha¹⁹² nieder. Als diese Buddhas, diese Gesegneten und ihre erwachten Schüler verstarben, gingen Schüler späterer Generationen mit verschiedenen Namen, Familien und Stämmen hervor und bewahrten die Lehre für eine sehr lange Zeit.

Es ist so, als ob verschiedene Blumen, lose auf einem Holzbrett, gut zusammengebunden durch einen Faden, nicht durch einen Windstoß verweht und zerstreut werden. Dies ist so, weil sie durch den Faden gut zusammengebunden sind (...). Aus diesem Grund hat die Lehre der Fürsten Kakusandha, Konāgamana und Kassapa lange Bestand.¹⁹³

Und dann wandte sich der Ehrwürdige Sāriputta an die Mönche und sprach: „Freunde, dieses Dhamma ist von unserem Herrn, dem vollkommen Erwachten, wohl verkündet und wohl vermittelt worden; es führt zur Erlösung und ist des Friedens förderlich. Deshalb sollten wir alle zusammenkommen und diese Lehre ohne Uneinigkeit rezitieren, damit diese Befreiung (brahma-cariya) von Dauer ist und für eine lange Zeit aufrechterhalten wird, damit sie aus Mitgefühl für die Welt, zum Nutzen, zum Wohlergehen und zum Glück der Vielzahl von Göttern und Menschen dient.¹⁹⁴

Dann wandte sich der Ehrwürdige Kassapa der Erhabene an die Mönche und sprach: „Kommt, ihr Verehrten, lasst uns das Dhamma und die Ordnung rezitieren, bevor das, was nicht Dhamma ist, hervortritt und das Dhamma

¹⁹²TR: Das monastische Regelwerk der Disziplin.

¹⁹³Vin. III. 8

¹⁹⁴D. III. 210-11

*verfinstert wird, bevor das, was nicht Ordnung ist, hervortritt und die Ordnung verfinstert wird, bevor diejenigen, die sprechen, was nicht Dhamma ist, stark werden und diejenigen, die Dhamma sprechen, schwächer werden, bevor diejenigen, die sprechen, was nicht Ordnung ist, stark werden und diejenigen, die Ordnung sprechen, schwächer werden.*¹⁹⁵

*Ānanda, solange die Vajjianer regelmäßige und häufige Versammlungen abhalten (...) solange die Vajjianer in Harmonie zusammenkommen, in Harmonie auseinandergehen und ihr Leben in Harmonie gestalten, kann man erwarten, dass sie gedeihen und nicht untergehen (...). Mönche, solange die Mönche regelmäßige und häufige Versammlungen abhalten (...)solange sie in Harmonie zusammenkommen, in Harmonie auseinandergehen und ihr Leben in Harmonie gestalten, kann man erwarten, dass sie gedeihen und nicht untergehen (...). Mönche, solange die Mönche mit Vertrauen, mit Bescheidenheit, mit Furcht vor Fehlverhalten, mit viel Lernbereitschaft (bahussuta), mit energischer Entschlossenheit, mit gefestigter Achtsamkeit und mit Weisheit voranschreiten, kann man von ihnen erwarten, dass sie gedeihen und nicht untergehen.*¹⁹⁶

¹⁹⁵Vin. II. 283-4

¹⁹⁶D. II. 73-9; im Hinblick auf die spirituelle Entwicklung forderte der Buddha seine Schüler auf, darüber zu reflektieren, dass alle Dinge vergänglich sind und dem Verfall unterliegen; diese Passage lehrt jedoch, dass die sorgfältige Einhaltung der (korrekten) Pflichten ausschließlich zu Wohlergehen und nicht zu Verfall führt. Man sollte diese beiden Unterweisungen gut studieren, um ein korrektes Verständnis zu erlangen und um eine fehlgeleitete Dhamma-Praxis zu vermeiden. Außerdem sollte man sich darüber im Klaren sein, dass Achtsamkeit zur Selbstvervollkommnung und Selbstentfaltung, was eine persönliche Angelegenheit ist, Hand in Hand mit Achtsamkeit, in Bezug auf die soziale Verantwortung, einhergehen muss.

Anhang 1: Abhidhamma-Klassifikation zu den Gesetzen der Natur

Die Abhidhamma-Kommentare untergliedern *niyāma* (Naturgesetze) in fünf Arten:¹⁹⁷

- *Utu-niyāma* (physikalische Gesetze): Gesetze, welche die äußere Umgebung des Menschen betreffen, z.B. Gesetze, welche die Temperatur, Wetter und Jahreszeiten regulieren.
- *Bīja-niyāma* (genetische Gesetze): Gesetze, welche die Reproduktion betreffen, einschließlich der Vererbung.
- *Citta-niyāma* (psychische Gesetze): Gesetze, welche die geistigen Aktivitäten betreffen.
- *Kamma-niyāma* (karmische Gesetze): Gesetze, welche die Intention und das menschliche Verhalten betreffen, d.h. das Gesetz der Handlungen (*kamma*) und deren Resultat.
- *Dhamma-niyāma*: Allgemeine Naturgesetze, insbesondere die von Ursache und Wirkung; Gesetze, welche das Ineinandergreifen aller Dinge betreffen.

¹⁹⁷DA. II. 432; DhsA. 272

Anhang 2: Kommentatorische Erklärung von „Bezeichnungen“(*Paññatti*)

Im Vimativinodanī Tika (Samuṭṭhānasīsaṇṇanā) wird der Vers unter Vin. VI. (Parivāra) 86 wie folgt erklärt: „Da Bezeichnungen (*paññatti*), z.B. die Bezeichnung „Person“, konventionelle Wahrheiten sind – sie sind erfunden und existieren letztlich nicht – sind sie nicht durch Unbeständigkeit und *dukkha* charakterisiert, da solche Merkmale Entstehen und Vergehen implizieren. Sie sollten jedoch als Nicht-Selbst charakterisiert werden, da sie frei von jeglicher Substanz sind, welche beispielsweise als Akteur oder Empfänger vorhanden ist. Daher werden Bezeichnungen als Nicht-Selbst erklärt, zusammen mit Nibbāna, welches tatsächlich existiert, weil sie beide unkonditioniert (*asaṅkhata*) sind (...) sie entstehen nicht durch konditionierende Faktoren. Nibbāna ist unkonditioniert und existiert; Bezeichnungen sind unkonditioniert und existieren letztlich nicht. Daher gibt es das eine, wahre Unkonditionierte – Nibbāna – aber sowohl Nibbāna als auch Bezeichnungen sind selbst-los.“

Anhang 3: Verschiedene Formen von Leiden

Somdet Phra Mahāsamaṇa Chao Krom Phraya Vajirañāṇavarorasa, listet im Dhammavicāra (Mahāmakuta University Press, 1958), S. 14-19, verschiedene Arten von *dukkha*, aus unterschiedlichen Quellen, in zehn Gruppen auf.¹⁹⁸ Einige der Gruppen werden vom Autor mit neuen Namen versehen. Sie lauten wie folgt: 1) *sabhāva-dukkha*: *dukkha*, das den bedingten Phänomenen innewohnt, d. h. Geburt, Altern und Tod; 2) *paṇṇāsa-dukkha* bzw. *dukkha-cara*: Kummer, Klage, Schmerz, Trauer und Verzweiflung (einschließlich der Verbindung mit dem Unangenehmen, der Trennung vom Geliebten und der Nichterlangung des Ersehnten); 3) *nibaddha-dukkha*: andauerndes oder ständiges Leiden, d.h. Kälte, Hitze, Hunger, Durst und das Bedürfnis zu defäkieren und zu urinieren; 4) *byādhi-dukkha* (Krankheit) oder *dukkha-vedanā* (Schmerz); 5) *santāpa-dukkha*: die leidvollen Früchte von Handlungen, d.h. Reue, Bestrafung und der Fall in Zustände des Verderbens; 6) *sahagata-dukkha*: das begleitende Leiden; das Leid, welches weltliche, angenehme Zustände begleitet, z.B. das Leid, materiellen Besitz beschützen zu müssen; 7) *āhārapariyēṭṭhi-dukkha*: das Leiden, Nahrung zu suchen; entspricht *ājīva-dukkha* – das Leiden, den Lebensunterhalt zu verdienen; 8) *vivāda-mūlaka-dukkha*: das Leiden, welches durch Streitigkeiten entsteht, z.B. die Angst, einen Disput oder einen Rechtsstreit zu verlieren; und 9) *dukkha-khandha*: die Gesamtheit der Leiden, d.h. die fünf Aggregate als Objekte des Anhaftens sind Leiden.

¹⁹⁸Dieser Anhang enthält Material, welches auf Seite 87 der thailändischen Ausgabe des Buddhadhamma zu finden ist: Fußnote 156.^{xix}

Anhang 4: Gott

Die Bedeutung des Wortes *Phra Jao* (thailändisch für „Gott“, wörtlich „exzellenter Gebieter“) und des englischen „*God*“ sind vage. *Phra Jao* war ursprünglich ein Wort, welches von Buddhisten als Beiname für den Buddha verwandt wurde (*Phra Phu Pen Jao* – „Ehrwürdiger Herr“ – ist weiterhin eine Anredeform für Mönche). Nachdem die Christen diesen Begriff übernommen hatten, um sich auf ihren Gott zu beziehen, gaben die Buddhisten ihn auf, bis sie die ursprüngliche Bedeutung vergessen hatten. Was das Wort „Gott“ betrifft, so verwenden Christen diesen Begriff, um die höchste Gottheit zu bezeichnen, von der sie glauben, dass sie die Welt erschaffen hat und als ein Wesen charakterisiert wird. Einige Philosophen jedoch erweitern die Bedeutung von Gott auf eine abstrakte Qualität, die nicht unbedingt mit der Schöpfung der Welt zu tun hat. Einige zeitgenössische christliche Theologen definieren Gott in ähnlicher Weise, d.h. nicht als ein Wesen, aber christliche Einrichtungen lehnen diese Definitionen ab (oder verurteilen sie rundheraus). Als Hans Küng (in „Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit“, ins Engl. übersetzt von Edward Quinn, London: Collins, 1980, S. 594-602) versuchte, Gott mit *Nibbāna* zu vergleichen, erkannte er den Unterschied, da *Nibbāna* nicht an der Erschaffung der Welt beteiligt ist.

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱEin Buddha ist im Stande, das Dhamma aufzudecken; ein weiser Lehrer ist im Stande, das Dhamma zeitgemäß und treffend weiterzugeben.

ⁱⁱDas Wort „*dukkha*“ wird weiterhin dort verwendet, wo es offensichtlich und grammatikalisch möglich ist. Auch dann, wenn die englische Übersetzung Umschreibungen nutzt. Das Wort „*dukkha*“ umfasst ein Bedeutungsspektrum, welches ein solitärer Begriff anderer Sprachen nicht ordentlich abdecken kann. Gelegentlich ist es jedoch nicht möglich, den Begriff „*dukkha*“ zu verwenden, bspw. wenn Wirkungsweisen oder Dynamiken von *dukkha* in Verbform zum Ausdruck gebracht werden sollen. Ich nutze in diesen Fällen halbwegs passende Begrifflichkeiten, die jedoch kenntlich machen, dass es sich um Wirkungsweisen von *dukkha* handelt. Ich bedaure, dass der Anfang dieses brillanten Kapitels von Fußnoten zersetzt wird, die nicht vom Autor stammen. Der geneigte Leser mag eventuell die ersten Absätze erneut lesen - ohne all diese Randbemerkungen.

ⁱⁱⁱEin Übersetzer kann hier relativ frei diverse Wörter einsetzen, im Palikanon liest man natürlich: *kāma-tanhā*, *bhava-tanhā* und *vibhava-tanhā*.

^{iv} „Diese vier, ihr Mönche, sind so, sind nicht nicht so, sind nicht anders. Welche vier? Das ist das Leiden, das die Leidensentwicklung, das die Leidensauflösung, das das zur Leidensauflösung führende Vorgehen. Diese vier, ihr Mönche, sind so, sind nicht nicht so, sind nicht anders. Daher habt ihr euch, meine Mönche, anzustrengen, um zu erkennen: ‚Das ist das Leiden, das die Leidensentwicklung, das die Leidensauflösung, das das zur Leidensauflösung führende Vorgehen.‘“ (Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

^v**transzendieren** Vb. ‚die Grenzen eines Bereichs überschreiten‘ (Quelle: Duden, <<https://www.duden.de/rechtschreibung/transzendieren>>, abgerufen im Februar 2021)

^{vi}**intrinsisch** Adj. ‚von innen her, von innen bewirkt, aus eigenem Antrieb‘ (Quelle: Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/intrinsisch>>, abgerufen im Januar 2021.)

^{vii}Die englische Übersetzung schreibt hier „*thorough attention*“ („gründliche Aufmerksamkeit“), das vom Autor in Klammern gesetzte Pali-Wort *ayoniso-manasikāra* bedeutet jedoch die Negation von: „auf Wissen und Weisheit begründete Reflexion“.

^{viii}Schamgefühl als gesunder Schutz vor moralischen Übertretungen (*hiri* – moralisch begründete Scham).

^{ix}**Nukleus** m. ‘Atomkern’ (20. Jh.), zuvor ‘Kern, Zellkern’ (19. Jh.); Zugrunde liegt lat. *nucleus* (älter *nuculeus*) ‘Kern, Nusskern’, Deminutivum zu lat. *nux* (Genitiv *nucis*) ‘Nuß’ (Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [11])

^x**Prokrastination** Subst. ‚das Verschieben, Aufschieben von anstehenden Aufgaben, Tätigkeiten‘ (Quelle: Duden, <<https://www.duden.de/rechtschreibung/Prokrastination>>, abgerufen im Februar 2021)

^{xi}Das Thema „Glück“ wird auch in Kapitel 11 noch einmal ausführlich erörtert.

^{xii}**prosperieren** Vb. ‘gedeihen, gut vorankommen, Erfolg, Glück haben’, entlehnt (17. Jh.) aus gleichbed. frz. *prosperer*, lat. *prōsperāre* ‘Erfolg bringen’, zu lat. *prōsper* ‘günstig, beglückend’. (Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [11])

^{xiii}Alternative Übersetzungen in deutschsprachigen Ausgaben lauten:

„Wohlan, Bhikkhu’s, (höret) jetzt, (was) ich euch (noch) zu sagen habe: Die Seinserscheinungen sind ihrem Wesen nach vergänglich. Rüstet euch aus mit Wachsamkeit.“ [Quelle: hier in der deutschen Übersetzung von Dr. R. Otto Franke, *Das Buch der langen Texte des Buddhistischen Kanons*, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1913, abgerufen über SuttaCentral.net]

„So lasst mich euch denn sagen: ‚Vergänglich sind alle Gebilde, strebet ohne Unterlass.‘“ [Quelle: hier in der deutschen Übersetzung von Thalpwila Kusalagnana (MA), Dr. Mudagamuwe Maithrimurthi und Thomas Trätow, abgerufen über SuttaCentral.net]

^{xiv} Dem Schaumball gleicht der Körper,
der Wasserblase das Gefühl,
ein Luftphantom ist Wahrnehmung der Sinne,
Gestaltungen sind ohne Kern wie der Bananenstamm,
und Gaukelkünsten ähnelt das Bewußtsein.
So hat der Sonnenheld es aufgezeigt.
Wenn man so nachsinnt, gründlich untersucht,
als hohl und leer erkennt man es dann weise.

Nun dieser Leib — wie ihn der Weisheitsreiche hat gezeigt
seht fortgeworfen ihn, wenn dreierlei ihm fehlt:
wenn Lebenskraft, Bewußtsein, Wärme aus ihm schwinden,
als ausgesetzter Leichnam, Fraß für andre, liegt er leblos da.
Von solcher Art ist dieses Seinsgebilde,
ein Gaukelwerk, von dem nur Toren schwätzen!
Als Mörder wird es offenbar, doch Wesenskern, der findet sich da nicht!

So möge tags und nachts die Daseinsgruppen er betrachten,
der krafterfüllte Mönch, der achtsam ist und klarbewußt.
Das Fesselwerk zerreiße er, die Zuflucht wirk' er selber sich!
Er lebe wie von Feuersglut bedroht, er strebe nach dem todlosen Bereich!“
(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

^{xv} Ein Sterblicher geht in den Tod,
ein anderer wird geboren grade;
das höchste Glück für alle Wesen
ist die Vereinigung mit andern.

Deshalb bei einem Weisen, Hochgelehrten,
der diese Welt erkennt und auch die andre,
der sich auf Recht versteht, auf Herz und Geist,
verursacht keine Qual auch großes Leid.

So lehrend und so unterweisend
werd ich erhalten die Verwandten;
die übrigen werd ich beschützen,
dies ist die Aufgabe des Weisen.“
(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [9])

^{xvi} **Muni** m. alemanisch, 'Zuchtstier' (19. Jh.). Herkunft unbekannt.
(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [11])

^{xvii} „Acht Weltgesetze, ihr Mönche, folgen dem Weltlauf, und der Weltlauf folgt diesen Weltgesetzen. Welches sind sie?

- Gewinn und Verlust,
- Ehre und Verachtung,
- Lob und Tadel,
- Freude und Leid.

Genau wie den unwissenden Weltling, ihr Mönche, treffen auch den wissenden, edlen Jünger Gewinn und Verlust, Ehre und Verachtung, Lob und Tadel, Freude und Leid. Worin besteht nun hierbei die Verschiedenheit, die Besonderheit, worin der Unterschied zwischen dem wissenden, edlen Jünger und dem unwissenden Weltling?

—“Im Erhabenen, o Herr, wurzeln unsere Lehren. Im Erhabenen haben sie ihren Führer, ihre Stütze. Gut wäre es, o Herr, wenn dem Erhabenen selber die Antwort auf diese Worte einfiele. Die Mönche werden sich dann des Erhabenen Worte merken.“

—“So höret denn, ihr Mönche, und achtet wohl auf meine Worte!“

—“Ja, o Herr“, erwiderten die Mönche dem Erhabenen, und der Erhabene sprach:

„Da, ihr Mönche, wird dem unwissenden Weltling Gewinn zuteil. Nicht aber überlegt er sich dabei und versteht es nicht der Wirklichkeit gemäß: ‚Entstanden ist mir zwar dieser Gewinn, doch er ist vergänglich, elend, dem Wechsel unterworfen.‘ Und es wird ihm Verlust zuteil, Ehre, Verachtung, Lob, Tadel, Freude und Leid. Nicht aber überlegt er sich dabei und versteht es nicht der Wirklichkeit gemäß: ‚Entstanden ist mir zwar... dieses Leid, doch es ist vergänglich, elend, dem Wechsel unterworfen.‘ Und Gewinn und Verlust, Ehre und Verachtung, Lob und Tadel, Freude und Leid halten seinen Geist umspinnen. Am Gewinn, der ihm zuteil wird, hängt er, und Verlust verdrießt ihn. An der Ehre, die ihm zuteil wird, hängt er, und Verachtung verdrießt ihn. Am Lob, das ihm zuteil wird, hängt er und Tadel verdrießt ihn. An der Freude, die ihm zuteil wird, hängt er, und das Leid verdrießt ihn. So der Zuneigung und Abneigung verfallen, wird er nicht erlöst vom Geborenwerden, Altern und Sterben, von Sorge, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung, wird er nicht erlöst vom Leiden, so sage ich.

„Da wird nun aber, ihr Mönche, einem wissenden, edlen Jünger Gewinn zuteil. Er aber überlegt dabei und versteht es der Wirklichkeit gemäß: ‚Entstanden ist mir zwar dieser Gewinn, doch er ist vergänglich, elend, dem Wechsel unterworfen.‘ Und es wird ihm Verlust zuteil, Ehre, Verachtung, Lob, Tadel, Freude und Leid. Er aber überlegt dabei und versteht es der Wirklichkeit gemäß: ‚Entstanden ist mir zwar... dieses Leid, doch es ist vergänglich, elend, dem Wechsel unterworfen.‘ Und Gewinn und Verlust, Ehre und Verachtung, Lob und Tadel, Freude und Leid halten seinen Geist nicht umspinnen. Am Gewinn, der ihm zuteil wird, hängt er nicht, und Verlust verdrießt ihn nicht. An der Ehrung, die ihm zuteil wird, hängt er nicht, und Verachtung verdrießt ihn nicht. Am Lob, das ihm zuteil wird, hängt er nicht, und Tadel verdrießt ihn nicht. An der Freude, die ihm zuteil wird, hängt er nicht, und Leid verdrießt ihn nicht.“ (...)

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{xviii} Diese zwei Dinge, ihr Mönche, habe ich kennengelernt: sich nicht zufrieden geben mit [bereits erworbenen] heilsamen Dingen und nicht nachlassen im Kampfe.

Unnachlässig, ihr Mönche, habe ich gekämpft: 'Ob mir auch nur Haut, Sehnen und Knochen bleiben, ob mir auch Fleisch und Blut im Leibe eintrocknen, so wird meine Tatkraft doch nicht erlahmen, ehe ich nicht erreicht habe, was durch Mannesmut, durch Manneskraft, durch Mannesstreben erreichbar ist!' Und durch Unermüdlichkeit, ihr Mönche, errang ich die Erleuchtung, durch Unermüdlichkeit errang ich den höchsten Frieden.

Wenn auch ihr, o Mönche, also unnachlässig kämpft, so möchtet auch ihr in gar nicht langer Zeit jenes höchste Ziel des heiligen Wandels, um dessen willen edle Söhne gänzlich vom Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen, euch erringen, es selber erkennen und verwirklichen. Darum also, ihr Mönche, sei euer Streben: 'Unnachlässig wollen wir kämpfen [erfüllt vom Gedanken]: 'Ob mir auch nur Haut, Sehnen und Knochen bleiben, ob mir auch Fleisch und Blut im Leibe eintrocknen, so wird meine Tatkraft doch nicht erlahmen, ehe ich nicht erreicht habe, was durch Mannesmut, durch Manneskraft, durch Mannesstreben erreichbar ist!'

Das, ihr Mönche, sei euer Streben!

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

^{xix}Ein bedauerlicher Hinweis, dass der englische Übersetzer in die Struktur des Originals eingegriffen hat, noch dazu, ohne dies kenntlich zu machen. Derartige Hinweise mehren sich im weiteren Verlauf des Manuskripts.

Sektion III: Vorgang des Lebens

Kapitel 4

die abhängige Entstehung

Kapitel 5

das karmische Gesetz

„Denn zugeteilt sind Name und Familie, in dieser Welt als lediglich Bezeichnung; den Ursprung finden sie in Konventionen, sie werden zugeteilt nur mancherorten. Denn jenen Menschen, die davon nichts wissen, hat falsche Ansicht lang am Herz gelegen; sie, die davon nichts wissen, uns verkünden:

„Man ist Brahmane nur durch die Geburt.“
Man ist Brahmane nicht durch die Geburt,
Noch ist man Nicht-Brahmane durch Geburt.

Durch seine Taten ist man ein Brahmane, durch seine Taten ist man Nicht-Brahmane. Denn Menschen sind Bauern (Handwerker / Händler / Diener) nur durch ihre Taten und Menschen sind Räuber (Krieger / Priester / Könige) nur durch ihre Taten.

„Also so sieht der, der wirklich Weise, die Handlung, wie's der Wirklichkeit entspricht, erkennt er, daß bedingt ist das Entstehen, Geschickt erkennt er Taten, ihre Früchte. Taten halten diese Welt am Drehen, Taten wechseln die Generationen.

Lebewesen fesseln sich mit Taten,
wie das Wagenrad mit Nägeln fest ist.

Samañña hesā lokasmiṃ, nāmagottaṃ pakappitaṃ; Sammuccā samudāgataṃ, tattha tattha pakappitaṃ. Dīgharattānusayitaṃ, diṭṭhigatamajānataṃ; Ajānantā no pabrunti, jātiyā hoti brāhmaṇo. Na jaccā brāhmaṇo hoti, na jaccā hoti abrahmaṇo; Kammunā brāhmaṇo hoti, kammunā hoti abrahmaṇo. Kassako kammunā hoti, sippiko hoti kammunā; Vāṇijo kammunā hoti, pessako hoti kammunā. Coropi kammunā hoti, yodhājīvopi kammunā; Yājako kammunā hoti, rājāpi hoti kammunā. Evametaṃ yathābhūtaṃ, kammaṃ passanti paṇḍitā; Paṭiccasamuppādadassā, kammavipākakovidā. Kammunā vattati loko, kammunā vattati pajā; Kammanibandhanā sattā, rathassāṇīva yāyato.

(M. II. 196)¹

¹(ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

Kapitel 4: Abhängige Entstehung *Paṭiccasamuppāda* das buddhistische Gesetz der Bedingtheit

1. Einleitung

Einige grundlegende Definitionen für den Begriff *paṭiccasamuppāda* lauten: „abhängige (bzw. bedingte) Entstehung“, „abhängige Mitverursachung“ sowie „von der Bedingtheit abhängiger Ursprung des Leidens“.

Der Buddha vermittelte die Lehre des abhängigen Entstehens (*paṭiccasamuppāda*) auf zwei Arten: durch allgemeine Darstellungen, welche die einzelnen Faktoren des Prozesses nicht näher spezifizieren, sowie durch detaillierte Ausführungen, die jeden Faktor in einer zusammenhängenden Reihenfolge gliedern und verdeutlichen. Die allgemeine Darstellung ist üblicherweise der detaillierten Darstellung vorangestellt. Die detaillierte Darstellung findet sich in den Schriften indessen auch regelmäßig ohne die allgemeine Darstellung; oder sie erweitert gelegentlich die allgemeine Darstellung, indem sie jeden Faktor des abhängigen Entstehens beschreibt und analysiert.

1. Allgemeine Darstellung:

- (a) Wenn dies vorhanden ist, kommt jenes zustande; mit dem Entstehen von diesem, entsteht jenes.
- (b) Wenn dieses nicht vorhanden ist, entsteht jenes nicht; mit dem Aufhören von diesem, hört jenes auf.¹

2. Ausführliche (bzw. auch „angewandte“) Darstellung:

¹z.B.: S. II. 28, 65 (*Imasmim sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati. Imasmim asati idaṃ na hoti, imasmim nirodhā idaṃ nirujjhati.*) VismT: Paññābhūminiddesavaṇṇanā, Paṭiccasamuppādakathāvaṇṇanā konstatiert, dass diese allgemeine Darstellung zuweilen auf einen einzelnen Faktor der abhängigen Entstehung angewandt wird (z.B. „Kontakt“; unter S. II. 96-7); in diesem Fall wird sie „einzelne Rubrik der bedingten Entstehung“ (*ekaṅga-paṭiccasamuppāda*) genannt. Die generelle Darstellung entspricht dem Begriff „spezifische Bedingtheit“ (*idappaccayatā*).

- (a) mit Unwissenheit als Bedingung, gibt es Willensbildungen (*avijjā-paccayā saṅkhārā*)
mit Willensbildungen als Bedingung, gibt es Bewusstsein (*saṅkhārā-paccayā viññāṇaṃ*)
mit Bewusstsein als Bedingung, gibt es Geist und Körper (*viññāṇapaccayā nāma-rūpaṃ*)²
mit Geist und Körper als Bedingung, gibt es die sechs Sinnesgrundlagen (*nāmarūpa-paccayā saḷāyatanaṃ*)
mit den sechs Sinnesgrundlagen als Bedingung, gibt es Kontakt (*saḷāyatana-paccayā phasso*)
mit Kontakt als Bedingung, gibt es Gefühl (*phassapaccayā vedanā*)
mit Gefühl als Bedingung, gibt es Verlangen (*vedanāpaccayā taṇhā*)
mit Verlangen als Bedingung, gibt es Anhaften (*taṇhāpaccayā upādānaṃ*) [155]
mit Anhaften als Bedingung, gibt es Werden (*upādānapaccayā bhavo*)
mit Werden als Bedingung, gibt es Geburt (*bhavapaccayā jāti*)
mit Geburt als Bedingung, gibt es Altern und Tod (*jātipaccayā jarā-maraṇaṃ*)
so entstehen Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung (*soka-parideva-dukkha-domanassupāyāsā sambhavanti*)
so ist der Ursprung dieser ganzen Masse an Leiden (*evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti*).
- (b) Mit der restlosen Aufhebung und Beendigung, dem Wegfall und der Erlöschung von Unwissenheit, kommt die Beendigung von Willensbildungen [zustande] (*avijjāya tveva asesavirāga-nirodhā saṅkhāranirodho*)
mit der Beendigung der Willensbildungen, Beendigung von Bewusstsein (*saṅkhāra-nirodhā viññāṇanirodho*)
mit der Beendigung von Bewusstsein, Beendigung von Geist und Körper (*viññāṇa-nirodhā nāmarūpanirodho*)
mit der Beendigung von Geist und Körper, Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen (*nāmarūpa-nirodhā saḷāyatananirodho*)
mit der Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen, Beendigung von Kontakt (*saḷāyatana-nirodhā phassanirodho*)
mit der Beendigung von Kontakt, Beendigung von Gefühl (*phassanirodhā vedanā-nirodho*)

²TR: *Nāma-rūpa* wird verschiedentlich mit „Geist und Körper“, „Mentalität und Materialität“ oder „Name und Form“ übersetzt.

mit der Beendigung von Gefühl, Beendigung von Verlangen (*vedanānirodhā taṇhā-nirodho*)

mit der Beendigung von Verlangen, Beendigung von Anhaften (*taṇhānirodhā upādāna-nirodho*)

mit der Beendigung von Anhaften, Beendigung von Werden (*upādānanirodhā bhava-nirodho*)

mit der Beendigung von Werden, Beendigung von Geburt (*bhavanirodhā jāti-nirodho*)

mit der Beendigung von Geburt, [Beendigung von] Altern und Tod (*jātinirodhā jarā-maraṇaṃ*)

Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung hören auf (*soka-parideva-dukkha-domanassupāyāsā nirujjhanti*)

solcherart ist die Beendigung dieser ganzen Masse von Leiden (*evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti*).³ (altern. Übers.)ⁱ

Diese zwei Darstellungen lassen sich in einen Prozess der Entstehung und einen Prozess der Beendigung (ÜB: bzw. des „Wegfalls“) untergliedern. Die erstgenannte Sequenz, der Prozess des Entstehens, wird der „Zyklus der Entstehung“ (*samudaya-vāra*) genannt. Dieser Prozess ist auch als die vorwärtsschreitende oder voranlaufende Sequenzierung (*anuloma-paṭiccasamuppāda*) bekannt und gleichzusetzen mit der zweiten edlen Wahrheit: dem Ursprung des Leidens (*dukkha-samudaya*). Die zweitgenannte Sequenz wird als Kreislauf der Beendigung (*nirodha-vāra*) oder auch als rückwärts schreitende oder umkehrende Sequenzierung (*paṭiloma-paṭiccasamuppāda*) bezeichnet; sie entspricht der dritten edlen Wahrheit: der Beendigung von *dukkha* (*dukkha-nirodha*).

Die abschließenden Aussagen in der ausführlichen Darstellung deuten darauf hin, dass sich die abhängige Entstehung mit dem Zustandekommen und dem Beenden von *dukkha* befasst. Die meisten Verweise auf das abhängige Entstehen enden in den Schriften mit jenen Aussagen. Es finden sich jedoch auch Ausführungen, welche mit dem Ursprung und der Beendigung der „Welt“ enden: *Dies, Bhikkhus, ist der Ursprung der Welt; dies, Bhikkhus, ist das Aufhören der Welt;*⁴ *auf diese Weise entsteht die Welt, auf diese Weise hört die Welt auf.*⁵ [156] In diesem Fall sind die Worte „*dukkha*“ und „Welt“ miteinander austauschbar verwendbar, was im nachfolgenden Teil näher erörtert werden wird.

³ z.B.: Vin. I. 1-2; S. II. 1-2, 65

⁴ S. II. 73 (*Ayaṃ kho bhikkhave lokassa samudayo; ayam kho bhikkhave lokassa atthaṅgamo.*)

⁵ S. II. 78 (*Evamayaṃ loko samudayati; evamayaṃ loko nirujjhati.*)

Die detaillierte Auflistung der abhängigen Entstehung beinhaltet zwölf Faktoren, welche die Bestandteile eines zusammenhängenden Zyklus – ohne Anfang und Ende – darstellen. Es besteht keine „Erstursache“ (*mūla-kāraṇa*). Um die Darstellung zu vereinfachen, wählte der Buddha die Unwissenheit (*avijjā*) als den geeignetsten Vertreter aus, um die Liste zu beginnen, dies soll aber nicht implizieren, Unwissenheit wäre die einleitende oder erste Ursache. Um dem Missverständnis vorzubeugen, dass Unwissenheit als „Erstursache“ anzusehen ist, fügte der Buddha mitunter die folgende Aussage ein: *Mit dem Entstehen der Befleckung entsteht die Unwissenheit; mit dem Aufhören der Befleckung endet die Unwissenheit.*⁶

Die zwölf Faktoren der bedingten Entstehung, beginnend mit Unwissenheit und endend mit Altern und Tod, lauten wie folgt:

avijjā (Unwissenheit) → *saṅkhāra* (Willensbildungen) → *viññāṇa* (Bewusstsein) → *nāma-rūpa* (Geist und Körper) → *saḷāyatana* (sechs Sinnes-Grundlagen) → *phassa* (Kontakt) → *vedanā* (Gefühl) → *taṇhā* (Begierde) → *upādāna* (Anhaften) → *bhava* (Werden) → *jāti* (Geburt) → *jarāmaraṇa* (Altern und Tod)

Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung sind Konsequenzen aus dem Kreislauf der bedingten Entstehung und tauchen im Geist derjenigen auf, welche geistige Unreinheiten (*āsava* und *kilesa*) besitzen, wenn sie mit Altern und Tod konfrontiert werden. Diese Folgen nehmen jedoch eine aktive Rolle ein, indem sie zu einer weiteren Zunahme geistiger Befleckung (*āsava*) führen, wodurch wiederum die Bedingungen für Unwissenheit und eine fortwährende Wiederholung dieses Zyklus gegeben sind.

Im Allgemeinen erwähnte der Buddha bei der Darstellung dieser detaillierten oder „angewandten“ Form der bedingten Entstehung (welche die gesamten zwölf Faktoren umfasst) eine „vorwärtsschreitende Sequenzierung“ lediglich zur Einleitung. Wenn er die direkte menschliche Erfahrung des Leidens betonen wollte, stellte er indessen die abhängige Entstehung meist in der umkehrenden Reihenfolge dar:

jarāmaraṇa ← *jāti* ← *bhava* ← *upādāna* ← *taṇhā* ← *vedanā* ← *phassa* ← *saḷāyatana* ← *nāma-rūpa* ← *viññāṇa* ← *saṅkhāra* ← *avijjā*⁷

⁶M. I. 55 (*Āsava samudayā avijjā samudayo, āsava nirodhā avijjā nirodho.*)

⁷Siehe z.B.: S. II. 5-11, 81

Bei manchen Anlässen, zu denen der Buddha einen spezifischen Faktor hervorheben wollte, begann er die detaillierte Darstellung mit einem der zwischengeordneten Faktoren. Die Darstellung kann mit der Geburt (*jāti*),⁸ dem Gefühl (*vedanā*)⁹ oder dem Bewusstsein (*viññāṇa*)¹⁰ beginnen und anschließend mit den nachfolgenden Faktoren verknüpft werden, bis der Prozess Altern und Tod erreicht (für die Vorwärtssequenz), beziehungsweise bis zur Unwissenheit zurückgeführt werden (für die Rückwärtssequenz). Gelegentlich beginnt die Darstellung auch mit einem Faktor oder einer Problematik, welche nicht in der Zwölfergruppe enthalten ist und wird während des Diskurses mit dem Prozess der abhängigen Entstehung verbunden.¹¹ Zusammenfassend lässt sich die Aussage treffen, dass die Darstellung der abhängigen Entstehung nicht starr festgelegt ist und auch nicht alle zwölf Faktoren erwähnt werden müssen. [157]

Wenngleich man sagt, diese zwölf Faktoren seien voneinander abhängig und wirkten als Bedingungen füreinander, so ist dies nicht gleichbedeutend mit der Aussage, sie seien „Ursachen“ füreinander. Zum Vergleich: Es gibt außer dem Samen selbst noch weitere Faktoren, die das Wachstum einer Pflanze bedingen: Boden, Wasser, Dünger, Wetter und Temperatur spielen gleichermaßen eine Rolle. Und diese zusammenhängenden Bedingungen müssen nicht im Rahmen einer festgelegten, chronologischen Abfolge eintreten. In vergleichbarer Weise wirkt ein Boden als Bedingung für die Stabilität oder Platzierung eines Tisches.¹²

2. Bedeutung der abhängigen Entstehung

Der Buddha stellte das Prinzip der abhängigen Entstehung als ein Naturgesetz dar, welches für seine Existenz nicht auf das Erscheinen eines Buddhas angewiesen ist. Der Buddha präsentierte das abhängige Entstehen, als eine natürliche Wahrheit, auf folgende Weise:

Ganz gleich, ob Tathāgatas erscheinen oder nicht, dieses Prinzip der spezifischen Bedingtheit¹³ ist konstant, gewiss und ein Gesetz der Natur. Ein

⁸z.B.: S. II. 52

⁹z.B.: M. I. 266-7

¹⁰z.B.: S. II. 77-8

¹¹z.B.: S. II. 11, 101

¹²Im Abhidhamma werden vierundzwanzig Modi der Bedingtheit erwähnt; siehe Paṭṭhāna.

¹³„Spezifische Bedingtheit“ = *idappaccayatā*. Dies ist eine andere Bezeichnung für die bedingte Entstehung. Es kann auch als „Konvergenz der bedingten Faktoren“ übersetzt werden. In den späteren Texten des Tipiṭaka wird das abhängige Entstehen gelegentlich als „Modus der Bedingt-

Tathāgata, der zu dieser Wahrheit vollständig erwacht und zu ihr durchgedrungen ist, verkündet sie, lehrt sie, klärt sie, formuliert sie, enthüllt sie und analysiert sie. Und er sagt: „Sieh! Mit Unwissenheit als Bedingung gibt es Willensbildungen (...)“

Also, Bhikkhus, diese Aktualität (tathatā), diese Irrtumslosigkeit (avittathatā), diese Unveränderlichkeit (anaññathatā) – dieses Prinzip der spezifischen Bedingtheit (idappaccayatā) – das wird abhängige Entstehung genannt.¹⁴ (altern. Übers.)ⁱⁱ

Die zentrale, grundlegende Bedeutung der abhängigen Entstehung ist auch aus den folgenden Worten des Buddha ersichtlich:

Einer, der bedingte Entstehung sieht, sieht das Dhamma; einer, der das Dhamma sieht, sieht bedingte Entstehung.¹⁵

Bhikkhus, der unterwiesene, edle Schüler hat Kenntnis darüber, die unabhängig von Anderem ist: „Wenn dies existiert, entsteht jenes; mit dem Entstehen von diesem, entsteht jenes“ (...) Wenn ein edler Schüler auf diese Weise das Entstehen und Vergehen der Welt so versteht, wie es wirklich ist, dann wird er ein edler Schüler genannt, der in der Anschauung vervollkommen ist, der in der Betrachtung vervollkommen ist, der zu diesem wahren Dhamma gelangt ist, der das Wissen eines Schülers besitzt, das wahre Wissen eines Schülers, der in den Strom des Dhamma eingetreten ist, ein Edler mit durchdringender Weisheit, einer, der direkt vor der Tür zum Unsterblichen steht. [153]¹⁶ (altern. Übers.)ⁱⁱⁱ

heit“ (paccayākāra) bezeichnet. Die Kommentare und Unterkommentare verwenden diesen Begriff paccayākāra häufiger als den Begriff idappaccayatā. (ÜB: Im deutschen Sprachgebrauch auch unter der Bezeichnung „spezifische Konditionalität“ zu finden.)

¹⁴S. II. 25-6 „Prinzip“ = dhātu: wörtlich „Element“; dies ist eine nahezu identische Darstellung, wie sie der Buddha in der Lehre bezüglich der drei Daseinsmerkmale (tilakkhaṇa) gehalten hat. Siehe Kapitel 3.

¹⁵M. I. 190-91 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

¹⁶z.B. S. II. 78-9

Jene Asketen und Brahmanen, welche diese Dinge (d.h. die Faktoren des abhängigen Entstehens), den Ursprung dieser Dinge, die Beendigung dieser Dinge und den Weg, der zur Beendigung dieser Dinge führt, verstehen (...) diese Asketen und Brahmanen verdienen die Anerkennung als Asketen unter den Asketen und Brahmanen unter den Brahmanen. Indem sie es für sich selbst mit direktem Wissen verwirklichen, werden sie als „in diesem Leben das Ziel der Askese und das Ziel der Brahmanenschaft erreichend und darin verweilend“ anerkannt.¹⁷

Zu einer Gelegenheit warnte der Buddha den Ehrwürdigen Ānanda, die Komplexität der abhängigen Entstehung nicht zu verkennen:

(Ānanda:) „Es ist wunderbar, ehrwürdiger Herr! Es ist wundervoll, ehrwürdiger Herr! Dieses abhängige Entstehen ist so tief und erscheint so tief und dennoch erscheint es mir klar und leicht zu verstehen.“

(Buddha:) „Nicht doch, Ānanda! Nicht doch, Ānanda! Dieses abhängige Entstehen ist tief und erscheint tief. Weil diese Generation diese Wahrheit nicht versteht und nicht durchdringt, ist sie geplagt und wird wie ein verworrener Strang, wie ein verknotetes Knäuel, wie verfilztes Schilf und Binsen – und ist unfähig, die Ebene des Elends, die üblen Daseinsbereiche, die niederen Welten und den Kreislauf der Wiedergeburt (samsāra) zu überwinden.“¹⁸

Leser, die mit der Lebensgeschichte des Buddha vertraut sind, werden sich daran erinnern, dass er bald nach seinem Erwachen zögerte, den Dhamma zu verkünden:

Ich erwog: „Dieses Dhamma, das ich erlangt habe, ist tiefgründig, schwer zu sehen und schwer zu verstehen, friedvoll und erhaben, durch bloßes Nachdenken nicht zu erlangen, subtil, von den Weisen zu erfahren. Aber diese Generation ergötzt sich am Verlangen, begeistert sich für das Verlangen, erfreut sich am Verlangen.“¹⁹ Es ist schwer für so eine Generation, dieses Prinzip zu sehen, nämlich die spezielle Bedingtheit, die bedingte Entstehung. Und es ist schwer, dieses Prinzip zu sehen, nämlich die Stillung aller Gestaltungen,

¹⁷S. II, 16, 45-6, 129

¹⁸S. II, 92

¹⁹ālaya: Anhaftung, Besessenheit, Abhängigkeit; eine Anhänglichkeit an äußere Bedingungen.

*das Aufgeben aller Vereinnahmung, die Vernichtung des Begehrens, die Los-sagung, das Aufhören, Nibbāna. Wenn ich das Dhamma lehren würde, würden andere mich nicht verstehen, und das würde Erschöpfung und Kränkung für mich bedeuten.*²⁰

Diese Passage erwähnt sowohl das abhängige Entstehen als auch Nibbāna und betont sowohl die Bedeutung dieser beiden Wahrheiten als auch die Schwierigkeit, sie zu verwirklichen. Der Buddha ist zu diesen Wahrheiten erwacht und hat sie anderen erklärt und aufgezeigt. [154]

3. Auslegungen der abhängigen Entstehung

Die Lehre der abhängigen Entstehung lässt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Eine Erklärung, welche die Entstehung der Welt und den Kreislauf allen Lebens beschreibt, indem sie einige Aussagen des Buddha wörtlich interpretiert, so zum Beispiel die Lehre des Buddhas zum „Ursprung der Welt“ (*loka-samudaya*).²¹
2. Eine Erklärung, welche die Geburt und den Tod der Menschen, sowie den Ursprung und die Beendigung des menschlichen Leidens (*dukkha*), beschreibt. Dies kann in zwei weitere Untergruppen eingeteilt werden:
 - (a) Eine weite, umfassende Beschreibung des Übergangs von einem Leben zum anderen: der Wechsel von einem Daseinsbereich zum anderen. Dies stellt zugleich eine wörtliche Definition dar, welche man häufig in den Kommentaren findet. Dort wird sie systematisiert und in imposanten und zuweilen einschüchternden Details dargelegt.
 - (b) Eine Beschreibung eines Zyklus, der in jedem Moment des Lebens stattfindet. Diese Beschreibung bietet eine Interpretation der Lehre, wie sie in der vorangegangenen Beschreibung (Punkt 2a) implizit enthalten ist, konzentriert sich dabei jedoch auf eine tiefere Bedeutung bestimmter Pali-Begriffe und auf deren praktische Tragweite. Diese Interpretation erläutert den gesamten Zyklus der abhängigen Entstehung, mit Begriffen der gegenwärtig stattfindenden Erfahrung; was gleichermaßen als „im Einklang mit der Absicht des Buddha und dem wirklichen Ziel dieser Lehre“ betrachtet wird, so, wie

²⁰Vin. I. 4-5; M. I. 167-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

²¹z.B.: S. II. 73

von vielen Reden des Buddha belegt (einschließlich der Cetanā Sutta,²² der Dukkha-Nirodha Sutta²³ und der Lokanirodha Sutta²⁴). Im Abhidhamma ist ein ganzer Abschnitt der vollständigen Abfolge der abhängigen Entstehung gewidmet, wie sie in einem einzigen Geistesmoment entsteht.²⁵

Bezüglich der Darstellung unter Punkt 1 interpretieren einige die abhängige Entstehung als eine These zum Ursprung des Universums („Genesis“) und erklären dabei die Unwissenheit zur „Erstursache“,²⁶ in einem Prozess, dem die übrigen elf Faktoren nachfolgen und ihn vervollständigen. [158] Diese Auslegung führt dann weiterhin zu der Ansicht, der Buddhismus ähnele anderen Religionen und Philosophien, die einen primären Verursacher oder Akteur, wie beispielsweise einen Schöpfergott, postulieren, welcher die Quelle aller Wesen und aller Dinge darstellt. Dieser Auslegung weitergehend folgend, bestünde der einzige Unterschied darin, dass solche theistischen Lehren die Erschaffung und Beherrschung der Welt durch eine Kraft, außerhalb und über der Natur, darstellen, während der Buddhismus einen kausalen, natürlichen Prozess beschreibt.

Diese Interpretation ist jedoch ungenau, denn jede Lehre, welche eine „erste Ursache“ oder einen „Hauptverursacher“ behauptet, widerspricht gleichzeitig der Lehre der abhängigen Entstehung oder der spezifischen Konditionalität. Die Lehre der abhängigen Entstehung offeriert eine objektive Darstellung der Kausalität; darüber, dass alle bedingten Dinge miteinander verbunden und voneinander abhängig sind. Die Dinge entstehen in einem aufeinanderfolgenden, kausalen Prozess, ohne Anfang und Ende. Eine „erste Ursache“ – sei es ein Schöpfergott oder ein anderweitiger Akteur – ist unmöglich. Daher ist die Darstellung der abhängigen Entstehung, als Beschreibung der Evolution der Welt, nur im Kontext der Darstellung eines natürlichen, kausalen Prozesses des kontinuierlichen Wachstums und Zerfalls, ohne Anfang und ohne Ende, geeignet.

Eine Möglichkeit, um festzustellen, ob eine Interpretation der abhängigen Entstehung zutreffend ist oder nicht, besteht darin, die Absicht des Buddha beim

²²S. II. 65

²³S. II. 72-3

²⁴S. II. 73

²⁵Abhidhamma-Bhājanīya des Paccayākāra-Vibhaṅga: Vbh. 138-92

²⁶(TR: Eine Form des „kosmologischen Beweises“ bzw. „der Argumentation einer ersten Ursache“.) Einige Befürworter dieser Argumentation definieren *avijjā* als „unwissende Entität“, welche sich auf die Materialität als Ursprung des Lebens bezieht. Andere übersetzen *avijjā* als das „Unwissende“ oder das „Unergründliche“ und setzen *avijjā* mit Gott gleich. Auch der Begriff *saṅkhāra* (zweiter Faktor) wird gelegentlich als „alle bedingten Phänomene“ fehl-definiert.

Lehren des Dhamma zu berücksichtigen. Der Buddha konzentrierte sich auf Inhalte, die angewandt werden können, um Wohlbefinden zu erreichen, die für das tägliche Leben relevant sind und die Probleme des praktischen Alltagslebens lösen. Er betrachtete Bemühungen als fruchtlos, welche die Wahrheit durch metaphysische Spekulationen und Debatten zu erreichen versuchten. Die Ermittlung dessen, was wahrhaftiges Buddha-Dhamma ist, erfordert daher eine Betrachtung des ethischen und praktischen Wertes einer Lehre.

Die Weltsicht, wie sie sich aus der obigen Erklärung (Nr. 1) zum abhängigen Entstehen ergibt, ist geeignet und stimmt mit den Zielen des Buddha-Dhamma überein. Sie bietet eine weitreichende Perspektive, dass die Dinge gemäß Ursache und Wirkung verlaufen, von natürlichen Bedingungen abhängen und weder von einem Schöpfergott stammen noch willkürlich oder zufällig entstehen. Darüber hinaus ist es der Übungspraxis förderlich, die folgenden drei Vorzüge zu verwirklichen:

Erstens realisiert man, dass man sich, um Gedeih und Erfüllung zu finden, nicht auf Hoffnung, Wunsch, Schicksal, göttliches Eingreifen oder übernatürliche Kräfte verlassen kann. Man erreicht Erfolg nur durch abgestimmtes Handeln; man muss selbstverantwortlich sein und Bedingungen schaffen, die zum Erfolg führen.

Um diese Bedingungen zu erzeugen, muss man zweitens jeden Faktor innerhalb dieser Dynamik der Natur, in welcher man agiert, sowie die wechselseitigen Beziehungen zwischen den einzelnen Faktoren, korrekt und zutreffend verstehen. Weisheit ist daher ein wesentliches Element in jenem Prozess. [159]

Drittens reduziert oder eliminiert das Wissen um kausale Zusammenhänge die irreführende Identifikation mit den Dingen als ein stabiles „Selbst“. Dieses Wissen fördert ein angemessenes Verhältnis zu den Dingen und mündet in innerer Freiheit.

Obwohl die Erklärung des abhängigen Entstehens als Darstellung einer anfangslosen und endlosen Evolution der Welt akzeptabel ist, so ist ihr praktischer Wert dennoch begrenzt. Diese Erklärung ist noch nicht ausreichend schlüssig bzw. integriert, um die drei obig aufgeführten Vorzüge gewährleisten zu können (insbesondere den an dritter Stelle genannten Vorzug, nämlich die Förderung von Freiheit).

Um tatsächlich von dieser umfassenden Darlegung der abhängigen Entstehung zu profitieren, müssen die persönlichen Untersuchungen verfeinert werden, indem man die kausale, voneinander abhängige Natur aller bedingten Phä-

nomene erkennt. Wenn man diese Klarheit in jedem Moment seines Lebens entwickelt, sind die drei zuvor erwähnten Vorzüge vervollständigt und man erreicht gleichzeitig das wahre Ziel der Bedeutung hinsichtlich der Evolution der Welt.

Die Darstellung der abhängigen Entstehung, als die Entwicklung der Welt, entweder im weitesten Sinne oder in einer verfeinerten Form, stellt eine Betrachtung der externen Phänomene dar. Die zweite Darstellung hingegen betont das Innenleben des Menschen, einschließlich der Dynamik des menschlichen Leidensdruckes (*dukkha*).

Erstere Unterteilung (2a) wird in den Kommentaren bevorzugt und dort sehr ausführlich erläutert.²⁷ Die Kommentare prägen viele neue, beschreibende Begriffe für diesen Prozess, um ein klares, geordnetes System zu konstituieren. Der Nachteil besteht indessen darin, dass dieses System wenig flexibel erscheinen und für Übende, welche neu im Buddhismus sind, eher undurchsichtig wirken kann. Die zweite Unterteilung (2b) ist direkt mit der ersten (2a) verbunden, wie im Folgenden beschrieben wird.

4. Relationaler Kontext der abhängigen Entstehung

Das essenzielle Ziel der Darlegung von der abhängigen Entstehung ist es, den Ursprung und die Beendigung des Leidens (*dukkha*) zu veranschaulichen. Der Begriff *dukkha* spielt im Buddha-Dhamma eine zentrale Rolle und taucht in mehreren Zusammenhängen und Hauptlehren auf, etwa im Rahmen der drei Daseinsmerkmale sowie den vier edlen Wahrheiten. Um die vollständige Bedeutung des Begriffs *dukkha* zu verstehen, muss man die geläufige Übersetzung von „Leiden“ beiseite legen und die dreifache Klassifizierung von *dukkha*,²⁸ sowie deren kommentatorische Erläuterungen, untersuchen:²⁹

1. *Dukkha-dukkhatā*: Ein Gefühl des Schmerzes (*dukkha-vedanā*), so wie es allgemein verstanden wird; körperliches Leiden (z.B. körperl. Beschwerden, körperl. Schmerzen) und geistiges Leiden (z.B. Kummer); Unwohlsein; das

²⁷Siehe: Vism. 517-86; VbhA. 129-213 (Die Seiten 199-213 illustrieren den kompletten Prozess des abhängigen Entstehens in einem einzigen Moment.)

²⁸D. III. 216-17; S. IV. 259; S. V. 56; die ersten beiden Referenzen bezeichnen Aussagen des Ehrwürdigen Sāriputta; die dritte Referenz stammt von Buddha. Im Tipiṭaka werden die drei Arten von *dukkha* schlicht namentlich, ohne weitere Erläuterung, aufgeführt.

²⁹Vism. 499; VbhA. 93; hier sind diese Faktoren gemäß den Kommentaren aufgelistet; die Reihenfolge im Pali-Kanon lautet: 1) *dukkha-dukkhatā*; 2) *saṅkhāra-dukkhatā*; 3) *vipariṇāma-dukkhatā*

Leiden, welches durch Begegnungen mit unerwünschten und störenden Sinnesobjekten entsteht.

2. *Vipariṇāma-dukkhatā*: Leiden, welches mit Veränderung verbunden ist; Leiden, welches dem Vergnügen innewohnt. Vergnügen wird zu Leiden oder erzeugt Leiden, aufgrund der Vergänglichkeit von Vergnügen. Eine Person mag sich wohlfühlen, ohne jedwede Störung, doch nachdem diese Person eine annehmlichere und schönere Form der Leichtigkeit erfahren hat, kann sich der vorausgegangene Zustand der Leichtigkeit unangenehm anfühlen. Es ist, als ob das Leiden latent existiert und sich manifestiert, wenn eine Vergnüglichkeit nachlässt. Der Grad des Leidens ist proportional zum Grad des Vergnügens, welches ihm vorausgeht. Leiden kann sogar gleichzeitig, während des Erlebens von Vergnügen, auftauchen, etwa wenn sich eine Person der flüchtigen Natur dieses Vergnügens bewusst wird. Endet das Vergnügen, folgt Betrübnis gegenüber der Trennung auf dem Fuße.
3. *saṅkhāra-dukkhatā*: Das *dukkha* der bedingten Phänomene; das *dukkha* aller Dinge, welche aus Ursachen und Bedingungen entstehen, d.h. die fünf Aggregate (*khandha*), einschließlich „Weg“ (*magga*) und „Frucht“ (*phala*), welche fachsprachlich als „transzendent“ eingestuft werden. Alle konditionierten Dinge werden von widerstreitenden Teilfaktoren niedergedrückt; alle Dinge entstehen und vergehen; sie sind unvollkommen. Sie existieren „im Strom“ der Ursachen und Bedingungen, was Leiden für jemanden erzeugt, der die Natur der Bedingtheit nicht versteht, der sich mit Begierde, Anhaftung und Unwissenheit törichterweise diesem Prozess entgegenstellt und der sich unweise damit auseinandersetzt.

Die dritte Art von *dukkha* offenbart die inhärente Natur der bedingten Phänomene, aber sie beinhaltet auch eine psychologische Dimension. Der Zustand der Unvollkommenheit und des Drucks verhindert eine vollständige Befriedigung gegenüber den bedingten Phänomenen und verursacht ständig Leiden für eine Person, welche sich mit Begierde, Anhaftung und Unwissenheit auf die Dinge einlässt.³⁰ [161]

Die Bedeutung dieser dritten Art von *dukkha* ist also allumfassend. Sie entspricht der Bedeutung von *dukkha* in den drei Daseinsmerkmalen. („Alle bedingten Dinge sind *dukkha*“.) Der Druck und die Instabilität, die den Dingen naturgemäß innewohnen, können anschließend zu dem *dukkha*, im Kontext der vier edlen Wahrheiten, führen, wodurch Begierde, Anhaftung und Unwissenheit, als

³⁰Die drei Aspekte von *saṅkhāra-dukkhatā* lauten: 1.) Spannung, Konflikt, Niederdrückung, Unruhe, Unvollkommenheit; 2.) Unbefriedigtheit; und 3.) Zustand der Anfälligkeit für Leiden.

Ursache für Leiden, zum Tragen kommen und wodurch sich die fünf Aggregate der Natur, hin zu den fünf Aggregaten des Anhaftens des Menschen, fortentwickeln.

In diesem Zusammenhang kann man die drei Arten von Gefühl (*vedanā*) miteinbeziehen: das Genussgefühl (*sukha*), das Schmerzgefühl (*dukkha*) und das neutrale Gefühl (*upekkhā*). Schmerzhaftes Gefühl (*dukkha-vedanā*) ist Teil der ersten Art von *dukkha*: *dukkha-dukkhatā*. Angenehmes Gefühl (*sukha-vedanā*) wird im zweiten Faktor, *vipariṇāma-dukkhatā*, eingeordnet. Das neutrale Gefühl (bzw. „Gleichmut“) mag den ersten beiden Faktoren ausweichen, dennoch lässt es sich im letzten Faktor, von *saṅkhāra-dukkhatā*, wiederfinden: Selbst Gleichmut ist vergänglich, flüchtig und unterliegt Ursachen und Bedingungen. Wenn man von Gleichmut verzaubert ist und sich ihm hingeben möchte, kann man dem *dukkha* der bedingten Phänomene nicht entkommen. Die Kommentare führen weitergehend aus und attestieren, dass das neutrale Gefühl (*upekkhā-vedanā*), zusammen mit allen übrigen Formationen, in den drei Ebenen des Daseins (*tebhūmaka*), *saṅkhāra-dukkhatā* zugehörig ist, da es von Entstehung und Auflösung niedergedrückt wird. Zusammengefasst sind alle drei Arten von Gefühl in diesen drei Arten von *dukkha* enthalten.

Die Lehre von der abhängigen Entstehung macht es offenkundig, wie sich die der Natur innewohnende Dynamik, in Folge von Unwissenheit, Begierde und Anhaftung, zu einem menschlichen Problem entwickelt. Gleichzeitig offenbaren diese natürlichen Dynamiken, wie jene Verflechtung der wechselseitigen Beziehungen einzelner Phänomene, die Form eines Stromes annimmt. Dabei können verschiedene Aspekte dieses Stroms differenziert werden: Bedingte Phänomene sind miteinander verbunden; sie existieren in Abhängigkeit von anderen bedingten Phänomenen; sie sind unbeständig, sie bleiben nicht einmal für einen einzelnen Augenblick dieselben; sie sind nicht autonom – sie besitzen kein wahres „Selbst“; und ihnen liegt keine Erstursache zugrunde.

Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet, offenbart die Art und Weise, wie sich Phänomene in der Welt manifestieren – als Erscheinen, Wachsen und Vergehen – ihre fließende Natur. Diese fließende Natur existiert, weil die Dinge aus miteinander verbundenen Komponenten existieren. Der Strom der Phänomene fließt weiter, weil alle seine Komponenten instabil, unbeständig und ohne wahre Substanz sind. Die Besonderheiten der voneinander abhängigen Prozesse weisen sowohl auf die Unmöglichkeit einer ersten Ursache hin als auch auf die Möglichkeit der Manifestation von unterschiedlichen, fließenden Entitäten.

Wenn die Dinge wahrhaftig ein „Selbst“ besitzen würden, wären sie stabil. Wenn die Dinge stabil wären, auch nur für einen einzigen Moment, wären sie per

Definition nicht voneinander abhängig und es bestünden keine fließenden Entitäten. Aber ohne einen Strom von voneinander abhängigen Phänomenen würde die Natur nicht in der Weise existieren, wie sie es tut. Ein „Selbst“ oder eine feste Substanz, innerhalb der Phänomene, würde vielmehr die kausale Wechselwirkung unmöglich machen. Da alle Dinge unbeständig, instabil, dem Verfall unterworfen, substanzlos und miteinander verbunden sind, besteht ein Strom von Bedingungen, welcher sich in Form von verschiedenen Naturphänomenen manifestiert.

Der Pali-Ausdruck für Unbeständigkeit und Instabilität lautet *aniccatā*. Der Begriff für Niederdrückung durch Geburt und Verfall, für inhärenten Druck, Konflikt und Unvollkommenheit, lautet *dukkhatā*. Der Begriff für Selbstlosigkeit bzw. Substanzlosigkeit – die Abwesenheit einer inneren oder äußeren Essenz oder eines Handelnden, welcher die Dinge seinen Wünschen gemäß diktiert – lautet *anattatā*. Die Lehre von der abhängigen Entstehung macht diese drei Merkmale kenntlich und ersichtlich, beschreibt die zusammenhängende Abfolge der Phänomene. [162]

Der Prozess des abhängigen Entstehens gilt sowohl für materielle Dinge (*rūpa-dhamma*) als auch für immaterielle Dinge (*nāma-dhamma*); sowohl für die materielle Welt als auch für das menschliche Leben, welches sowohl aus physischen wie auch aus mentalen Aspekten besteht. Dieser Prozess äußert sich durch bestimmte Naturgesetze: 1.) *dhamma-niyāma*: das allgemeine Gesetz von Ursache und Wirkung; 2.) *utu-niyāma*: Gesetze der materiellen Welt (physische Gesetze); 3.) *bīja-niyāma*: Gesetze, die Lebewesen betreffen, einschließlich der Genetik (biologische Gesetze); 4.) *citta-niyāma*: Gesetz von „Karma“ (willentliche Handlung; karmische Gesetzmäßigkeiten),³¹ welches das menschliche Befinden determiniert und unmittelbar mit der Ethik in Verbindung steht.

Noch einmal: alle natürlichen Prozesse, einschließlich der Dynamik von Karma, sind möglich, weil die Dinge unbeständig und substanzlos sind. Diese Tatsache mag im Widerspruch zu dem stehen, was die Menschen gemeinhin empfinden. Doch wenn die Dinge dauerhaft und stabil wären, einen festen Kern besäßen, dann würde keines der obig genannten Naturgesetze zutreffen. Zudem bestäti-

³¹TR: Ich zögere, die Begriffe „Karma“ oder „karmisch“ in diesem Text zu verwenden, da es viele Missverständnisse bezüglich des buddhistischen Konzepts von Karma gibt. Man beachte zum Beispiel die ersten beiden Definitionen von Karma im „Collins Concise Dictionary, Fourth Edition 1999“: „1. Hinduismus, Buddhismus, das Prinzip der vergeltenden Gerechtigkeit, das den Lebenszustand eines Menschen und den Zustand seiner Reinkarnationen als Auswirkung seiner vergangenen Taten bestimmt; 2. Bestimmung oder Schicksal.“ Dieses Schriftstück wird hoffentlich aufzeigen und darlegen, wie weit jene Definitionen von den ursprünglichen, buddhistischen Bedeutungen entfernt liegen.

gen diese Gesetze, dass es keine Erstursache für die Dinge gibt, keinen Schöpfergott.

Konditionierte Dinge entstehen in Abhängigkeit von Ursachen und sie stehen in Wechselbeziehung miteinander; sie besitzen keinen festen Kern. Ein Bett, um ein simples Beispiel zu wählen, besteht aus verschiedenen Teilen, die nach einer festgelegten Vorgabe zusammengesetzt wurden; es besteht keine essenzielle Substanz des Bettes, abgesehen von ebenjenen einzelnen Komponenten. Teilt und zerlegt man die Komponenten, existiert das Bett nicht; es existiert lediglich eine Vorstellung von „Bett“ – was ein Gedanke im Geist ist. Auch die einzelnen Begriffe existieren nicht isoliert, sondern sind mit anderen Begriffen verbunden. Der Begriff „Bett“ hat nur Bedeutung, im Zusammenhang mit Begriffen, wie: „Liegen“, „ebene Fläche“, „Position“, „Raum“ usw.

Das Bewusstsein und das Verständnis der Menschen, für bestimmte Bezeichnungen, ist mit ihrem Verständnis bezüglich der relationalen (ÜB: d. h. „zueinander in einem Wechselverhältnis stehenden“) Faktoren dieser determinierenden Entitäten verbunden. Wenn aber das Objekt wahrgenommen wurde, führt die gewohnheitsmäßige Anhaftung, in Form von Verlangen und Greifen, dazu, dass die Person von der Substantialität des Objekts überzeugt ist. Das Objekt wird von seinem relationalen Kontext getrennt und das wahre Erkennen des Objekts wird behindert. Selbstsucht und Besitzdenken können in den Vordergrund treten.

Wie bereits erwähnt, weisen die Dinge keine Erstursache oder ursprüngliche Quelle auf. Wenn man die Ursachen und Bedingungen *ad infinitum* zurückverfolgt, kann man auch weiterhin keine Erstursache ausfindig machen. Dennoch besteht ein starker Impuls in den Menschen, eine ursprüngliche Quelle für Phänomene suchen zu wollen und infolgedessen weisen sie bestimmten Entitäten eine übergebührende Bedeutung zu. Dieser Impuls, eine Quelle finden zu wollen, steht im direkten Widerspruch zur Wahrheit und die Vorstellungen, die mit dem verbunden sind, was als Quelle angenommen wird, geraten zu einer Form der „Wahrnehmungsstörung“ (*saññā-vipallāsa*).

Menschen verwerfen ihre Untersuchungen zur Kausalität zu früh. Eine korrekte Untersuchung würde die Frage nach der Ursache dessen, was als Quelle angenommen wird, fortsetzen und zu dem Ergebnis gelangen, dass diese Linie der Untersuchung endlos ist. Die Dinge existieren in gegenseitiger Abhängigkeit und deshalb existiert eine Erstursache nicht. Weiterhin kann man die Frage einwerfen: „Warum ist es notwendig, dass die Dinge einer Urquelle entspringen?“ [163]

Der Glaube an einen Schöpfergott steht ebenfalls im Widerspruch zur Natur.

Dieser Glaube rührt von der Beobachtung und der allgemeinen Annahme her, dass der Mensch für die Herstellung von Dingen, wie Werkzeugen, Geräten und Handwerkszeug, verantwortlich sei; folglich muss auch alles im Universum einen Schöpfer haben.

Die Logik dieser Argumentation ist jedoch fehlerhaft. Die Menschen trennen den Akt der Produktion von dem natürlichen Kontext der Bedingtheit. In Wahrheit ist ein menschlich ausgeübter Herstellungsvorgang nur ein einzelner Aspekt der Konditionalität. Im Akt der Produktion ist der Mensch ein Faktor unter vielen, innerhalb eines bedingten Prozesses, in welchem das Zusammenwirken aller beteiligten Faktoren erforderlich ist, um ein gewünschtes Ergebnis zu erwirken. Der Unterschied zu einem ausschließlich materialistischen Prozess liegt darin, dass auch mentale Faktoren (z.B. „Wünsche“), die wiederum von Absichten begleitet werden, in jenen Prozess miteinfließen. Doch diese mentalen Faktoren müssen sich mit anderen Faktoren in einem konditionierten Prozess verbinden, um ein erstrebtes Resultat erzielen zu können. Beim Bau eines Hauses, beispielsweise, beeinflusst der Mensch diverse Faktoren, um die Fertigstellung zu erwirken. Wenn der Mensch oberhalb des konditionierten Prozesses stünde, könnte er ein Haus aus dem Nichts platzieren, doch das ist unmöglich. Die Schöpfung ist also nicht von der Bedingtheit getrennt und da alle bedingten Dinge als Teile eines fortlaufenden kausalen Prozesses existieren, spielt ein Schöpfergott zu keiner Phase eine Rolle.

Eine andere Argumentationslinie, welche der Wahrheit widerspricht und der Idee einer Erstursache ähnelt, ist die Idee, dass am Anfang „Nichts“ war. Diese Idee ist mit dem Glauben an ein Selbst verbunden und entspringt demselben: die Identifikation mit zusammengesetzten Teilen, aus denen eine individuelle Form bestünde. Eine Person etabliert eine Vorstellung von sich selbst und haftet an dieser Vorstellung. Darüber hinaus kann sie glauben, dieses Selbst habe ursprünglich nicht existiert, sondern sei erst zu einem späteren Zeitpunkt entstanden.

Diese eingegrenzte Denkweise, die auf ein Objekt fixiert ist und keine fließende Sicht der Dinge zulässt, ist eine Anhaftung an konventionelle Bezeichnungen und ein Missverständnis der konventionellen Wahrheit. Sie liegt hinter dem Bedürfnis, eine Erstursache oder einen Schöpfergott, als Quelle aller Phänomene, zu finden, was zu solch widersprüchlichen Ideen führt wie: „Wie kann etwas Unsterbliches etwas Sterbliches hervorbringen?“ oder „wie können vergängliche Dinge dem Ewigen entspringen?“ In Bezug auf den kausalen, zusammenhängenden Fluss der Phänomene, besteht keine Notwendigkeit, von einem dauerhaften oder einem vorübergehenden „Selbst“ zu sprechen, es sei denn, man bezieht sich

auf die „konventionelle Wahrheit“ (*sammati-sacca*). Wiederum kann man fragen: „Warum ist es notwendig, nichts zu haben, bevor etwas existieren kann?“

Jedoch werden Spekulationen über solche Themen, wie eine Erstursache und einen Schöpfergott, im Buddha-Dhamma als wenig wertvoll betrachtet, da diese Spekulationen für die praxisbezogene Übertragung der Lehren auf das Leben, zur Herbeiführung wahren geistigen Wohlbefindens, irrelevant sind. Auch wenn diese philosophischen Überlegungen, wie oben gezeigt, zu einer umfassenden Weltsicht führen können, so können sie dennoch übergangen werden, da eine Fokussierung auf die praktische Anwendung zu denselben Vorzügen führt. Die Achtsamkeit sollte also auf der Anwendung der Lehren, im alltäglichen Leben, liegen. [164]

Wie an anderer Stelle erwähnt, setzt sich der Mensch aus den fünf Aggregaten zusammen. Nichts existiert separat von diesen Aggregaten, es weilt entweder innerhalb oder außerhalb von ihnen. Nichts besitzt oder kontrolliert die Aggregate und regiert das Leben. Die fünf Aggregate funktionieren gemäß der abhängigen Entstehung; sie sind Teil des zusammenhängenden Flusses der Bedingungen. Alle Komponenten in diesem Prozess sind unbeständig; sie alle entstehen und vergehen und bedingen weiteres Entstehen und Vergehen. Die wechselseitige Abhängigkeit der Komponenten ermöglicht es, dass es einen kausalen Prozess und einen kontinuierlichen Strom von Formationen gibt.

Die fünf Aggregate sind von den drei universellen Daseinsmerkmalen (*tilakkhaṇa*) gekennzeichnet: 1.) sie sind unbeständig und instabil, unterliegen dem ständigen Entstehen und Vergehen (*=aniccatā*); 2.) sie werden fortwährend von Entstehen und Auflösung bedrängt; sie erzeugen unweigerlich Leiden für denjenigen, der sich mit ihnen, auf der Basis von Unwissenheit und Anhaftung, beschäftigt (*=dukkhatā*); und 3.) sie sind leer von jeglicher substanziellen Essenz bzw. einem Selbst, welches in der Lage wäre, die Dinge wunschgemäß entsprechend zu diktieren (*=anattatā*).

Die fünf Aggregate, welche sich ständig verschieben und von Natur aus substanzlos sind, folgen ihrer eigenen Natur und verlaufen entsprechend dem Fluss der miteinander verbundenen Bedingungen. Nicht-erwachte Menschen begehen jedoch den Fehler, sich diesem Fluss zu widersetzen, indem sie sich mit bestimmten Phänomenen identifizieren. Sie möchten dann, dass diese ersonnene „fixierte Einheit“ auf eine gewünschte Art und Weise besteht. Gleichzeitig geraten die treibenden Strömungen, innerhalb des Flusses der Bedingungen, in Konflikt mit dem Begehren, was zu Spannungen führt und Verlangen sowie Anhaftung zusätzlich verstärkt. Wenn das Begehren durchkreuzt wird, gewinnt der Kampf um

die Schaffung, Kontrolle und Stabilisierung einer Identität an Stärke, was zu vermehrter Enttäuschung, Ängstlichkeit und Verzweiflung führt.

Ein getrübtetes Verständnis der Wahrheit mag eine Person zu dem Schluss verleiten, die Veränderung sei unausweichlich und das wertgeschätzte „Selbst“ möge besser verschwinden, doch diese Überlegung führt nur zu intensiverer Anhaftung, verflochten mit tiefsitzender Angst. Ein solcher Geisteszustand setzt sich aus drei Verunreinigungen zusammen: *avijjā* (Unwissenheit über die Wahrheit; der irrtümliche Glaube an ein „Selbst“); *taṇhā* (der Wunsch, dass dieses vermutete „Selbst“ auf eine bestimmte Art und Weise sein oder nicht sein soll); und *upādāna* (Festhalten; das Binden dieses „Selbst“ an Dinge). Diese Verunreinigungen sind tief in den Geist eingelassen und steuern das Verhalten des Menschen, entweder offenkundig, subtil oder verdeckt. Sie formen die Persönlichkeiten der Menschen und prägen ihr Schicksal. Man kann sagen, dass sie die Quelle des Leidens, für alle nicht-erwachten Menschen, darstellen.

Die vorangegangenen Abschnitte haben einen Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Prozessen offenbart:

1. Der Verlauf des Lebens, geregelt durch das Gesetz der drei Daseinsmerkmale (*anicca*, *dukkha* und *anattā*) – ein bestehendes Naturgesetz. Es manifestiert sich in Form von Geburt, Altern und Tod, sowohl in einem gewöhnlichen als auch in einem tieferen Sinn.³²
2. Unwissenheit bezüglich des Verlaufs des Lebens; die irrtümliche Annahme bezüglich eines stabilen, beständigen „Selbst“ sowie einer daraus resultierenden Anhaftung, begleitet von Angst und Furcht. [165]

Der Konflikt besteht zwischen den Gesetzen der Natur und einem irrigen Selbstbild; zwischen der kausalen Dynamik in der Natur und den Wünschen der Menschen. Der Mensch konstruiert ein Selbst, welches daraufhin den Fluss der Natur behindert. Wenn die Wünsche der Menschen unheilsam sind oder durchkreuzt werden, so heißt das Ergebnis „Leiden“, in seinen verschiedenen Erscheinungsformen. Dies mündet in ein Leben der Unwissenheit, der Anhaftung, Versklavung, des Widerstandes gegen die Natur und in einem Leben des Unheils.

Herkömmlich ausgedrückt, umfasst der zweitgenannte Prozess zwei verschiedene Variationen des „Selbst“: die erste Variation ist ein „Selbst“ oder eine

³²TR: Der Autor bezieht sich an dieser Stelle auf die verschiedenen Interpretationen des abhängigen Entstehens, die sowohl den physischen Tod eines Menschen als auch die Geburt und den Tod beschreiben, die in jedem Moment des Lebens auftreten.

„Entität“, welche sich, je nach Ursachen und Bedingungen, innerhalb der Natur verändert. Obwohl es kein wahres „Selbst“ gibt, ist es möglich, eine natürliche Dynamik oder einen Fluss, von anderen natürlichen Dynamiken zu trennen und zu unterscheiden, sodass man für praktische Belange jeder einzelnen Dynamik ein konventionelles Etikett namens „Selbst“ zuweisen kann. Die zweite Variation ist ein falsches „Selbst“, eine „fixe Entität“, die man sich als real vorstellt und an die man sich mit Unwissenheit, Verlangen und Bindung klammert. Das erste „Selbst“, die dynamische Entität, bietet keine Ursache für Anhaftung. Aber das zweite „Selbst“, welches dem ersten „Selbst“ übergestülpt wird oder es überlagert, ist von Anhaftung geprägt; es wird unweigerlich von der Natur des ersten „Selbst“ untergraben und verursacht auf diese Weise Leiden.

Ein Leben in Unwissenheit und Anhaftung flößt dem Geist Angst und Furcht ein, beeinflusst das Verhalten und macht die Menschen zu unwissenden Sklaven ihrer Begierden. Es verstärkt den Egoismus (die ständige Suche nach persönlicher Befriedigung), die Besitzgier und den Mangel an Rücksichtnahme gegenüber anderen Wesen.³³

Um ihre Wünsche zu bekräftigen und zu bestätigen, klammern sich Menschen an Ansichten, Meinungen, Doktrinen, Glaubenssysteme usw. und identifizieren sich mit ihnen, da sie die Bedürfnisse und das Verlangen unterstützen. Sie hegen und pflegen diese Ansichten usw., als würden sie ihr „Selbst“ schützen. Infolgedessen errichten sie eine Barriere, welche daran hindert, Zugang zur Wahrheit zu finden: Menschen verstecken sich vor der Wahrheit. Aufgrund jener Starrheit des Geistes, ist ihre Kritikfähigkeit beeinträchtigt. Es kann sie zu Starrköpfigkeit führen – der Unfähigkeit, die Ansichten anderer zu tolerieren oder ihnen zuzuhören.³⁴

Wenn Menschen Ideen, Ansichten und Überzeugungen darüber entwickeln, was gut ist, was erreicht werden sollte und was der richtige Weg ist, um gewünschte Ziele zu erreichen, verhalten sie sich dementsprechend und befolgen zugehörige Traditionen und Bräuche. Ihr Verhalten kann dadurch sogar naiv oder irrational sein; sie handeln möglicherweise schlicht aus der Verbundenheit mit solchen Traditionen und Gewohnheiten und weisen nur ein verschwommenes Verständnis für die kausale Beziehung der beteiligten Faktoren auf. Folglich fehlt ihnen ein klares Verständnis von Ursache und Wirkung. [166]

Dies spiegelt sich im Leben mancher religiös Suchenden wider, welche verschiedene asketische Traditionen und Praktiken mit großer Vehemenz aufrecht-

³³ Anhaftung an Sinnenfreuden: *kāmupādāna*

³⁴ Anhaftung an Ansichten: *diṭṭhupādāna*

erhalten, in dem Glauben, ein solches Verhalten garantiere Befreiung, Verwirklichung oder den Übergang in den Himmel. Sie neigen ferner dazu, andere Menschen, als Folge dieser verfestigten Praktiken, zu kritisieren und auf sie herabzuschauen.³⁵

Gleichzeitig sind solche Menschen auf einer tieferliegenden Ebene um die Erhaltung ihres gehegten „Selbst“ besorgt, was ein erdichtetes Konzept darstellt. Obwohl diese Menschen nicht wirklich wissen, was oder wo genau dieses vermutete Selbst sein soll, schleppen sie dennoch dieses Konzept mit sich herum und verteidigen es. Und da sie befürchten, dass dieses Selbst jeden Moment untergehen könnte, greifen sie nach allem, was ihnen ein Gefühl der Selbstbestätigung gibt, so obskur diese Dinge auch sein mögen. Auf diese Weise erfährt ihr Leben Einengung und ihr Wohlbefinden wird vom Schicksal eines sogenannten „Selbst“ geprägt.³⁶

Diese Auswirkungen betreffen nicht nur das Individuum: der Konflikt und das Leid erstrecken sich in die externe Welt und verursachen soziale Konflikte. Alle sozialen Probleme, die von Menschen geschaffen werden, entspringen einem Leben in Unwissenheit und Anhaftung.

Die ausführliche Darstellung der abhängigen Entstehung skizziert den Ursprung eines Lebens des Leidens; es beschreibt den Beginn eines Ich-Gefühls, welches unweigerlich zu Leiden führt. Die Kette der abhängigen Entstehung zu durchbrechen, bedeutet, ein Leben des Leidens zu beenden, alles Leiden, welches aus einem „Selbst“ entsteht zu tilgen. Dies führt zu einem Leben in Weisheit, Nicht-Anhaftung, Freiheit, Harmonie sowie dem Einklang mit der Natur.

Ein Leben in Weisheit – in direkter Erkenntnis der Wahrheit – bedeutet, einen Nutzen aus der Verbindung zur Natur zu ziehen, was einem Leben in Harmonie mit der Natur entspricht. In Harmonie mit der Natur zu leben bedeutet, frei und ohne Anhaftung zu sein: ein Entkommen von Verlangen und Greifen. Ein Leben ohne Anhaftung beruht zudem auf dem Wissen um die Bedingtheit, sowie einer angemessenen Beziehung zu den Dingen.

Die buddhistischen Lehren erkennen kein übernatürliches Wesen an, welches oberhalb der Natur existieren würde und Macht über sie besäße. Wenn etwas jenseits der Natur existieren würde – die Natur transzendieren würde – dann könnte es per Definition keinen Einfluss auf die Natur haben. Was auch immer an der Natur beteiligt ist, ist Teil der Natur. [167] Naturphänomene existieren aufgrund

³⁵ Anhaftung an tugendhaftem Verhalten (Anhaftung an Geboten und religiösen Praktiken): *śīlabbatupādāna*

³⁶ Anhaftung an den „Ich-Glaube“: *attavādupādāna*

von Ursachen und Bedingungen; sie entstehen nicht zufällig. Alle außergewöhnlichen Ereignisse, die als Wunder erscheinen, entstehen aus und verlaufen gemäß den Ursachen und Bedingungen. Wir nennen diese Ereignisse Wunder, weil die Ursachen und Bedingungen verborgen bleiben; sobald die Ursachen und Bedingungen bekannt sind, verschwindet das Gefühl der Verwunderung. Worte, im Zusammenhang mit einer Bezeichnung wie „übernatürlich“, sind lediglich Redeweisen; sie beziehen sich nicht auf etwas, das tatsächlich außerhalb der Natur existiert.

Ein damit einhergehendes Thema ist die Unterscheidung zwischen „Mensch“ und „Natur“. Die Ausdrücke „Mensch und Natur“ oder auch „der Mensch beherrscht die Natur“, sind lediglich Redewendungen. Tatsächlich ist der Mensch Teil der Natur und er beherrscht die Natur nur insofern, als dass er als eine Bedingung in der Natur existiert, welche nachfolgende Bedingungen beeinflusst und zu bestimmten Ergebnissen führt.

Was im Fall der menschlichen Interaktion einzigartig ist, ist die Einbeziehung mentaler Bedingungen, einschließlich des Willens, darum kann der Begriff „Schöpfung“ für menschliche Aktivitäten verwendet werden. Doch alle Elemente, im Akt der Schöpfung, sind ausnahmslos bedingte Faktoren. Der Mensch ist nicht in der Lage, irgendetwas aus dem Nichts oder isoliert, als etwas vom bedingten Prozess separiertes, zu erschaffen. Wenn Menschen die erforderlichen Bedingungen verstehen, welche zu den gewünschten Ergebnissen führen, treten sie in diesen Prozess ein, als ein determinierender Faktor, der andere Bedingungen formt, um somit ein gewünschtes Ziel zu erreichen.

Es existieren zwei Stufen für eine erfolgreiche Interaktion: die erste besteht aus Wissen, die zweite aus der Bedingung für nachfolgende Bedingungen. Die erste Stufe, gleichbedeutend mit Weisheit, ist unerlässlich. Mit Weisheit kann man sich auf die Dinge, dem Wunsch entsprechend, einlassen. Ein weiser Umgang mit den Dingen bedeutet, von der eigenen Beziehung zur Natur zu profitieren oder sogar die Natur zu kontrollieren; dieser Nutzen erstreckt sich sowohl auf die Beziehung einer Person zu materiellen Dingen als auch zum Geist. Da Mensch und Natur in einer wechselseitigen Beziehung existieren, bedeutet „weise zu leben“, „in Harmonie mit der Natur zu leben“. Mit Weisheit hat man Kontrolle über seine geistigen Fähigkeiten, Kontrolle über seinen Geist: man hat Kontrolle über sich selbst.

Ein Leben in Weisheit beinhaltet zwei Dimensionen: innerlich sind weise Menschen ruhig, klar und freudig. Wenn sie angenehmen Dingen begegnen, geraten sie nicht in Verführung, Versuchung oder Leichtsinnigkeit. Wenn sie von erfreulichen Objekten getrennt sind, empfinden sie keinen Ärger oder sind

verzagt. Sie vertrauen ihr Glück nicht den materiellen Dingen an, indem sie ihnen gestatten, ihr Leben zu diktieren. Äußerlich sind weise Menschen fließend und beweglich; sie sind bereit, sich mit Dingen angemessen und vernünftig auseinanderzusetzen. Es existieren keine inneren Anhaftungen oder Fixierungen, welche Hindernisse, Vorurteile oder Verwirrungen verursachen. [168]

Die folgenden Worte des Buddha veranschaulichen den Unterschied zwischen einem Leben der Anhaftung und einem Leben der Weisheit:

Der unerfahrene gewöhnliche Mensch, ihr Mönche, empfindet ein Wohlgefühl empfindet ein Wehgefühl, empfindet ein Weder-wehe-noch-wohl-Gefühl. Auch der erfahrene edle Jünger, ihr Mönche, empfindet ein Wohlgefühl, empfindet ein Wehgefühl, empfindet ein Weder-weh-noch-wohl-Gefühl. Was ist da nun, ihr Mönche, die Besonderheit, was die Verschiedenheit, was der Unterschied zwischen einem erfahrenen edlen Jünger und einem unerfahrenen gewöhnlichen Menschen? (...)

Wird da, ihr Mönche, der unbelehrte gewöhnliche Mensch von einem Wehgefühl getroffen, dann ist er traurig, beklommen, er jammert, schlägt sich stöhnend an die Brust, gerät in Verwirrung. So empfindet er zwei Gefühle: ein körperliches und ein gemüthhaftes.

Gleichwie, ihr Mönche, wenn da ein Mann von einem Pfeil angeschossen würde, und er würde dann noch von einem zweiten Pfeil angeschossen. Da wurde dieser Mensch, ihr Mönche, die Gefühle von zwei Pfeilen empfinden.

Ebenso nun auch, ihr Mönche, wenn der unbelehrte gewöhnliche Mensch, von einem Wehgefühl getroffen, traurig, beklommen ist, jammert, sich stöhnend an die Brust schlägt, in Verwirrung gerät, dann empfindet er zwei Gefühle, ein körperliches und ein gemüthhaftes. Ist er von einem Wehgefühl getroffen worden, so leistet er Widerstand. Dann wird in ihm, der dem Wehgefühl Widerstand leistet, der Hang zum Widerstand gegen das Wehgefühl angelegt. Wird er nun von einem Wehgefühl getroffen, dann genießt er Sinnenwohl.³⁷ Und warum? Nicht kennt ja, ihr Mönche, der unerfahrene gewöhnliche Mensch eine andere Entrinnung vor dem Wehgefühl als Sinnenwohl. Dann wird in ihm, der Sinnenwohl genießt, der Hang zum Reiz angelegt. Er kennt nicht der Wirklichkeit gemäß der Gefühle Aufgang und Untergang, Labsal, Elend und Entrinnung. Dann wird in ihm, der der Gefühle Aufgang und Untergang, Labsal, Elend und Entrinnung nicht der Wirklichkeit gemäß

³⁷ Sinnesfreuden (*kāma-sukha*): Glück, das die Begierde mittels der fünf Sinnesorgane befriedigt. Ein einfaches Beispiel ist das Vergnügen, welches durch Glücksspiel, Alkoholkonsum und andere unangemessene Belustigungen gesucht wird.

erkennt, beim Weder-weh-noch-wohl-Gefühl der Hang zum Unwissen angelegt.

Fühlt er nun ein Wohlgefühl, da fühlt er es als Gefesselter; fühlt er ein Wehgefühl, so fühlt er es als Gefesselter; fühlt er ein Weder-weh-noch-wohl-Gefühl, so fühlt er es als Gefesselter.³⁸ Den nennt man, ihr Mönche einen unerfahrenen gewöhnlichen Menschen Gefesselt ist er durch Geburt, Alter und Sterben, durch Trauer, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung. Gefesselt ist er, sag' ich, ans Leiden.

Wird aber der erfahrene edle Jünger, ihr Mönche, von einem Wehgefühl getroffen, dann ist er nicht traurig, beklommen, jammert nicht, schlägt sich nicht stöhnend an die Brust, gerät nicht in Verwirrung. So empfindet er nur ein Gefühl, ein körperliches, kein gemütmäßiges.

Gleichwie, ihr Mönche, wenn da ein Mann von einem Pfeil angeschossen würde, aber kein zweiter Pfeil würde nach ihm geschossen. Dieser Mensch, ihr Mönche, wird also nur das Gefühl von einem Pfeil empfinden. Ebenso nun auch, ihr Mönche, wenn der belehrte edle Jünger von einem Wehgefühl getroffen wird, dann ist er nicht traurig, beklommen, jammert nicht, schlägt sich nicht stöhnend an die Brust, gerät nicht in Verwirrung: Nur ein Gefühl empfindet er, ein körperliches, kein gemüthhaftes.

Ist er von einem Wehgefühl getroffen worden, da leistet er keinen Widerstand. Dann wird in ihm, der dem Wehgefühl keinen Widerstand leistet, beim Wehgefühl kein Hang zum Widerstand angelegt. Wird er nun von einem Wehgefühl getroffen, so genießt er nicht das Sinnenwohl. Und warum? Es kennt ja der erfahrene edle Jünger, ihr Mönche, eine andere Entrinnung vor dem Wehgefühl als sinnliches Wohl. Dann wird in ihm, der Sinnenwohl nicht genießt, kein Hang zum Reiz angelegt. Er kennt ja der Wirklichkeit gemäß der Gefühle Aufgang und Untergang, Labsal, Elend und Entrinnung. Und weil er der Gefühle Aufgang und Untergang, Labsal, Elend und Entrinnung der Wirklichkeit gemäß kennt, wird von ihm beim Weder-wehe-noch-wohl-Gefühl kein Hang zum Unwissen angelegt. Fühlt er nun ein Wohlgefühl, so fühlt er es als Entfesselter; fühlt er ein Wehgefühl, so fühlt er es als Entfesselter; fühlt er ein Weder-weh-noch-wohl-Gefühl, so fühlt er es als Entfesselter. Den nennt man, ihr Mönche, einen edlen Jünger: Entfesselt ist er von Geburt, Altern und Sterben, von Trauer, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung. Entfesselt ist er, sag' ich, vom Leiden.³⁹

³⁸saññutta = „gefesselt“, „gebunden“, „anhaftend“, „verbunden mit“, „gebunden durch Verunreinigung“, siehe: SA. III. 77

³⁹S. IV. 207-210 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

Der vorangegangene Abschnitt hat den Schwerpunkt dahingehend gesetzt, die Dinge so zu wissen, wie sie sind, zu wissen, was im Geist zu korrigieren und zu kultivieren ist, sowie zu wissen, was durch eine solche Korrektur und Kultivierung gewonnen wird. Das richtige Verhalten, in Bezug auf die Überarbeitung und Kultivierung, ist eine Frage der praktischen Anwendung, welche im nachfolgenden Teil behandelt wird. [170]

5. Orthodoxe Erklärung

Die orthodoxe^{iv} Erklärung der abhängigen Entstehung ist detailliert und kompliziert. Ihr Studium erfordert umfangreiche Kenntnisse der Schriften sowie der Pali-Sprache.⁴⁰ Zahlreiche Inhalte dieses Materials würden den Rahmen dieses Buches sprengen. An dieser Stelle muss daher eine grundlegende Zusammenfassung ausreichen.

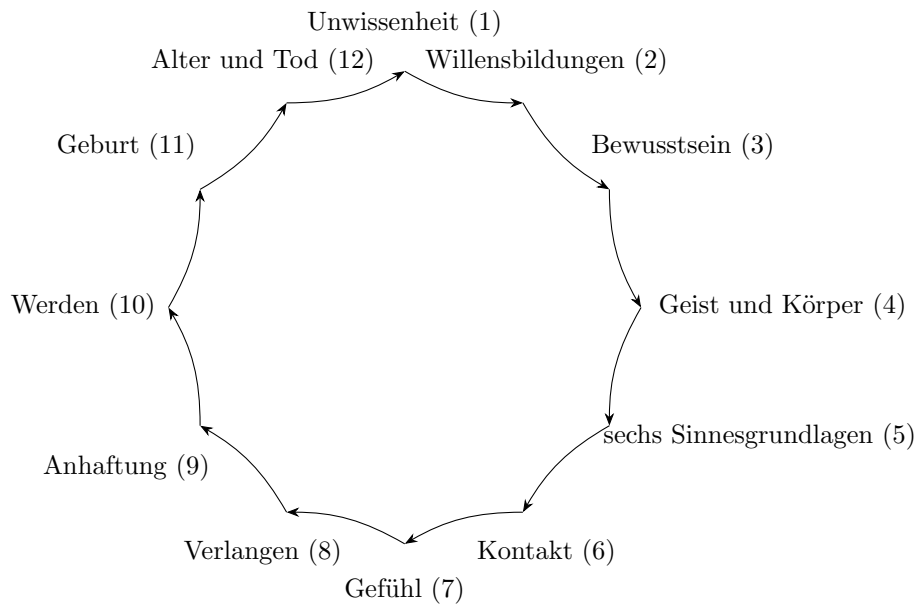
A. Faktoren der abhängigen Entstehung

avijjā (1) → *saṅkhāra* (2) → *viññāṇa* (3) → *nāma-rūpa* (4) → *saḷāyatana* (5) → *phassa* (6) → *vedanā* (7) → *taṇhā* (8) → *upādāna* (9) → *bhava* (10) → *jāti* (11) → *jarāmaraṇa* (12) ... *soka-parideva-dukkha-domanassa-upāyāsā* = *dukkha-samudaya* (Ursprung des Leidens)

Die Beendigung des Leidens erfolgt in der gleichen (dann rückwärts verlaufenden) Sequenzierung.

⁴⁰ Siehe Paccayākāra-Vibhaṅga: Vbh. 135-92; Vism. 517-86; VbhA. 129-213; Comp.: Paccayapāricchedo

Die zyklische, d.h. einem Kreislauf folgende Natur der abhängigen Entstehung kann wie folgt dargestellt werden:



[171]

B. Definitionen⁴¹

An dieser Stelle zunächst eine Auflistung der grundlegenden und wörtlichen Definitionen der zwölf Einzelfaktoren:

1. *Avijjā*: Unwissenheit; Unkenntnis der Wahrheit; Mangel an klarem Verständnis.
2. *Saṅkhāra*: geistige Formationen; Willensformungen; Willenskraft und alle geistigen Phänomene, die im Geist gespeichert sind.
3. *Viññāṇa*: Bewusstsein; Wissen, basierend auf Kognition.

⁴¹Für diese Definitionen siehe z.B.: S. II. 2-4; Vbh. 135-8; für weitere Erklärungen siehe obige Referenzen, des Visuddhimagga und Vibhaṅga-Atṭhakathā.

4. *Nāma-rūpa*: mentale und physische Phänomene; Geist und Körper.
5. *Ṣaḍāyatana*: sechs Sinnes-Grundlagen; sechs Tore der Kognition: Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist.
6. *Phassa*: Kognition; Kontakt zwischen den Sinnesbasen (*āyatana*), den Sinnesobjekten (*ārammaṇa*) und dem Bewusstsein (*viññāṇa*).
7. *Vedanā*: Gefühl; Empfindung von Freude, Schmerz und neutralem Gefühl.
8. *Taṇhā*: Verlangen; Begierde (nach Sinnesfreuden, nach Werden, Sein, Erzeugung sowie nach Vernichtung).
9. *Upādāna*: Greifen; Anhaften; Inbesitznahme.
10. *Bhava*: Werden; Zustand der Existenz; Daseinsform; gesamtheitliche Ergebnisse von willentlichen Handlungen (*kamma*).
11. *Jāti*: Geburt; Manifestation der Aggregate, an denen ein Selbst haftet.
12. *Jarāmaraṇa*: Altern und Tod; das Nachlassen der Fähigkeiten und die Auflösung der Aggregate.

Zweitens, hier die formellen, doktrinären Definitionen:

1. *Avijjā*: Unwissenheit bezogen auf das Leiden, den Ursprung des Leidens, die Beendigung des Leidens und über den Weg, der zur Beendigung des Leidens führt (die vier edlen Wahrheiten); sowie, gemäß dem Abhidhamma, Unwissenheit über die Vergangenheit, über die Zukunft, über Vergangenheit und Zukunft und über die abhängige Entstehung.⁴²
2. *saṅkhāra*: Körperlicher Wille (*kāya-saṅkhāra*), verbaler Wille (*vacī-saṅkhāra*) und geistiger Wille (*citta-saṅkhāra*);⁴³ sowie, gemäß dem Abhidhamma,

⁴²*Pubbanta*, *aparanta* und *pubbantāparanta* (die Vergangenheit, die Zukunft sowie die Vergangenheit und Zukunft), siehe: Dhs. 195-6

⁴³*Kāya-saṅkhāra* = körperlicher Wille (*kāya-sañcetanā*); die zwanzig Willensbildungen auf dem Gebiet des Körpers (acht heilsame und zwölf unheilsame Willensbildungen); *vacī-saṅkhāra* = verbaler Wille (*vacī-sañcetanā*); die zwanzig Willensbildungen auf dem Gebiet der Sprache (wie obig); *citta-saṅkhāra* = geistiger Wille (*mano-sañcetanā*); die neunundzwanzig Willensbildungen des Geistes (*mano-dvāra*), welche sich noch nicht als körperliches oder verbales Kommunikationsmittel (*viññatti*) manifestiert haben.

verdienstvoller Wille (*puññābhisāṅkhāra*), nicht-verdienstvoller Wille (*apuññābhisāṅkhāra*) und Unerschütterlichkeit-erzeugender Wille (*āneñjābhisāṅkhāra*).⁴⁴

3. *Viññāṇa*: Die sechs Arten von Bewusstsein: Augen-Bewusstsein (*cakkhu-viññāṇa*), Ohren-Bewusstsein (*sota-viññāṇa*), Nasen-Bewusstsein (*ghāṇa-viññāṇa*), Zungen-Bewusstsein (*jivhā-viññāṇa*), Körper-Bewusstsein (*kāya-viññāṇa*) und Geist-Bewusstsein (*mano-viññāṇa*).⁴⁵
4. *Nāma-rūpa*: „Geist“: Gefühl (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*), Absicht (*cetanā*), Kontakt (*phassa*) und Aufmerksamkeit (*manasikāra*); sowie „Körper“: Die vier großen Elemente (*mahābhūta*) und die Form, die von diesen vier großen Elementen abhängt. Der Abhidhamma definiert „Name“ weiterhin als das Gefühlsaggregat (*vedanā-khandha*), das Wahrnehmungsaggregat (*saññā-khandha*) und das Aggregat der Willensbildungen (*saṅkhāra-khandha*).⁴⁶
5. *Salāyatana*: Sechs Sinnesgrundlagen: Auge (*cakkhu*), Ohr (*sota*), Nase (*ghāṇa*), Zunge (*jivhā*), Körper (*kāya*) und Geist (*mano*). [172]
6. *Phassa*: Sechs Arten des Kontakts, durch Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist.⁴⁷
7. *Vedanā*: Sechs Arten des Gefühls: Das Gefühl, welches durch Kontakt über Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist entsteht.⁴⁸
8. *Taṇhā*: Sechs Arten des Verlangens: Verlangen nach Formen (*rūpa-taṇhā*), Verlangen nach Klängen (*sadda-taṇhā*), Verlangen nach Gerüchen (*gandha-taṇhā*), Verlangen nach Geschmäckern (*rasa-taṇhā*), Verlangen nach

⁴⁴*Puññābhisāṅkhāra* (Heilsamkeit, die den Lebenslauf „gestaltet“) = die dreizehn heilsamen Absichten (acht Absichten der sinnlichen Sphäre – *kāmāvacara* – und fünf Absichten der feinstofflichen Sphäre – *rūpāvacara*); *apuññābhisāṅkhāra* (Unheilsamkeit, die den Verlauf des Lebens prägt) = die zwölf unheilsamen Absichten der sinnlichen Sphäre; *āneñjābhisāṅkhāra* (Zustand der Stabilität, welche den Lauf des Lebens prägt) = die vier heilsamen Absichten der vier formlosen Sphären (*arūpāvacara*).

⁴⁵Für eine detailliertere Darstellung, siehe Anhang 9.

⁴⁶Siehe Anhang zu Kapitel 1, betreffend der fünf Aggregate.

⁴⁷*Phassa* ist der Kontakt zwischen der inneren Sinnes-Grundlagen, dem äußeren Sinnes-Objekt und dem Bewusstsein dieser bestimmten Sinnes-Fähigkeit.

⁴⁸Gefühl kann dabei in drei Arten unterteilt werden: angenehm, unangenehm und weder-angenehm-noch-unangenehm; bzw. in fünf Arten: angenehmes körperliches Gefühl, unangenehmes körperliches Gefühl, angenehmes geistiges Gefühl, unangenehmes geistiges Gefühl sowie Gleichmut – *upekkhā*.

tastbaren Objekten (*phoṭṭhabba-taṇhā*) und Verlangen nach Geistesobjekten (*dhamma-taṇhā*).⁴⁹

9. *Upādāna*: Vier Arten des Greifens: *Kāmapādāna* (Greifen nach Sinnes-Objekten: nach Formen, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern und tastbaren Objekten); *diṭṭhupādāna* (Greifen nach Ansichten, Idealen, Theorien und Überzeugungen); *sīlabbatupādāna* (Greifen nach Regeln, Ritualen und Praktiken, in dem Glauben, dass sie „an sich“ zu spiritueller Reinheit führen); und *attavādupādāna* (Greifen nach dem „Selbst“; Erschaffung einer falschen Vorstellung von „Selbst“, sowie darauffolgendes Festhalten an dieser Vorstellung).
10. *Bhava*: Drei Sphären der Existenz: Die Sinnessphäre (*kāma-bhava*); die feinstoffliche Sphäre (*rūpa-bhava*); sowie die immaterielle Sphäre (*arūpa-bhava*); alternativ dazu: 1.) Die Sphäre von „Karma“ (*kamma-bhava*) – der aktive Prozess des Werdens (gleichbedeutend mit dem verdienstvollen Willen, dem nicht-verdienstvollen Willen und dem Unerschütterlichkeit-erzeugenden Willen; siehe obig: *saṅkhāra*) sowie 2.) der passive Prozess des Werdens (*uppatti-bhava*).⁵⁰ gleichbedeutend mit der Sinnessphäre, der feinstofflichen Sphäre, der immateriellen Sphäre, der Sphäre der Wahrnehmung (*saññā-bhava*), der Sphäre der Nicht-Wahrnehmung (*asaññā-bhava*), der Sphäre der weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung (*ekavokāra-bhava*), der Sphäre des viergliedrigen Seins (*catuvokāra-bhava*) sowie der Sphäre des fünfgliedrigen Seins (*pañcavokāra-bhava*)⁵¹
11. *Jāti*: Geburt der fünf Aggregate; Entstehung der Sinnessphären (*āyatana*); alternativ: „Das Entstehen dieser verschiedenen Phänomene“.⁵²
12. *Jarāmaṇa*: *Jarā* (Alterung; Schwächung der Fähigkeiten) und *maṇa* (Tod;

⁴⁹Verlangen kann dabei in drei Arten unterteilt werden: *Kāma-taṇhā* (Verlangen nach Befriedigung mittels der fünf Sinne; Vergnügen an Sinnenlust); *bhava-taṇhā* (Verlangen nach ewigem Leben; Verlangen, welches mit einer eternalistischen Sichtweise verbunden ist); sowie *vibhava-taṇhā* (Verlangen nach Auslöschung, Verlangen, welches mit einer annihilationistischen Sichtweise verbunden ist); multipliziert man diese drei Arten des Verlangens mit den oben erwähnten sechs Arten, so erhält man achtzehn Arten; multipliziert man diese achtzehn mit dem Paar der äußeren und inneren Felder, so erhält man sechsunddreißig; multipliziert man diese sechsunddreißig mit den drei Zeitperioden (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), so erhält man einhundertacht. (A. II. 212-13)

⁵⁰TR: Auch bekannt als „*rebirth-process becoming*“.

⁵¹*Uppatti-bhava* ist ein Begriff aus dem Abhidhamma (z.B. Vbh. 137); in den späteren Suttan wird der Begriff *paṭisandhipuna-bhava* gebraucht. (Siehe: Nd. II. 17, 50)

⁵²Die letzte dieser Definitionen, „das Entstehen dieser verschiedenen Phänomene“, wird verwendet, um das abhängige Entstehen im Kontext eines einzelnen Geistesmoments zu erklären; in Anlehnung an die Lehren unter: Vbh. 145, 159, 191.

Auflösung der Aggregate; Ende der „Lebensfähigkeit“ – *jīvitindriya*); alternativ: „Degeneration und Auflösung dieser verschiedenen Phänomene“.⁵³

C. Allgemeine Erläuterungen

Hier einige Beispiele, welche die Faktoren der abhängigen Entstehung, kurz und einfach, erklären:

(*Āsava*^v →) *Avijjā*: Der Glaube, in den Himmel zu kommen, sei das höchste Glück; der Glaube, das Töten anderer, brächte Glück; der Glaube, Selbstmord brächte Glück; der Glaube, die Geburt als Brahma-Gott brächte Unsterblichkeit; der Glaube, man erreiche den Himmel, indem man Opfergaben darbietet; der Glaube, man erreiche Nibbāna, indem man asketische Übungen auf sich nimmt; der Glaube, es gäbe ein gegenwärtig existierendes Selbst, welches als Resultat bestimmter Handlungen wiedergeboren wird; der Glaube, nach dem Tod existiere nichts. Daraus folgt:

→*Saṅkhāra*: Denken und Neigung in jene Richtung – oder in Übereinstimmung – mit solcherlei Überzeugungen (wie oben beschrieben); das Konzipieren von Verhaltensweisen und Handlungen (*kamma*), welche auf derartigen Gedanken und Absichten fußen; solcherart Handlungen können „gut“ (*puñña*), „schlecht“ (*apuñña* bzw. *pāpa*) bzw. „unerschütterlich“ (*āneñja* – *āneñjābhisāṅkhāra*, siehe oben) sein; daraus folgt:

→*Viññāṇa*: Gewahrsein und Wahrnehmung von Sinneseindrücken, die spezifisch mit derlei Intentionen übereinstimmen; es wird ein Bewusstsein mit speziellen Eigenschaften erzeugt. [173] Beim Tod veranlasst die Kraft der Willensbildungen (*saṅkhāra*), von geschaffenen Karma, das mit der Wiedergeburt verbundene Bewusstsein (*paṭisandhi-viññāṇa*) – mit angemessenen, dementsprechenden Qualitäten, zur Wiedergeburt in einer angemessenen Daseinsebene.

→*Nāma-rūpa*: Die Geburt führt zu einem Körper und einem Leben, welches für die Erfüllung des nachfolgenden Karmas vorbereitet ist. Es entsteht das Körperaggregat (*rūpa-khandha*), das Gefühlsaggregat (*vedanā-khandha*), das Wahrnehmungsaggregat (*saññā-khandha*)

⁵³ Zu dieser alternativen Definition, siehe vorangegangene Fußnote.

sowie das Willensbildungsaggregat (*saṅkhāra-khandha*), welche alle-
samt Eigenschaften und Unzulänglichkeiten aufweisen, die ihnen
durch die Kraft des zuvor erzeugten Karmas verliehen wurden. Diese
Aggregate sind auch durch die Natur der jeweiligen Existenzebene
bedingt, je nach Geburt etwa als Mensch, Tier oder himmlisches
Wesen.

→*Salāyatana*: Um auf die äußere Welt zu reagieren, um Erkennen zu
ermöglichen und um persönliche Bedürfnisse zu befriedigen, muss
es einen Kanal für die Assoziation mit der Außenwelt geben. Mit der
Unterstützung von „Geist und Körper“ (*nāma-rūpa*) schreitet das Le-
ben gemäß der Kraft des Karmas („karmisches Momentum“) bis zu
dem Punkt voran, an dem die sechs Sinne entstehen: Auge, Ohr, Nase,
Zunge, Körper und der Geist, der die inneren Phänomene erkennt.

→*Phassa*: Die Wahrnehmung erfolgt durch den Kontakt oder das
Zusammentreffen dreier Faktoren: der inneren Sinnesorgane (Auge,
Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist), der äußeren Sinnesobjekte
(Sichtbares, Hörbares, Riechbares, Schmeckbares, Tastbares und
geistige Objekte) und des Bewusstseins (Augen-, Ohren-, Nasen-,
Zungen-, Körper- und Geist-Bewusstsein). Durch die Kognition:

→*Vedanā*: Es entsteht ein Gefühl (oder eine „Empfindung“), entwe-
der in Form von Freude (*sukha-vedanā*), Schmerz (*dukkha-vedanā*)
oder neutralem Gefühl (*adukkhamasukkha-vedanā* bzw. *upekkhā-
vedana*). Für nicht erwachte Wesen endet der Prozess nicht an dieser
Stelle; infolgedessen:

→*Taṇhā*: Beim Erleben von Vergnügen entstehen Wohlgefallen, Be-
gehrlichkeit und Gier. Wenn man Schmerz oder Unbehagen erfährt,
entstehen Abneigung und Feindschaft. Eine Person wird erregt und
wünscht sich, jenes unangenehme Gefühl solle verschwinden. Sie
wünscht, dem unangenehmen Objekt zu entkommen und versucht,
es durch ein angenehmes Objekt zu ersetzen. Alternativ dazu erlebt
eine Person ein neutrales Gefühl, Gleichgültigkeit, subtiles Empfin-
den, welches als eine Form von Vergnügen eingestuft wird, da es
keine Abneigung enthält. Ein mildes Gefühl der Leichtigkeit. Daraus
folgt:

→*Upādāna*: Wenn das Verlangen gesteigert wird, kommt es zum
Greifen. Eine Person hängt an einem Objekt und beschäftigt sich da-
mit. Bevor ein Objekt gewonnen wird, gibt es Begehren; nachdem das
Objekt gewonnen wurde, entsteht Greifen. Das Greifen beschränkt
sich nicht nur auf begehrenswerte Sinnesobjekte (*kāmapādāna*),

sondern erstreckt sich ebenso auf damit verbundene Ansichten und Meinungen (*diṭṭhupādāna*), auf die Art und Weise des Vorgehens zur Erlangung begehrenswerter Objekte (*sīlabbatupādāna*) sowie auf ein Gefühl des Selbst (*attavādupādāna*). Diese verschiedenen Formen des Ergreifens sind miteinander verbunden. Als Konsequenz daraus entsteht:

→*Bhava*: Die Absicht, als Reaktion auf das vorgenannte Greifen zu handeln. Diese Absicht, welche dem jeweiligen Verlangen und Greifen entspricht, führt zu der gesamten Bandbreite des Verhaltens und Handelns (dem aktiven Prozess des Werdens – *kamma-bhava*), in Form von gut (heilsam), schlecht (unheilsam) oder „unerschütterlich“ (*āneñja*). Ein Beispiel: Eine Person wünscht sich, in den Himmel zu gelangen und glaubt, bestimmte Handlungen würden zu diesem Ziel führen. Daher vollbringt diese Person bestimmte Handlungen. Parallel dazu bereitet jene Person die „Bedingungen für die Existenz“ – die fünf Aggregate – vor, welche in dem Zustand der Existenz erscheinen werden, die diesem Karma entspricht (der passive Prozess des Werdens – *uppatti-bhava*). Wenn die Erzeugung von Karma auf diese Weise erfolgt, treibt in dem Moment, in welchem eine Lebensspanne endet, die Kraft des angesammelten Karmas (*kamma-bhava*) die nächste Stufe des Zyklus an: [174]

→*Jāti*: Beginnend mit wiedergeburtssverbindendem Bewusstsein (*paṭisandhi-viññāṇa*), welches dem „karmischen Impuls“ gleichkommt, erfolgt die Geburt in einem diesem Karma entsprechenden Daseinsbereich. Die fünf Aggregate entstehen und das Leben beginnt: „Geist und Körper“, die sechs Sinnesgrundlagen, Kontakt und Gefühl erheben sich und das Rad der abhängigen Entstehung dreht sich weiter. Mit der Geburt ist gewiss:

→*Jarāmaraṇa*: Zerfall und Vernichtung des Lebens. Für nicht erwachte Menschen werden Altern und Tod stets als bedrohlich und bedrückend empfunden, sowohl offenkundig, subtil, als auch unterbewusst. Daher sind im Leben der gewöhnlichen Menschen Altern und Tod verbunden mit:

...*soka-parideva-dukkha-domanassa-upāyāsa* (Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung), was zusammenfassend als „Leiden“ bezeichnet wird. Die abschließende Zeile der abhängigen Entstehung lautet daher: „Solcherart ist der Ursprung dieser ganzen Masse an Leiden“.

Da die abhängige Entstehung als Kreislauf vonstattengeht, ist das letztgenannte Stadium, von Kummer usw., nicht das Ende. Vielmehr wird diese Ansammlung von Zuständen zu einem weiteren wesentlichen Faktor, der den Kreislauf weiterhin rotieren lässt. Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung offenbaren die Existenz geistiger Unreinheiten, die *āsava* genannt werden und im Geist „eitern und gären“.

Es existieren vier solcher Verunreinigungen oder Befleckungen: 1.) das Verlangen nach Befriedigung mittels der fünf Sinne und des Geistes (*kāmāsava*); 2.) das Festhalten an bestimmten Überzeugungen, wie „ich bin der Körper“ oder „dieser Körper gehört mir“ (*ditṭhāsava*); 3.) die Zufriedenheit mit einem bestimmten Daseinszustand, welches als überlegen, kostbar und glücklich angesehen wird; der Wunsch, in einem derartigen Zustand der Zufriedenheit zu verweilen und für immer Freude zu erleben (*bhavāsava*); und 4.) die Unwissenheit über die Dinge, wie sie wirklich sind (*avijjāsava*).

Alterung und Tod sind die Zeichen des Verfalls und der Auflösung und sie laufen diesen geistigen Unreinheiten zuwider. Im Zusammenhang mit Sinnesfreuden bewirken Alter und Tod beispielsweise das Empfinden, von begehrten und genussvollen Sinnesobjekten getrennt zu sein oder zu werden. Bezüglich der Ansichten, wenn man sich mit dem Körper identifiziert, trauert man, wenn er sich verändert. In Bezug auf das „Werden“ befürchtet man, die Gelegenheit zu verpassen, in einem gewünschten Daseinszustand zu verweilen. Und was die Unwissenheit betrifft, so fehlt es an grundlegendem Verständnis, z.B. über die Natur des Alterns und dem korrekten Verhalten in Bezug darauf. Wenn eine Person, welcher es an korrektem Verständnis mangelt, an das Altern und den Tod denkt oder selbigen begegnet, erfährt sie Angst und Trübsal und verhält sich in einer fehlgeleiteten Weise. Die „Verunreinigungen“ wirken somit als Treibstoff und lassen zu dem Zeitpunkt, an dem eine Person mit Altern und Tod in Berührung kommt, Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung entstehen.

Kummer, Klagen usw. offenbaren zugleich geistige Unreinheiten. Wann immer diese negativen Emotionen vorhanden sind, ist der Geist trübe und stumpf. Wenn einer dieser Geisteszustände auftritt, wird er auch von Unwissenheit begleitet, wie im Visuddhimagga bestätigt: *Kummer, Schmerz, Trauer und Verzweiflung sind untrennbar mit Unwissenheit verbunden, Wehklagen findet man bei jemandem, der verblendet ist. Wo diese etabliert sind, ist Unwissenheit festzustellen*,⁵⁴ *so ist zu verstehen, dass Unwissenheit durch Kummer (etc.) etabliert wird*,⁵⁵ *so lange jene (d.h. Kummer usw.) weiterhin auftreten, solange tritt Unwissenheit auf*.⁵⁶ Darum wird gesagt: *Mit dem Ent-*

⁵⁴ Vism. 576

⁵⁵ Vism. 577

⁵⁶ Vism. 529

stehen der Befleckung, kommt das Entstehen der Unwissenheit zustande.⁵⁷ Daraus lässt sich somit schließen, dass für nicht-erwachte Menschen Alter und Tod – mit dem Gefolge von Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung – die Bedingung für das Entstehen von Unwissenheit bildet und somit, unterbrechungsfrei, das darauffolgende Glied im Kreislauf der abhängigen Entstehung bedingt. [175]

Zu den vorangegangenen Ausführungen seien einige wichtige Punkte angemerkt:

1. Der Kreislauf der abhängigen Entstehung, wie er zuvor erläutert wurde, wird gewöhnlich das „Rad des Werdens“ (*bhava-cakka*) bzw. das „Rad der Wiedergeburt“ (*samsāra-cakka*) genannt und umfasst drei verschiedene Lebensphasen: Unwissenheit (*avijjā*) und Willensbildungen (*saṅkhāra*), umfassen eine Lebensphase; Bewusstsein (*viññāṇa*) bis hin zum Werden (*bhava*) umfasst eine weitere Lebensphase; und Geburt (*jāti*) sowie Altern und Tod (*jarā-maraṇa*; zusammen mit Kummer, Wehklagen usw.) umfasst eine dritte Lebensphase. Indem man das mittlere Intervall (Bewusstsein bis Werden) als das gegenwärtige Leben definiert, können die drei Stufen (die zwölf Faktoren enthalten) mit drei Zeitperioden verbunden werden:
 - (a) Vergangenes Leben = Unwissenheit und Willensformungen
 - (b) Gegenwärtiges Leben = Bewusstsein, Geist und Körper, die sechs Grundlagen der Sinne, Kontakt, Gefühl, Verlangen, Greifen sowie Werden.
 - (c) Zukünftiges Leben = Geburt sowie Alterung und Tod (mit Kummer, Wehklagen usw.)
2. In dieser Dreiteilung von Leben wird das gegenwärtige Leben als der hauptsächlichste und zentrale Zeitabschnitt betrachtet. Die Beziehung zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart wird lediglich unter dem Gesichtspunkt der kausalen Faktoren behandelt; die Resultate, welche sich in der Gegenwart manifestieren, werden auf die Ursachen in der Vergangenheit zurückgeführt (Ursachen der Vergangenheit → Resultate der Gegenwart). In analoger Weise erstreckt sich der Blick in die Zukunft auf Resultate; gegenwärtige Ursachen werden mit zukünftigen Resultaten verknüpft (gegenwärtige Ursachen → zukünftige Resultate). Daher enthält nur die Ge-

⁵⁷M. I. 54

genwart sowohl Resultate als auch Ursachen; diese Beziehung von Ursache und Wirkung kann in Form von vier Stufen dargestellt werden:⁵⁸

- (a) Vergangene Ursachen (*atīta-hetu*) = Unwissenheit und Willensbildungen
 - (b) Gegenwärtige Resultate (*pacuppanna-phala*) = Bewusstsein, Geist und Körper, die sechs Sinnesgrundlagen, Kontakt sowie Gefühl
 - (c) Gegenwärtige Ursachen (*pacuppanna-hetu*) = Begierde, Greifen und Werden
 - (d) Zukünftige Resultate (*anāgata-phala*) = Geburt und Altern und Tod (gepaart mit Kummer, Wehklagen etc.)
3. Aus den obigen Erläuterungen, zu den einzelnen Faktoren, wird ersichtlich, dass sich einige Definitionen jener Faktoren überschneiden bzw. miteinander korrespondieren. Diese Faktoren können folgendermaßen gruppiert werden:

- (a) Unwissenheit (*avijjā*) mit Begierde und Greifen (*taṇhā* und *upādāna*):
Aus den obigen, allgemeinen Erklärungen, bezüglich der Unwissenheit, wird deutlich, dass Begierde (*taṇhā*) und Greifen (*upādāna*), insbesondere das Greifen nach einem „Selbst“, in jedem der Beispiele enthalten ist. Wenn eine Person die Wahrheit nicht versteht und sich fälschlicherweise mit einem „Selbst“ identifiziert, wird es egoistische Wünsche und Anhaftungen geben. In der Formulierung „mit dem Entstehen der Befleckung, kommt das Entstehen der Unwissenheit zustande“ sind die Befleckung und Unreinheit des Sinnesverlangens, des Werdens und der Ansichten (*kāmāsava*, *bhavāsava* und *diṭṭhāsava*) allesamt mit Begierde und Greifen verknüpft. Daher gibt es, wann immer Unwissenheit erwähnt wird, stets eine Verbindung zu Begierde und Greifen.

In ähnlicher Weise besteht innerhalb der Darstellung von Begierde und Greifen stets eine Verbindung zur Unwissenheit. Wenn es eine Identifikation mit dem „Selbst“ gibt, gibt es Begierde und Greifen. Die zahlreichen Formen von Selbstsucht rühren daher, dass man die Wahrheit der bedingten Phänomene nicht kennt. Je mehr die Menschen Begierde und Anhaftung erzeugen, desto mehr ist ihre Kritikfähigkeit beeinträchtigt. Sie versagen zunehmend darin, Achtsamkeit

⁵⁸Diese werden die vier „Klassifizierungen“ (*saṅgaha*) bzw. die vier „Gruppen“ (*saṅkhepa*) genannt.

und Weisheit anzuwenden, wodurch ihr wirkliches Urteilsvermögen hinsichtlich der Dinge abnimmt. [176]

Daher haben die Unwissenheit, als vergangene Ursache, sowie Begierde und Greifen, als gegenwärtige Ursachen, im Wesentlichen die gleiche Bedeutung. Der Grund, weshalb die Unwissenheit in der Vergangenheit und das Verlangen und Greifen in der Gegenwart angeführt werden, liegt lediglich darin, dass die Hauptbestimmungsfaktoren in verschiedenen Abschnitten des Zyklus aufgezeigt werden sollen.

(b) Willensbildungen (*saṅkhāra*) mit Werden (*bhava*):

Die Definitionen für *saṅkhāra* und *bhava* sind beinahe identisch. Der Unterschied liegt in der hauptsächlichen Ursache, die hervorgehoben oder betont werden soll; bzw. im Bereich des gesetzten Schwerpunktes. Die Definition für *saṅkhāra* betont die Absicht, die das hauptsächliche Wirkungsmittel hinter der Handlung (*kamma*) darstellt. Die Definition für *bhava* ist hingegen breiter gefasst. Sie unterscheidet zwischen dem aktiven Prozess des Werdens (*kamma-bhava*) und dem passiven Prozess des Werdens (*uppatti-bhava*). Der aktive Prozess des Werdens beinhaltet gleichermaßen die Absicht (wie *saṅkhāra*), jedoch umfasst der Begriff *kamma-bhava* eine breitere, darüber hinausreichende Bedeutung als *saṅkhāra*, da der gesamte Bereich des menschlichen Verhaltens miteingeschlossen wird. Der passive Prozess des Werdens bezieht sich auf die fünf Aggregate, welche aus dem aktiven Prozess des Werdens hervorgehen.

(c) Bewusstsein (*viññāṇa*) bis Gefühl (*vedanā*) mit Geburt sowie Altern und Tod (*jāti* und *jarāmaṇa*; gepaart mit Trauer, Wehklagen, etc.):

Die Faktoren von „Bewusstsein“ bis „Gefühl“ beziehen sich auf Resultate in diesem Leben. Der Grund, weshalb diese Faktoren hier detailliert aufgelistet werden, liegt im Zweck der Veranschaulichung, wie gegenwärtig resultierende Faktoren interagieren und gegenwärtige kausale Faktoren erzeugen, welche daraufhin zu künftigen Resultaten führen.

Geburt, sowie Altern und Tod, als zukünftige Resultate, veranschaulichen, dass es, wenn gegenwärtige kausale Faktoren existieren, unweigerlich zukünftige Resultate geben wird. *Jāti* und *jarāmaṇa* werden hier nur zusammenfassend gebraucht und beziehen sich auf das Entstehen und Vergehen von Bewusstsein, Geist und Körper, den sechs Sinnesgrundlagen, Kontakt und Gefühl. Außerdem werden sie verwendet, um das Entstehen des Leidens zu betonen, um den Punkt aufzuzeigen, an dem der Prozess mit dem Anfang (bei der Unwissenheit)

verbunden ist. Daher sind die Faktoren, von Bewusstsein, bis hin zu Gefühl sowie die dualen Faktoren von Geburt, Altern und Tod, im Wesentlichen dasselbe und können austauschbar verwendet werden.

Durch die Integration dieser übereinstimmenden Definitionen umfasst jede Stufe in der Gruppe der vier Ursachen und Resultate (siehe oben) fünf Faktoren:

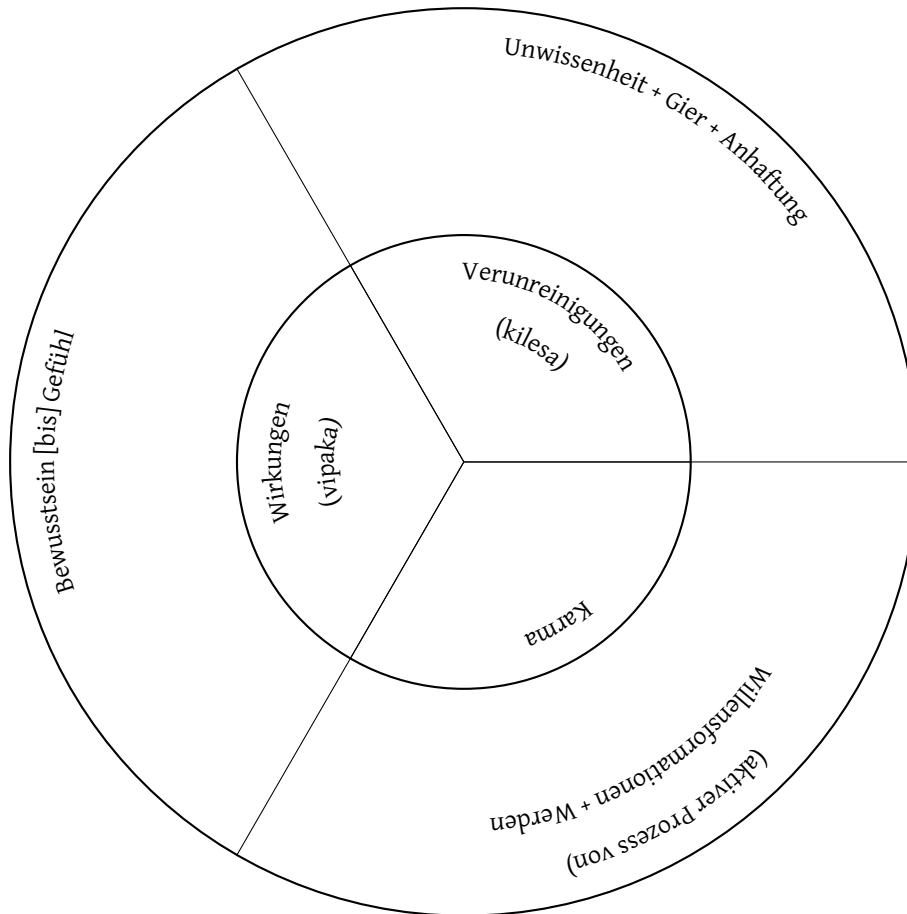
- (a) Fünf vergangene Ursachen: Unwissenheit, Willensbildungen, Verlangen, Greifen und Werden.
- (b) Fünf gegenwärtige Resultate: Bewusstsein, Geist und Körper, die sechs Sinnesgrundlagen, Kontakt und Gefühl (=Geburt sowie Altern und Tod).
- (c) Fünf gegenwärtige Ursachen: Unwissenheit, Willensbildung, Begierde, Greifen und Werden.
- (d) Fünf zukünftige Ergebnisse: Bewusstsein, Geist und Körper, die sechs Sinnesgrundlagen, Kontakt und Gefühl (=Geburt sowie Altern und Tod).

Auf diese Weise zusammengestellt, sind diese Faktoren als die zwanzig „Bedingungen“ (*ākāra*) zu bezeichnen.

4. In Übereinstimmung mit den vorangegangenen Definitionen ist es möglich, die zwölf Faktoren des abhängigen Entstehens in drei Gruppen zu klassifizieren, welche die „drei Runden“ (*vaṭṭa*) genannt werden:

- (a) Unwissenheit, Begierde, Festhalten sind allesamt Verunreinigungen (*kilesa*). Sie sind die Ursachen für das Denken und Handeln. Diese Gruppe wird die Runde der Verunreinigungen (*kilesa-vaṭṭa*) genannt.
- (b) Willensbildungen und Werden (d.h. der aktive Prozess des Werdens – *kamma-bhava*) beziehen sich auf Handlungen (*kamma*), welche den Verlauf des Lebens gestalten. Sie werden als die Runde der Willenshandlungen (*kamma-vaṭṭa*) bezeichnet.
- (c) Bewusstsein, Geist und Körper, die sechs Sinnesgrundlagen, Kontakt sowie Gefühl, sind Resultate (*vipāka*). Sie sind die Früchte des Karmas und werden zu den Bedingungen für die Erzeugung nachfolgender Verunreinigungen. Gemeinsam werden sie als Runde der Resultate (*vipāka-vaṭṭa*) bezeichnet. [177]

Die Beziehung zwischen diesen drei Bereichen des Kreislaufes kann auf folgende Weise veranschaulicht werden:⁵⁹



5. Da geistige Verunreinigungen Ursprung für verschiedene Erscheinungsformen von Karma sind, welche den Verlauf des Lebens prägen, werden

⁵⁹Dieser dreiteilige Kreislauf wird in den Kommentaren dargestellt. Es ist eine einfache, bodenständige Art, die abhängige Entstehung und den Kreislauf der Wiedergeburt in einer Darstellung zu erklären. Zum Beispiel kann eine Person, durch Verunreinigungen veranlasst, handeln, um ein gewünschtes Objekt zu erlangen. Wenn das Ergebnis dieser Handlung ein angenehmes Gefühl hervorruft, wird das Verlangen gesteigert, was zu weiteren Handlungen und Resultaten führt. Wenn hingegen die Handlungen einer Person nicht zu dem gewünschten Objekt führen, ist das Ergebnis ein unangenehmes Gefühl; es entsteht eine Verunreinigung in Form von Ärger, die zu einem weiteren Resultat der Handlungen dieser Person führt.

Verunreinigungen als Beginn des Zyklus bezeichnet. Gemäß dieser Einordnung ergeben sich zwei Ausgangspunkte für den Zyklus, bekannt als die beiden Wurzeln (*mūla*), des Rades des Werdens (*bhava-cakka*):

- (a) Die Unwissenheit bildet einen Ausgangspunkt in der Vergangenheit, beeinflusst die Gegenwart, bis hin zum Punkt von Gefühl.
- (b) Die Begierde bildet einen Ausgangspunkt in der Gegenwart, resultierend aus dem Gefühl und beeinflusst die Zukunft, bis hin zu Alter und Tod.

Wie bereits erwähnt, sind diese beiden Faktoren die hervorstechenden Verunreinigungen der jeweiligen Stufe: Unwissenheit schließt sich an Kummer, Wehklagen usw. an, während Begierde aus dem Gefühl erwächst.⁶⁰

Im Hinblick auf Wiedergeburt unterscheidet die orthodoxe Erklärung zwischen dem Fall, in dem die Unwissenheit im Vordergrund steht und dem, wo das Verlangen im Vordergrund steht, wie folgt:

Unwissenheit ist ein Hauptverursacher dafür, dass Wesen an einem üblen Bestimmungsort (*duggati*) wiedergeboren werden. Wenn Unwissenheit den Geist beherrscht, sind Menschen nicht in der Lage, zwischen Gut und Böse, richtig und falsch, hilfreich und schädigend, zu unterscheiden. Sie tendieren dazu, in einer verblendeten und gewissenlosen Weise zu handeln, was die Tür zu schwerem Fehlverhalten öffnet.

Die Sehnsucht nach dem Dasein (*bhava-taṇhā*) hingegen, veranlasst die Menschen, an günstigen Bestimmungsorten (*sugati*) wiedergeboren zu werden. Wenn ein derartiges Verlangen den Weg vorgibt, tendieren die Menschen dazu, sich auf die positiven Eigenschaften des Lebens zu konzentrieren. Wenn sie an die Zukunft denken, wollen sie im Himmel oder als ein Brahma wiedergeboren werden. In diesem Leben suchen sie nach Reichtum, Ehre und Ruhm. [178]

Angetrieben von dieser Sehnsucht nach Existenz, planen und handeln sie, um das gewünschte Ziel zu erreichen. Um ein Brahma zu werden, entwi-

⁶⁰Die Kommentare erläutern die unterschiedlichen Zwecke für die Unterscheidung und Erklärung dieser beiden „Wurzeln“: *Avijjā* bezieht sich auf Menschen, die rechthaberisch sind (*ditṭhi-carita*); *taṇhā* bezieht sich auf Menschen, die gierig sind (*taṇhā-carita*); alternativ wird die Passage der „Unwissenheit als Wurzel“ verwendet, um eine annihilationistische Sichtweise zu beheben, wohingegen die Passage der „Begierde als Wurzel“ verwendet wird, um die eternalistische Sichtweise zu beheben; alternativ verweist die erstgenannte Passage auf Wesen, welche im Mutterleib verweilen, während letztgenannte Passage auf plötzlich entstandene Wesen bezugnimmt. Siehe: Vism. 578

ckeln sie *jhāna*, um in den Himmel zu kommen, sind sie freigiebig und moralisch aufrichtig; um Wohlstand zu erreichen, verdienen sie eifrig Vermögen oder um Ehre zu erlangen, handeln sie wohltätig. Mit dieser Sorgfalt und Anstrengung sind sie in der Lage, gute Taten leichter und effektiver zu vollbringen als jemand, der in Unwissenheit verweilt.

Obwohl Unwissenheit und Begierde als „Ausgangspunkte“ bezeichnet werden, sind sie dennoch nicht die „Erstursache“:

Bhikkhus, der Anfangspunkt der Unwissenheit ist nicht offensichtlich, sodass man sagen könnte: „Die Unwissenheit war vorher nicht; jetzt ist sie da.“ In Bezug zu dieser Angelegenheit sage ich daher: „Wahrlich, mit dieser Tatsache als Bedingung, ist die Unwissenheit offensichtlich.“⁶¹ (altern. Übers.)^{vi}

Es findet sich eine identische Passage bezüglich des Verlangens nach Existenz:

Bhikkhus, der Anfangspunkt des Verlangens nach Existenz ist nicht offensichtlich, sodass man sagen könnte: „Das Verlangen nach Existenz war vorher nicht; jetzt ist es da.“ In Bezug zu dieser Angelegenheit sage ich daher: „Wahrlich, mit dieser Tatsache als Bedingung, ist das Verlangen nach Existenz offensichtlich.“⁶² (altern. Übers.)^{vii}

Die folgende Passage spricht sowohl Unwissenheit als auch Begierde als „Ausgangspunkte“ an:

Bhikkhus, für den Narren, der durch Unwissenheit gehindert und durch Begierde gebunden ist, ist dieser Körper auf diese Weise entstanden. Infolgedessen gibt es dieses Paar von Bedingungen, von Körper und äußerem Namen und Form. Abhängig von diesem Paar gibt es Kontakt, nur durch sechs Sinnesgrundlagen. Der Narr nimmt über diese Sinnesgrundlagen, oder über eine von ihnen, Kontakt auf und erfährt so Vergnügen und Schmerz.⁶³ (altern. Übers.)^{viii}

6. Die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Faktoren der abhängigen Entstehung entsprechen den Verbindungen, welche, gemäß der Erklärung

⁶¹ A. V. 113; Vism. 525; Im Anschluss an diese Passage wird ausgeführt, die Unwissenheit habe die fünf Hindernisse (*nīvaraṇa*) als „Nährstoff“.

⁶² A. V. 116; Vism. 525; der „Nährstoff“ für *bhava-taṇhā* ist Unwissenheit.

⁶³ S. II. 23-4

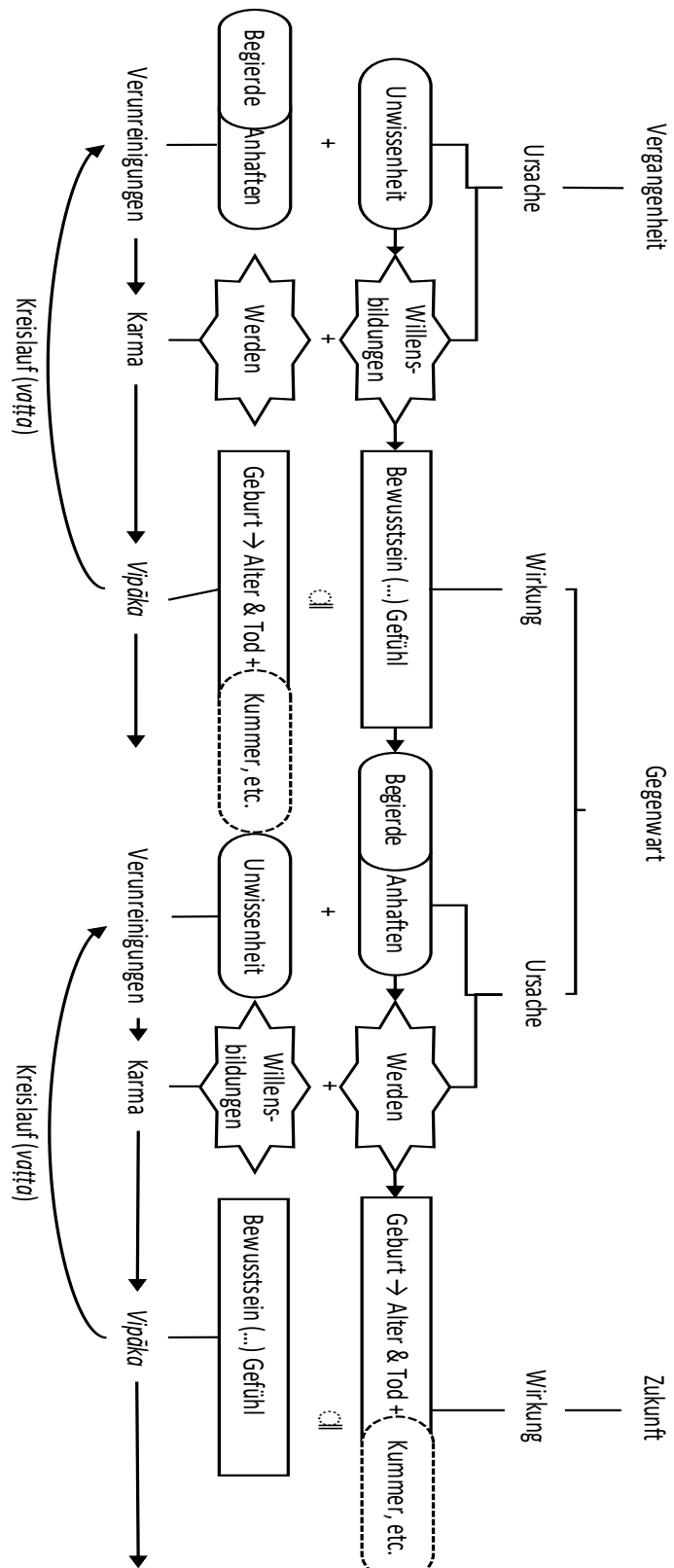
im Abhidhamma,⁶⁴ gemeinschaftlich als die vierundzwanzig „Stützen“ (*paccaya*) bekannt sind.

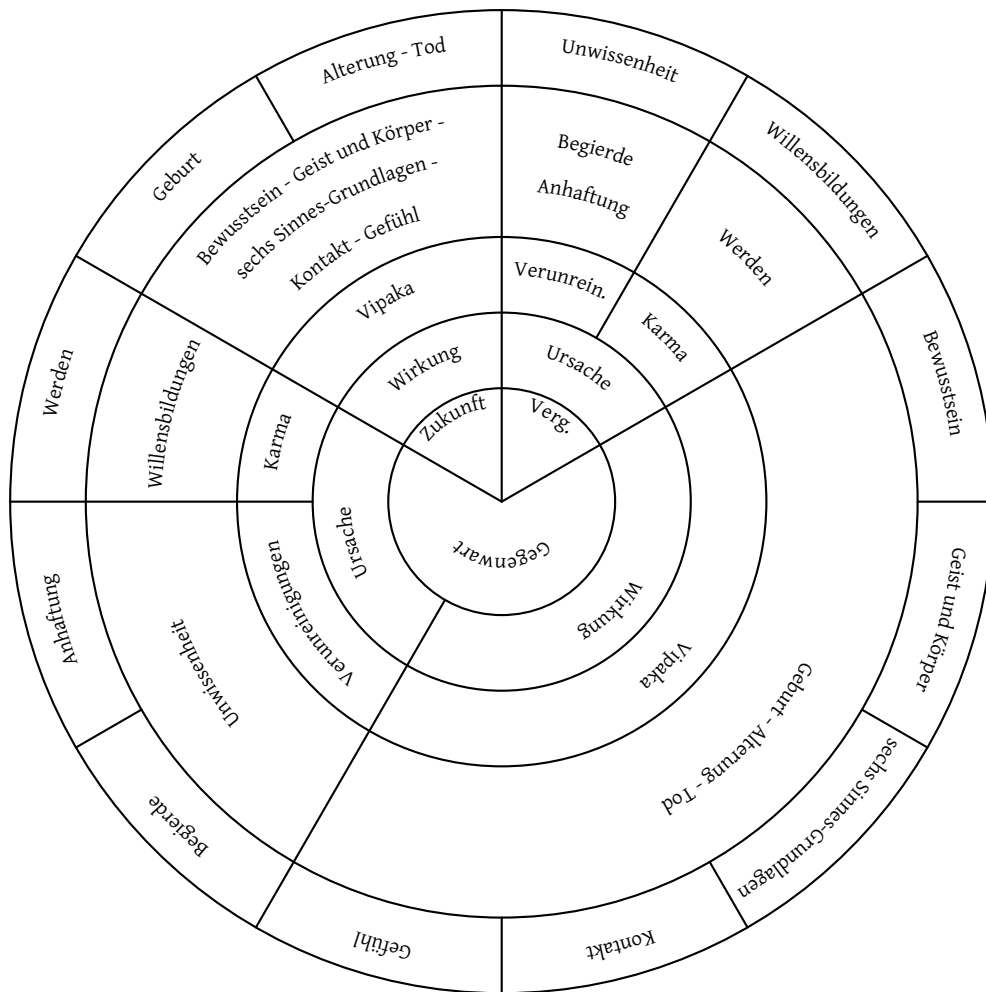
Darüber hinaus kann jeder Faktor erweitert werden. Zum Beispiel kann das Bewusstsein (oder der Geist) nach seiner Qualität (als heilsam oder unheilsam), seiner Ebene und seiner Bestimmung, in einem bestimmten Daseinszustand, analysiert werden. In ähnlicher Weise kann die Form (*rūpa*) in Hinblick auf verschiedene Arten, Eigenschaften und Zustände der Existenz analysiert werden.

Es erscheint an dieser Stelle jedoch nicht notwendig, auf jene vierundzwanzig Stützen und die ausführlichen Details jedes einzelnen Faktors einzugehen. Leser, die ein besonderes Interesse haben, können diese Sachverhalte jedoch anhand der Abhidhamma-Texte genau untersuchen. [179]

Die vorangegangenen Erklärungen können auf folgende Weise veranschaulicht werden:

⁶⁴Paṭṭhāna (Pali-Kanon Bände 40-45); die Erklärung wird als *paṭṭhāna-naya* bezeichnet. Siehe auch Comp.: Paccayaparicchedo, Paṭṭhānanayo





Anmerkung: Der Abschnitt über kausale Faktoren entspricht der „Ursache“ (*samudaya*) in den vier edlen Wahrheiten, da diese Faktoren die Verursacher des Leidens sind. Der Abschnitt über die Folgen entspricht dem „Leiden“ (*dukkha*) in den vier edlen Wahrheiten. [180]

Alternativ dazu wird der Abschnitt über die Ursachen als „aktiver Prozess des Werdens“ (*kamma-bhava*) bezeichnet, da dieser Prozess Ursachen erzeugt. Der Abschnitt über die Wirkungen wird als passiver Prozess des Werdens (*uppati-bhava*) bezeichnet, weil dieser Prozess Resultate enthält.

Es gibt drei „Verbindungen“ (*sandhi*) zwischen Ursache (*hetu*) und Wirkung (*phala*): 1.) (die erste) Ursache-Wirkungs-Verbindung (*hetu-phala-sandhi*); 2.) die Wirkung-Ursache-Verbindung (*phala-hetu-sandhi*); und 3.) (die zweite) Ursache-Wirkungs-Verbindung (*hetu-phala-sandhi*).

6. Übertragung ins tägliche Leben

Die vorangegangenen Ausführungen bilden die grob umrissenen, traditionellen und orthodoxen Erklärungen; sie finden sich in den Kommentarbüchern und wurden über die Jahrhunderte hinweg weitergetragen. Jene Darlegungen betonen den Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra-vatṭa*): den Übergang von einem Leben zum anderen. Sie veranschaulichen die Verbindung zwischen drei Lebenszeiten: der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft; zudem wurden sie zu einem festen und streng definierten System ausgearbeitet.

Einige Menschen geben sich mit diesen Erläuterungen nicht zufrieden und möchten die abhängige Entstehung im Kontext des alltäglichen Lebens definieren. Sie zitieren Erklärungen aus dem Abhidhamma und den Kommentaren, in welchen der gesamte Ablauf der abhängigen Entstehung in einem einzigen Moment dargestellt wird.⁶⁵ Sie können sich bei dieser Interpretation auf dieselben Textpassagen berufen, auf die auch in der orthodoxen Erklärung Bezug genommen wird, um ihre eigene Interpretation zu stützen. Außerdem können sie Belege aus anderen Texten anführen, um ihre Behauptungen weiterführend zu untermauern. Wie sich im Nachfolgenden zeigen wird, bietet eine solche, alternative Erklärung, interessante und markante Merkmale.

Es lassen sich zahlreiche Rechtfertigungen für diese alternative Auslegung finden. Zum Beispiel tritt das Ende des Leidens für einen Arahant bereits in diesem einen Leben ein; er oder sie muss nicht zuvor sterben, um diesen Zustand des Friedens zu erreichen. Ein Arahant wird nicht wiedergeboren: es gibt kein Altern, keinen Tod, keinen Kummer, keine Klage, usw.⁶⁶ Der gesamte Zyklus der abhängigen Entstehung, in Bezug auf das Entstehen (oder Aufhören) von Leiden, findet in der Gegenwart statt; es ist nicht nötig, zu einem früheren Leben zurückzugehen oder auf ein zukünftiges Leben zu warten. Wenn man den gegenwärtig stattfindenden Zyklus versteht, versteht man außerdem auch die Zyklen, die die Vergangenheit und die Zukunft miteinschließen, da diese jeweiligen Zyklen in ihrer Zusammensetzung, im Wesentlichen, alle gleich sind.

Die folgenden Belehrungen des Buddha werden zur Bekräftigung dieser alternativen Interpretation herangezogen:

Udāyin, wenn sich jemand an seine vielfältigen vergangenen Leben erinnern sollte (...), dann könnte er mir entweder eine Frage über die Vergangenheit

⁶⁵ Vibhaṅga.: Abhidhammabhāṇīya: pp. 138-92; Sammohavinodanī: VbhA.: 199-231

⁶⁶ In der orthodoxen Interpretation des abhängigen Entstehens werden Geburt, Altern, Tod usw. mit einem zukünftigen Leben in Verbindung gesetzt.

stellen (pubbanta – vergangenes Leben) oder ich könnte ihm eine Frage über die Vergangenheit stellen und er könnte meinen Geist mit seiner Antwort auf meine Frage zufriedenstellen oder ich könnte seinen Geist mit meiner Antwort auf seine Frage zufriedenstellen. Wenn jemand mit dem himmlischen Auge (...) Wesen vergehen und wieder erscheinen sieht, dann könnte er mir entweder eine Frage über die Zukunft stellen (aparanta – nächstes Leben) oder ich könnte ihm eine Frage über die Zukunft stellen und er könnte meinen Geist mit seiner Antwort auf meine Frage zufriedenstellen oder ich könnte seinen Geist mit meiner Antwort auf seine Frage zufriedenstellen. Aber lass die Vergangenheit sein, Udāyin, lass die Zukunft sein. Ich werde dich das Dhamma lehren: Wenn dies existiert, entsteht jenes; mit dem Entstehen von diesem, entsteht jenes. Wenn dies nicht existiert, entsteht jenes nicht; mit dem Aufhören von diesem, hört jenes auf.⁶⁷

(...) Da nun begab sich Bhadragako, der Vorsteher, dorthin, wo der Erhabene weilte, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, sprach nun Bhadragako, der Vorsteher, also zum Erhabenen:

„Gut wäre es, o Herr, wenn mir der Erhabene Aufgang und Untergang des Leidens zeigen würde.“

„Würde ich dir, Vorsteher, im Hinblick auf vergangene Zeiten Aufgang und Untergang des Leidens darlegen: ‚So war es in vergangenen Zeiten.‘ dann würdest du in Bedenken und Schwanken geraten. Würde ich dir, Vorsteher, im Hinblick auf künftige Zeiten Aufgang und Untergang des Leidens darlegen: ‚So wird es in künftigen Zeiten sein.‘ dann würdest du in Bedenken und Schwanken geraten. Aber, so wie ich, Vorsteher, hier sitze und du da sitzt, will ich dir Aufgang und Untergang des Leidens darlegen.(...)“⁶⁸

Manche Gefühle, Sīvaka, entstehen aufgrund von Galle-Störungen (...) aufgrund von Schleim-Störungen (...) aufgrund von Wind-Störungen (...) aufgrund einer Kombination von Ursachen (...) aufgrund eines Klimawechsels

⁶⁷M. II. 31-2

⁶⁸S. IV. 327 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

(...) aufgrund von unregelmäßiger Bewegung (...) aufgrund von Übergriffen
(...) aufgrund von Karma. Wie Gefühle [aus den oben genannten Ursachen]
entstehen, kann man selbst erkennen und dies gilt in der Welt als wahr.
Wenn nun jene Asketen und Brahmanen eine solche Lehre und Ansicht ver-
treten, wie diese: „Welches Gefühl auch immer ein Mensch erfährt, ob es an-
genehm oder schmerzhaft ist, all das wird durch jenes verursacht, was in
der Vergangenheit getan wurde“, ⁶⁹ dann schießen diese über das hinaus,
was man selbst weiß und sie schießen über das hinaus, was in der Welt als
wahr angesehen wird. Deshalb sage ich, dass dies von Seiten dieser Asketen
und Brahmanen falsch ist. ⁷⁰ (altern. Übers.)^{ix}

„Was einer denkt, ihr Bhikkhus, und was er beabsichtigt, und wobei er
verharrt, damit entsteht eine Grundlage für den Bestand des Bewußtseins.
Wenn eine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewußtseins
ein. Wenn das Bewußtsein fort dauert und zunimmt, so tritt für die Zukunft
Wiedergeburt und Neuerstehung ein. Wenn für die Zukunft Wiedergeburt
und Neuerstehung vorhanden ist, so entstehen für die Zukunft Geburt,
Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf
solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande.“ ⁷¹

Obwohl die alternative Erklärung der abhängigen Entstehung Besonderhei-
ten aufweist, so gibt sie dennoch die in der Standarddarstellung enthaltenen De-
finitionen nicht auf. Um die alternative Deutung zu verstehen, ist es daher sinn-
voll, die Faktoren der abhängigen Entstehung, in diesem Zusammenhang, auf ei-
ne Weise zu definieren, wie sie gleichermaßen mit der Standarddarstellung in
Einklang steht: [182]

A. Faktoren der abhängigen Entstehung

1. *Avijjā*: Unwissenheit, Mangel an Wissen; eine Abwesenheit von Weisheit;
die Wahrheit nicht sehen; von der konventionellen Realität in die Irre ge-
leitet; Unwissenheit, die bestimmten Glaubensvorstellungen innewohnt;
Nicht-Verstehen von Kausalität.

⁶⁹ „...verursacht, was in der Vergangenheit getan wurde“; *pubbekata-hetu*

⁷⁰ S. IV. 230-31

⁷¹ S. II. 65 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Aus-
gabe [4])

2. *Sanḅhāra*: Willensaktivitäten; Gedanken, Absichten, Überlegungen und Entscheidungen; das Ansteuern der Gedanken und die Suche nach angenehmen Sinneseindrücken, welche Temperament, Neigung, Fähigkeit, Überzeugung und Meinung entsprechen; das „Ausgestalten“ des Geistes, der Gedanken und Handlungen, durch habituelle Neigung.
3. *Viññāṇa*: Bewusstsein; das Gewahrsein von Sinneseindrücken: Sichtbares, Klänge, Gerüche, Geschmäcker, tastbare Objekte und mentale Objekte sowie das Gewahrsein des jeweiligen Geisteszustandes.
4. *Nāma-rūpa*: Geist und Körper;⁷² die Elemente der Materialität und des Geistes, innerhalb des Prozesses der Kognition; die Koordination durch alle Komponenten des Körpers und des Geistes, in Übereinstimmung mit dem entstandenen Zustand des Bewusstseins; das Fortschreiten und die Veränderung der physischen und mentalen Faktoren in Übereinstimmung mit dem jeweiligen Zustand des Geistes.
5. *Salāyatana*: Sechs Sinnes-Grundlagen; das Funktionieren der zugehörigen Sinnes-Grundlagen, in Übereinstimmung mit den vorliegenden Umständen.
6. *Phassa*: Kontakt; Kognition von Sinnesobjekten; die Verbindung zwischen Bewusstsein und der Außenwelt.
7. *Vedanā*: Gefühl; die Empfindung von Freude, Leid oder weder-Freude-noch-Leid.
8. *Taṇhā*: Begierde; Verlangen; eine Sehnsucht nach angenehmen Empfindungen und eine Abneigung gegen unangenehme Empfindungen; die Gier, bestimmte Zustände des Geistes zu erlangen, zu erfahren bzw. aufrechtzuerhalten; der Wunsch nach Sein und Werden oder nach Auslöschung und Vernichtung.
9. *Upādāna*: Anhaftung; Greifen; Festhalten an angenehmen oder unangenehmen Empfindungen; Beschäftigung *mit* und Anhaften *an* Dingen, die derartige (angenehme und unangenehme) Empfindungen bereitstellen; diese Anhaftung führt zu einer Beurteilung der Dinge, entsprechend der Art, wie sie das Verlangen unterstützen oder befriedigen.

⁷²TR: Der Autor verwendet die Übersetzung: „animated organism“ [„lebendiger / belebter / zum Leben gebrachter Organismus“]

10. *Bhava*: Prozess des Werdens; der gesamte Bereich des Verhaltens, als Reaktion auf das Verlangen und Greifen (*kamma-bhava* – aktiver Prozess), sowie der anschließende Zustand des Lebens (*uppatti-bhava* – passiver Prozess), welcher dem Verlangen, dem Greifen und dem persönlichen Verhalten entspricht.
11. *Jāti*: Geburt; das Entstehen der Selbstwahrnehmung als „in einem bestimmten Daseinszustand existierend“ (oder nicht-existierend); das Bewohnen dieser Existenz und Annehmen des entsprechenden Verhaltens (*kamma-bhava*), indem man diese Existenz und dieses Verhalten als die eigenen affirmiert.^x
12. *Jarā-maraṇa*: Altern und Tod; Zerfall und Tod; das Bewusstsein, von diesem Daseinszustand getrennt zu werden. Das Gefühl, durch den Verlust und Verfall einer solchen Existenz bedroht zu sein. Als Folge davon erleben die Menschen die ganze Bandbreite des Leidens: Kummer, Klage, Schmerz, Trauer, Verzweiflung, Spannung, Ärger, Depression, Enttäuschung, Angst, usw. [183]

B. Einleitende Erklärung der Beziehung zwischen den Faktoren

1. Unwissenheit bedingt Willensbildung: Da Menschen die Wahrheit nicht kennen und diverse Sachverhalte nicht im Einklang mit Weisheit untersuchen, erschaffen sie verschiedenste gedankliche Konstruktionen: Sie spekulieren, phantasieren und konzeptualisieren in Begriffen, ausgehend von bestehenden oder eingefahrenen Überzeugungen, Hemmungen und Gewohnheiten und beschließen auf einer solchen Grundlage, wie sie reagieren, d.h. wie sie sprechen und handeln.
2. Willensbildungen bedingen das Bewusstsein: Wenn die Absicht oder die Entschlossenheit besteht, sich mit etwas zu befassen, entsteht Bewusstsein: zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu fühlen und über ein Objekt nachzudenken. Insbesondere die Absicht veranlasst das Bewusstsein, das gewünschte Objekt wahrzunehmen und darüber nachzudenken, was zu einem endlosen Strom geistiger Vermehrung führt. Die Absicht bedingt außerdem den Zustand des Geistes einer Person, indem sie ihn mit bestimmten Qualitäten belegt, wie zum Beispiel „positiv“ oder „negativ“, „tugendhaft“ oder „verunreinigt“.

3. Bewusstsein bedingt Geist und Körper: Das Bewusstsein wird von korrespondierenden physischen und geistigen Merkmalen begleitet. Das Bewusstsein funktioniert in Verbindung mit physischen und mentalen Einflussfaktoren, wie z. B. den Körperorganen, Empfindungen, Wahrnehmungen und Willensbildungen. Wie auch immer das Bewusstsein konditioniert wurde, die flankierenden physischen und mentalen Faktoren funktionieren im Gleichklang mit diesem Bewusstsein. Wenn zum Beispiel das Bewusstsein durch aggressive Willensbildungen konditioniert wurde, sind die begleitenden Perzeptionen mit grober Sprache, Beleidigungen und Gewalt verbunden. Die Miene eines Menschen wird mürrisch wirken, seine Muskeln werden angespannt sein, sein Puls wird ansteigen und er wird sich gestresst fühlen. Wenn das Bewusstsein zum wiederholten Male auf eine bestimmte Weise konditioniert wird, entwickeln sich die geistigen und körperlichen Eigenschaften einer Person zu spezifischen Persönlichkeitsmerkmalen.
4. Geist und Körper bedingen die sechs Sinnes-Grundlagen: Wenn Geist und Körper in einer bestimmten Anordnung oder Ausrichtung angeregt werden, sind diese auf die Unterstützung der Sinnes-Grundlagen angewiesen, die wiederum Informationen bereitstellen oder als Kanäle für das Verhalten dienen. Die Sinnes-Grundlagen sind derart beschaffen, dass sie ihre spezielle Aufgabe erfüllen.
5. Sinnes-Grundlagen bedingen den Kontakt: Wenn die sechs Sinnes-Grundlagen vorhanden sind, ist der Kontakt mit und die Wahrnehmung von Sinnesobjekten möglich. Die Kognition hängt von den einzelnen Sinnes-Grundlagen ab.
6. Kontakt bedingt Gefühl: Bei Kontakt muss ein Gefühl entstehen, entweder angenehm, unangenehm oder neutral.
7. Gefühl bedingt das Verlangen: Wenn eine Person ein angenehmes Sinnesobjekt erlebt, empfindet sie Vergnügen; sie haftet an diesem Objekt und möchte mehr davon. Folglich gibt es ein Verlangen nach Sinnesobjekten (*kāma-taṇhā*). Man wünscht sich, einen Zustand aufrechtzuerhalten oder darin zu verweilen, damit man weiterhin die Freude an diesem Objekt erfahren kann: Es entsteht das Verlangen nach Werden (*bhava-taṇhā*). Wenn man ein schmerzhaftes Sinnesobjekt erlebt, empfindet man Aversion; man möchte diesem Objekt entkommen oder es beseitigen. Folglich gibt es das Verlangen nach Vernichtung (*vibhava-taṇhā*). Beim Erleben eines neutralen Objekts hingegen ist man teilnahmslos, unentschieden und geblendet. Das

Objekt wird als eine milde Form des Vergnügens erlebt, was zu Anhaftung und dem Verlangen nach intensivierten Sinneseindrücken führt. [184]

8. Verlangen bedingt das Greifen: Wenn sich das Verlangen intensiviert, führt es zu Anhaftung. Das Verlangen setzt sich im Geist fest, und der Mensch ist nicht in der Lage, davon abzulassen. Dies führt zu einem spezifischen Verhalten gegenüber jenem Objekt. Wenn man das Objekt mag, bindet man sich daran und unterwirft sich ihm; was immer mit dem Objekt verbunden ist, wird als gut angesehen; was immer das Objekt beeinträchtigt, wird als Störung des eigenen Selbst betrachtet. Wenn man ein Objekt nicht mag, gleicht dies dem Gefühl, einem Gegner gegenüberzustehen. Was immer mit diesem Objekt verbunden ist, wird als abstoßend empfunden und fördert Konflikt. Man sieht nichts Löbliches an diesem Objekt, sondern fühlt sich dadurch eher persönlich angegriffen. In Bezug auf angenehme als auch auf unangenehme Objekte verstärkt und validiert dieses eigene Verhalten die folgenden vier Ansätze: 1.) Objekte der Sinnesbefriedigung (*kāma*), welche man gewinnt oder verliert; 2.) Ansichten und Auffassungen von Dingen, welche mit Sinnesobjekten verbunden sind, einschließlich der eigenen Meinungen über das Leben und die Welt (*diṭṭhi*); 3.) Praktiken, Regeln und Bräuche (*sīlabbata*), welche man aufrechterhält, um Sinnesobjekte zu erlangen oder zu vermeiden; sowie 4.) ein Gefühl für ein „Selbst“ (*attavāda*), welches Dinge erlangt oder daran gehindert wird.
9. Greifen bedingt das Werden: Wenn es ein Greifen und bestimmte Verhaltensweisen gegenüber Objekten, Menschen und Geisteszuständen gibt, erzeugt eine Person einen korrespondierenden Daseinszustand, sowohl in Bezug auf das allgemeine Verhalten (*kamma-bhava*), beginnend mit Denkmustern, als auch auf die Persönlichkeit, welche die geistigen und körperlichen Merkmale des Lebens dieser Person zu dieser Zeit prägen (*uppatti-bhava*). Beispiele hierfür wären spezifische Verhaltensweisen und Wesenszüge von Menschen, die nach materiellem Reichtum, Macht, Ruhm oder körperlicher Schönheit streben, oder von Menschen, die sich unsozial verhalten.
10. Werden bedingt die Geburt: Mit dem Entstehen eines persönlich besetzten Daseinszustandes, entsteht ein Gefühl von „Selbst“: ein ausgeprägtes Bewusstsein, in diesem Daseinszustand zu verweilen oder ihn zu verkörpern. Eine Person glaubt z.B., sie sei der Besitzer, der Empfänger, der Vermittler, der Gewinner oder der Verlierer in diesem Daseinszustand.
11. Geburt bedingt Altern und Tod: Mit der Entstehung eines „Selbst“, welches einen Daseinszustand einnimmt, ist es innerhalb dieses Zustandes natur-

gemäß, sowohl Wachstum als auch Verfall zu erleben, zuzüglich des Gefühls der Schwächung und des Vergehens dieses Zustandes selbst. Es besteht die dauerhafte Gefahr des Untergangs und daher die Notwendigkeit, kontinuierlich über den Erhalt jenes Zustandes zu wachen. Der Verfall, der Verlust sowie die ständige Bedrohung durch Verfall verursachen fortwährend Kummer und Leid.

C. Erweiterte Darstellung der Beziehung zwischen den Faktoren

1. *Avijjā* → *saṅkhāra*: Dadurch, dass eine Person die Wahrheit nicht kennt und nicht deutlich sehen kann, erschafft sie geistige Gebilde, Spekulationen und Vermutungen. So kann beispielsweise eine abergläubische Person die Lichtreflexion in den Augen eines Tieres sehen und annehmen, einen Geist zu erkennen; die Person bekommt es mit der Angst zu tun und läuft davon. Wenn ein Objekt nicht sichtbar ist, kann eine Person lange Zeit mit Vermutungen und Grübeleien über die Natur dieses Objekts verbringen. Eine Person, die glaubt, die Götter gewähren Segen, wenn sie zufrieden sind, wird ihnen Gebete, Bitten und Opfergaben darbringen. [185] Ein Mensch, der die wahre Natur der bedingten Phänomene nicht kennt, dass sie unbeständig, instabil und durch kausale Faktoren geformt werden, betrachtet jene bedingten Phänomene als schön und begehrenswert und strebt danach, diese zu erlangen und zu besitzen.
2. *Saṅkhāra* → *viññāṇa*: Mit Absicht, Zielsetzung und bewusster Auseinandersetzung entsteht ein Bewusstsein (z.B. von Hören oder Sehen). Wenn man hingegen einem Objekt keine Aufmerksamkeit schenkt oder sich nicht damit beschäftigt, entsteht auch kein Bewusstsein, selbst wenn man sich in unmittelbarer Reichweite zu diesem Objekt befindet. Eine Person, die sich auf eine Aktivität konzentriert, wird nicht durch anderweitige Dinge zerstreut oder abgelenkt. Jemand, der z.B. ein faszinierendes Buch liest, ist sich nur des Inhalts des Buches bewusst: Diese Person nimmt vielleicht weder laute Geräusche noch körperliches Unbehagen wahr. Wenn man intensiv nach etwas sucht, achtet man möglicherweise nicht auf die umgebenden Personen und Objekte. Ein identisches Objekt wird von Menschen mit unterschiedlichen Absichten und aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet. So kann beispielsweise ein leeres Grundstück von einem Kind als Spielplatz, von einem Bauunternehmer als Baugrundstück, von einem Landwirt als Ackerfläche und von einem Fabrikanten als Fabrikstandort bewertet werden. Für jeden von ihnen kommt dem Landstück eine andere

Wertigkeit zu. In ähnlicher Weise wird man ein Objekt, je nach Stimmung, aus unterschiedlichen Perspektiven wahrnehmen: Wenn man gute Gedanken hat, nimmt man die positiven Aspekte eines Objekts wahr, während schlechte Gedanken dazu führen, dass man negative Aspekte wahrnimmt.

3. *Viññāṇa* → *nāma-rūpa*: Bewusstsein, sowie Geist und Körper sind wechselseitig voneinander abhängig, so wie es auch der Ehrwürdige Sāriputta beschreibt:

Gerade so, Verehrter, wie wenn da zwei Rohrbündel an einander gelehnt stünden. Ganz ebenso, Verehrter, entsteht aus Geist und Körper als Ursache das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein als Ursache entsteht Geist und Körper (...)

Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande. – Wenn man aber, Verehrter, von diesen Rohrbündeln das eine an sich zöge, so fiele das andere um, und wenn man das andere an sich zöge, so fiele das erste um. Ganz ebenso, Verehrter, folgt aus der Aufhebung von Geist und Körper die Aufhebung des Bewußtseins; aus der Aufhebung des Bewußtseins folgt Aufhebung von Geist und Körper (...)⁷³

In diesem Sinne muss es, wenn Bewusstsein entsteht, ebenso das Entstehen von Geist und Körper geben. Wenn Willensbildungen das Bewusstsein bedingen, bedingen sie auch Geist und Körper. Aber weil Geist und Körper auf das Bewusstsein angewiesen sind, um zu existieren, weil sie mit dem Bewusstsein verbunden sind und ein Attribut des Bewusstseins darstellen, wird die Unterscheidung getroffen: Willensbildungen bedingen das Bewusstsein, und das Bewusstsein bedingt Geist und Körper. Hierbei sind zwei wichtige Punkte zu erwähnen, wie das Bewusstsein Geist und Körper bedingt: [186]

- (a) Bei der Wahrnehmung eines Objekts (z.B. einer visuellen Form oder eines Klangs) erlebt eine Person in Wahrheit Geist und Körper.⁷⁴ Das gegenwärtig existierende Objekt ist für diese Person nichts anderes als das gegenwärtig erkannte Objekt und kann als solches nicht von Geist und Körper getrennt werden, die in diesem Moment vom Bewusstsein erlebt werden. Wenn man zum Beispiel eine Rose sieht, ist

⁷³S. II, 114 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

⁷⁴In diesem Zusammenhang wird Geist und Körper als Körper, Gefühl, Wahrnehmung und Willensbildung definiert.

die Rose, die in diesem Moment existiert, die Rose, die durch das Auge erkannt wird oder die durch die „Geistes-Tür“ in diesem Moment des Bewusstseins erkannt wird.⁷⁵ Sie ist untrennbar von dem geistigen Konzept einer „Rose“ und von dem Gefühl, der Wahrnehmung und anderen Willensbildungen, die in diesem Moment präsent sind. So existieren Bewusstsein, Geist und Körper miteinander und unterstützen sich gegenseitig.

- (b) Die Attribute von Geist und Körper, insbesondere die geistigen Faktoren, entsprechen dem Bewusstsein, von dem sie abhängen. Wenn die Gedanken (*saṅkhāra*) einer Person heilsam sind, bedingen sie ein heilsames Bewusstsein. In diesem Moment ist der Geist heiter, und das daraus folgende körperliche Verhalten ist ebenfalls heilsam. Wenn eine Person schlechte Gedanken verfolgt, konzentriert sie sich auf die negativen Aspekte der Dinge; der Geist wird getrübt, und das nachfolgende körperliche Verhalten ist beschwert.

Begleitende psychische und physische Faktoren wirken in Übereinstimmung mit den entsprechenden Willensbildungen und dem Bewusstsein. Wenn eine Emotion (*saṅkhāra*) der Liebe vorhanden ist, so ist eine Person gegenüber der positiven Seite der Dinge achtsam (*viññāṇa*); der Geist (*nāma*) ist fröhlich, der Gesichtsausdruck ist hell, und das körperliche Verhalten (*rūpa*) ist positiv. Wenn man wütend ist, fokussiert man sich auf die negative Seite der Dinge; der Geist ist getrübt, das Gesicht ist finster, und das Verhalten ist angespannt; alle Faktoren sind disponiert, dieser negativen Gedankenführung zu folgen.

Die Gedanken und Intentionen eines Sportlers, beim kurz bevorstehenden Start eines Sportereignisses, sind vollkommen in diese Aktivität involviert. Seine Aufmerksamkeit entspricht seinem Interesse an dem Wettkampf. Alle Aspekte seines Geistes und Körpers, die an diesem Ereignis teilnehmen, sind darauf vorbereitet, entsprechend zu funktionieren.

Das Zusammenspiel der Faktoren umfasst hierbei das Entstehen und Vergehen von neu gebildeten körperlichen und geistigen Eigenschaften, welche die Persönlichkeit im Einklang mit den entsprechenden Bewusstseins- und Willensbildungen formen oder stärken.⁷⁶ Dieser Prozess, der die ersten drei Glieder des abhängigen Entstehens einbezieht, ist ein wichtiges

⁷⁵TR: „Eine Rose sehen“ bezieht sich hier auf den direkten Akt des Sehens. In diesem Fall bezieht es sich darauf, die Farbe, Form usw. der Rose zu erkennen, ohne das Gesehene als „Rose“ zu interpretieren. „Durch die Geistes-Tür“ bezieht sich auf die nachfolgende Stufe, in welcher eine Person das Objekt erkennt. In diesem Fall erkennt man das visuelle Objekt als eine „Rose“.

⁷⁶Man beachte die Beziehung zu „Werden“ (*bhava*).

Stadium in Bezug auf Karma und die Früchte von Karma (*vipāka*): Eine „kleine Runde“ des Zyklus ist abgeschlossen (*avijjā* = *kilesa* → *saṅkhāra* = *kamma* → *viññāṇa* und *nāma-rūpa* = *vipāka*) und beginnt erneut, von vorne zu kreisen.⁷⁷ Dieses Stadium ist ausschlaggebend für die Bildung von Gewohnheiten, Temperament, Verständnis, Fähigkeiten und Persönlichkeit.

4. *Nāma-rūpa* → *saḷāyatana*: Die Faktoren von Geist und Körper sind auf ein Wissen bezüglich der Außenwelt angewiesen, um zu funktionieren, oder sie greifen auf gespeichertes Wissen zurück, um entscheiden zu können, welche Vorgehensweise zu wählen ist. Daher befinden sich die Aspekte von Geist und Körper, die als Kanäle für den Empfang von Sinneseindrücken fungieren, d.h. die jeweiligen Sinnes-Grundlagen, in einem Zustand der Empfangsbereitschaft und handeln im Einklang mit den vorangehenden Faktoren der abhängigen Entstehung. [187] Beispielsweise befinden sich die Sinnesorgane (z.B. Auge und Ohr) eines Fußballspielers während eines Spiels in einem erhöhten Zustand der Wachsamkeit und sind vorbereitet, relevante Sinneseindrücke zu empfangen. Gleichzeitig ist die Funktionsfähigkeit von Sinnesorganen, die nicht mit dieser derzeitigen Aktivität im Zusammenhang stehen, reduziert und befinden sich in keinem Zustand der Wachsamkeit. Während eine Person in das Fußballspiel vertieft ist, kann z.B. der Geruchs- oder Geschmackssinn inaktiv sein.
5. *Saḷāyatana* → *phassa*: Wenn die Sinnes-Grundlagen involviert sind und es eine Verbindung von drei Dingen gibt, entsteht Wahrnehmung. Diese drei Dinge lauten: eine der sechs Sinnes-Grundlagen (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper oder Geist), eines der sechs korrespondierenden Sinnesobjekte (sichtbares Objekt, Geräusch, Geruch, Geschmack, tastbares Objekt oder geistiges Objekt) und eine der sechs korrespondierenden Arten des Bewusstseins (über Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper oder Geist).
6. *Phassa* → *vedanā*: Mit dem Entstehen des Kontakts entsteht unweigerlich eine der drei Arten von begleitendem Gefühl: Freude (*sukha-vedanā*), Leid (*dukkha-vedanā*) oder neutrales Gefühl (*upekkhā* oder *adukkhamasukkha-vedanā*).

Faktoren drei bis sieben innerhalb der abhängigen Entstehung (*viññāṇa* bis *vedanā*) umfassen einen Abschnitt, welcher auch als „Früchte des Karmas“ bezeichnet wird, speziell die Faktoren fünf, sechs und sieben (die sechs Sinnes-Grundlagen, Kontakt und Gefühl). Diese Faktoren sind für sich genommen we-

⁷⁷ Siehe Diagramm des vorhergegangenen Abschnitts.

der gut noch schlecht, weder geschickt noch ungeschickt, jedoch wirken sie als Ursachen für zukünftige gute und schlechte Auswirkungen.

7. *Vedanā* → *taṇhā*: Wenn ein Mensch eine angenehme Empfindung erfährt, ist er erfreut und entzückt; er haftet daran und sehnt sich nach mehr. Wenn ein Mensch eine schmerzhaft empfundene Empfindung erfährt, ist er ungehalten; er wünscht sich, jenes schmerzhaft empfundene Objekt möge verschwinden, er möchte dem Schmerz entfliehen und sucht nach einem angenehmen Ersatz. Wenn eine Person eine neutrale Empfindung erfährt, neigt sie zu Teilnahmslosigkeit und Selbstgefälligkeit. Die neutrale Empfindung ist eine subtile Form des Vergnügens; sie kann zu Anhaftung und einem Verlangen nach weiterem Vergnügen führen.

Es gibt drei Arten von Verlangen (*taṇhā*):

- (a) Verlangen nach Sinnesvergnügen (*kāma-taṇhā*): Die Suche nach Befriedigung über die fünf Sinne; Verlangen nach Aneignung (von vergnüglichen Sinnesobjekten).
- (b) Verlangen nach Existenz (*bhava-taṇhā*): Das Verlangen nach Objekten, die mit bestimmten Daseinszuständen verbunden sind, bzw. das Verlangen nach einem Daseinszustand (z.B. als Millionär, Berühmtheit oder Deva), in dem diese begehrten Objekte verfügbar sind. Grundlegender ist der Wunsch, das „Selbst“ in einem konstanten Daseinszustand zu erhalten.
- (c) Verlangen nach Nicht-Existenz (*vibhava-taṇhā*): Der Wunsch, einem unerwünschten Objekt oder Daseinszustand zu entkommen. Dieses Verlangen manifestiert sich oftmals in Form von größeren Geisteszuständen, zum Beispiel Apathie, Einsamkeit, Langeweile, Hoffnungslosigkeit, Selbsthass, Selbstmitleid oder dem Wunsch nach Selbstvernichtung.⁷⁸ [188]

Verlangen weist diese drei Erscheinungsformen auf: ein Verlangen nach Sinnesfreude, ein Verlangen nach einem angenehmen Daseinszustand und ein Verlangen, dem Unangenehmen zu entkommen. Wenn die Sehnsüchte

⁷⁸Es existieren zwei oder drei widersprüchliche Arten, diese drei Typen des Verlangens zu übersetzen, insbesondere den zweiten und dritten Typ betreffend (siehe z.B.: Vbh 365; Vism. 567-8). Einige Gelehrte assoziieren *bhava-taṇhā* mit einem Lebenstrieb oder Lebenswunsch und assoziieren *vibhava-taṇhā* mit einem Todestrieb oder Todeswunsch, entsprechend der psychologischen Terminologie von Sigmund Freud (siehe: M. O’C. Walshe, *Buddhism for Today*, George Allen & Unwin, London, © 1962, S. 37-40). Eine sehr klare Definition für *bhava-taṇhā* und *vibhava-taṇhā* findet sich unter It. 43-4. Siehe Anhang 8 für weitere Details zu diesem Thema.

eines Menschen durchkreuzt werden, entsteht ein Gefühl des Ärgernisses, der Abneigung und des Unwillens. Wenn diese Reaktion nach außen hin zum Ausdruck kommt, führt sie zu Gedanken von Aggression und Gewalt.

8. *Taṇhā* → *upādāna*: Wenn Verlangen nach einem Objekt vorhanden ist, klammert sich eine Person daran. Je größer das Verlangen, desto größer die Anhaftung. Wenn eine Person Schmerz erfährt und der Quelle dieses Schmerzes entkommen möchte, nimmt Anhaftung die Form von Feindseligkeit an. Gleichzeitig gibt es ein entsprechendes Maß der Anhaftung an Dinge, von denen man glaubt, sie befriedigen das Verlangen: vorteilhafte Zustände der Existenz, ein Gefühl des Selbst, Ansichten, Gebräuche und Theorien, welche die persönlichen Wünsche befriedigen, und Sitten und Gepflogenheiten, die den persönlichen Bedürfnissen entsprechen.
9. *Upādāna* → *bhava*: Anhaften ist mit einem spezifischen Daseinszustand verbunden. Festhalten impliziert einen Prozess der Bindung an oder Identifikation mit einem Daseinszustand, wodurch entweder erwünschte Sinnesobjekte geliefert werden oder man unerwünschten Objekten entkommen kann. Wenn es einen erwünschten Daseinszustand gibt, muss es gleichzeitig immer auch unerwünschte Daseinszustände geben. Der Daseinszustand, an dem festgehalten wird, wird *uppatti-bhava* („passiver Prozess des Werdens“) genannt.

Wenn eine Anhaftung an einen Daseinszustand besteht, strebt man danach, bestimmte Aspekte dieses Zustands aufrechtzuerhalten und anderen Aspekten zu entkommen. Alle Gedanken und Handlungen eines Menschen werden jedoch durch das Greifen und Anhaften angetrieben; sie werden von etablierten Überzeugungen, Meinungen, Theorien, Gewohnheiten und Vorlieben beeinflusst und manifestieren sich als Verhalten, welches diesem Anhaften entspricht.

Beispielsweise angenommen, ein Mensch sehnt sich danach, als eine Gottheit wiedergeboren zu werden: Jene Person wird an bestimmten Glaubenssystemen, Traditionen, Ritualen und Praktiken festhalten, von denen sie annimmt, dass diese zum Himmel führen. Diese Person wird gemäß solcherlei Glaubensvorstellungen denken und handeln und infolgedessen vielleicht sogar ein idiosynkratisches Verhalten^{xi} entwickeln. Eine Person, die nach Ruhm und Ehre strebt, wird sich an eine Reihe von Werten, die sie für rühmlich hält, sowie an einen entsprechenden Standard des Verhaltens binden. Die Gedanken, Handlungen und das Verhalten der Person werden mit dieser Anhaftung einhergehen. Eine Person, die ein Objekt begehrt, welches sich im Besitz eines anderen Menschen befindet, haftet an der Idee des Besitztums und versucht, ebendiesen Gegenstand

zu erlangen. Da diese Person den Schaden und Nachteil ihres schlechten Verhaltens nicht erkennt, wird sie aus Gewohnheit heraus denken und handeln. Ihre anfängliche Begehrlichkeit kann sie sogar zum Stehlen verleiten; der Wunsch, ein „Besitzer“ zu sein, führt dazu, ein „Dieb“ zu werden.

Aufgrund von korrekten oder fälschlichen Überzeugungen reagiert eine Person auf Situationen entweder kompetent oder unmoralisch. [189] Das spezifische Verhaltensmuster, vom Festhalten angetrieben und geformt, bildet den aktiven Prozess des Werdens (*kamma-bhava*). Der aus diesem Verhalten resultierende Daseinszustand, z.B. als Deva, als ehrbare Person, als Besitzer oder als Dieb, bildet den passiven Prozess des Werdens (*uppatti-bhava*). Dieser Daseinszustand kann mit den Begehrlichkeiten einer Person übereinstimmen oder in Konflikt mit ihnen stehen.

Dieser Abschnitt der abhängigen Entstehung ist ein entscheidendes Stadium für die Entstehung von Karma, das Empfangen der Früchte des Karmas und für die Entwicklung von Gewohnheiten und Persönlichkeitsmerkmalen.

10. *Bhava* → *jāti*: Genau genommen ist die Existenz in verschiedenen Daseinszuständen äquivalent mit den fünf Aggregaten, die entstehen, sich verändern und vergehen. Die Aggregate besitzen verschiedene Eigenschaften, die, je nach inneren und äußeren Bedingungen, zunehmen oder abnehmen. Von all diesen Faktoren ist die „Absicht“ der Tonangeber, welcher die Erscheinung und die Qualität des allgemeinen Flusses des Daseins bestimmt.

Die fünf Aggregate sind in ständigem Fluss, entstehen und vergehen in jedem Moment. Allgemein ausgedrückt, kann man sagen, eine Person wird in jedem Moment geboren, altert und stirbt, wie es in den Kommentarbüchern folgendermaßen dargestellt wird:

*Im letztendlichen Sinne, gleichwie die Aggregate entstehen, nieder-
gehen und verschwinden, ist es zu verstehen, wenn der Buddha sagt:
„Mönch, du wirst geboren, du alterst und du stirbst in jedem Moment.“
So sollte auch an dieser Stelle verstanden werden, dass der Buddha, in
Bezug auf alle Lebewesen, einen Bezug zu den Aggregaten hergestellt
hat.⁷⁹*

Für nicht-erwachte Wesen existiert jedoch nicht bloß ein Entstehen und Vergehen der fünf Aggregate, gemäß einem der Natur folgenden Prozess.

⁷⁹KhA. 78

Wenn „Werden“ auf „Greifen“ folgt, entsteht ein Gefühl des „Selbst“, die Wahrnehmung eines „Ichs“, welches auf eine situationsbedingte, spezifische Art und Weise existiert und entweder dem Wunsch einer Person entspricht oder nicht entspricht.⁸⁰ Kurz gesagt, ein „Selbst“ wird innerhalb dieses Zustandes des Daseins geboren, wie in den früheren Beispielen eines „Besitzers“, eines „Diebes“ oder einer „ehrenwerten Person“ geschildert.

Die Geburt eines „Selbst“ zeigt sich deutlich in Phasen von personenbezogenen Konflikten, welche von starken Emotionen begleitet werden, etwa im Verlauf von Auseinandersetzungen, auch solchen, die scheinbar rational verlaufen. Wenn eine Person der geistigen Verunreinigung erliegt, anstatt Weisheit anzuwenden, entsteht zum Beispiel ein ausgeprägtes Gefühl des Selbst: „ich habe das Sagen“, „ich bin respektabel“, „er ist unwürdig“, „er ist minderwertig“, „das ist meine Meinung“ oder „mir wird widersprochen“. Infolgedessen kann das Gefühl, eine bestimmte Art von Person zu sein, diskreditiert werden oder verloren gehen. Die Geburt eines „Ichs“ ist in Zeiten des Alterns und des Todes besonders ausgeprägt, aber wie aus dem nächsten Glied im Zyklus ersichtlich ist, sind Altern und Tod nur aufgrund der Geburt möglich:

11. *Jāti* → *jarāmarāṇa*: Wenn es ein „Selbst“ gibt, welches auf eine bestimmte Art und Weise existiert, dann gibt es auch ein „Selbst“, welches von bestimmten Zuständen des Daseins getrennt ist, sowie ein „Selbst“, welches behindert, aufgewühlt, eingeschränkt und unerfüllt ist. Mit der Entstehung eines „Selbst“ geht der Wunsch einher, einen gewünschten Zustand des Daseins aufrechtzuerhalten: ein Wunsch nach Stabilität und Beständigkeit. Doch die Geburt eines „Selbst“ bringt unweigerlich das Ende des „Selbst“ mit sich. Es besteht eine ständige Bedrohung durch Schwächung und Schwund, wodurch eine Angst vor Beeinträchtigung, Konflikt und Tod entsteht, was wiederum dazu führt, sich noch fester an diesen Zustand des Daseins zu klammern. [190] Die Angst vor dem Tod ist im Unterbewusstsein der Menschen verankert und beeinflusst ihr Verhalten. Sie führt dazu, dass Menschen nach erwünschten Zuständen der Existenz und des Daseins greifen, sich von Unannehmlichkeiten abschrecken lassen und Freude mit Besorgnis erleben, da sie befürchten, sie könnte verschwinden.

Wenn das „Selbst“ in einem unerwünschten Zustand des Daseins geboren wird oder wenn es in einem erwünschten Zustand entsteht, aus dem es vergehen muss, entstehen die verschiedenen Formen des Leidens: Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung. Menschen, die auf diese Weise leiden, sind fehlgeleitet und verblendet. Sie suchen tagtäglich

⁸⁰Siehe Anhang 3: „Ich und Mein“

nach einem Ausweg, indem sie Methoden einsetzen, die mit Unwissenheit behaftet sind und setzen damit den Kreislauf des abhängigen Entstehens fort.⁸¹

In einer wettbewerbsorientierten, konkurrenzbetonten Welt erlebt ein gewöhnlicher Mensch zwei Arten von „Erfolg“: Zum einen gibt es den konventionellen (*sammati*) Erfolg, mit seiner gesellschaftlich übereingekommenen Definition, zum anderen die subjektive Vorstellung von Erfolg, welche durch das Greifen – den Akt des „Werdens“ (*bhava*) – aufrechterhalten wird. Häufig verhält es sich so, dass Menschen, besonders jene, die stolz sind, den Gedanken vertreten: „Ich bin erfolgreich.“ (d.h. „Ich bin in den Zustand geboren, ‚Erfolg zu sein‘.“). Daraufhin folgt der Gedanke: „Damit mein Erfolg vollkommen ist, verdiene ich Prestige, Lob, Anerkennung und entsprechende Belohnung.“ Erfolg ist hier also mit Lob, mit dem Scheitern anderer und mit dem Gefühl des verwirklichten Ehrgeizes verbunden. In dem Moment, in dem das Gefühl des Erfolges, zusammen mit den damit verbundenen Merkmalen, auftaucht, entsteht ein Gefühl der Erfüllung oder Unerfülltheit.

Mit ebendieser Verwirklichung des Ehrgeizes entsteht das Gefühl, sich fest an den Erfolg klammern zu müssen, aus Angst, der Erfolg würde verschwinden und das Lob und die Bewunderung würden nachlassen. Wenn andere nicht das gewünschte Maß an Lob aussprechen, fühlt sich die Person unglücklich, da das Gefühl, „Erfolg zu sein“, beeinträchtigt und bedroht wird. Man ist vom Verfall (*jarā*) und vom Vergehen (*marāṇa*) des geschätzten Zustands des Erfolgs (*bhava*), mitsamt den damit verbundenen Vorteilen, bedroht. Unter diesen Umständen beschäftigen und umgarnen jene Gefühle der Enttäuschung, der Sorge und der Niedergeschlagenheit, die nicht durch Achtsamkeit und klares Verstehen entwurzelt wurden, den Menschen. Sie werden zu verinnerlichten Eigenschaften, sie formen die Persönlichkeit, beeinflussen das Verhalten und sie setzen den Kreislauf der abhängigen Entstehung fort. [191]

Die fingierte Idee des „Selbst“ nimmt Platz im Geist ein, was zu einem Gefühl der Beengtheit und Einschränkung führt. Dieses Gefühl der Begrenzung veranlasst die Menschen dazu, sich von anderen abzusondern und lässt die Vorstellungen von „ich“ und „andere“ entstehen. Wenn sich das Gefühl des Selbst weiter aufbläht, will der Mensch gewinnen, etwas erreichen und andere beeindrucken. Aber dieses Empfinden des Selbst muss vom Menschen selbst überprüft und gebändigt werden. Wenn Menschen übermäßig egoistisch sind oder Begierden hemmungslos nachgehen, ent-

⁸¹ Siehe Anhang 4: „Geburt und Tod im gegenwärtigen Moment“

steht ein äußerer Konflikt. Solch hemmungsloses Verhalten führt auch zu einem Verlust an Lebensfreude, indem es die Macht der Wünsche und das Gefühl der persönlichen Unzulänglichkeit verstärkt. Der Gesamtkonflikt wird dadurch weiter vergrößert und die Zufriedenheit nimmt ab. Schließlich gibt es überhaupt keine Zufriedenheit mehr und jeder Moment ist eine Quelle für die Entstehung von neuem Druck und Konflikt.

D. Beispiele aus dem täglichen Leben

Tom und Ben, zwei Schüler, sind eng miteinander befreundet; in der Schule begrüßen sie sich jeden Morgen herzlich. Eines Tages sieht Tom Ben und grüßt ihn freundlich, doch Ben runzelt die Stirn und antwortet nicht. Daraufhin gerät Tom in Wut und redet kein Wort mehr mit Ben. In dieser Situation läuft der Prozess folgendermaßen ab:

1. Unwissenheit: Tom kennt die Gründe für Bens schlechte Laune nicht und reflektiert nicht mit Weisheit, um die Situation in ihrer tatsächlichen Wahrheit zu ergründen. Ben ist vielleicht über etwas verärgert oder hat ein ungelöstes Problem.
2. Willensbildungen: Tom bildet verschiedene Vorstellungen, die seinen persönlichen Gewohnheiten und Meinungen entsprechen. Er spekuliert darüber, was Ben denken oder fühlen könnte, und geistige Verunreinigungen können dazu führen, dass Tom sich irritiert, wütend oder beleidigt fühlt.
3. Bewusstsein: In seinem verklärten Zustand nimmt Tom jene Handlungen von Ben wahr, die seine aktuellen Vorurteile weiter anschüren und bestätigen; zudem interpretiert er sie entsprechend. Je mehr er dies tut, desto stärker wird seine Überzeugung, sich im Recht zu befinden. Tom empfindet alle Ausdrucksweisen und Handlungen von Ben als störend und nervig.
4. Geist und Körper: Die verschiedenen Aspekte von Toms Geist und Körper – Gefühle, Gedanken, mentale Zustände, Mimik, Gestik etc. – manifestieren sich als Symptome von Ärger und Eitelkeit. Die körperlichen und geistigen Faktoren, die entstehen, entsprechen dem Bewusstsein.
5. Sechs Sinnes-Grundlagen: Die Sinnes-Grundlagen, welche in dieser Situation involviert sind, sind aufmerksam und in verstärkter Bereitschaft.

6. Kontakt: Es besteht Kontakt (insbesondere Augen- oder Ohren-Kontakt) mit denjenigen Eigenschaften und Merkmalen von Ben, die besonders ausgeprägt oder auffällig sind, zum Beispiel: Missmut, Unempfänglichkeit, scheinbare Verachtung oder Respektlosigkeit.
7. Gefühl: ein Gefühl von Unbehagen, Anspannung, Schmerz oder Traurigkeit.
8. Verlangen: ein Begehren nach Beseitigung und Tilgung der unangenehmen, bedrückenden Sinneseindrücke. [192]
9. Greifen: Tom klammert sich an die Idee, Bens Verhalten sei vorsätzlich gegen ihn persönlich gerichtet; diese Angelegenheit müsste daher irgendwie in Ordnung gebracht werden.
10. Werden: Toms Verhalten ist durch das Greifen bedingt. Sein Verhalten (*kamma-bhava*) ist feindselig; sein Daseinszustand in diesem Moment (*uppatti-bhava*) ist feindselig.
11. Geburt: Tom nimmt diesen Daseinszustand als „Kontrahent“ an. Er betrachtet sich eindeutig als Bens Widersacher. Er trennt „ich“ und „er“ und identifiziert sich als derjenige, der Ben entsprechend gegenüberzutreten muss.
12. Altern und Tod: Das in diesem Spannungszustand entstehende „Ich“ wird durch verschiedene Wahrnehmungen aufrechterhalten, z.B. als fähiger, geschickter, ehrenhafter, würdiger oder erfolgreicher Mensch. Diesen Qualitäten stehen aber auch gegensätzliche Qualitäten gegenüber, etwa die der Minderwertigkeit, des Versagens, der Unehrenhaftigkeit oder der Niederlage. Sobald das gewünschte „Selbst“ auftaucht, ist es von der Möglichkeit bedroht, sich in sein Gegenteil zu verwandeln.

Tom ist möglicherweise nicht in der Lage, die Rolle eines vollwertig geübten und schlagkräftigen Gegners auszufüllen; er könnte ebenso in die Situation geraten, zu unterliegen und außerstande sein, seine Ehre zu verteidigen. Das Leiden überfällt ihn daher ständig. Es reicht von der Angst, nicht zu bekommen, was er will, über die Anspannung und Sorge bei der Suche nach einem gewünschten Zustand bis hin zur Enttäuschung, falls er keinen Erfolg hat. Aber auch im Falle des Erfolges folgt unweigerlich ein Nachlassen des Genusses. Dieses Leiden umhüllt und überschattet den Geist und bedingt somit weitere Unwissenheit und ein weiteres „Drehen des Rades“.

Dieses Leiden gleicht einer eiternden Wunde, aus der immerzu Giftstoffe freigesetzt werden; es verursacht Probleme für diese Person und für andere, es beeinflusst das Verhalten und es prägt den gesamten Verlauf des Lebens. Im obigen Beispiel ist Tom möglicherweise den ganzen Tag unglücklich, kann sich nicht auf sein Studium konzentrieren, handelt und spricht schlecht im Umgang mit anderen Menschen und verursacht zusätzliche Konflikte.

Wenn Tom von Anfang an korrekt reagieren würde, käme dieser Zyklus von Problemen nicht zustande. Wenn Ben nicht lächelt oder seinen Gruß nicht erwidert, dann könnte Tom mit Weisheit darüber reflektieren, dass Ben vielleicht auf Schwierigkeiten gestoßen ist; möglicherweise wurde er von einem der Lehrer ausgeschimpft, ist in Geldnot oder leidet unter einem anderen, ungelösten Problem. Wenn er so denkt, braucht Tom sich nicht aufzuregen, sondern sein Herz wird weit und voller Mitgefühl verbleiben. Er könnte sich nach der Ursache erkundigen, Ben trösten, ihm dabei helfen, eine Lösung für das Problem zu finden oder Ben einfach etwas Zeit zur Ruhe gewähren.

Selbst wenn sich ein negativer Kreislauf in Gang setzt, gibt es eine Möglichkeit zur Abhilfe. Nehmen wir an, der Zyklus hat den Kontakt (*phassa*) erreicht, bei dem Tom sich des unangenehmen Verhaltens von Ben bewusst ist und Tom beginnt, darunter zu leiden. Tom kann Achtsamkeit aufkommen lassen, anstatt einem möglichen, darauffolgenden Verlangen nach Entkommen (*vibhava-taṇhā*) zum Opfer zu fallen. Indem er die Situation betrachtet, durchtrennt die Weisheit den Kreislauf und Tom erlebt Bens Handlungen auf eine neue Art und Weise. Tom nutzt die Vernunft, um über Bens Handlungen und über seine eigene, angemessene Reaktion nachzudenken. Toms Geist wird klar, frei von Beschwernissen, und er überlegt, wie er seinem Freund helfen kann. [193]

Das Aufkommen von Weisheit schenkt dem Geist Freiheit; es wird kein „Selbst“ erschaffen, welches anfällig für Störungen ist. Abgesehen davon, dass Weisheit keine persönlichen Probleme schafft, entsteht der mitfühlende Wunsch, das Leiden anderer zu verringern. Dies hat die gegenteilige Wirkung von Unwissenheit, die zum „Rad der Wiedergeburt“ (*samsāra*), zu Begierde und Anhaftung und zu einem eingeschränkten „Selbst“-Gefühl führt, welches dem Schmerz unterliegt und weitreichende Konsequenzen nach sich zieht.

An dieser Stelle sollten wir einige wichtige Aspekte der abhängigen Entstehung resümieren:

- Der gesamte, obig dargestellte Prozess der abhängigen Entstehung vollzieht sich rasch – er ist in einem Augenblick abgeschlossen. Zum Beispiel

kann ein Student, der seine Prüfungen nicht bestanden hat, ein Mensch, der einen geliebten Menschen verloren hat, oder ein Mensch, der seinen Geliebten mit einem anderen Partner sieht, wütend, erschrocken oder schockiert sein; die Person kann auch brüllen oder in Ohnmacht fallen. Je stärker Bindung und Bedeutung einer Sache beigemessen werden, desto intensiver ist auch die Reaktion.

- Die bedingenden Faktoren brauchen keiner festgelegten, zeitlichen Ordnung zu folgen. In vergleichbarer Weise sind ein Stück Kreide, eine Tafel, eine saubere Oberfläche und der Akt des Schreibens Bedingungen für geschriebene Worte (auf der Tafel).
- Die Lehre der abhängigen Entstehung hebt das Verständnis eines Naturgesetzes – eines in der Natur vorkommenden Prozesses – hervor, um die Quelle von Problemen und die konkreten Punkte, die einer Korrektur bedürfen, zu erkennen. Die Ausführung dieser Korrektur, die Methoden der Praxis, sind jedoch nicht unmittelbar mit der Lehre von der abhängigen Entstehung verbunden, sondern sind Angelegenheiten, die mit dem „Pfad“ (*magga*) oder dem mittleren Weg (*majjhimā-paṭipadā*) in Zusammenhang stehen.⁸²

Einige der vorgenannten Beispiele neigen zur Oberflächlichkeit und bieten wenig Subtilität, insbesondere jene Beispiele, welche die Verbindung zwischen Unwissenheit und Willensbildungen, die Verbindung zwischen Begierde und Anhaftung sowie die Verbindung, in der Kummer, Wehklagen usw. eine weitere Rotation des Zyklus hervorrufen, illustrieren. Einige der Beispiele, welche die Unwissenheit beschreiben, sind zudem auf bestimmte Gegebenheiten und Umstände beschränkt – diese Beispiele betreffen keine Sachverhalte, wie sie in jedem Moment des Lebens vorhanden sind. Dies mag einige Menschen zu der Annahme verleiten, gewöhnliche Menschen seien imstande, den Großteil ihres Lebens ohne Unwissenheit zu verbringen, oder es könnte auch zu der Annahme führen, die Definition der abhängigen Entstehung liefere keine exakt zutreffende Beschreibung des täglichen Lebens. Aus diesen Gründen ist es notwendig, eine klarere, detailliertere Darstellung einiger markanter Punkte genauer darzulegen.

E. Vertiefende Erklärungen

Wenn Menschen einem Objekt oder einer Situation begegnen, interpretieren sie diese für gewöhnlich, bilden sich Vorstellungen darüber und reagieren darauf;

⁸²Thema in Teil II des Buddhadhamma.

beeinflusst von den folgenden Prädispositionen oder unbewussten Impulsen:

1. *Kāma*: der Wunsch nach Befriedigung mittels der fünf Sinnesbereiche.
2. *Bhava*: das Verlangen nach oder die Sorge um die Selbst-Existenz; der Wunsch, auf eine bestimmte Art und Weise zu sein, sowie einen gewünschten Zustand der Existenz zu erhalten.
3. *Diṭṭhi*: gewohnheitsmäßige Auffassungen, Glaubenssätze, Doktrinen und Theorien, an denen man hängt und die man hegt.
4. *Avijjā*: Verblendung; Unwissenheit; ein Mangel an wahrhaftigem Gewahrsein und Verständnis von Ursachen, Wirkungen, Bedeutungen, Werten und Zielen sowie der natürlichen Beziehung zwischen Dingen oder zwischen Ereignissen; ein Mangel an Einsicht in das Gesetz der Kausalität; die irrige Ansicht, ein „Selbst“ würde handeln bzw. einwirken; eine Auffassung der Dinge, welche durch persönliche Vermutungen oder gedankliche Erfindungen bedingt ist. [194]

Diese vier Prädispositionen, insbesondere die Faktoren drei und vier, sind miteinander verbunden. Wenn man die Wahrheit (*avijjā*) nicht klar versteht, tendiert man dazu, im Einklang mit gewohnheitsmäßigen Ansichten, Überzeugungen, Ideen und Konzepten (*diṭṭhi*) zu handeln, von denen man viele aus der Gesellschaft adaptiert. Die Faktoren drei und vier beeinflussen zudem die Faktoren eins und zwei: Unwissenheit und gesellschaftlich bedingte Ansichten bestimmen und kontrollieren die Gedanken und Handlungen der Menschen – was sie mögen, was sie brauchen und wie sie nach Befriedigung suchen. Sie liegen im Unterbewusstsein einer Person begraben und diktieren das Verhalten, ohne dass die Person sich dessen bewusst ist.

Es ist eine weit verbreitete Vorstellung, Menschen würden gänzlich aus freiem Willen heraus handeln, aber dies ist eine Täuschung. Wenn man exakt prüft und hinterfragt, was Menschen wirklich wollen, warum sie diese Dinge wollen und warum sie einer bestimmten Handlungsweise folgen, erkennt man, dass es für die meisten Menschen keine tatsächliche Wahlfreiheit gibt. Ihr Verhalten ist durch ihre Erziehung und Bildung, durch die Kultur, durch religiöse Vorstellungen und durch gesellschaftliche Konventionen bedingt. Sie wählen, entscheiden und agieren innerhalb der Begrenzungen dieser sozialen Faktoren; selbst wenn Menschen von üblichen (d. h. „normalen“) Verhaltensformen abweichen, verwenden sie selbige Faktoren als Maßstab zum Vergleich.

All die Dinge, mit denen sich gewöhnliche Menschen identifizieren, liegen im Rahmen dieser vier Prädispositionen (und sind Teil der fünf Aggregate). Abgesehen davon, dass diese Dinge keine wirkliche „Substanz“ oder ein „Selbst“ halten, üben sie eine unerbittliche Macht über jene Menschen aus, die, während sie unter ihrer Herrschaft stehen, keine Unabhängigkeit genießen.

Diese vier Prädispositionen werden *āsava* genannt, oft übersetzt als „Abstrom“ oder „Ausfluss“, etwas, das heraussickert oder ausläuft; beziehungsweise auch als „Makel“, etwas, das im Geiste „eiert“ und „gärt“.⁸³ Diese Dinge tropfen hervor und beflecken den Geist, wenn eine Person mit Sinnes-Objekten in Berührung kommt. Wann immer eine Person über die Sinne mit etwas in Kontakt gelangt oder etwas denkt, dringen diese *āsavas* in den Geist ein und verunreinigen ihn. Die individuelle Erfahrung von Sinnesobjekten wird nicht von Weisheit geleitet, sondern von Verunreinigung bestimmt.⁸⁴ Dieser Zustand verhindert objektives Wissen und führt daher zu fortwährenden Problemen. [195]

Diese Verunreinigungen bestimmen das Verhalten unerleuchteter Menschen, einschließlich ihrer Gedanken und Handlungen, ohne dass die Menschen sich dessen bewusst sind. Diese Verunreinigungen sind die Urheber des grundlegenden Fehlers, Dinge als „ich“ oder „mein“ zu betrachten, was die fundamentalste Ebene der Unwissenheit darstellt. Sie sind der Ausgangspunkt für die abhängige Entstehung: wenn Verunreinigungen aufkommen, entsteht Unwissenheit. Unwissenheit ist dann die Bedingung für Willensbildungen, durch welche die Menschen mit einem getäuschten Gefühl des „Selbst“ handeln. In ähnlicher Weise kann man sagen, dass Menschen nicht frei sind, weil ihr Verhalten von unerkannten Willensimpulsen bestimmt wird.

Eine der Definitionen für Unwissenheit lautet: fehlende Unterscheidung der

⁸³Die vier Befleckungen werden als *kāmāsava*, *bhavāsava*, *diṭṭhāsava* bzw. *avijjāsava* bezeichnet. Diese Gruppe von vier Befleckungen findet sich im Abhidhamma; in den Suttas werden nur drei erwähnt – *diṭṭhāsava* kommt nicht vor. *Diṭṭhāsava* ist ein Zwischenbereich aus *avijjāsava* und *bhavāsava*: es beruht auf Unwissenheit, um sich zu etablieren, es äußert sich durch den Makel des Werdens. Drei *āsava*: siehe z.B. D. II 81; S. IV. 256; vier *āsava*: siehe z.B. Vbh. 373-4. Alternative Übersetzungen für *āsava* lauten: „einfließende Impulse“, „Zuflüsse“, „Verzerrungen“ und „Krebsgeschwüre“. Die vier Befleckungen werden gelegentlich auch als die Befleckung der Sinnesbefriedigung, die Befleckung des Werdens (oder der „egozentrischen Bestrebungen“), die Befleckung der Ansichten bzw. die Befleckung der Unwissenheit bezeichnet. MA. I. 67 argumentiert, dass *diṭṭhāsava* in *bhavāsava* integriert ist, weil das Verlangen nach Existenz oder die Anhaftung an *jhāna* z.B. mit einer eternalistischen Ansicht oder einer annihilationistischen Ansicht verbunden sei. Siehe weiteres Material unter: Nd. II. 7; DA. III. 999; VinT: Paṭhamo Bhāgo, Verañjakandaṇṇanā

⁸⁴TR: Von diesem Punkt an werde ich die *āsavas* als „Makel“ / „Fleck“ („*taints*“) bezeichnen. (ÜB: Im deutschen Sprachgebrauch sind die Ausdrücke „Befleckung“ oder „Verunreinigung“ geläufig.)

drei universellen Daseinsmerkmale, insbesondere der Qualität des Nicht-selbst. Eine Person ist sich nicht bewusst, dass die Dinge, die als „Wesen“, „Selbst“, „ich“ und „du“ usw. angesehen werden, als ein Strom von unzähligen, physischen und mentalen Komponenten existieren, die miteinander in Beziehung stehen und sich gegenseitig bedingen. Das ständige Entstehen und Vergehen dieser Komponenten bewirkt, dass der Fluss ständig seine Form verändert. Menschen existieren als eine Ansammlung von Gedanken, Wünschen, Gewohnheiten, Neigungen, Meinungen, Werten, Wahrnehmungen, Einsichten und Ansichten (sowohl irrationale und irrtümliche als auch begründete und zutreffende). Diese Gedanken usw. sind das Ergebnis kultureller Überlieferung, Erziehung und fortwährender Reaktionen, sowohl auf innere Ereignisse als auch auf die individuelle Umwelt.

Wenn Menschen sich dieser Tatsache nicht bewusst sind, identifizieren sie sich mit der einen oder anderen Komponente. Durch eine solche Selbstidentifikation täuschen und unterjochen jene Dinge die Menschen; sie verleiten dazu, die Dinge im Kontext eines „Selbst“ zu sehen, sie verleiten zu der Annahme, ein freier Akteur hinter dem Handeln zu sein.

Betrachten wir an dieser Stelle eine weitere Verbindung, die kompliziert zu verstehen ist: die Verbindung zwischen Begierde und Anhaftung, welche ebenfalls eine Stufe darstellt, die geistige Unreinheit beinhaltet.

Die drei zuvor erwähnten Arten von Begierde sind allesamt Ausdruck einer einzigen Form von grundlegendem Begehren, welches alle nicht-erwachten Menschen besitzen. Dieses Begehren wird deutlich, wenn man die tiefere Funktionsweise des Geistes untersucht, beginnend mit seinem mangelnden Verständnis der wechselseitigen Beziehung der Dinge. Dieses Missverständnis erzeugt das verzerrte Gefühl des „Selbst“, welches wiederum ein zugrundeliegendes Verlangen nach Existenz erzeugt – den Wunsch, dass dieses illusorische „Selbst“ dauerhaft existiert.

Der Wunsch nach „Dasein“ ist keine Abstraktion, sondern er hängt konkret mit dem Wunsch nach Sinnesobjekten zusammen: der Mensch wünscht sich Existenz, um begehrenswerte Objekte zur Befriedigung der Sinnesbegierde zu erleben. Menschen wollen „sein“, weil sie „bekommen“ wollen. Das Verlangen nach Sinnesobjekten verstärkt daher das Verlangen nach Existenz.

Ist der Wunsch nach Dasein stark, eine Person erlangt jedoch keine begehrlichen Sinnesobjekte, so ist die Reaktion ein Zustand von unbefriedigendem, abstoßendem und nur schwerlich zu ertragendem Dasein (*bhava*). Die Person verlangt danach, dass dieser Daseinszustand beendet wird. Sobald aber der Wunsch nach Beendigung oder Vernichtung zustande kommt, taucht das Verlangen nach

Erlangung wieder auf, da die Befürchtung entsteht, mit dieser Vernichtung keine erwünschten Freuden mehr erfahren zu können; das Verlangen nach Dasein folgt also dem Verlangen nach Vernichtung auf dem Fuße. [196]

Der gleiche Prozess kommt zum Vorschein, wenn man ein Objekt der Begierde erlangt, jedoch nicht in befriedigendem Ausmaß, beziehungsweise wenn man ein Objekt erlangt, man jedoch beginnt, etwas anderes zu begehren. Der grundlegendste und allumfassendste Wunsch ist der Wunsch nach „mehr“. Man stellt fest, dass der Mensch ständig auf der Suche nach einem Glück ist, welches das Glück, das er gegenwärtig erfährt, übertrifft. Nicht-erwachte Wesen versäumen oder vernachlässigen permanent den gegenwärtigen Moment. Den Menschen fällt es schwer, den gegenwärtigen Moment zu ertragen; sie wollen ihm entfliehen und suchen nach einem befriedigenderen Zustand der Existenz. Der Wunsch zu „bekommen“, der Wunsch zu „sein“ und der Wunsch, „nicht mehr zu sein“, drehen sich daher fortwährend in einem Strudel innerhalb des Lebens der gewöhnlichen Menschen. Da dieser Zyklus subtil geschieht und in jedem Moment stattfindet, sind die Menschen sich dessen nicht bewusst, dass sie ständig darum kämpfen, dem vorhergegangenen Moment zu entkommen und in jedem darauffolgenden Moment nach Befriedigung suchen.

Begehren entspringt der Unwissenheit: da die Menschen die voneinander abhängige Natur der Dinge nicht verstehen, kommt ein grundlegender Fehler zustande. Sie betrachten die Dinge entweder als substanziell, als einen stabilen und dauerhaften Kern eines Selbst besitzend⁸⁵ oder sie betrachten die Dinge als „für eine gewisse Zeit in einer stabilen, substanziellen Weise existierend und sich schließlich auflösend“.⁸⁶

Alle nicht-erwachten Menschen hegen diese beiden Ansichten in subtilen Graden und sind daher den drei Arten von Begierde ausgesetzt. Aufgrund der verblendeten und tief verwurzelten Ansicht, dass die Dinge ein dauerhaftes, stabiles „Selbst“ besitzen, entsteht das Verlangen nach Existenz. Und aufgrund von Unwissenheit und Verblendung entsteht die widerstreitende Ansicht, dass die Dinge eine feste Substanz besitzen, dass jene Substanz oder jenes „Selbst“ aber vergeht. Folglich entsteht das Verlangen nach dem Verlöschen.

⁸⁵Eine „eternalistische“ Ansicht (*sassata-ditṭhi*).

⁸⁶Eine „annihilationistische“ Ansicht (*uccheda-ditṭhi*). Sowohl diese als auch die eternalistische Ansicht sind irrige Ansichten über das „Selbst“, allerdings in unterschiedlichen Erscheinungsformen. Erstere ist offensichtlich, die zweite wird wie folgt beschrieben: Eine Person nimmt an, ein Objekt habe einen eigenständigen Kern oder ein Selbst und glaubt, dass dieses Wesen oder „Selbst“ abgeschnitten wird und vergeht. Siehe folgenden Abschnitt über „abhängiges Entstehen und den mittleren Weg“.

Diese beiden irrigen Ansichten eröffnen der Begierde die Möglichkeit zur Entstehung. Wenn eine Person die fließende, voneinander abhängige Natur der Dinge versteht, kann es weder ein dauerhaftes, feststehendes „Selbst“ geben, noch kann es ein reales, objektives „Selbst“ geben, welches sich auflöst und verschwindet. Weder das Verlangen nach Sein noch das Verlangen nach Auflösung verfügt über irgendeine stabile Grundlage, auf der es sich halten kann. Aus diesen beiden Fehleinschätzungen resultiert zudem das Verlangen nach Sinnesfreuden: aus Angst, dieses „Selbst“ oder die Genüsse könnten verschwinden, suchen die Menschen fieberhaft nach persönlicher Befriedigung. Und weil sie Dinge als dauerhaft und solide erachten, klammern sie sich an Dinge, um ein Empfinden von Stabilität zu verstärken.

Auf einer allgemeineren Ebene äußert sich die Begierde als Suche nach Sinnesvergnügen, beziehungsweise der Suche nach Situationen, die ein solches Vergnügen bieten, ebenso äußert sie sich auch in Form von Überdruß an bereits erworbenen Vergnügungen. Menschen, die keine geistige Unabhängigkeit besitzen, empfinden Langeweile und Unruhe, wenn sie keine befriedigenden Sinnesobjekte erleben können. Sie sind ständig auf der Suche nach neuen Formen des Vergnügens, um ihrer Unruhe und ihrem Unbehagen zu entkommen. Wenn sie nicht bekommen, was sie wollen, fühlen sie Enttäuschung, Niedergeschlagenheit und Selbstverachtung. Ihr glücklich und unglücklich sein ist vollständig von äußeren Bedingungen abhängig. Zeit ohne Anregung oder Aktivität wird dann zu einer Strafe oder einem Verhängnis.

Langeweile, Depression, Einsamkeit und Unzufriedenheit nehmen sowohl für die Einzelperson als auch innerhalb der Gesellschaft zu, obwohl das Angebot an stimulierenden Objekten ansteigt und die Suche nach Anreizen immer kruder und heftiger wird. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass Probleme wie Drogenmissbrauch und Jugendkriminalität aus mangelnder Geduld, Langeweile sowie dem Wunsch resultieren, dem Daseinszustand zu entfliehen, in den man gerade hineingeboren wird.

Die geistige Unreinheit, welche aus der Begierde hervorgeht, ist das Greifen (*upādāna*), wovon es vier Arten gibt:

1. *Kāmapādāna*: das Festhalten an der Sinnesempfindung;⁸⁷ als Folge der Begierde haftet der Geist hartnäckig an den begehrten Objekten. Wenn man

⁸⁷Der Begriff *kāma* beinhaltet zwei Definitionen: 1.) Objekte, die das Verlangen über die fünf Sinne befriedigen sowie 2.) das Verlangen nach jenen Objekten. (ÜB: Nicht zu verwechseln mit dem Pali-Begriff „*kamma*“, bzw. Karma.)

ein gewünschtes Objekt erhält, haftet man daran, weil man sich weitere Befriedigung wünscht und weil man die Abtrennung fürchtet. Anhaftung entsteht, wenn eine Person einen Moment der Befriedigung erlebt und dann wünscht, diese Erfahrung zu wiederholen oder auch, wenn begehrte Objekte keine Befriedigung bieten. Verlust oder Enttäuschung können dann zu einer stärkeren Fixierung und Sehnsucht beitragen. Obwohl die Objekte der Begierde dem Menschen nicht wahrhaft gehören, versucht er sich einzureden, dass er sie in gewisser Weise besitzt. Der Geist gewöhnlicher Menschen ist daher ständig mit begehrtenswerten Objekten verstrickt und es ist schwierig, Objektivität, Sicherheit und Freiheit zu erreichen.

2. *Ditṭhupādāna*: Festhalten an Ansichten; der Wunsch, es möge etwas existieren oder ausgelöscht werden, erzeugt einseitige Ansichten und Überzeugungen, die den Wünschen der Menschen entsprechen. Die Suche nach Befriedigung führt dazu, dass Menschen an Lehren, Theorien, philosophischen Doktrinen usw. festhalten, die ihrem Wunsch dienen und ihn erfüllen. Wenn Menschen an einer Ansicht festhalten, dann eignen sie sich diese an und identifizieren sich mit ihr. Abgesehen davon, dass sie im Einklang mit einer solchen Ansicht denken und handeln, fühlen sie sich persönlich bedroht, wenn sie einer gegenteiligen Ansicht begegnen. Sie haben den Eindruck, diese gegenteilige Ansicht könnte ihr „Selbst“ in irgendeiner Weise schmälern, schwächen oder zerstören, weshalb sie das Bedürfnis verspüren, ihre gehegte Ansicht zu verteidigen, um ihre Identität zu behaupten. Diese Reaktion führt zu Konflikten, Engstirnigkeit und einer versperrten und behinderten Weisheit. Sie sind nicht in der Lage, tatsächlich von neuen Ideen und Lehren zu profitieren, und sie sind nicht in der Lage, ihr Wissen optimal zu erweitern.⁸⁸
3. *Sīlabbatupādāna*: das Festhalten an moralischen Geboten und religiösen Praktiken. Der Wunsch nach Erwerb und Existenz, die unbegründete Furcht vor der Auflösung des Selbst und die Anhaftung an Ansichten und Lehren führen zu einer dementsprechend abergläubischen Verhaltensweise gegenüber jenen Dingen, die als heilig gelten und Erfüllung verheißen, auch wenn die Menschen den Zusammenhang zwischen diesen Dingen und den gewünschten Ergebnissen rational nicht nachvollziehen können. [198]

Der feste Glaube an ein Selbst offenbart sich äußerlich als ein unnachgiebiges, erstarrtes Festhalten an Verhaltensweisen, Regeln, Praktiken, Bräu-

⁸⁸Die grundsätzlichen Ansichten, die dem Verlangen entsprechen, sind die zwei Anschauungen des Eternalismus und des Annihilationismus zusammen mit Ansichten, die in direkter Beziehung zu diesen beiden stehen.

chen, Traditionen, religiösen Zeremonien und etablierten Traditionen, ohne ein Bewusstsein für Bedeutung, Ziele und Wert. Infolgedessen schafft der Mensch solcherlei Regeln, Bräuche usw., die ihn einschränken und begrenzen. Schließlich wird er engstirnig und starrköpfig, es wird ihm zunehmend schwerer fallen, sich zu verbessern, und aus dem, was er erlebt, wahren Nutzen zu ziehen.

Die folgende Passage des Ehrwürdigen Buddhādāsa Bhikkhu⁸⁹ mag diese Anhaftung an Regeln und Praktiken verdeutlichen:

Wenn eine Person einem Gebot der Moral oder einer Lehre folgt, ohne die angebrachte Achtsamkeit zu entfalten, nimmt sie schlichtweg an, diese Handlung besäße eine heilige Kraft in sich selbst, die auf selbstverständliche Weise positive Ergebnisse liefern wird. Eine solche Person handelt lediglich, indem von der Gesellschaft tradierte Formen, Bräuche, Konventionen und Schriften befolgt werden, ohne deren wahre Bedeutung zu kennen. Da diese Person solche Handlungen wiederholt, bis sie zur Gewohnheit werden, wird die Anhaftung daran immer stärker. Diese Form des Anhaftens unterscheidet sich von einer weiteren Form: dem Anhaften an irrigen Ansichten und Meinungen. Eine dritte Form, die nur sehr schwer zu korrigieren ist: das Anhaften an spirituelle Praktiken und ihren äußeren Erscheinungsformen.⁹⁰

4. *Attavādupādāna*: das Greifen nach dem Konzept des Selbst. Der irrtümliche Glaube an ein wahres, substanzielles Selbst ist dem nicht-erwachten Geist eigen. Dieser Glaube wird durch sprachliche Konventionen verstärkt, die den Menschen dazu verleiten, Dinge als eigenständige, solide Entitäten wahrzunehmen. Dieser Glaube an ein Selbst wird jedoch zu einer Form des Festhaltens, wenn das Verlangen als Bedingung fungiert: mit der Begierde nach Aneignung knüpft eine Person an die Vorstellung eines Selbst an, welches das gewünschte Objekt erleben oder besitzen wird; mit der Begierde nach einem Daseinszustand entsteht ein Festhalten an einem „Selbst“, welches in diesem Zustand verweilt; mit der Begierde nach Nicht-Existenz entsteht ein Festhalten an einem „Selbst“, welches vergeht. Mit der Angst vor dem Verschwinden kämpft der Mensch um die Festigung des Selbstgefühls.

Diese Formen der Begierde sind mit der Idee von Besitztum oder Kontrolle verbunden: Menschen sind der Auffassung, es gäbe ein „Ich“, welches die

⁸⁹TR: Buddhādāsa Bhikkhu, 1906-1993; in Thailand einer der maßgeblichsten buddhistischen Denker der Gegenwart.

⁹⁰Ehrw. Buddhādāsa (Ariyanandamuni); „*The Teachings of Buddhism*“; Suvijāna Press, 1955; S.

Ereignisse im Einklang mit der Begierde steuert. Weil Ereignisse zuweilen in Übereinstimmung mit dem Wunsch eintreten, glauben sie, dass sie die Dinge beherrschen. Doch diese Kontrolle ist begrenzt und vorübergehend. Die verschiedenen Faktoren, denen ein „Selbst“ zugeschrieben wird, sind lediglich isolierte Bedingungen in einem größeren, kausalen Prozess. In Wahrheit gibt es keinen Faktor innerhalb dieses Prozesses, der wahrhaftig oder dauerhaft kontrolliert werden kann. Die Menschen interpretieren jedoch diese Erfahrung einer nur partiellen Kontrollmöglichkeit als Beweis für ein permanentes „Selbst“.

Wenn Menschen sich an die Idee des Selbst klammern, sind sie unfähig, mit den Dingen im Einklang mit den kausalen Faktoren umzugehen. Sie verfallen vielmehr dem Irrglauben, die Umstände mit ihren Wünschen in Einklang bringen zu müssen. Wenn Menschen nicht im Einklang mit der Kausalität handeln und die Dinge nicht wie gewünscht verlaufen, dann fühlen sie sich von Unzulänglichkeit und Verlust bedrängt. Das Festhalten an einer Idee des Selbst ist zentral und dient als Grundlage für alle anderen Formen des Festhaltens. [199]

Diese vier Formen des Anhaftens sind miteinander verbunden: die Begegnung mit einem lustvollen Objekt lässt Begierde und Verlangen aufkommen. Es folgt das Greifen nach der Sinnesempfindung: Man klammert sich an das begehrte Objekt und denkt, man müsse es erreichen, erleben oder besitzen. Dann folgt das Greifen nach Ansichten. Der Mensch denkt: „Das ist gut.“, „Das wird Glück bringen.“, „Das Leben wird sinnerfüllt sein, wenn ich dieses Objekt bekomme.“ oder auch: „Jede Lehre, die den Erwerb dieses Objekts fördert, muss stimmen.“ In ähnlicher Weise entsteht das Greifen nach Regeln und Praktiken: Menschen halten konsequent an Regeln, Traditionen, Moralvorstellungen usw. fest, um ein gewünschtes Objekt zu erlangen. Außerdem entsteht das Festhalten an einem „Selbst“, als das, was das Objekt erlebt oder kontrolliert.

Anhaftung verhindert geistige Freiheit und Klarheit. Menschen, die dem Anhaften unterliegen, sind nicht in der Lage, vernünftig zu denken, Ereignisse korrekt zu bewerten, weise Entscheidungen zu treffen oder verantwortungsbewusst im Zusammenhang mit dem Gesetz von Ursache und Wirkung zu handeln. Stattdessen erleben sie andauernde Vorurteile, Einschränkungen, Widersprüche und Belastungen, weil sie an derartigen Vorstellungen wie „ich“ und „mein“ festhalten.

Das Festhalten an solchen Vorstellungen verlangt, dass die Dinge mit dem Wunsch übereinstimmen, obwohl die Dinge im Einklang mit den Ursachen und

Bedingungen existieren müssen und nicht dem Willen einer Person unterworfen sind. Wann immer die Dinge von einem gewünschten Ergebnis abweichen, fühlen sich Menschen benachteiligt. Wenn ein gehegtes Objekt durch etwas beeinträchtigt wird, sind diejenigen, die sich daran klammern, in ähnlicher Weise betroffen. Der Grad der Beeinträchtigung oder Störung ist proportional zum Grad der Anhaftung und Identifikation. Leid ist nicht die einzige Folge dieser Anhaftung: Das gesamte Leben und der Tätigkeitsbereich eines Menschen werden von Verlangen und Festhalten beherrscht, nicht von Weisheit.⁹¹

Im Anschluss an das Greifen schreitet die Abfolge der abhängigen Entstehung voran zu Werden, Geburt, Altern und Tod sowie zu Kummer, Klage usw., wie bereits beschrieben. Wenn Menschen Kummer usw. erfahren, versuchen sie dem zu entkommen. Ihre Gedanken, Entscheidungen und Handlungen basieren nicht auf der Einsicht in die Wahrheit der Dinge, sondern auf angesammelten Gewohnheiten, Vorurteilen, Wahrnehmungen und Meinungen. Der Zyklus beginnt also wieder bei der Unwissenheit und dreht sich weiter im Kreis.

Obwohl Unwissenheit eine grundlegende Verunreinigung des Geistes darstellt und weitere geistige Unreinheiten verursacht, ist es die Begierde, welche dazu neigt, als Auslöser zu fungieren. Daher spielt die Begierde eine dominanter Rolle im Hinblick auf das Verhalten und den Umgang mit der Außenwelt. Aus diesem Grund wird in Lehren, wie in den vier edlen Wahrheiten, die Quelle des Leidens als Begierde (*taṇhā*) definiert.

Wenn Unwissenheit unkontrolliert vorherrscht – wenn sich der Geist in einem Zustand der Blindheit und Verwirrung befindet – dann ist die Begierde ungezügelt und die willentlichen Handlungen (*kamma*) der Menschen werden eher schlecht als gut sein. Wenn Menschen jedoch spirituelle Schulung erfahren und Vertrauen in einen korrekten Pfad entwickeln, kann die Begierde zu ihrem Vorteil genutzt werden. Wenn Unwissenheit durch heilsame Überzeugungen, zutreffende Gedankengänge und vernünftiges Begreifen korrigiert wird, dann wird das Verlangen zu einem tugendhaften Ziel hin „umgelenkt“; es ist diszipliniert und zielgerichtet und kann zu heilsamen Handlungen und nützlichen Ergebnissen führen. [200]

⁹¹Die vier Formen des Greifens finden sich z.B. unter: D. III. 229; Vbh. 375. Insbesondere das Greifen nach der Idee des „Selbst“ (*attavādupādāna*) ist eine Anhaftung an eines oder mehrere der fünf Aggregate, wie der Pali-Kanon es formuliert: *Ein unerfahrener, gewöhnlicher Mensch (...) betrachtet materielle Form als Selbst, oder Selbst als von materieller Form, oder materielle Form als in sich selbst, oder Selbst als in materieller Form. Er betrachtet das Gefühl als Selbst (...) er betrachtet die Wahrnehmung als Selbst (...) er betrachtet die Willensbildungen als Selbst (...) er betrachtet das Bewusstsein als Selbst (...) oder das Selbst als im Bewusstsein.* (M. I. 300)

Mit der passenden Unterstützung kann Begierde eine Beihilfe zu den Bemühungen sein, Unwissenheit und Begierde zu beseitigen. In solchen Fällen strebt eine Person danach, ein guter Mensch zu sein, nutzt die müßige Zeit sinnvoll, bemüht sich, langfristige Ziele zu erreichen, und strebt danach, gesellschaftliches Ansehen zu erlangen oder in den Himmel zu kommen.^{xii} Ein guter Mensch und ein schlechter Mensch sind beide dem Leiden unterworfen, aber nur die Methode der Transformation von Unwissenheit und der Überwindung von Begierde führt zu Freiheit und wahrem Glück.

Die folgende Passage zeigt, wie die Begierde zugunsten des höchsten Ziels einer Person genutzt werden kann:

Schwester, ein Mönch vernimmt die Worte: „Man sagt, dass ein Mönch mit diesem und jenem Namen durch die Zerstörung der Befleckungen noch in diesem Leben in die befleckungslose Befreiung des Geistes und in die Befreiung durch Weisheit eintritt und darin verweilt“ (...) Dann denkt er: „Oh, wann werde auch ich die befleckungslose Befreiung des Geistes und die Befreiung durch Weisheit verwirklichen?“ Dann, einige Zeit darauf, gibt er, ausgehend von diesem Verlangen, das Verlangen auf. Aus diesem Grund wurde gesagt: „Dieser Körper ist durch Begierde entstanden; doch basierend auf der Begierde, kann die Begierde aufgegeben werden.“⁹² (altern. Übers.)^{xiii}

Wenn es keine andere Möglichkeit gibt, als zwischen zwei Formen der Begierde zu wählen, dann sollte man eine Begierde wählen, die zum Guten führt und als Antrieb für konstruktives Handeln dient. Wenn es jedoch möglich ist, sollte man sich sowohl von förderlichem als auch von zerstörerischem Begehren fernhalten und den Weg der Weisheit wählen, der rein, ungehemmt und frei von Leiden ist. [201]

7. Abhängige Entstehung und die mittlere Lehre

Ein Verständnis der abhängigen Entstehung wird als äquivalent mit rechter Ansicht (*sammā-ditṭhi*) betrachtet, welche objektiv und unvoreingenommen ist. Die Lehre der abhängigen Entstehung stellt eine „unvoreingenommene Lehre der

⁹² A. II. 145-6

Wahrheit“ bzw. eine „mittlere Lehre“ dar.⁹³ Diese Lehre wird von Lehren und Ansichten differenziert, welche als „extrem“ betrachtet werden. Nachfolgend sind einige dieser „extremen“⁹⁴ oder „dualistischen“^{xiv} Ansichten aufgeführt, zusammen mit Textstellen in den Schriften, welche sie erklären.

Dualität, Fall 1

1. Extremer Realismus (*atthika-vāda*):⁹⁵ Die Annahme, Dinge existieren absolut.
2. Nihilismus (*natthika-vāda*): Die Annahme, nichts habe eine wirkliche Existenz.

Diese Welt, Kaccāna, hängt zum größten Teil von einer Dualität ab: von der Vorstellung der Existenz und der Vorstellung der Nichtexistenz. Aber für jemanden, der den Ursprung der Welt, so wie es wirklich ist, mit zutreffender Weisheit erkennt, gibt es keine Vorstellung von Nichtexistenz in Bezug auf diese Welt. Und für jemanden, der die Beendigung der Welt, so wie es wirklich ist, mit zutreffender Weisheit erkennt, gibt es keine Vorstellung von Existenz in Bezug auf diese Welt. Diese Welt klammert sich zum größten Teil an Theorien und ist in Dogmen gefangen. Der edle Schüler verstrickt sich jedoch nicht in ein Festhalten an Theorien, Glaubenssätzen, Dogmen und der zugrundeliegenden Voreingenommenheit von „meinem Selbst“ und klammert sich nicht daran. Er besitzt weder Unsicherheit noch Zweifel, dass das, was entsteht, nur das Entstehen von dukkha ist, und dass das, was vergeht, nur das Vergehen von dukkha ist. Das Wissen eines edlen Schülers darüber ist unabhängig von anderen. Auf diese Weise entsteht die rechte Sichtweise.

„Alles existiert“, Kaccāna, das ist das eine Extrem. „Alles existiert nicht“, das ist das zweite Extrem. Ohne sich einem dieser beiden Extreme zuzuwenden,

⁹³Der Buddha verwandte den Ausdruck „unvoreingenommene Lehre der Wahrheit“ (*majjhena dhammaṃ deseti*); SA. II. 36 definiert dies als: „im mittleren Weg begründet, lehrt er (auf diese Weise)“; unter Vism. 522 wird die „unvoreingenommene Lehre der Wahrheit“ mit dem „mittleren Weg“ gleichgesetzt.

TR: Der Autor verwendet im gesamten Text weiterhin den Ausdruck „unvoreingenommene Lehre der Wahrheit“ (wörtl.: „*impartial teaching of truth*“). Der Einfachheit halber verwende ich den Ausdruck „mittlere Lehre“ (wörtl.: „*middle teaching*“).

⁹⁴TR: Sie können auch „polar“ genannt werden.

⁹⁵Im Falle einer Doktrin oder eines Glaubenssystems kann der Begriff *vāda* („Lehre“, „Theorie“, „Glaubensbekenntnis“) durch den Begriff *diṭṭhi* („Ansicht“) ersetzt werden. Daher können diese Überzeugungen als *atthika-diṭṭhi*, *natthika-diṭṭhi*, *sassata-diṭṭhi*, usw. bezeichnet werden. *Atthika-vāda* ist auch als *sabbatthika-vāda* bekannt.

lehrt der Tathāgata das Dhamma durch die Mitte: „Mit Unwissenheit als Bedingung entstehen Willensbildungen; mit Willensbildungen als Bedingung Bewusstsein (...) Aber mit dem restlosen Verblässen und Aufhören der Unwissenheit kommt das Aufhören der Willensbildungen; mit dem Aufhören der Willensbildungen das Aufhören des Bewusstseins (...).“⁹⁶ (altern. Übers.)^{xv}

Ein brahmanischer Philosoph näherte sich dem Erhabenen und sprach zu ihm:

„Wie ist es, Meister Gotamo: existiert alles?“

„‘Alles existiert’: dies, Brahmane, ist die erste Weltsicht.“

„Existiert dann alles nicht?“

„‘Nichts existiert’: dies ist die zweite Weltsicht.“

„Wie ist es, Meister Gotamo: ist alles eine Einheit?“

„‘Alles ist eine Einheit’: dies, Brahman, ist die dritte Weltsicht.“

„Dann ist alles eine Vielheit?“

„‘Alles ist eine Vielheit’: dies ist die vierte Weltsicht. [202]

Ohne sich einem dieser Extreme zuzuwenden, lehrt der Tathāgata das Dhamma durch die Mitte: „Mit Unwissenheit als Bedingung entstehen Willensbildungen (...) Mit dem restlosen Abklingen und Aufhören der Unwissenheit kommt das Aufhören (...)“⁹⁷

Dualität, Fall 2

1. Eternalismus (sassata-vāda)
2. Annihilationismus (uccheda-vāda)

Dualität, Fall 3

1. Selbst-Verursachung oder karmische Auto-Verursachung (attakāra-vāda):⁹⁸ Der Glaube, dass z.B. Glück und Leid selbst erzeugt werden.

⁹⁶S. II. 17, 76; S. III. 134-5

⁹⁷S. II. 77

⁹⁸Auch bekannt als *sayanikāra-vāda*.

2. Fremd-Verursachung oder karmische Hetero-Verursachung (*parakāra-vāda*): Der Glaube, dass z.B. Glück und Leid durch einen externen Akteur erzeugt werden.

Eine gründliche Untersuchung von Fall 3 und Fall 4 (nachfolgend) hilft dabei, Missverständnisse bezüglich der Gesetzmäßigkeit von Karma zu vermeiden. Hier einige Passagen aus den Suttas, in denen der Buddha diesen Themenbereich behandelt:

(der Nackt-Asket Kassapa:) „Ist etwa das Leiden, Herr Gotama, selbst verursacht?“ — „Nicht so (sollst du sprechen), Kassapa,“ erwiderte der Erhabene.

„Oder aber ist das Leiden, Herr Gotama, von einem anderen verursacht?“ — „Nicht so (sollst du sprechen), Kassapa,“ erwiderte der Erhabene.

„Ist etwa das Leiden, Herr Gotama, sowohl selbstverursacht als auch von einem anderen verursacht?“ — „Nicht so (sollst du sprechen), Kassapa,“ erwiderte der Erhabene.

„Oder aber ist das Leiden, Herr Gotama, nicht selbstverursacht, und auch nicht von einem anderen verursacht, sondern durch Zufall⁹⁹ entstanden?“ — „Nicht so (sollst du sprechen), Kassapa,“ erwiderte der Erhabene.

„Gibt es also, Herr Gotama, überhaupt kein Leiden?“ — „Es ist nicht so, Kassapa, dass es kein Leiden gibt; es gibt wohl ein Leiden, Kassapa.“

„Kennt also der Herr Gotama das Leiden nicht und sieht es nicht?“ — „Es ist nicht so, Kassapa, dass ich das Leiden nicht kenne und nicht sehe; ich kenne das Leiden wohl, Kassapa, ich sehe das Leiden wohl, Kassapa.“

(...)

„Es soll mir der erhabene Herr das Leiden darlegen, es soll mir der erhabene Herr das Leiden verkünden.“

*,„Behauptet man, der nämliche ist es, der die Handlung ausführt, und der die Folgen empfindet,‘ so gibt es einen, der von Anbeginn da ist; sagt man von dem aus: ‚das Leiden ist selbstverursacht‘, so kommt man damit auf ein ewig Dauerndes hinaus. — Behauptet man, ein Anderer ist es, der die Handlung ausführt, und der die Folgen empfindet, so gibt es einen, der von Empfindung betroffen ist. Sagt man von dem aus, ‚das Leiden ist von einem anderen verursacht‘, so kommt man damit auf völlige Vernichtung hinaus.“

*(ÜB: altern. Übers.:)

„Kassapa, wenn man, wie in der ersten Aussage, behauptet: ‚Das Leiden wird von einem

⁹⁹adhicca-samuppanna

selbst geschaffen', so ist dies dasselbe, wie zu sagen: 'Derjenige, der handelt, ist derselbe wie derjenige, der [Leiden] erfährt.' Wenn man so eine Behauptung aufstellt, läuft dies auf den Eternalismus hinaus. Wenn man, wie jemand, der von Gefühl geplagt wird, behauptet: 'Das Leiden wird von einem anderen geschaffen',¹⁰⁰ so ist dies dasselbe, als würde man sagen: 'Derjenige, der handelt, ist einer, derjenige, der [Leiden] erfährt, ist ein anderer.' Wenn man so eine Behauptung aufstellt, läuft das auf Annihilationismus hinaus.

Diese beiden Enden vermeidend, Kassapa, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre: „Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.“¹⁰¹ [203]

„Ist etwa Lust und Leiden, Herr Gotama, selbst verursacht?“ — “Nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

„Oder aber ist Lust und Leiden, Herr Gotama, von einem anderen verursacht?“ — “Nicht so (sollst du sprechen). Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

„Ist etwa Lust und Leiden, Herr Gotama, sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht?“ — “Nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

„Oder aber ist Lust und Leiden, Herr Gotama, nicht selbstbewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden?“ — “Nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

Gibt es also, Herr Gotama, überhaupt keine Lust und kein Leiden?“ — “Es ist nicht so, Timbaruka, daß es keine Lust und kein Leiden gibt; es gibt wohl Lust und Leiden, Timbaruka.“

„Kennt also der Herr Gotama Lust und Leiden nicht und sieht es nicht?“ — “Es ist nicht so, Timbaruka, daß ich Lust und Leiden nicht kenne und nicht

¹⁰⁰ TR: „Ein anderer“ bezieht sich hier auf das (vorherige) „selbst“ als Akteur der Handlung.

¹⁰¹ S. II, 19-21 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

sehe; ich kenne Lust und Leiden wohl, Timbaruka, ich sehe Lust und Leiden wohl, Timbaruka.“

(...)

„Es soll mir der Herr Gotama Lust und Leiden darlegen, es soll mir der Herr Gotama Lust und Leiden verkündigen.“

*“Behauptet man, die nämliche Empfindung ist es, die (wieder) empfindet,‘ so gibt es einen, der von Anbeginn da ist und seine Lust und sein Leiden ist selbstverursacht: so aber lehre ich nicht.

Behauptet man, eine andere Empfindung ist es, die (wieder) empfindet, so ist für den, der von Empfindung betroffen ist, Lust und Leiden von einem anderen verursacht: so aber lehre ich nicht.

*(ÜB: altern. Übers.):

„Wenn man, wie in der ersten Aussage, denkt: ‚das Gefühl und derjenige, der es fühlt, sind dasselbe‘, so entsteht der Glaube: ‚Freude und Schmerz werden von einem selbst erzeugt‘. So spreche ich nicht.

Wenn man denkt: ‚das Gefühl ist eins, derjenige, der es fühlt, ist ein anderer‘, so entsteht der Glaube, wie bei dem, der von einem Gefühl heimgesucht wird: ‚Freude und Schmerz werden von einem anderen verursacht‘. So spreche ich nicht.

Diese beiden Enden vermeidend, Timbaruka, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre: „Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.“¹⁰²

Ich habe gesagt, Ānanda, dass Vergnügen und Leid in Abhängigkeit voneinander entstehen. Abhängig wovon? Abhängig von Kontakt (...)

Wenn es den Körper gibt, entsteht aufgrund von körperlichem Wollen innerlich Vergnügen und Leid; wenn es Sprache gibt, entsteht aufgrund von

¹⁰²S. II, 22-3 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

verbalem Wollen innerlich Vergnügen und Leid; wenn es den Geist gibt, entsteht aufgrund von geistigem Wollen innerlich Vergnügen und Leid.

Mit Unwissenheit als Bedingung erzeugt man, aus eigenem Antrieb heraus, jene körperliche Willensbildung, die inneres Vergnügen und inneres Leid bedingt; oder man erzeugt, veranlasst durch andere, jene körperliche Willensbildung, die inneres Vergnügen und inneres Leid bedingt. Entweder erzeugt man absichtlich jene körperliche Willensbildung, die inneres Vergnügen und inneres Leid bedingt; oder man erzeugt unabsichtlich jene körperliche Willensbildung, die inneres Vergnügen und inneres Leid bedingt (...) Man erzeugt aus eigener Initiative jene verbale Willensbildung (...) Man erzeugt aus eigener Initiative jene geistige Willensbildung (...) oder man wird von anderen dazu veranlasst (...) entweder absichtlich (...) oder unabsichtlich erzeugt man jene geistige Willensbildung, die inneres Vergnügen und inneres Leid bedingt. In all diesen Fällen ist Unwissenheit beteiligt.¹⁰³

Dualität, Fall 4

1. Die extreme Ansicht einer selbst-identen^{xvi} Seele oder die monistische^{xvii} Ansicht der Subjekt-Objekt-Einheit (*kāraṇavedakādi-ekatta-vāda*).
2. Die extreme Sichtweise der individuellen Diskontinuität^{xviii} oder die dualistische Sichtweise der Subjekt-Objekt-Unterscheidung (*kāraṇavedakādinānatta-vāda*).¹⁰⁴

„Wie ist es, Meister Gotama: ist derjenige, der handelt, derselbe wie derjenige, der [das Ergebnis] erfährt?“

„Derjenige, der handelt, ist derjenige, der [das Ergebnis] erfährt: dies, Brahmane, ist das eine Extrem.“

„Dann ist derjenige, der handelt, einer und derjenige, der [das Ergebnis] erfährt, ein anderer?“

„Derjenige, der handelt, ist einer, und derjenige, der [das Ergebnis] erfährt, ist ein anderer“: dies ist das zweite Extrem. Ohne zu einem dieser beiden Extreme überzugehen, lehrt der Tathāgata das Dhamma durch die Mitte: „Mit Unwissenheit als Bedingung, entstehen Willensbildungen (...) Mit dem

¹⁰³ z.B. S. II. 39-40; vgl.: D. I. 53-4; D. III. 137; S. I. 134; A. III. 336-7, 440; Du. 69-70; Vbh. 376-7

¹⁰⁴ Diese beiden Begriffe wurden neuerdings etabliert. Diese Ansichten betreffen eine Form des Eternalismus bzw. eine Form des Annihilationismus.

restlosen Abklingen und Aufhören der Unwissenheit kommt das Aufhören (...)¹⁰⁵ (altern. Übers.)^{xix}

„Was aber ist nun, Herr, Alter und Tod, und wem wieder wird dieses Alter und dieser Tod zu eigen?“

„Die Frage ist nicht richtig,“ erwiderte der Erhabene. „Wenn man, o Bhikkhu, sagte: ‚was ist Alter und Tod, und wem wieder wird dieses Alter und dieser Tod zu eigen?‘—oder wenn man, o Bhikkhu, sagte: ‚ein anderes ist Alter und Tod, und ein anderes ist der, dem dieses Alter und dieser Tod zu eigen wird,‘ so wäre beides ein und dasselbe, nur der Ausdruck wäre verschieden. Wenn, o Bhikkhu, die Anschauung besteht, Leben und Körper seien dasselbe, so gibt es keinen heiligen Wandel; oder wenn, o Bhikkhu, die Anschauung besteht, ein anderes sei das Leben, und ein anderes sei der Körper, so gibt es keinen heiligen Wandel. Diese beiden Enden vermeidend, o Bhikkhu, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre: aus der Geburt als Ursache entsteht Alter und Tod.“

„Was aber ist nun, Herr, die Geburt, und wem wieder wird diese Geburt zu teil?“ (...)

„Was aber sind nun, Herr, die Gestaltungen und wem wieder sind diese Gestaltungen eigen?“ (...)

„Die Frage ist nicht richtig,“ erwiderte der Erhabene. (...)

Nach dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens, o Bhikkhu, werden alle seine Verrenkungen, Verzerrungen und unruhigen Seitensprünge, welche immer es seien, (nämlich): ‚was ist Alter und Tod und wem wieder ist dieses Alter und dieser Tod zu eigen?‘—oder: ‚ein anderes ist Alter und Tod, und ein anderes ist der, dem dieses Alter und dieser Tod zu eigen wird.‘—oder: ‚Leben und Körper sind ein und dasselbe‘—oder: ‚ein anderes ist das Leben, und ein anderes ist der Körper.‘—alle diese (Verrenkungen usw.) werden aufhören, an den Wurzeln abgeschnitten, ausgerodet und vernichtet, so daß sie künftighin nicht mehr dem Gesetze des Wiederentstehens unterworfen sind.

Nach dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens, o Bhikkhu, werden alle seine Verrenkungen, Verzerrungen und unruhigen Seitensprünge, welche immer es seien, (nämlich: ‚was ist

¹⁰⁵ S. II. 75-6

Geburt—Werden—Erfassen—Durst-Empfindung—Berührung—die sechs Sinnesbereiche—Name und Form—Bewußtsein?“—oder: „was sind die Gestaltungen, und wem wieder werden die Gestaltungen zu eigen?“ oder: „ein anderes sind die Gestaltungen, und ein anderes ist der, dem diese Gestaltungen zu eigen werden,“ oder: „Leben und Körper sind ein und dasselbe,“ oder: „ein anderes ist das Leben, und ein anderes ist der Körper,“—alle diese (Verrenkungen usw.) werden aufhören, an der Wurzel abgeschnitten, ausgerodet und vernichtet, so daß sie künftighin nicht mehr dem Gesetze des Wiederentstehens unterworfen sind.¹⁰⁶

„Ehrwürdiger Herr, wer berührt?“

„Dies ist keine passende Frage“, erwiderte der Buddha.

„Ich spreche nicht von jemandem, der berührt. Wenn ich von jemandem sprechen würde, der berührt, dann wäre es passend, zu fragen: ‚Wer berührt?‘ Doch so spreche ich nicht. Eine passende Frage wäre: ‚Was ist eine Bedingung für Berührung?‘ Und eine passende Antwort wäre: ‚Die sechs Sinnesgrundlagen sind eine Bedingung für Berührung. Berührung wiederum ist eine Bedingung für Gefühl.‘“

„Doch Herr, wer fühlt?“ (/ wer verlangt? /wer ergreift?)

„Dies ist keine passende Frage“, erwiderte der Buddha.

„Ich spreche nicht von jemandem, der fühlt (/verlangt /ergreift). Wenn ich von jemandem sprechen würde, der fühlt, dann wäre es passend, zu fragen: ‚Wer fühlt?‘ Doch so spreche ich nicht. Eine passende Frage wäre: ‚Was ist eine Bedingung für Gefühl?‘ Und eine passende Antwort wäre: ‚Berührung ist eine Bedingung für Gefühl. Gefühl wiederum ist eine Bedingung für Verlangen.‘“ (/ ‚Gefühl ist eine Bedingung für Verlangen. Verlangen ist eine Bedingung für Ergreifen.‘ / ‚Verlangen ist eine Bedingung für Ergreifen. Ergreifen ist eine Bedingung für fortgesetztes Dasein.‘) ... So wird diese ganze Masse des Leidens verursacht.

Wenn die sechs Sinnesgrundlagen schwinden und restlos aufhören, hört Berührung auf. Wenn Berührung aufhört, hört Gefühl auf. Wenn Gefühl aufhört, hört Verlangen auf. Wenn Verlangen aufhört, hört Ergreifen auf. Wenn Ergreifen aufhört, hört fortgesetztes Dasein auf. Wenn fortgesetztes Dasein

¹⁰⁶S. II. 60-63 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

aufhört, hört Wiedergeburt auf. Wenn Wiedergeburt aufhört, hören Alter und Tod, Kummer, Klage, Schmerz, Traurigkeit und Verzweiflung auf. So hört diese ganze Masse des Leidens auf.“¹⁰⁷ [205]

„Nicht ist, ihr Bhikkhus, dieser Körper euch gehörig, noch auch ist er anderen gehörig.

Als das frühere Kamma ist dieser (Körper) zu verstehen, ihr Bhikkhus, durch Tun hervorgebracht, durch Denken hervorgebracht, durch Empfinden hervorgebracht.

Es ist daher, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung, das ein unterrichteter edler Jünger gut und reiflich erwägt, nämlich: wenn jenes ist, tritt dieses ein; aus der Entstehung von jenem folgt die Entstehung von diesem; wenn jenes nicht ist, tritt dieses nicht ein; aus der Aufhebung von jenem folgt die Aufhebung von diesem. Das heißt: aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. ... Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen, aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. ... Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.“¹⁰⁸

Die Lehre der bedingten Entstehung offenbart das Naturgesetz, wonach alle bedingten Dinge durch die drei Daseinsmerkmale (Unbeständigkeit, *dukkha* und Nicht-Selbst) gekennzeichnet sind und unter dem Einfluss der Kausalität existieren. Das Buddha-Dhamma beschäftigt sich nicht mit solchen Fragen wie: Existieren die Dinge absolut? Haben die Dinge keine wirkliche Existenz? Existieren die Dinge in einem Zustand der Dauerhaftigkeit? Oder existieren die Dinge in einer substanziellen Weise vorübergehend und verschwinden dann?

Jene Menschen, welche die bedingte Entstehung nicht korrekt verstehen, tendieren ebenso dazu, die Lehre der drei Daseinsmerkmale missverstehend aufzufassen, insbesondere die Qualität des Nicht-Selbst. Da jene Menschen lediglich ein vordergründiges Verständnis von Nicht-Selbst haben, interpretieren

¹⁰⁷ S. II, 13-14

¹⁰⁸ S. II, 64-5 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

sie diese Eigenschaft dahingehend, dass nichts existiert und hängen somit dem Nihilismus an, was eine gravierend irreführende Anschauung bedeutet.

Eine Person, welche die abhängige Entstehung korrekt versteht, wird den Missverständnissen entgehen, die aus den oben erwähnten Theorien und Glaubenssätzen resultieren, zum Beispiel dem Glauben an eine „Erstursache“ bzw. dem Glauben an etwas Übernatürliches. Der Buddha spricht dieses Thema in der folgenden Passage an:

„Wenn ein edler Schüler klar und mit rechter Weisheit verstehen dieses abhängige Entstehen und diese abhängig entstandenen Erscheinungen erkannt hat, so wie sie sind, dann ist es unmöglich, dass er zur Vergangenheit sich wendet und den Gedanken fasst: ‚Habe ich in der Vergangenheit existiert? Habe ich in der Vergangenheit nicht existiert? Was war ich in der Vergangenheit? Wie war ich in der Vergangenheit? Nachdem ich das bin, bin ich in der Vergangenheit das geworden?‘

Oder er kann sich unmöglich zur Zukunft wenden und den Gedanken fassen: ‚Werde ich in der Zukunft sein? Werde ich in der Zukunft nicht sein? Was werde ich in der Zukunft sein? Wie werde ich in der Zukunft sein? Nachdem ich das bin, werde ich das in der Zukunft sein?‘

Oder er kann unmöglich unschlüssig in Hinblick auf die Gegenwart sein und denken: ‚Bin ich? Bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Dieses Lebewesen – woher kommt es? Und wohin wird es gehen?‘

Und warum? Weil dieser edle Schüler klar und mit rechter Weisheit verstehen dieses abhängige Entstehen und diese abhängig entstandenen Erscheinungen erkannt hat, so wie sie sind.“¹⁰⁹

Eine Person, welche die bedingte Entstehung versteht, wird nicht durch die metaphysischen Dilemmata^{xx} verwirrt, die als die „unbeantwortbaren Fragen“ (*abyākata-pañhā*) bekannt sind. Wenn Menschen diese Fragen stellten, schwieg der Buddha. Er sagte, dass er sie nicht erklären würde, denn wenn eine Person die voneinander abhängige Natur der Dinge sieht, werden diese Fragen als trivial und wertlos angesehen. Diese Dilemmata sind auch als die zehn „irrigen, extremen Ansichten“ (*antagāhika-diṭṭhi*) bekannt, wie folgend geschildert: [206]

„Was, Meister Gotamo, ist die Ursache und der Grund dafür, wenn Wanderern anderer Sekten solche Fragen gestellt werden:

¹⁰⁹S. II. 26-7

1. Ist die Welt ewig?
2. Ist die Welt nicht ewig?
3. Ist die Welt endlich?
4. Ist die Welt unendlich?
5. Sind das Prinzip des Lebens und der Körper dasselbe?
6. Ist das Prinzip des Lebens eine Sache und der Körper eine andere?
7. Existiert ein Wesen¹¹⁰ nach dem Tod?
8. Existiert ein Wesen nicht nach dem Tod?
9. Existiert ein Wesen sowohl nach dem Tod als auch nicht nach dem Tod?
10. Existiert ein Wesen nach dem Tod weder, noch existiert es nicht?

(...) sie geben solche Antworten wie: ‚Die Welt ist ewig.‘, ‚Die Welt ist nicht ewig.‘ (...) ‚Ein Wesen existiert weder noch existiert es nicht nach dem Tod.‘? Und was ist die Ursache und der Grund, warum Meister Gotamo, wenn ihm solche Fragen gestellt werden, keine solche Antwort gibt?“

„Vaccha, Wanderer anderer Richtungen betrachten Form als Selbst oder Selbst als Form besitzend oder Form als im Selbst oder Selbst als in der Form. Sie betrachten das Gefühl als Selbst (...) die Wahrnehmung als Selbst (...) die Willensbildungen als Selbst (...) das Bewusstsein als Selbst, oder das Selbst als Bewusstsein besitzend oder das Bewusstsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewusstsein. Daher geben die Wanderer anderer Richtungen, wenn man ihnen solcherlei Fragen stellt, solcherlei Antworten wie: ‚Die Welt ist ewig.‘ (...) Aber der Tathāgata, der Arahant, der vollkommen Erwachte, betrachtet die Form nicht als Selbst (...) oder das Selbst als im Bewusstsein. Daher gibt der Tathāgata, wenn ihm solcherlei Fragen gestellt werden, keine solche Antwort.“¹¹¹ (altern. Übers.)^{xxi} [207]

Es finden sich noch andere Irrlehren und Theorien, die mit der Lehre der abhängigen Entstehung und Karma in Konflikt stehen, jedoch werden diese Theorien in dem gesonderten Kapitel zum Thema Karma behandelt.¹¹²

¹¹⁰Die Verwendung des Wortes „Wesen“ (*satta*) folgt hier der Auslegung der Kommentare (MA. III. 142); der im ursprünglichen Pali gebrauchte Begriff lautet *tathāgato*. Gemäß SA. III. 113 bezieht sich dieser Begriff speziell auf den Buddha, während er gemäß UdA. 339 das „Selbst“ oder die „Seele“ (*attā*) bedeutet.

¹¹¹Z.B.: S. IV. 395-6; mehr zu diesen metaphysischen Fragen siehe Anhang 10.

¹¹²Siehe Kapitel 5.

8. Abhängige Entstehung in einem sozialen Kontext

Bislang konzentrierte sich die Darstellung lediglich auf die abhängige Entstehung, demgemäß sie im Geist und im Leben des einzelnen Menschen auftritt. In der Mahānidāna Sutta¹¹³ jedoch, welche eine sehr bedeutsame Lehre ist und die längste aller Suttan bildet, welche das abhängige Entstehen beschreibt, erklärte der Buddha die Bedingtheit – sowohl im Geist einer Person als auch zwischen Menschen oder in einer Gesellschaft. Im Folgenden wird in Kurzform dargestellt, wie die abhängige Entstehung auf einer gesellschaftlichen Ebene funktioniert:

Die Entstehung von Leiden oder die Entstehung von Übel verläuft in der Gesellschaft auf dieselbe Weise, wie die Entstehung von Leiden in einem Individuum zustande kommt, jedoch beginnt die Manifestation von sozialen Übeln mit der Begierde. In der folgenden Passage hebt der Buddha dieses Glied in der Kette der abhängigen Entstehung hervor:

So kommt es also, Ānanda, dass Gefühl eine Ursache für Verlangen ist. Verlangen ist eine Ursache für Trachten (pariyesanā). Trachten ist eine Ursache für den Gewinn von materiellem Besitz (lābha). Gewinn von materiellem Besitz ist eine Ursache für Bewerten (vinicchaya). Bewerten ist eine Ursache für Sehnsucht und Begierde (chanda-rāga). Sehnsucht und Begierde sind eine Ursache für Anhänglichkeit (ajjhosaṇa). Anhänglichkeit ist eine Ursache für Besitzgier (pariggaha). Besitzgier ist eine Ursache für Geiz (macchariya). Geiz ist eine Ursache für Absicherung (ārakkha). Aufgrund von Absicherung kommen zahlreiche schlechte, untaugliche Dinge zustande: das Greifen zu Stock und Schwert, Streit, Zank, Kämpfe, Anschuldigungen, entzweierende Rede und Lügen (und weitere üble, untaugliche Zustände).¹¹⁴ [208]

Die Mahānidāna Sutta führt somit eine alternative Abfolge des bedingten Entstehens ein, welche andere Faktoren enthält, als die, die sich in einem Individuum manifestieren. Die Faktoren, die beiden Formaten gemeinsam sind, werden folgendermaßen dargestellt:

¹¹³D. II. 55-71; man beachte hierbei, dass der Buddha, wenn er die Bedingtheit in Bezug auf den Geist einer Person diskutiert, die Begierde (*taṇhā*) als die sechs Formen des Verlangens definiert: Verlangen nach Anblicken, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern, tastbaren Objekten und geistigen Objekten. Wenn er jedoch die Bedingtheit in Bezug auf die Gesellschaft diskutiert, definiert er die Begierde als die drei Formen des Verlangens: *kāma-taṇhā*, *bhava-taṇhā* und *vibhava-taṇhā*.

¹¹⁴D. II. 58-9; diese Gruppe von Eigenschaften, von der Begierde angefangen, findet sich an vielen Textstellen, und wird als die neun „in der Begierde wurzelnden Eigenschaften“ (*taṇhāmūlaka-dhamma*) bezeichnet, z.B. D. III. 288-9; A. IV. 400-401; Vbh. 390. PS. I. 130 besagt, dass der weltliche Aufenthaltsort durch diese neun Qualitäten der Fessel unterliegt.

Unwissenheit → Willensbildung → Bewusstsein → Geist und Körper
→ sechs Sinnes-Grundlagen → Kontakt → Gefühl → Begierde

Wenn im Inneren eines Individuums Begierde (*taṇhā*) aufkommt, schreitet der Prozess folgendermaßen weiter voran:

Begierde → Greifen → Werden → Geburt → Altern und Tod, Kummer, Wehklagen usw. = persönliches Leiden

In der Gesellschaft führt das Verlangen jedoch zu diesen alternativen Faktoren:

Begierde → Suche → Aneignung → Bewertung → passionierte Anhänglichkeit → Besessenheit → Geiz → Verteidigung, Streit, Auseinandersetzungen, Dispute, usw. = soziale Probleme [209]

Die Kalahavivāda Sutta bietet vergleichbares Material, ist jedoch in Form von Fragen und Antworten, sowie in Versform verfasst, sodass sie sich in einigen Details unterscheidet.¹¹⁵

Um die abhängige Entstehung, in Bezug auf soziale Bedingungen, zu erklären, kann man damit verbundene Prozesse untersuchen, die an anderer Stelle in den Schriften erwähnt werden, zum Beispiel den Prozess der Differenzierung (*nānatta*):

die Existenz verschiedener Elemente (*dhātu-nānatta*) → die verschiedenen Formen des Kontakts (*phassa-nānatta*) → die verschiedenen Arten des Fühlens (*vedanā-nānatta*) → verschiedene Wahrnehmungen (*saññā-nānatta*) → verschiedene Gedanken (*saṅkappa-nānatta*) → verschiedene Wünsche (*chanda-nānatta*) → verschiedene Leidenschaften (*pariḷāha-nānatta*) → verschiedene Formen des Suchens (*pariyesanā-nānatta*) → verschiedene Formen des Erwirkens (*lābha-nānatta*)¹¹⁶

¹¹⁵Sn. 168-9

¹¹⁶D. III. 289; Ps. I. 87; „Elemente“ (*dhātu*) beziehen sich hier auf die achtzehn Konditionierungen: die sechs inneren Sinnes-Grundlagen, die sechs Sinnesobjekte und die sechs Formen des Bewusstseins.

Der erste Abschnitt der obigen Passage, von den Elementen bis zur Wahrnehmung, lässt sich zu „verschiedene Elemente erzeugen verschiedene Wahrnehmungen“ zusammenfassen. Eine andere Passage im Kanon stellt diese Gliederung daher wie folgt vor:

verschiedene Elemente → verschiedene Wahrnehmungen → verschiedene Gedanken → verschiedene Begierden → verschiedene Leidenschaften → verschiedene Formen des Suchens → verschiedene Formen der Aneignung¹¹⁷

Diese alternativen Darstellungen der abhängigen Entstehung kombinieren innere menschliche Dynamiken mit äußeren, sozialen Angelegenheiten. Sie präsentieren eine weitreichende Perspektive und enthüllen die geistigen Verunreinigungen der Menschen, als die Quelle der sozialen Probleme. Man kann sagen, dass jene Suttas, welche die weitergehenden Auswirkungen geistiger Verunreinigungen erklären, wie zum Beispiel die Aggañña Sutta,¹¹⁸ die Cakkavatti Sutta¹¹⁹ und die Vāsetṭha Sutta,¹²⁰ Funktionsmodelle für die abhängige Entstehung in sozialem Kontext sind. [210]

Bei dieser Darstellungsform sind ein paar wichtige Punkte zu beachten: Das Gesetz der Konditionalität impliziert eine Abhängigkeit und Notwendigkeit zwischen Faktoren. In der Formulierung: „das Gefühl bedingt das Verlangen“, hängt das Entstehen des Verlangens vom Gefühl ab; das Gefühl ist erforderlich, damit das Verlangen entstehen kann. Wenn jedoch Gefühl vorhanden ist, führt es nicht notwendigerweise zu Verlangen. An dieser Schnittstelle zwischen Gefühl und Verlangen kann der Kreislauf der abhängigen Entstehung durchbrochen werden, was durch die bereits erwähnten Sutta-Passagen bestätigt wird, die das Entstehen von Gefühl, ohne anschließendes Verlangen, beschreiben. Wenn eine Person Gefühl mit angemessener Achtsamkeit und klarem Verständnis erfährt, wird diese Verknüpfung durchtrennt und es entsteht kein Verlangen.

Aus der Mahānidāna Sutta ist zu entnehmen, dass der Buddha seine Analyse der sozialen Missstände an eben diesem Punkt beginnt, wo das Gefühl das Verlangen bedingt (*vedanaṃ paṭicca taṇhā*). Diese Verbindung zwischen Gefühl und Begierde ist eine entscheidende Etappe und hat direkten Einfluss auf das menschliche Verhalten sowie auf soziales Wohlergehen.

¹¹⁷S. II. 146; siehe gesamten Abschnitt unter S. II. 140-49

¹¹⁸D. III. 80-98

¹¹⁹D. III. 58-79

¹²⁰M. II. 196; Sn. 115-23

Die obig zitierten Suttas schildern, wie Aspekte der menschlichen Gesellschaft, beispielsweise das Kastensystem und Unterschiede in den individuellen Lebensumständen, aus menschlichen Interaktionen resultieren und von der natürlichen Umwelt beeinflusst werden. Die sozialen Bedingungen werden durch die wechselseitige Abhängigkeit zwischen den Menschen (beginnend mit den geistigen Qualitäten der Menschen), der Gesellschaft und der natürlichen Umwelt geprägt. So sind z. B. die Gefühle eines Menschen von Kontakten abhängig, die von sozialen und umweltbedingten Faktoren, aber auch von inneren Faktoren, wie der Wahrnehmung, beeinflusst werden. Wenn Begierde dem Gefühl folgt, kann das nachfolgende Verhalten Auswirkungen auf andere Menschen und die Umwelt mit sich bringen, sodass alle Faktoren beeinflusst werden. Der Mensch ist weder der einzige Faktor, der die Gesellschaft und die Umwelt beeinflusst, noch sind die Gesellschaft oder die Umwelt die einzigen Faktoren, die die anderen beiden beeinflussen: Diese drei Faktoren sind voneinander abhängig.

Abschnitte der Aggañña Sutta veranschaulichen den Prozess der Konditionalität:

Müßiggänger horten Getreide und diese Praxis wird populär → es werden Areale für die Zuteilung von Getreide eingerichtet → gierige Individuen stehlen Getreide von anderen, um ihren Anteil zu erhöhen → es entstehen Tadel, Betrug, Bestrafung und Kämpfe → weise Individuen sehen die Notwendigkeit einer Regierung; es entwickelt sich die Praxis der Wahl eines Anführers oder Königs (*khattiya*); einige Menschen werden von der Korruption in der Gesellschaft desillusioniert und ziehen daher in den Wald, um sich vom Übel zu befreien und *jhāna* zu entwickeln; einige dieser Menschen leben in der Nähe von bewohnten Gebieten; sie studieren und verfassen Texte und der Begriff „brahman“ (*brāhmaṇa*) wird geprägt; jene Menschen, die Familien haben und verschiedenen Formen von Unternehmungen nachgehen, werden „Kaufleute“ (*vesa*) genannt; andere, deren Verhalten als vulgär oder minderwertig angesehen wird, werden als „niedrige Klasse“ (*sudda*) gebrandmarkt → Mitglieder jeder dieser vier Gruppen geben ihre persönlichen Gewohnheiten auf, verzichten auf das häusliche Leben und ziehen als Asketen (*samaṇa*) in die Hauslosigkeit. [211]

Diese Sutta zeigt, dass verschiedene Kasten und soziale Klassen durch natürlich vorkommende, menschliche Beziehungen gebildet und bedingt werden; sie

werden nicht von einem Schöpfergott geschaffen. Jeder Mensch hat die Wahl, gute oder schlechte Taten zu vollbringen, wobei jeder gleichermaßen die Früchte seiner Handlungen im Einklang mit den Naturgesetzen erhält. Außerdem kann jeder Mensch, der das Dhamma auf korrekte Weise kultiviert, Befreiung erreichen – er kann Nibbāna verwirklichen.

Im Cakkavatti Sutta (obig erwähnt) werden die Bedingungen beschrieben, welche der Kriminalität und anderen sozialen Übeln zugrunde liegen:

Die Regierenden gewähren den Armen keine finanzielle Unterstützung → Armut ist weit verbreitet → Diebstahl ist weit verbreitet → Waffengebrauch ist weit verbreitet → Töten ist weit verbreitet → Verbreitung von Lügen, spaltender Rede, harscher und frivoler Rede, sexuellem Fehlverhalten, Habgier, Feindseligkeit, verkehrten Ansichten, Anhaftung an Ungerechtigkeit (*adhamma-rāga*), Gier, Beugung der Gesetze (*micchā-dhamma*), mangelnder Respekt vor Eltern, Asketen und Brahmanen und mangelnder Respekt gegenüber dem sozialen Stand → der Rückgang von Nachhaltigkeit und Langlebigkeit.

9. Die Verknüpfung zwischen der mittleren Lehre und dem mittleren Weg¹²¹

Die mittlere Lehre (*majjhena-dhammadesanā*) ist die objektive Wahrheit, die vom Buddha offenbart wurde – die Wahrheit, dass alle Dinge auf natürliche Weise mit Ursachen und Bedingungen übereinstimmen und dass sie nicht den extremen oder voreingenommenen Ansichten unterliegen, wie sie von den Menschen fabriziert werden, um ihren fehlerhaften Wahrnehmungen und Wünschen zu entsprechen, wonach die Welt auf eine bestimmte Weise sein sollte. Die mittlere Lehre bezieht sich auf die bedingte Entstehung: den Prozess des voneinander abhängigen Entstehens der Dinge. Wie bereits dargelegt, gibt es zwei Ausprägungen oder Verläufe der abhängigen Entstehung in Bezug auf das Leiden der Menschen. Das erste Format veranschaulicht das Entstehen von Leiden. Das zweite Format veranschaulicht die Beendigung des Leidens.

¹²¹TR: In der thailändischen Ausgabe des Buddhadhamma befindet sich dieser Abschnitt am Anfang von Kapitel 12, in welchem der mittlere Weg einleitend vorgestellt wird.^{xxii}

Die mittlere Lehre beschreibt diese beiden Vorgänge:¹²²

1. Entstehung (*samudaya*): der Entstehungszyklus der abhängigen Entstehung: *avijjā* → *saṅkhāra* → *viññāṇa* → (...) *jāti* → *jarāmarāṇa* → *soka-parideva-dukkha-domanassa-upāyāsā* = der Ursprung des Leidens.
2. Beendigung (*nirodha*): der Zyklus der Beendigung der abhängigen Entstehung: Unwissenheit hört auf → Willensbildung hört auf → Bewusstsein hört auf → (...) Geburt hört auf → Altern und Tod hören auf → Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung hören auf = die Beendigung des Leidens.

Das Leiden ist für den Menschen von größter Relevanz. Der Zyklus des Entstehens wird dargestellt, um die Quelle des Leidens zu identifizieren, wobei der erste Schritt darin besteht, die Faktoren zu umreißen, die als Grundlage für das Leiden dienen.

Was den Zyklus der Beendigung betrifft, so hat der Begriff *nirodha* in der mittleren Lehre ein breites Bedeutungsspektrum. Er bezieht sich nicht nur auf den Prozess, der zur Beendigung des Leidens führt, sondern auch auf *Nibbāna* – Freiheit vom Leiden. Die mittlere Lehre beinhaltet sowohl den Zyklus der Beendigung als auch *Nibbāna*. [514]

Durch die Beschreibung der Lehren über das Leiden, die Ursache des Leidens, den Zyklus der Beendigung und der Freiheit vom Leiden könnte man zu dem Schluss gelangen, dass die gesamte Essenz des Buddha-Dhamma hiermit erfasst wurde, das jedoch ist nicht der Fall. Der Grund dafür besteht darin, dass die mittlere Lehre lediglich natürlich vorkommende Phänomene beschreibt; sie umfasst nicht die Mittel der spirituellen Praxis, die von den Menschen angewendet werden können.

Der Zyklus der Beendigung, wie er in der mittleren Lehre zu finden ist, wird als ein reiner (d.h. „theoretischer“ oder „mechanischer“) Prozess der Natur dargestellt. Er beschreibt die notwendigen, zusammenhängenden Ursachen und Bedingungen, die zum Ende des Leidens führen, erläutert aber nicht die Details der praktischen Anwendung: dieser Zyklus präzisiert nicht, was in praktischer Hinsicht getan werden muss, um dieses Ende zu erreichen.

¹²²Der Ausdruck „mittlere Lehre“ entstammt dem Pali: *majjhena dhammaṃ deseti*; dieser Ausdruck findet sich häufig im *Nidāna Vagga* des *Samyutta Nikāya*. (S. II. 17-77)

Die Menschen mögen die mittlere Lehre studieren und ein allmähliches Verständnis des Prozesses und des Prinzips der Beendigung des Leidens erlangen, doch sie benötigen dennoch praktischen Rat, um Ergebnisse zu erzielen, die mit diesem Prinzip übereinstimmen. Unsere Verantwortung in Bezug auf die Natur besteht darin, Wissen zu entwickeln (zunächst ein intellektuelles Erfassen der natürlichen Wahrheiten), um dieses Wissen dann in der spirituellen Praxis zur Anwendung bringen zu können. Dies ist die Verbindung zwischen objektiven, natürlichen Prozessen und der Dhamma-Praxis.

Der Pali-Begriff für Dhamma-Praxis, einschließlich der Methoden der Praxis, lautet *paṭipadā*. Dieser Begriff bezieht sich speziell auf Regeln der Praxis, Methoden der Praxis oder Wege, das eigene Leben zu führen, um das Ende des Leidens zu erreichen. Der Buddha legte diese Praxis, in Übereinstimmung mit der mittleren Lehre über die Beendigung des Leidens, zugrunde und er nannte diese Praxis den „mittleren Weg der Übung“ (*majjhimā-paṭipadā*) oder einfach den „mittleren Weg“. Es ist eine ausgewogene Praxis, die mit den Gesetzen der Natur in Einklang steht und Ergebnisse, gemäß dem natürlichen Zyklus der Beendigung, liefert. Sie ist unparteiisch; sie schwankt nicht zu einem der beiden Extreme, die Verstrickung oder Abweichung vom korrekten Pfad verursachen.¹²³

Der mittlere Weg kann auch schlicht als „Pfad“ bezeichnet werden. Dieser Pfad besteht aus acht Faktoren und wird, weil er zum Erwachen (d.h. dem Zustand eines „edlen Menschen“) führt, der „edle achtfache Pfad“ (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*)¹²⁴ genannt. Der Buddha sagte, dass dies ein uralter Pfad ist, welcher von den vollkommenen Erleuchteten der Vergangenheit durchschritten wurde. Der Buddha entdeckte diesen Pfad erneut und enthüllte ihn anderen, indem er denen, die bereit zur Schulung sind, diesen Weg offenbarte.¹²⁵ (ÜB: bzgl. dieser Suta siehe)^{xxiii} [515]

Dieser Pfad der Praxis bewirkt Resultate in Übereinstimmung mit dem Zyklus des Wegfalls; er ermöglicht, dass Ursachen und Bedingungen in einer miteinander verbundenen Weise fortschreiten, bis der natürliche Prozess sein Ende erreicht. Das Vollbringen des Pfades markiert den Übergang von der theoretischen Stufe der Beendigung bzw. von einem vorbereitenden Wissen über die Wahrheit hin zur praktischen Anwendung.

Der Übergang vom theoretischen Zyklus des Wegfalls hin zur praktischen Anwendung kann auf diese Weise dargestellt werden:

¹²³ gestrichene Fußnote.

¹²⁴ alternativ: *ārya-aṭṭhaṅgika-magga*

¹²⁵ S. II. 105-106

Beendigung (*nirodha*): Wegfall der Unwissenheit → Wegfall der Willensbildungen → Wegfall des Bewusstseins (...) → Wegfall der Geburt → Wegfall des Alterns und des Todes, des Kammers (...) der Verzweiflung = Wegfall des Leidens

Pfad (*magga*): rechte Ansicht (*sammā-dit̐hi*) + rechte Absicht (*sammā-saṅkappa*) + rechte Rede (*sammā-vācā*) + rechtes Handeln (*sammā-kammanta*) + rechter Lebenswandel (*sammā-ājīca*) + rechte Anstrengung (*sammā-vāyāma*) + rechte Achtsamkeit (*sammā-sati*) + rechte Sammlung (*sammā-samādhi*) → Beendigung von Leiden

Im Folgenden einige wichtige Punkte, die den Zusammenhang zwischen dem Zyklus der Beendigung und der Übung des Pfades betreffen:

Der Zyklus des Wegfalls ist ein Prozess, wie er in der Natur auftritt; der Pfad ist ein Übungsweg für den Menschen, um Ergebnisse im Einklang mit diesem natürlichen Prozess zu erzielen. Der Pfad entsteht aus der Anwendung des Wissens über den Zyklus des Wegfalls. Dieses Wissen wird zu einer Methode der Praxis entwickelt, und jemand, der dieser Praxis folgt, muss zumindest ein rudimentäres Verständnis dieses Zyklus des Wegfalls aufweisen. Aus diesem Grund beginnt der achtfache Pfad mit der „rechten Ansicht“. Der Zyklus des Wegfalls befasst sich direkt mit der Beziehung zwischen Ursachen und Bedingungen; er wird als das Aufhören von Ursachen und Bedingungen beschrieben, die zu Leiden führen. Der Wegfall ist in diesem Zusammenhang entscheidend und umfassend: Es bedeutet die Beendigung und die Freiheit von allen Problemen. Der Pfad der Praxis hingegen ist flexibel. Die Details der Praxis können in Form von verschiedenen Schwierigkeitsgraden beschrieben werden, und die acht Faktoren des Pfades lassen sich zu verschiedenen Komplexitätsebenen erweitern. Der Pfad zur Befreiung findet graduell statt, und die Verringerung oder Beseitigung von Problemen entspricht dem Ausmaß oder dem Grad der Praxis einer Person.

Der Zyklus des Wegfalls konzentriert sich ausdrücklich auf Ursachen und Bedingungen – er ist unpersönlich und weist auf die völlige Beseitigung solcher Ursachen und Bedingungen hin. Er enthält kaum einen Hinweis auf Gut und Schlecht oder Gut und Böse. Der Pfad ist allmählich; er stellt eine Steigerung der Kraft des Guten dar, um negative, hinderliche Kräfte zu überwinden und zu besiegen. Er betont den Verzicht auf das Schlechte und die Kultivierung des Guten auf vielen Ebenen. [516]

Der Zyklus der Beendigung und des Wegfalls ist theoretisch; der Pfad ist praktisch und methodisch.

Der Zyklus des Wegfalls ist vergleichbar mit der Reihe von Prinzipien, welche beim Löschen eines Feuers relevant sind, um an dieser Stelle eine Analogie zu verwenden: Der Brennstoff muss entfernt, die Sauerstoffzufuhr abgeschnitten und die Temperatur reduziert werden. Der Pfad ähnelt hingegen den Methoden, welche genutzt werden, um Resultate zu erzielen, die auf diesen Prinzipien basieren: Was benötigt wird, um den Brennstoff zu entfernen, den Sauerstoff abzuschneiden und die Temperatur zu reduzieren. Dies erfordert viel Anstrengung, sowohl bei der Beschaffung der notwendigen Ausrüstung als auch bei der Planung des taktischen Vorgehens: Soll Wasser oder ein alternatives Brandbekämpfungsmittel verwendet werden? Welche Werkzeuge werden benötigt? Wie sollte man bei gewöhnlichen Bränden, elektrischen Bränden, Ölbränden und Gasbränden vorgehen? Wie verschafft man sich Zugang zum Feuer und schützt sich selbst? Und wie bildet man Menschen zu Feuerwehrleuten aus?

In ähnlicher Weise ist der Zyklus des Wegfalls mit den Prinzipien der Behandlung von Krankheiten vergleichbar, die sich direkt auf die Beseitigung von pathologischen Elementen beziehen: Die Beseitigung von Keimen, die Entfernung von Toxinen und Fremdstoffen, die Heilung von erkranktem oder geschwächtem Gewebe und Organen, die Zufuhr von fehlenden Nährstoffen und die Verbesserung des mentalen Zustandes eines Menschen. Der achtfache Pfad ist dabei vergleichbar mit der Behandlung von Krankheiten – er kann nur einen kurzen Überblick über die medizinischen Prinzipien beinhalten und dennoch aufwendige und komplexe Verfahren umfassen, einschließlich: Untersuchung, Diagnose, Medikation, Chirurgie, Krankenpflege, Physiotherapie, die Herstellung und Verwendung von medizinischen Geräten, die Schaffung von Kliniken und Krankenhäusern, Gesundheitsverwaltung und die Ausbildung von medizinischem Personal.

Die acht grundlegenden Faktoren des Pfades können erweitert und in vielen Formaten, Gruppen und Stufen neu angeordnet werden, um verschiedenen Zielen, Personen, Umständen, Bedingungen und Ebenen der Reife zu entsprechen, was jeweils ein detailliertes Studium erfordert. Der mittlere Weg wird daher in einem eigenen Abschnitt des *Buddhadhamma*¹²⁶ erläutert. Diese Darstellung lässt sich in zwei Teile gliedern: erstens eine Beschreibung der acht Faktoren, was eine grundlegende, vorläufige Struktur darstellt; und zweitens eine Erweiterung und Neuordnung dieser Faktoren in neue Gliederungen, entsprechend den spezifischen Umständen.

Betrachten wir an dieser Stelle noch einmal den Übergang von der theoretischen Beschreibung der Phänomene zum Weg der Praxis, ein Übergang, der

¹²⁶TR: Eine Beschreibung des mittleren Weges betrifft Teil II des *Buddhadhamma*.

anhand verschiedener Formate erklärt werden kann.

Der Buddha beschrieb zwei Arten der Praxis:

1. Unrechte / fehlerhafte Praxis (*micchā-ṭṭipadā*): der falsche Pfad: der Pfad, der zu Leiden führt.
2. Rechte Praxis (*sammā-ṭṭipadā*): Der korrekte Pfad: der Weg, der zur Beendigung und dem Aufhören des Leidens führt. [517]

Zu einer Gelegenheit setzte der Buddha den Zyklus der abhängigen Entstehung mit falscher Praxis und den Zyklus des Wegfalls mit rechter Praxis gleich:¹²⁷

1. Fehlerhafte Praxis: *avijjā* → *saṅkhāra* → *viññāṇa* → (...) *jāti* → *jarāmaṇa* → *soka-parideva-dukkha-domanassa-upāyāsā* = der Ursprung des Leidens.
2. Korrekte Praxis: Unwissenheit hört auf → Willensbildungen hören auf → Bewusstsein hört auf → (...) Geburt hört auf → Altern und Tod hören auf → Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung hören auf = die Beendigung des Leidens

Zu einer anderen Gelegenheit bezeichnete er die Faktoren, die dem Pfad zuwiderlaufen, als falsche Praxis und die Faktoren des Pfades als rechte Praxis:¹²⁸

1. Falsche Praxis: falsche Ansicht (*micchā-diṭṭhi*) + falsche Absicht (*micchā-saṅkappa*) + falsche Rede (*micchā-vācā*) + falsche Handlung (*micchā-kammanta*) + falscher Lebenswandel (*micchā-ājīva*) + falsche Anstrengung (*micchā-vāyāma*) + falsche Achtsamkeit (*micchā-sati*) + falsche Sammlung (*micchā-samādhi*)
2. Rechte Praxis: rechte Ansicht (*sammā-diṭṭhi*) + rechte Absicht (*sammā-saṅkappa*) + rechte Rede (*sammā-vācā*) + rechte Handlung (*sammā-kammanta*) + rechter Lebenswandel (*sammā-ājīva*) + rechte Anstrengung (*sammā-vāyāma*) + rechte Achtsamkeit (*sammā-sati*) + rechte Sammlung (*sammā-samādhi*)

¹²⁷S. II. 4-5

¹²⁸S. V. 18-19

Die abhängige Entstehung beschreibt einen natürlichen, kausalen Prozess von Phänomenen; sie ist kein Umriss der Praxis. Nichtsdestotrotz wird im ersten Paar von richtiger und falscher Übung, im obigen Fall, die Praxis über die abhängige Entstehung definiert. Eine Antwort darauf, ob dies ein Widerspruch ist oder nicht, lautet, dass hier die abhängige Entstehung die Übung betont.¹²⁹

Die Kommentarschrift zu dieser Sutta wirft die Frage auf: Wenn Unwissenheit als Bedingung für heilsame, verdienstvolle Absichten (*puññābhisāṅkhāra*) fungieren kann, warum sollte sie dann als falsche Praxis eingestuft werden? Der Kommentar beantwortet seine eigene Frage damit, dass jemand, der nach Existenz strebt, nach Erwerb und Werden strebt; was auch immer er tut – sogar die Entwicklung der fünf höheren psychischen Errungenschaften (*abhiññā*) oder der acht konzentrativen Errungenschaften (*samāpatti*) – dennoch im Rahmen der „falschen Praxis“ verbleibt. Im Gegensatz dazu übt jemand, der Nibbāna nicht unter Gesichtspunkten von „Werden“, sondern mit Gedanken des Loslassens, des Aufgebens (und mit klarem Geist) anstrebt; selbst, wenn er oder sie eine kleine Gabe darbringt, „richtige Praxis“ ausübt.¹³⁰

Der Grund dafür, diese beiden vorangegangenen Definitionspaare für „richtige“ und „falsche“ Praxis zusammenzustellen, liegt schlichtweg darin, den Übergang vom Zyklus des Wegfalls hin zum Pfad der Praxis zu verdeutlichen. Es lässt sich außerdem feststellen, dass der Buddha, neben der Beschreibung eines positiven Zyklus und einer korrekten Form der Praxis, auch einen negativen Zyklus und eine inkorrekte Form der Praxis beschrieben hat.

10. Durchbrechen des Kreislaufs

Der Buddha beschrieb ein weiteres Format für den Zyklus des Wegfalls der abhängigen Entstehung. Der erste Teil dieses Formats beginnt mit dem üblichen Kreislauf des Entstehens, von der Unwissenheit bis zum Erscheinen des Leidens. Von dort aus wird nicht der Zyklus des Wegfalls beschrieben, sondern ein zusammenhängender Prozess von heilsamen Qualitäten, der zum Erwachen hinführt und mit diesem endet. Dies ist ein völlig neues Format, welches sich nicht auf die Beendigung irgendeines Faktors im Zyklus der Entstehung bezieht. [518]

Diese Gliederung ist ein bedeutsames Beispiel für die Anwendung der Pfadfaktoren in einem Übungssystem der Dhamma-Praxis; mit anderen Worten, es

¹²⁹Dieses Beispiel erscheint lediglich ein Mal im Pali-Kanon.

¹³⁰siehe: SA. II. 18

handelt sich um einen Vorgang, der bei einer Person stattfindet, die erfolgreich dem Pfad folgt und die vollständige Verwirklichung erreicht. Der Buddha hat dieses Format zur Befreiung zu zahlreichen Anlässen beschrieben, wobei er im Detail leicht variierte:

avijā → *saṅkhāra* → *viññāṇa* → *nāma-rūpa* → *saḷāyatana* → *phassa*
→ *vedanā* → *taṇhā* → *upādāna* → *bhava* → *jāti* → *dukkha* → Vertrauen
(*saddhā*) → Freude (*pāmojja*) → Entzücken (*pīti*) → Gelassenheit
(*passaddhi*; „Entspannung“) → Glück (*sukha*) → Sammlung (*samādhi*)
→ Wissen und Erkennen entsprechend der Realität (*yathābhūta-
ñāṇadassaba*) → Unterscheidungsvermögen (*nibbidā*) → Leidenschaftslosigkeit
(*virāga*) → Befreiung (*vimutti*) → Wissen um die Zerstörung geistiger
Verunreinigungen (*khaya-ñāṇa*)¹³¹

Dieser Prozess beginnt mit Unwissenheit, bis er zum Punkt des Leidens gelangt (das Wort *dukkha* ersetzt in diesem Fall die Begriffe *jarāmarāṇa* und *soka-parideva-dukkha-domanassa-upāyāsā*). Doch von diesem Punkt an entwickelt sich der Prozess in eine heilsame, positive Richtung weiter, wobei „Vertrauen“ die „Unwissenheit“ ablöst – anstatt, ausgelöst durch Unwissenheit, den Kreislauf der abhängigen Entstehung erneut aufzunehmen. Dieser Prozess erreicht schließlich das Wissen um die Zerstörung der Verunreinigungen und verbindet sich nicht mehr mit der Unwissenheit. Betrachtet man das Leiden als den Dreh- und Angelpunkt dieses Ablaufs, ist die Anzahl der Faktoren, welche dem Leiden vorausgehen und ihm nachfolgen, identisch.

Diese Neuordnung lässt sich in zwei Teile gliedern: erstens, von der Unwissenheit bis zum Leiden, und zweitens, vom Vertrauen bis zur Erkenntnis der Vernichtung der Verunreinigungen. Im zweiten Abschnitt ersetzt Vertrauen die Unwissenheit als Ausgangsfaktor. Wenn man auf einen früheren Abschnitt in diesem Buch zurückblickt, kann man erkennen, dass Vertrauen hier gleichbedeutend mit einer „disziplinierten“ oder abgeschwächten Form der Unwissenheit zu vergleichen ist. In diesem Stadium ist die Unwissenheit nicht mehr völlig „blind“, sondern von einem Körnchen Verständnis durchdrungen, das als Bestreben, ein tugendhaftes Ziel zu erreichen, aufkeimt und zu wahren Wissen und vollständiger Befreiung erblüht.

In jenem Fall, wenn der Kreislauf von der Unwissenheit aus vorangeschritten ist und das Leiden erreicht hat, sucht man nach einem Ausweg. Wenn man

¹³¹ S. II. 31; *virāga* kann mit „Losgelöstheit“ übersetzt werden; *khaya-ñāṇa* = die Erreichung der Arahantschaft

korrekte Unterweisung erhält oder das Gesetz von Ursache und Wirkung sorgfältig betrachtet, ein Vertrauen in das Gute gewinnt (das Entstehen von Vertrauen – *saddhā*), dann entstehen Freude, Zufriedenheit und die Entschlossenheit, allmählich in der Tugend voranzuschreiten, bis das Ende erreicht ist.

Der zweite Teil der neuen Gliederung ist im Grunde genommen derselbe wie der gewöhnliche Zyklus des Wegfalls der abhängigen Entstehung (Unwissenheit hört auf → Willensbildungen hören auf → Bewusstsein hört auf, usw.). Diese neue Gliederung beschreibt lediglich die markanten Faktoren des Zyklus ausführlicher und betont die Verbindung zwischen dem Zyklus der Entstehung und dem Zyklus des Wegfalls.

Im Nettipakaraṇa¹³² wird die folgende Lehre des Buddha als eine transzendente Form der abhängigen Entstehung (d. h. des Modus des Wegfalls) interpretiert: [519]

Tugendhaftes Verhalten, Ānanda, hat den Nutzen¹³³ und die Belohnung von Nicht-Reue¹³⁴ (...) Nicht-Reue hat den Nutzen und die Belohnung von Freude (...) Freude hat den Nutzen und die Belohnung von Entzücken (...) Entzücken hat den Nutzen und die Belohnung von Gelassenheit (...) Gelassenheit hat den Nutzen und die Belohnung von Glück (...) Glück hat den Nutzen und die Belohnung von Sammlung (...) Sammlung hat den Nutzen und die Belohnung von Wissen und Schau der Dinge, wie sie wirklich sind (...) Wissen und Schau der Dinge, wie sie wirklich sind, hat den Nutzen und die Belohnung der Ernüchterung (...) Ernüchterung hat den Nutzen und die Belohnung der Leidenschaftslosigkeit (...) Leidenschaftslosigkeit hat den Nutzen und die Belohnung um des Wissens und der Schau der Befreiung (...) auf diese Weise, Ānanda, bringt tugendhaftes Verhalten die nachfolgenden Qualitäten zur Vollkommenheit, um, Schritt für Schritt, die Frucht der Arahantschaft zu verwirklichen.¹³⁵

Diese Lehre lässt sich leicht wie folgt veranschaulichen:

tugendhaftes Verhalten → Nicht-Reue → Freude → Entzücken
→ Gelassenheit → Glück → Sammlung → Wissen und Schau der Dinge, wie sie wirklich sind → Ernüchterung → Leidenschaftslosigkeit
→ Wissen und Schau der Befreiung

¹³² Nett. 65; Nāṇamoli Bhikkhu, *The Guide*, P.T.S., 1962, S. 97

¹³³ *Attha*: „Zweck“, „Ergebnis“

¹³⁴ Alternativ: eines „ungestörten Geistes“.

¹³⁵ A. V. 311; dieselbe Passage findet sich auch in A. V. 1-2, nur dass hier Ernüchterung und Leidenschaftslosigkeit als ein einziger Faktor kombiniert werden. Vgl.: A. III. 19-20

Dieser Prozess ist nahezu identisch mit der obigen Darstellung, abgesehen davon, dass er mit moralischem Verhalten und Nicht-Reue anstelle von Vertrauen beginnt und lediglich den Zyklus des Wegfalls beschreibt – er bezieht sich nicht auf den Ursprung des Leidens. Es ist jedoch angemessen zu sagen, dass die Bedeutungen der beiden Faktoren im Wesentlichen die gleichen sind.

Das erste Format konzentriert sich auf eine Situation, in welcher das Vertrauen der vorherrschende Aspekt ist. Wenn eine Person Vertrauen besitzt – Vertrauen in Tugend und Vertrauen in das Gesetz von Ursache und Wirkung, so ist dieser Geisteszustand mit entsprechendem Verhalten verbunden. Vertrauen wird durch ein tugendhaftes Verhalten unterstützt und führt so zu Freude. Das zweite Format konzentriert sich auf das Verhalten als den vorherrschenden Faktor. In dieser Situation verfügt der Geist über eine Grundlage aus Vertrauen und Zuversicht, was tugendhaftes Verhalten unterstützt. Tugendhaftes Verhalten führt zu einem ungetrübten Geist – man hat Selbstvertrauen in seine guten Handlungen. Dieses Selbstvertrauen ist ein Attribut des Vertrauens (*saddhā*), das wiederum zu Freude, dem nachfolgenden Faktor, führt. Die letzten Faktoren des ersten Formats enden mit der Befreiung und mit dem Wissen um die Zerstörung der Verunreinigungen, während das zweite Format mit dem Wissen und der Schau der Befreiung endet. Diese beiden Schlussfaktoren sind in ihrer Bedeutung identisch: Das zweite Format kombiniert Befreiung mit dem Wissen um die Zerstörung der Verunreinigungen zu einem einzigen Faktor.

Es existiert noch eine weitere Gliederung, die derjenigen ähnelt, welche mit dem Vertrauen beginnt, doch hier wird das Vertrauen durch weises Reflektieren (*yoniso-manasikāra*) ersetzt:

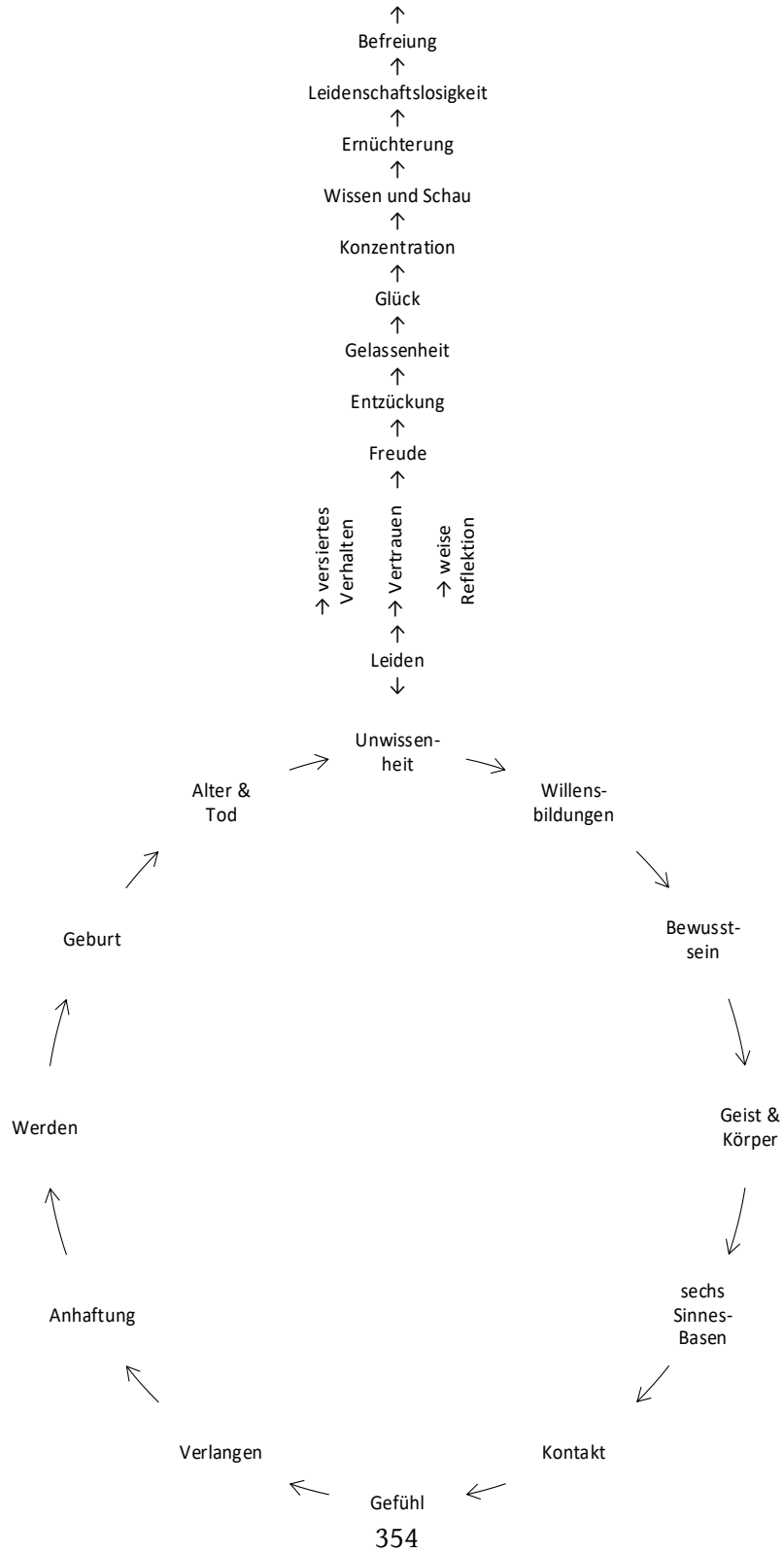
weise Reflexion → Freude → Entzücken → Gelassenheit → Glück
→ Sammlung → Wissen und Schau gemäß der Wirklichkeit
→ Ernüchterung → Leidenschaftslosigkeit → Befreiung¹³⁶ [520]

Diese Lehre führt keine radikal andere Idee ein; der Prozess beginnt schlicht mit der Fähigkeit einer Person, zu analysieren und Weisheit anzuwenden, um Ursache und Wirkung zu untersuchen. Anstatt mit dem Vertrauen zu beginnen, was gleichbedeutend damit ist, die persönliche Weisheit jemandem oder etwas anderem anzuvertrauen, beginnt der Prozess mit der angemessenen Aufmerksamkeit, die zu einem Verständnis der Dinge, wie sie wirklich sind, und zu einem hellen und freudigen Geist führt. Die nachfolgenden Faktoren sind die gleichen wie in den vorangegangenen Formaten.

¹³⁶D. III. 288

Buddhadhamma

Vernichtung der geistigen Verunreinigungen



Diese Prozesse des Wegfalls werfen ein Licht auf den Weg der Praxis und auf die Aufgaben, die der Mensch zu erfüllen hat. Für eine umfassende Praxis fehlt es jedoch noch an ausreichenden Details; es bleibt die Frage, was erforderlich ist, um diesen Zyklus des Wegfalls und der Beendigung herbeizuführen und zu vollziehen.

Um eine neue Perspektive zu gewinnen, betrachten wir an dieser Stelle eine andere Form der abhängigen Entstehung:

A. Nährstoff der Unwissenheit

Mönche, und auch die Unwissenheit, erkläre ich, ist ein bestimmter Zustand. Und aufgrund ihres Nährbodens manifestiert sie sich. Ich erkläre:

- 1. Die Unwissenheit hat ihren Nährboden: die fünf Hindernisse.*
- 2. Die fünf Hindernisse haben ihren Nährboden: die drei Arten des falschen Verhaltens.*
- 3. Die drei Arten des falschen Verhaltens haben ihren Nährboden: der Mangel an Sinnesbeherrschung.*
- 4. Der Mangel an Sinnesbeherrschung hat seinen Nährboden: der Mangel an Achtsamkeit und klarem Verständnis.*
- 5. Der Mangel an Achtsamkeit und klarem Verständnis hat seinen Nährboden: ungenaue Achtsamkeit.*
- 6. Ungenaue Achtsamkeit hat ihren Nährboden: Mangel an Vertrauen.*
- 7. Mangel an Vertrauen hat seinen Nährboden: nicht auf die wahren Lehren hören.*
- 8. Nicht auf die wahren Lehren hören hat seinen Nährboden: nicht mit herausragenden Menschen verkehren.*

Wenn die Nicht-Vereinigung mit hervorragenden Menschen vorherrscht, wird das Nicht-Hören der rechten Lehren vorherrschen. Wenn das Nicht-Hören der rechten Lehren vorherrscht, wird dies einen Mangel an Vertrauen vorherrschen lassen (...) Wenn die fünf Hindernisse vorherrschen, werden sie Unwissenheit vorherrschen lassen. Auf diese Weise erhält die Unwissenheit ihren Nährboden und wird vollständig.¹³⁷

¹³⁷ A. V. 113-14

B. Nährstoff der Weisheit und Befreiung

1. Höchstes Wissen und Befreiung haben ihren Nährboden: die sieben Glieder der Erleuchtung.
2. Die sieben Glieder der Erleuchtung haben ihren Nährboden: die vier Grundlagen der Achtsamkeit.
3. Die vier Grundlagen der Achtsamkeit haben ihren Nährboden: die drei Wege des guten Verhaltens.
4. Die drei Wege des guten Verhaltens haben ihren Nährboden: der Beherrschung der Sinne.¹³⁸ [521]
5. Die Beherrschung der Sinne haben ihren Nährboden: Aufmerksamkeit und klares Verständnis.
6. Aufmerksamkeit und klares Verständnis haben ihren Nährboden: weise Reflexion.
7. Weise Reflexion hat ihren Nährboden: Vertrauen.
8. Vertrauen hat seinen Nährboden: das Hören des wahren Dhamma.
9. Das Hören des wahren Dhamma hat seinen Nährboden: die Gemeinschaft mit hervorragenden Menschen.

Wenn die Vereinigung mit hervorragenden Menschen vorherrscht, wird dies das Hören des wahren Dhamma vorherrschen lassen. Wenn das Hören des wahren Dhamma vorherrscht, wird dies das Vertrauen vorherrschen lassen (...) wenn die sieben Glieder der Erleuchtung vorherrschen, werden sie höchstes Wissen und Befreiung vorherrschen lassen. Auf diese Weise haben höchstes Wissen und Befreiung ihren Nährboden und werden vollständig.¹³⁹

In dieser Lehre spielen zwei Faktoren eine zentrale Rolle: weise Betrachtung / Reflexion (*yoniso-manasikāra*), die das Grundprinzip der buddhistischen Anwendung des Denkens darstellt und ein wichtiges, inneres Attribut bildet; sowie der Umgang mit hervorragenden Personen (*sappurisa-samseva* = einen

¹³⁸ „Beherrschung der Sinne“ (*indriya-samvara*) bedeutet nicht Sinnesentzug – beispielsweise dahingehend, die Augen vor der Welt zu verschließen. In den frühen Stadien der Praxis bedeutet es vielmehr ein gewisses Maß an Vorsicht und Gelassenheit, wenn man Sinneseindrücke empfängt und dabei nicht zulässt, dass der Geist von üblen, unheilsamen Zuständen überwältigt wird. Auf höheren Stufen der Verwirklichung kann man die Sinnes-Grundlagen weiterentwickeln und Meisterung der Sinneseindrücke erlangen; man hat die Fähigkeit, seine Reaktionen wunschgemäß zu kontrollieren. Siehe *Indriyabhāvanā Sutta*: M. III. 298-302.

¹³⁹ A. V. 114-15

„schönen Freund“ haben – *kalyāna-mitta*),¹⁴⁰ was die Relevanz sozialer Einflüsse verdeutlicht und einen wesentlichen externen Faktor darstellt. Vertrauen fungiert als Bindeglied zwischen diesen beiden Faktoren.¹⁴¹

Die verschiedenen Konturen des obig dargestellten Zyklus des Wegfalls, in Verbindung mit den jeweiligen Formen der Praxis, können wie folgt zusammengefasst werden:

1. Der Zyklus des Wegfalls und der Pfad der Übung:

Zyklus des Wegfalls der abhängigen Entstehung: Unwissenheit hört auf → Willensbildungen hören auf → Bewusstsein hört auf → (...) Geburt hört auf → Altern und Tod hören auf → Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung hören auf = Beendigung des Leidens.

Der mittlere Weg: rechte Ansicht + rechte Absicht + rechte Rede + rechtes Handeln + rechter Lebenswandel + rechte Anstrengung + rechte Achtsamkeit + rechte Sammlung → Beendigung des Leidens.

2. Der Zyklus des Wegfalls, dargestellt als ein Prozess von heilsamen Qualitäten, zur Befreiung führend, bei dem das Leiden der Ausgangspunkt ist. Dieser Zyklus verläuft in entgegengesetzter Richtung zum Zyklus der Entstehung des Leidens:¹⁴²

	weise Reflexion	→
Unwissenheit → (...) Leiden →	Vertrauen	→
	tugendh. Verhalten → Nicht-Reue	→

Freude → Entzückung → Gelassenheit → Glück → Sammlung → Wissen und Schau gemäß der Wirklichkeit → Ernüchterung → Leidenschaftslosigkeit → Befreiung → Wissen um die Vernichtung der geistigen Verunreinigungen. [522]

3. Ein stufenweiser Weg der Praxis, der aus (nachgeordneten) Faktoren des Pfades besteht. Dieser Weg der Praxis ist kein automatischer, kausaler Prozess, sondern jeder Schritt dieses Prozesses wirkt als Unterstützung für die nachfolgenden Stufen der Praxis. Hier ist ein Beispiel für diese Gliederung:

Sich gegenseitig unterstützende Qualitäten: Umgang mit hervorragenden Menschen → Hören des echten Dhamma → Vertrauen → weise

¹⁴⁰ TR: Bzw. „spiritueller Freund“; dieser Begriff bezieht sich auf moralische oder geistige Schönheit.

¹⁴¹ TR: Diese Themen werden in den Kapiteln 13-15 behandelt.

¹⁴² „Befreiung“ und „Wissen um die Zerstörung geistiger Verunreinigungen“ sind gleichbedeutend mit „Wissen und Schau der Befreiung“

Reflexion → Achtsamkeit und klares Verständnis → Sinnesbeherrschung
→ angemessenes Verhalten → Grundpfeiler der Achtsamkeit → Faktoren
der Erleuchtung → höchstes Wissen und Befreiung.

Die Einordnung von Pfadfaktoren in eine Übungsform (wie vorstehend gezeigt) kann zu vielen verschiedenen, detaillierten Übungsstufen, in Entsprechung zum spezifischen Ziel und Schwerpunkt des Zusammenstellers, führen. Die Stufen der Praxis entsprechen jedoch im Allgemeinen dem Rahmen und der Reihenfolge der dreifachen Schulung (moralisches Verhalten, Sammlung und Weisheit),¹⁴³ die ein Schlüsselprinzip bei der Anwendung der Pfadfaktoren in der Dhamma-Praxis darstellen. Im Folgenden werden kurz drei weitere Beispiele für diese letzte Gliederung der Praxis zusammengefasst, die in den Schriften häufig erwähnt werden.

1. Erfüllung des heiligen Lebens (*brahmacariya*):¹⁴⁴

Ethisches Verhalten:

Begegnung mit dem Buddha (=Verbindung mit hervorragenden Personen)
→ Hören des Dhamma → Vertrauen → („fortziehen“ als Mönch) → edles
moralisches Verhalten (das Glück, ein fehlerfreies Leben zu führen –
anavajja-sukha) +

Sammlung:

Zügelung der Sinne (=ungetrübtes Glück – *avyāseka-sukha*) + Achtsamkeit
und klares Erkennen + Zufriedenheit (*santosa*) → (Sammlung an abge-
schiedenen Orten entwickeln) → Beseitigung der Hindernisse (=Freude –
pāmojja) → vier *jhāna* (=die Glückseligkeit von *jhāna* – *jhāna-sukha*) →

Weisheit:

Drei Arten von höchstem Wissen – *vijjā* (oder die sechs Arten von direktem
Wissen – *abhiññā*; oder die acht Arten von höchstem Wissen) → Befreiung
→ Wissen um die Zerstörung der Verunreinigungen.

¹⁴³Weisheit (*paññā*) = rechte Ansicht und rechte Absicht; moralisches Verhalten (*sīla*) = rechte Rede, rechtes Handeln und rechter Lebenswandel; Sammlung (*samādhi*) = rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung.

¹⁴⁴Diese Art der Praxis findet sich häufig in den Schriften. Sie wird als die Erfüllung des heiligen Lebens bezeichnet (M. I. 521-2); und sie ist gleichbedeutend mit der dreifachen Schulung (D. I. 206-209). Nach dieser Darstellungsform wird die Sinnesbeherrschung unter „Sammlung“ eingruppiert, jedoch in späteren Texten, z.B. Vism. 15-16 und Comp.: Kammaṭṭhānaparicchedo; Vipassanākammaṭṭhānaṃ, Visuddhibhedo, unter „moralisches Verhalten“ eingeordnet und als „tugendhaftes Verhalten der Sinneszügelung“ (*indriyasamvara-sīla*) bezeichnet, wo es der zweite Faktor der vier „Arten des reinen Verhaltens“ (*pārisuddhi-sīla*) ist. „Genügsamkeit“ wird vielfach nicht erwähnt. Siehe außerdem: D. I. 62-85; M. I. 178-84, 265-71, 344-9, 412; M. II. 38, 162-4, 226-7; A. II. 207-208; A. V. 203; Dhṭk. 27

2. Sieben Arten der Reinheit:¹⁴⁵

Ethisches (moralisches) Verhalten:

- (a) Reinheit des moralischen Verhaltens (*sīla-visuddhi*) = reines Verhalten in Übereinstimmung mit den persönlichen Umständen einer Person
→

Sammlung:

- (b) Reinheit des Geistes (*citta-visuddhi*) = „Zugang zur Sammlung“ und höhere Formen der Sammlung →

Weisheit:

- (c) Reinheit der Ansichten (*diṭṭhi-visuddhi*) = Wissen über Geist und Körper →
- (d) Reinheit des Wissens, welches zur Beendigung des Zweifels führt (*kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi*) = ein Verständnis der abhängigen Entstehung →
- (e) Reinheit des Wissens bezüglich des Pfades und Nicht-Pfades (*maggāmaggañāṇa-dassana-visuddhi*) = Auseinandersetzung mit und Überwindung der „Verunreinigungen der Einsicht“ (*vipassanūpakilesa*) →
- (f) Reinheit des Wissens über den Weg der Praxis (*paṭipadāñāṇadassana-visuddhi*) = „Erkenntniswissen“ (*vipassanā-ñāṇa*) →
- (g) Reinheit des Wissens und der Schau (*ñāṇadassana-visuddhi*) = Pfadwissen (*magga-ñāṇa*) [523]

3. Fünfzehn Arten des Verhaltens und drei Arten des Wissens:¹⁴⁶

Fünfzehn Arten des Verhaltens (= moralisches Verhalten und Sammlung)

„Übung eines Schülers“ – *sekha-paṭipadā*: (1.) tadelloses moralisches Verhalten (*sīla-sampadā*) + (2.) Sinnesbeherrschung + (3.) Mäßigung beim Essen (*bhojane-mattaññutā*) + (4.) Übung der Wachsamkeit (*jāgariyānuyoga*) +

¹⁴⁵M. I. 149-50; zudem den gesamten Text des Visuddhimagga. In D. III. 289 werden am Schluss zwei weitere Arten von Reinheit hinzugefügt: *paññā-visuddhi* und *vimutti-visuddhi*. Die Kommentare erklären, dass diese beiden sich auf *arahattaphala-paññā* bzw. *arahattaphala-vimutti* beziehen (DA. III. 1062)

¹⁴⁶D. I. 100; M. I. 354; Nd. II. 47

Sieben grundlegende Eigenschaften (*saddhamma*): (5.) Vertrauen; (6.) moralische Scham – *hiri*; (7.) Angst vor Fehlverhalten – *ottappa*; (8.) hohe Gelehrsamkeit – *bāhusacca*; (9.) Energie – *viriya*; (10.) Achtsamkeit – *sati*; und (11.) Weisheit; + (12.-15.) vier *jhānas* →

Drei Arten von höchstem Wissen (= Weisheit). Die drei *vi-jjā*: Wissen um vergangene Leben (*pubbenivāsānussati-ñāṇa*); Wissen um das Dahinscheiden und die Wiedergeburt der Wesen (*cutūpapāta-ñāṇa*); Wissen um die Vernichtung der Verunreinigungen (*āsavakkhaya-ñāṇa*).

Gelegentlich hob der Buddha die Entwicklung von Weisheit hervor, zum Beispiel:

Graduelle Schulung (*anupubba-sikkhā*) bzw. graduelle Praxis (*anupubba-paṭipadā*):¹⁴⁷

Vertrauen (in einen Lehrer) → Aufbruch (zu einem Lehrer) → Annäherung (an einen Lehrer) → eifriges Zuhören (gegenüber dem Lehrer) → Hören des Dhamma → Auswendiglernen des Dhamma → Untersuchen der Bedeutung der Lehren → Gewinnen eines reflektierenden Verständnisses der Lehren → Enthusiasmus → Ausdauer → Untersuchen der Wahrheit und Gewinnen eines klaren Verständnisses → entschlossenes Bemühen → mit Weisheit in die Wahrheit vordringen

Eine bekannte Lehre, die sich auf das tägliche Leben bezieht, ist die Lehre von den zehn „rechtschaffenen Verhaltensweisen“ (*dhamma-cariyā*),¹⁴⁸ die auch als die zehn „heilsamen Handlungsweisen“ (*kusala-kammaṭṭhā*)¹⁴⁹ bezeichnet werden. Im Pali-Kanon werden diese Qualitäten manchmal auch als „edle Qualitäten“ (*ariya-dhamma*)¹⁵⁰ beschrieben. In den Kommentaren werden sie als

¹⁴⁷M. I. 480; M. II. 174; die Pali-Begriffe für diese Faktoren lauten: *saddhā*, *upasaṅkamana*, *payirupāsana*, *sotāvadhāna*, *dhamma-savana*, *dhamma-dhāraṇā*, *atthupaparikkhā*, *dhamma-nijjhānakkhanti*, *chanda*, *ussāha*, *tulanā*, *padhāna*, *aññārādhanā* (oder *saccānubodhi*).

¹⁴⁸M. I. 287-8

¹⁴⁹z.B.: A. V. 266; alternativ: „Heilsame Handlungen, die zu einem freudvollen Ziel führen.“

¹⁵⁰A. V. 274; alternativ: „Qualitäten, die zum Edlen führen.“

„menschliche Qualitäten“ (*manussa-dhamma*)¹⁵¹ bezeichnet. Diese Lehre ist ein Beispiel für die Anwendung der Faktoren des Pfades in die Dhamma-Praxis:

Rechtschaffener Weg des Verhaltens (*dhamma-cariyā*):

Moralisches Verhalten:

Rechtes Handeln: das Unterlassen der Verletzung von Lebewesen – *pāṇātipātā* (=gegenseitige Freundlichkeit und Unterstützung) + das Unterlassen des Nehmens von nicht frei Gegebenem – *adinnādāna* (=Beachtung von persönlichem Eigentum) + das Unterlassen von unangemessenen sexuellen Beziehungen – *kāmesumicchācāra* (=Nicht-verletzen von Schutzbedürftigen) +

Rechte Rede:

Enthalten von Lügen – *musāvāda* (=wahrheitsgemäße Rede) + Enthalten von bössartiger Rede – *pisuṇā vācā* (=harmonische Rede) + Enthalten von harscher Rede – *pharusa vācā* (=höfliche Rede) + Enthalten von leichtfertiger Rede – *samphappalāpa* (=überlegte, konstruktive Rede) +

Weisheit:

Rechte Absicht: Nicht-Gegnerschaft (*anabhijjhā*) + Nicht-Aggression – *abyāpāda* (=liebvolle Güte) + rechte Ansicht → Glück (*sugati*) → Befreiung (*vimutti*) [524]

Manche Menschen mögen einwenden, dass dieser Prozess keine Faktoren enthält, welche mit dem Bereich der Sammlung zu tun haben. Obwohl die Entwicklung der Sammlung üblicherweise im Kontext des Alltagslebens der Menschen nicht betont wird, sind die Faktoren, die mit der Sammlung zusammenhängen, dennoch in diesem Prozess enthalten. Rechte Anstrengung und rechte Achtsamkeit sind notwendige Komponenten für die Entwicklung aller anderen Faktoren des Pfades.¹⁵² Des Weiteren lautet eine Definition für *samādhi* „die Abwesenheit der Hindernisse“ (*nīvaraṇa*), was dem achten und neunten Faktor der rechtschaffenen Lebensführung (*dhamma-cariyā*) entspricht: Nicht-Gegnerschaft und Nicht-Aggression. (*Abhijjhā* – Begehrlichkeit oder *kāma-chanda* – sinnliches Verlangen, ist das erste Hindernis und *byāpāda* – Böswilligkeit das

¹⁵¹ Alternativ „humanisierende Eigenschaften“; z. B: MA. II 21; SA. III. 101; AA. I. 58; VinT.: Paṭhamo Bhāgo, Paṭhamamahāsaṅgītikathāvaṇṇanā; VismT.: Iddhividhaniddesavaṇṇanā, Dasa-iddhikathāvaṇṇanā

¹⁵²M. III. 71-78

zweite). Der Buddha klassifizierte Nicht-Gegnerschaft und Nicht-Aggression als Arten von geistiger Vortrefflichkeit (*citta-sampadā*).¹⁵³

Darüber hinaus ist aus der Perspektive des inneren spirituellen Wachstums der gesamte Prozess des „rechtschaffenen Verhaltens“ eine Vorbereitung für die Entwicklung und Erfüllung der Sammlung.¹⁵⁴

¹⁵³ A. I. 269; zur Einteilung der heilsamen Handlungsweisen (*kusala-kamma-patha*) oder der rechtschaffenen Verhaltensweisen (*dhmma-cariyā*), in die dreifache Schulung und den achtfachen Pfad, siehe Anhang in Kapitel 17, bzgl. dem tugendhaften Verhalten.

¹⁵⁴ Die Lehre zum „rechtschaffenen Verhalten“ betont die Moral. Ein wichtiges buddhistisches Prinzip besteht darin, dass gut entwickeltes moralisches Verhalten der Sammlung förderlich ist. Eine Eigenschaft der groben Sprache besteht darin, dass sie ein Hindernis für die Sammlung darstellt (*asamādhī-samvattanikā*), ein Ziel der höflichen Sprache ist es, als Unterstützung für die Sammlung zu wirken. Siehe: M. I. 286-7; M. III. 48; A. V. 265, 292-3; Dhs. 230; Vbh. 360

Anhang 1: Interpretationen der abhängigen Entstehung

Zu einem früheren Zeitpunkt habe ich mich auf die Passagen im Vibhaṅga (dem zweiten Band des Abhidhamma) sowie dem Sammohavinodanī (dem Kommentar zum Vibhaṅga) bezogen, in denen die gesamte Abfolge der abhängigen Entstehung derart beschrieben wird, wie sie in einem einzigen Geistesaugenblick stattfindet.¹⁵⁵ Die zentrale kommentarische Darlegung der abhängigen Entstehung beschreibt diesen Vorgang jedoch ausschließlich im Rahmen mehrerer Lebenszeiten. Wenn die Lehre von der abhängigen Entstehung im Rahmen der alltäglichen Erfahrung in einem einzigen Geistesaugenblick stattfindend interpretiert wird, fühlen sich diejenigen, die an der üblicherweise als klassisch geltenden Auslegung festhalten, vielleicht unwohl und wenden ein, dass diese zweite Auffassung unorthodox und unbegründet sei.

Schriftliche Belege für die Auslegung der abhängigen Entstehung im Kontext des täglichen Lebens gibt es wahrlich nicht. Obwohl sich die Interpretation der abhängigen Entstehung – als subtil und rasant im gegenwärtigen Moment stattfindend – von der orthodoxen Interpretation unterscheidet, sind die Belege klar und eindeutig, dass diese erstere Interpretation Gültigkeit besitzt. Die verbleibenden Spuren von Beweisen zur zweiten Auslegung erscheinen zunächst jedoch spärlich und verwischt. Diese alternative Interpretation wurde möglicherweise übersehen oder ist in Vergessenheit geraten. Der Grund, weshalb dieser Ansatz dennoch weiter fortbesteht, liegt darin, dass es im Tipiṭaka selbst stichhaltige Beweise zu finden gibt.

Die Interpretation der abhängigen Entstehung im Kontext mehrerer Leben entstammt dem Visuddhimagga, verfasst vom Ehrwürdigen Buddhaghosa im 5. Jahrhundert nach Christus. Das Sammohavinodanī, das vom selben Autor verfasst wurde, bietet jedoch eine alternative Interpretation an. [212]

Das Sammohavinodanī unterteilt die Analyse der abhängigen Entstehung in zwei Bereiche. Während der erste Abschnitt die Lehre im Kontext mehrerer Lebenszeiten in der gleichen Weise wie das Visuddhimagga beschreibt, legt der zweite Abschnitt sie als in einem einzigen Geistesmoment stattfindend dar.

Es ist überliefert, dass der Ehrwürdige Buddhaghosa das Sammohavinodanī schrieb, nachdem er das Visuddhimagga verfasst hatte. Der Unterschied zwischen diesen beiden Texten besteht unter anderem darin, dass Buddhaghosa die Freiheit besaß, eine Vielzahl von Quellen zu verwenden, um den Visuddhimagga

¹⁵⁵Vbh.: Abhidhamma-bhājanīya: S. 138-192; Sammohavinodanī: VbhA.: 199-213

zu verfassen; beim Sammohavinodanī handelt es sich hingegen um einen Kommentar ausschließlich zum Vibhaṅga des Abhidhamma.

In der Einleitung zum Sammohavinodanī äußert der Ehrwürdige Buddhaghosa, bezugnehmend auf diesen Text: „Ich habe die Bedeutung eines alten Kommentars zusammengestellt und verdeutlicht.“¹⁵⁶ In dem Abschnitt des Visuddhimagga, welcher sich mit der abhängigen Entstehung befasst, schreibt er weiterhin: „Es ist von Natur aus schwierig, die abhängige Entstehung zu erklären (...) Während ich nun die Struktur der Bedingungen beschreiben möchte, finde ich keinen Halt und scheine in einem Meer zu versinken. Die Lehre über das abhängige Entstehen ist jedoch von vielen Darstellungsweisen geziert und die Lehrweise der alten Lehrer ist ungebrochen überliefert. Sich auf diese beiden Stützen stützend, beginne ich nun, ihre Bedeutung zu erhellen.“¹⁵⁷ (altern. Übers.)^{xxiv}

Im Gegensatz zum Sammohavinodanī enthält das Visuddhimagga lediglich die Darstellungen der abhängigen Entstehung im Zusammenhang mit mehreren Menschenleben und ist, abgesehen von einigen zusätzlichen Details, nahezu identisch mit dem ersten Abschnitt des Sammohavinodanī.¹⁵⁸

Man mag die Frage stellen, weshalb es im Visuddhimagga diesbezüglich keinen zweiten Abschnitt gibt. Eine plausible Antwort darauf lautet, dass zur Zeit des Ehrwürdigen Buddhaghosa die Darstellungsform im Zusammenhang mit mehreren Lebenszyklen zur vorherrschenden Orthodoxie geworden war.

Außerdem könnte er sich mit dieser Erklärung wohler gefühlt haben, denn obwohl er das gesamte Thema für schwierig hielt, wurde diese Variante der Darlegung von einer ungebrochenen Linie an Lehrern getragen. Die Weitergabe der Darlegung im Hinblick auf einen einzelnen Geistesmoment war womöglich unterbrochen worden, wie es die extreme Kürze dieses Abschnitts im Sammohavinodanī nahelegt. Der Ehrwürdige Buddhaghosa mag sich verpflichtet gefühlt haben, diesen zweiten Abschnitt, wie kurz auch immer, in das Sammohavinodanī aufzunehmen, um den Belegen des Pali-Kanon und den Spuren der älteren Kommentare treu zu bleiben.

Das Sammohavinodanī ist ein Kommentar zum Vibhaṅga, dem zweiten Band des Abhidhamma. Der Abschnitt im Vibhaṅga, welcher die abhängige Entstehung erklärt, wird Paccayākāra-vibhaṅga genannt und ist in zwei Teile

¹⁵⁶VbhA. 1 [TR: Das Porāṇatṭhakathā, welches der Ehrwürdige Buddhaghosa zum Verfassen des Sammohavinodanī verwendete, gilt mittlerweile als verloren.]

¹⁵⁷Vism. 522-3, identisch mit VbhA. 91

¹⁵⁸Die Erklärung im Visuddhimagga umfasst 69 Seiten (Vism. 517-86); die Erklärung im Sammohavinodanī umfasst 70 Seiten (VbhA.: 129-99).

gegliedert: das Suttanta-bhājanīya (eine Analyse, die den Suttas entspricht) und das Abhidhamma-bhājanīya (eine Analyse, die dem Abhidhamma entspricht).¹⁵⁹ [213]

Das Sammohavinodanī ist ebenfalls in zwei Teile unterteilt und erklärt den Unterschied zwischen diesen beiden wie folgt:

*Der Lehrer beschreibt die Bedingtheit (...) im Sutta-Kapitel als in verschiedenen Geistesmomenten auftretend. Bedingtheit tritt nicht ausschließlich in verschiedenen Geistesmomenten auf, sondern auch in einem einzigen Geistesmoment. Die Absicht hier ist, die Art und Weise zu beschreiben, in der Konditionalität in einem einzigen Geistesmoment, gemäß dem Abhidhamma-Kapitel, auftritt.*¹⁶⁰

*Im Sutta-Kapitel wird die Bedingtheit als in vielen Geistesmomenten auftretend bestimmt; im Abhidhamma-Kapitel wird die Bedingtheit im Zusammenhang mit einem einzigen Geistesmoment beschrieben.*¹⁶¹

Hier ist ein Beispiel aus dem Sammohavinodanī, wie die abhängige Entstehung im Alltag (d.h. in einem einzigen Geistesmoment) funktioniert:

*Geburt [Altern und Tod] bezieht sich hier auf die Geburt [das Altern und den Tod] von immateriellen Dingen, nicht auf einen zerbrochenen Zahn, ergrautes Haar, faltige Haut, Sterben oder Vergehen [aus diesem Daseinszustand].*¹⁶²

Es ist erwähnenswert, dass das Sutta-Kapitel des Vibhaṅga, in dem es um Konditionalität im Kontext mehrerer Geistesmomente (d.h. mit Betonung auf mehrere Lebenszeiten) geht, nur vier Seiten umfasst; im Gegensatz dazu umfasst das Abhidhamma-Kapitel, das Konditionalität im Kontext eines einzigen Geistesmoments betrifft, vierundfünfzig Seiten.¹⁶³ Im Sammohavinodanī sind diese Proportionen hingegen umgekehrt: das Sutta-Kapitel umfasst siebenzig Seiten, während das Abhidhamma-Kapitel vierzehn Seiten¹⁶⁴ einnimmt. Die Gründe dafür,

¹⁵⁹ Man beachte, dass in den burmesischen Texten der Abschnitt zur abhängigen Entstehung Paṭicca-samuppāda Vibhaṅga genannt wird.

¹⁶⁰ VbhA. 199

¹⁶¹ VbhA. 200

¹⁶² VbhA. 208

¹⁶³ Vbh.: Suttanta-bhājanīya: S. 134-8; Abhidhamma- bhājanīya: S. 138-92

¹⁶⁴ VbhA.: Suttanta-bhājanīya: S. 129-99; Abhidhamma- bhājanīya: S. 199-213

dass diese letzte Rubrik im Sammohavinodanī so kurz ausfällt, könnten darin liegen, dass der Ehrwürdige Buddhagosa nicht viel zu diesem Thema zu sagen hatte, beziehungsweise weil er der Meinung war, dass das Thema bereits sehr ausführlich behandelt wurde und daher nicht weiter ausgeführt werden musste.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Grundlage für die Auslegung der abhängigen Entstehung im Kontext des täglichen Lebens im Pali-Kanon zu finden ist, und Spuren davon in den Kommentaren verbleiben. Die Bedeutung ist lediglich verblasst, in Vergessenheit geraten oder übersehen worden. [214]

Anhang 2: Naturgesetz (*dhamma-niyāmatā*)

Der Buddha stellte zwei Hauptklassifizierungen vor, auf die er sich mit dem Ausdruck *dhamma-niyāmatā* bezog, was mit „Gewissheit der Natur“, „natürliche Ordnung“ oder „Gesetzgebung der Natur“ / „Naturgesetz“ übersetzt werden kann. Dieser Begriff verweist auf natürlicherweise existierende Grundsätze der Wahrheit bzw. auf unabhängig existierende Wahrheiten der Natur, (unabhängig davon, ob ein Buddha erscheint oder nicht, diese Wahrheiten existieren gemäß ihren eigenen, inhärenten Eigenschaften).

Diese beiden Klassifizierungen von *dhamma-niyāmatā* lauten wie folgt:

1. *Idappaccayatā*: „spezifische Bedingtheit“: das Gesetz der abhängigen Entstehung, bestehend aus zwölf Faktoren.¹⁶⁵
2. *Aniccatā, dukkhatā, anattatā*: Die Gesetze von Unbeständigkeit, *dukkha* und Nicht-Selbst. Zu Beginn der Kommentare werden diese drei Faktoren als die „drei Daseinsmerkmale“ (*tilakkhaṇa*) bezeichnet.¹⁶⁶

Fachlich betrachtet, werden diese dualen Prinzipien mit einem Begriffspaar bezeichnet – *dhammatṭhitatā* & *dhammāniyāmatā*.¹⁶⁷

Obgleich diese beiden Klassifizierungen in Kapitel 3 und im vorliegenden Kapitel ausführlich erläutert wurden, ist es an dieser Stelle sinnvoll, eine Zusammenfassung anzubieten.

A. Diese Naturgesetze bestehen aus vier Faktoren, verbunden mit den vier edlen Wahrheiten

Das Gesetz der abhängigen Entstehung (oder „spezifische Konditionalität“), in Kombination mit den drei Gesetzen von Unbeständigkeit, *dukkha* und Nichtselbst, umfasst vier Faktoren, die im Pali-Kanon wie folgt beschrieben werden:

¹⁶⁵ Siehe: Band 16 des Tipiṭaka: Samyutta Nikāya, Nidānavagga

¹⁶⁶ Siehe: Band 20 des Tipiṭaka: Aṅguttara Nikāya, Tikaṇipāṭa

¹⁶⁷ In der thailändischen Sprache wird *dhammatṭhitatā* in der Kurzform als *dhammatṭhiti*; und *dhammāniyāmatā* in der Kurzform als *dhamma-niyāma* bezeichnet; darüber hinaus wird dieses Begriffspaar im Allgemeinen mit dem einzelnen Begriff *dhamma-niyāma* benannt.

1. „Ob Tathāgatas erscheinen oder nicht, diese Wahrheit existiert als konstant und stabil; sie lautet: spezifische Konditionalität.“ (*Uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ʾhitāva sā dhātu dhammatṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā.*)
2. „Mönche, ganz gleich, ob Tathāgatas erscheinen oder nicht, diese Wahrheit existiert als konstant und stabil; sie lautet: alle bedingten Phänomene sind unbeständig.“ (*Uppādā vā bhikkhave tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ʾhitāva sā dhātu dhammatṭhitatā dhamma-niyāmatā sabbe saṅkhārā aniccāti.*) [215]
3. „Mönche, ganz gleich, ob Tathāgatas erscheinen oder nicht, diese Wahrheit existiert als konstant und stabil; sie lautet: alle bedingten Phänomene sind *dukkha*.“ (*Uppādā vā bhikkhave tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ʾhitāva sā dhātu dhammatṭhitatā dhamma-niyāmatā sabbe saṅkhārā dukkhāti.*)
4. „Mönche, ganz gleich, ob Tathāgatas erscheinen oder nicht, diese Wahrheit existiert als konstant und stabil; sie lautet: alle bedingten Phänomene sind nicht-selbst.“ (*Uppādā vā bhikkhave tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ʾhitāva sā dhātu dhammatṭhitatā dhamma-niyāmatā sabbe saṅkhārā anattāti.*)

Zusammengefasst lauten diese Faktoren:

1. *Idappaccayatā*: das Gesetz der spezifischen Konditionalität (=paṭiccasamuppāda – abhängige Entstehung).
2. *Aniccātā*: das Gesetz der Unbeständigkeit.
3. *Dukkhatā*: das Gesetz von *dukkha*.^{xxv}
4. *Anattātā*: das Gesetz des Nicht-Selbst.

Das Gesetz der abhängigen Entstehung offenbart, wie die fünf Aggregate als gegenseitige, miteinander verbundene Ursachen und Bedingungen existieren. Dieses Gesetz befasst sich mit der Existenz von bedingten Phänomenen (*saṅkhata-dhamma*), die alle Phänomene in der konventionellen Welt umfassen.

Die Gesetze von *aniccatā* und *dukkhatā* offenbaren, wie alle bedingten Phänomene (d.h. die fünf Aggregate) ausnahmslos unbeständig sind und unter fortwährender Spannung, Druck und Reibung stehen.

Das Gesetz von *anattatā* offenbart, wie alle Dinge – sowohl die bedingten Dinge als auch das Unbedingte (*asaṅkhata*), sowohl innerhalb der fünf Aggregate als auch die fünf Aggregate transzendierend (*khandha-vimutti*) – Nicht-Selbst sind.

Das Gesetz der abhängigen Entstehung offenbart, wie die Wechselbeziehung zwischen den fünf Aggregaten eine Dynamik erzeugt, die Leidhaftigkeit entstehen lässt, was insbesondere als „Kreislauf der Entstehung“ (*paṭiccasamuppāda-samudayavāra*) bezeichnet wird. Dies entspricht der zweiten edlen Wahrheit: der edlen Wahrheit von der Ursache des Leidens (*samudaya-ariyasacca*).

Die spezifische Konditionalität an sich deutet auf die Unbeständigkeit und Unhaltbarkeit der fünf Aggregate hin – auf alle konditionierten Phänomene. (*Sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe saṅkhārā dukkhā.*)

Da die fünf Aggregate der „spezifischen Konditionalität“ unterliegen, von Unbeständigkeit und *dukkha* geprägt sind und darüber hinaus dem Gesetz des Nicht-Selbst unterstehen, wirken sie als Grundlage und Ursache für Leiden bzw. sind der Sammelplatz für die Entstehung von Leid. Dies entspricht der ersten edlen Wahrheit: der edlen Wahrheit von *dukkha* (*dukkha-ariyasacca*).

Letztendlich sind bedingte Formationen (*saṅkhāra*) natürliche Phänomene (*sabhāva-dhamma*), was bedeutet, dass sie ihren eigenen Charakter oder ihre eigene Natur (*bhāva*) aufweisen. Sie stellen keine stabile, feste, substanzielle Identität dar, sie gehören zu niemandem, sie können auch von niemandem in irgendeinem wirklichen Sinne regiert oder beherrscht werden. Als bedingte Phänomene existieren sie entsprechend spezifischen Ursachen und Bedingungen; ihre Unbeständigkeit und Unhaltbarkeit ist eine Folge dieser Bedingtheit. Niemand kann sie zwingen, anders zu sein. Sie fallen daher in den Bereich des Gesetzes des Nicht-Selbst (*sabbe dhammā anattā*).

Neben den konditionierten Phänomenen besteht auch das Unkonditionierte, welches die spezifische Konditionalität transzendiert und nicht durch konditionierende Faktoren geschaffen wird. Es ist dauerhaft (*nicca*) und frei von *dukkha*; es stellt die Beendigung von *dukkha* (*dukkha-nirodha*) dar. Dies entspricht der dritten edlen Wahrheit: der edlen Wahrheit der Beendigung des Leidens (*nirodha-ariyasacca*), gleichbedeutend mit Nibbāna.

Das Unkonditionierte ist ebenfalls ein natürliches Phänomen, was bedeutet, dass es gleichermaßen keine stabile, feste, substanzielle Identität innehält. Es gehört zu niemandem; es kann von niemandem regiert oder beherrscht werden. Es ist ebenfalls Nicht-Selbst (*anattā*). Aus diesem Grund gilt das vierte Gesetz – des Nicht-Selbst – für alle Dinge, sowohl für bedingte Dinge (*saṅkhāra*)

als auch für das Unbedingte (*visaṅkhāra*), sowohl für erzeugte und konstruierte Dinge (*saṅkhata-dhammā*) als auch für das Nicht-Erzeugte, Nicht-Konstruierte (*asaṅkhata-dhamma*). 216

Das Unbedingte unterliegt nicht dem „Kreislauf der Entstehung“ (*samudaya-vāra*); stattdessen wird es als das Endziel des „Kreislaufs der Beendigung“ (*nirodha-vāra*) verwirklicht. Es wird durch das Anhalten, Aufhören, Nicht-Existieren und Nicht-Entstehen der abhängigen Entstehung (*paṭiccasamuppāda*) erreicht. Obwohl es über den Bereich der bedingten Phänomene hinausreicht, dauerhaft und frei von *dukkha* ist, teilt es die Eigenschaften des Nicht-Selbst mit allen anderen natürlichen Phänomenen. Es gehört niemandem; es manifestiert sich nicht als irgendeine Form des Seins. Es stellt weder ein „Selbst“ dar, noch ist es dem Willen von irgendjemandem unterworfen. Es existiert gemäß seiner eigenen, inhärenten Natur.

Die edle Wahrheit des „zur Beendigung von *dukkha* führenden Pfades“ (*dukkhanirodha-gāminīpaṭipadā-ariyasacca*) oder kurz des „Pfades“ (*magga*) umfasst jene Mittel, die zur Beendigung und Beseitigung des Entstehungszyklus bzw. zur Rückkehr in den Zyklus der Beendigung angewandt werden. Es gibt viele Details zu diesem Pfad der Praxis (der als edler achtfacher Pfad bezeichnet wird), welcher durch die Vollendung der dreifachen Schulung zur Erfüllung gelangt. Im Wesentlichen beinhaltet der gesamte Pfad das Aufgeben des Unheilsamen und das Entwickeln des Heilsamen, wobei beides innerhalb der Sphäre der fünf Aggregate existiert. (Man kann dies als „Entwicklung der heilsamen Aggregate“ (*kusala-khandha*) oder auch schlicht als „Entwicklung der Aggregate“ bezeichnen.) Dieser Faktor des Pfades ist durch Unbeständigkeit, *dukkha* und Nichtselbst gekennzeichnet.

Zusammengefasst:

- Das erste Naturgesetz (*idappaccayatā*) offenbart den Zustand der bedingten Phänomene (dies ist der Kern der zweiten edlen Wahrheit).
- Das zweite und dritte Naturgesetz (*aniccatā* sowie *dukkhatā*) offenbaren die gemeinsamen Eigenschaften der bedingten Phänomene (dies umfasst die erste, zweite und vierte edle Wahrheit).
- Das vierte Gesetz (*anattatā*) offenbart das gemeinsame Attribut aller Dinge – aller Phänomene (und umfasst alle vier edlen Wahrheiten).

B. Sosein

Sowohl bei der Vorstellung der spezifischen Konditionalität als auch bei der Vorstellung der drei Daseinsmerkmale verwendete der Buddha die beiden Begriffe *dhammatthitatā* und *dhammaniyāmatā*. Doch im Kontext der spezifischen Konditionalität werden am Ende dieser Passagen dem Begriff *idappaccayatā* drei weitere Begriffe vorangestellt (*tathatā*, *avitathatā* und *anaññathatā*), die in den Passagen, welche die drei Daseinsmerkmale beschreiben, nicht vorkommen:

*Iti kho bhikkhave yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā
ayaṃ vuccati bhikkhave paṭiccasamuppādo.*

Ihr Mönche, „so-sein“ (tathatā; der Zustand des Existierens „genau so“), „nicht nicht-so-sein“ (avitathatā; der Zustand des Nicht-Abweichens vom Existieren als ebendiesem) und „nicht anders-sein“ (anaññathatā; der Zustand des davon nicht abweichenden) ist spezifische Konditionalität; in der Tat ist all das, was hier zitiert wird, abhängige Entstehung.(altern. Übers.)^{xxvi}

Diese drei zusätzlichen Begriffe werden zur besonderen Betonung oder um besondere Aufmerksamkeit zu erzielen, verwendet. Da sie prägnant und auffallend sind, werden sie jedoch häufig erwähnt, bis hin zu einer gewissen Bekanntheit und öffentlichen Gunst. Insbesondere der Begriff *tathatā* wird in buddhistischen Kreisen vielfach erwähnt, sodass man, weil dieser Begriff nur im Zusammenhang mit der spezifischen Bedingtheit (abhängige Entstehung) vorkommt, annehmen könnte, er beziehe sich ausschließlich auf dieses Thema.

Die folgenden Worte des Buddha bieten eine umfassende Perspektive zu dieser Thematik:

„Diese vier, ihr Mönche, sind so, sind nicht nicht so, sind nicht anders. [alternativ: „Diese vier Dinge sind tatsächlich (tathā), unfehlbar (avitathā), nicht anders (anaññathā).“] Welche vier? Das ist das Leiden, das die Leidensentwicklung, das die Leidensauflösung, das das zur Leidensauflösung führende Vorgehen. Diese vier, ihr Mönche, sind so, sind nicht nicht so, sind nicht anders.

Daher habt ihr euch, meine Mönche, anzustrengen, um zu erkennen: „Das ist das Leiden, das die Leidensentwicklung, das die Leidensauflösung, das das zur Leidensauflösung führende Vorgehen.“¹⁶⁸ [217]

¹⁶⁸S. V. 430; Ps. II. 104 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

Man beachte, dass sich die drei oben genannten Begriffe in diesem Zusammenhang auf die vier edlen Wahrheiten beziehen und sie zur Ergänzung der Bedeutung des Wortes *sacca* („Wahrheit“) verwendet werden. In den Kommentaren und Sub-Kommentaren werden die vier edlen Wahrheiten manchmal als *tatha-dhamma* („wahre Phänomene“) bezeichnet, in ähnlicher Weise, wie sie gelegentlich als *sacca-dhamma* („Wahrheiten“) bezeichnet werden. (Der Begriff *sacca-dhamma* bezieht sich jedoch nicht immer und ausschließlich auf die vier edlen Wahrheiten.)

Im Tipiṭaka finden sich weitere erwähnenswerte Passagen, in denen die vier edlen Wahrheiten mit diesen drei oben genannten Begriffen bezeichnet werden:¹⁶⁹

Wie ist das Leiden (dukkha) eine Wahrheit (sacca) in dem Sinne, dass es „gerade so“ (tathā) ist? Es gibt vier Definitionen des Leidens, die es als gerade so (tathā), unfehlbar (avitathā) und unveränderlich (anaññathā) charakterisieren. Es gibt die Definition von Leiden als Unterdrückung, es gibt die Definition von Leiden als zusammengesetzt, es gibt die Definition von Leiden als Zustand des Brennens und es gibt die Definition von Leiden als Fluktuation (...)

Wie ist der Ursprung (samudaya; Ursache des Leidens) eine Wahrheit in dem Sinne, dass sie „gerade so“ ist? Es gibt Definitionen für die Entstehung, die sie als gerade so, unfehlbar und unveränderlich charakterisieren. Es gibt die Definition des Ursprungs als Verschmelzung des Entstehens, es gibt die Definition des Ursprungs als Ursache (nidāna; „Quelle“), es gibt die Definition des Entstehens als gebunden und es gibt die Definition des Entstehens als behindernd (...)

Wie ist das Beenden (nirodha) eine Wahrheit in dem Sinne, dass es „gerade so“ ist? Es gibt vier Definitionen von Beendigung, die sie als gerade so, unfehlbar und unveränderlich charakterisieren. Es gibt die Definition von Beendigung als Freiheit, es gibt die Definition von Beendigung als ruhig, es gibt die Definition von Beendigung als ungetrübt und es gibt die Definition von Beendigung als unsterblich (...)

Wie ist der Pfad (magga) eine Wahrheit in dem Sinne, dass er „gerade so“ ist? Es gibt vier Definitionen des Pfades, die ihn als gerade so, unfehlbar und unveränderlich charakterisieren. Es gibt die Definition des Pfades als Faktor der Befreiung, es gibt die Definition des Pfades als Ursache, es gibt die

¹⁶⁹Ps. II, 104-105

Definition des Pfades als Einsicht und es gibt die Definition des Pfades als Souveränität.

Hier sind die abschließenden Passagen, welche die vier edlen Wahrheiten zusammenfassen:¹⁷⁰

Durch wie viele Eigenschaften werden die vier edlen Wahrheiten im Einklang verwirklicht? Die vier Wahrheiten werden im Einklang durch vier Eigenschaften verwirklicht: im Sinne von tatsächlich sein; im Sinne von nicht selbst sein; im Sinne von wahr sein; im Sinne von durchdringend sein.

Die vier Wahrheiten sind durch diese vier Eigenschaften zu einer integriert, da jede dieser vereinigten Wahrheiten konstant ist und durch ein gleichwertiges Wissen realisiert wird. Aus diesem Grund werden diese vier Wahrheiten im Einklang verwirklicht.(altern. Übers.)^{xxvii}

Der Begriff *tathatā* bezieht sich auf den Zustand des „So-Seins“ (*tatha*), so wie *aniccatā* sich auf den Zustand der Unbeständigkeit (*anicca*), *dukkhatā* auf den Zustand des Drucks (*dukkha*) und *anattatā* auf den Zustand des Nicht-Selbst (*anattā*) bezieht. (Das Suffix *-tā* bedeutet hier „Zustand“.)

Die Grundzüge der Pali-Sprache in den Originaltexten machen es recht einfach, die Bedeutung der verschiedenen Begriffe zu unterscheiden. Später jedoch sind einige dieser Bedeutungen durcheinandergeraten, was zu Verwirrung führen kann.

Als wichtiges Merkmal ist hier zu beachten, dass im Zusammenhang mit diesen verschiedenen Gesetzen häufig das Suffix *-tā* verwendet wird. Wenn der Buddha zum Beispiel über das Gesetz der Natur sprach, verwendete er den Begriff *dhamma-niyāmatā*, der sich auf den Zustand (*-tā*), die Eigenschaften, die Qualitäten oder die Existenz von Phänomenen bezieht, die Teil einer natürlichen Ordnung sind.

Der kurzgefasste Begriff *dhamma-niyāma* begann in den Kommentaren Verwendung zu finden und wurde hier in einem breiteren Sinn gebraucht. Er ist manchmal gleichbedeutend mit *dhamma-niyāmatā* (wie oben definiert), während er sich zu anderen Anlässen auf spezifische Phänomene bezieht, die als Bedingungen innerhalb des Prozesses der abhängigen Entstehung wirken.

¹⁷⁰Ps. 105

Gleichermaßen bezieht sich der Begriff *dharmat̐ṭhitatā* auf den Zustand, die Eigenschaften oder die Existenz von Phänomenen, die mit Ursachen und Bedingungen übereinstimmen. Der kürzere Begriff *dharmat̐ṭhiti* kann ebenfalls dieselbe Bedeutung vermitteln, bezieht sich aber gewöhnlich auf spezifische Phänomene, die als Bedingungen wirken oder Ursachen und Bedingungen unterliegen. [218]

Die Begriffe *aniccatā*, *dukkhatā* und *anattatā* beziehen sich auf den Zustand, die Eigenschaft oder die Existenz von Phänomenen, die durch Unbeständigkeit, *dukkha* und Nicht-Selbst gekennzeichnet sind, so wie es zuvor beschrieben wurde.

In diesem Buch *Buddhadhamma* wird der Begriff *dharmā-niyāma* im Allgemeinen als Synonym für *dharmā-niyāmatā* verwendet und bezieht sich auf die Eigenschaften und Qualitäten der Dinge und nicht auf die Dinge selbst.

Daher sind die Begriffe *dharmā-niyāmatā*, *idappaccayatā*, *tathatā*, *aniccatā*, *anattatā* usw. nicht mit Begriffen wie „die fünf Aggregate“, „Nibbāna“, „bedingte Phänomene“, „zusammengesetzte Dinge“ und das „Unbedingte“ auszutauschen.

C. Zu den drei Daseinsmerkmalen (*tilakkhaṇa*) zählende Termini

Der Pali-Begriff *tilakkhaṇa* („drei Daseinsmerkmale“) ist vielen Schülern des Buddhismus vertraut. Es handelt sich jedoch nicht um einen ursprünglichen Begriff, der im *Tipiṭaka* erscheint. Vielmehr entwickelte er sich in den Kommentaren zu einem beliebten Terminus. Im *Tipiṭaka* werden die drei Daseinsmerkmale als die drei Naturgesetze (*dharmā-niyāmatā*) bezeichnet für die es jedoch keinen Sammelbegriff gibt. Obwohl sie in vielen verschiedenen Formaten beschrieben werden erscheinen sie separat. Ein Beispiel:

*Mönche die Form ist unbeständig, das Gefühl ist unbeständig, die Wahrnehmung ist unbeständig, die Willensbildungen sind unbeständig, das Bewusstsein ist unbeständig (...) die Form ist dem Druck unterworfen, das Gefühl ist dem Druck unterworfen, die Wahrnehmung ist dem Druck unterworfen, die Willensbildungen sind dem Druck unterworfen, das Bewusstsein ist dem Druck unterworfen (...) die Form ist nichtselbst, das Gefühl ist nichtselbst, die Wahrnehmung ist nichtselbst, die Willensbildungen sind nichtselbst, das Bewusstsein ist nichtselbst.*¹⁷¹

¹⁷¹S. III. 21

Obwohl es im Pali einen Begriff gibt, der mit „drei Merkmale“ übersetzt wird, nämlich *tīṇi lakkhaṇāni*, bezieht sich dieser Begriff auf verschiedene Gruppen von Merkmalen. Die diesem Sachverhalt nächstgelegene Gruppe enthält die drei Merkmale der bedingten Phänomene (*saṅkhata-dhamma*): *uppāda-lakkhaṇa* (das Merkmal des Entstehens), *vaya-lakkhaṇa* (das Merkmal des Vergehens) und *ṭhitaññathatta-lakkhaṇa* (das Merkmal des Verweilens und des Anders-Werdens), wobei diese Gruppe jedoch einen eigenen Sammelbegriff trägt (*saṅkhata-lakkhaṇa*).¹⁷²

Der Begriff *sāmañña-lakkhaṇa* („universelle Merkmale“) ist ebenfalls kein ursprünglicher Begriff aus dem Tipiṭaka, wird aber in den Kommentaren regelmäßig gebraucht. Dieser Ausdruck wird zum Vergleich angewandt und beschreibt, dass alle Dinge mit zwei Arten von Merkmalen ausgestattet sind: einzigartige Merkmale (*paccatta-lakkhaṇa*) und gemeinsame Merkmale (*sāmañña-lakkhaṇa*). Beispielsweise ist ein einzigartiges Attribut der physischen Form (*rūpa*), dass es unter Beanspruchung steht, ein einzigartiges Attribut des Gefühls (*vedanā*) ist, dass es Sinneseindrücke fühlt, doch sowohl Form als auch Gefühl teilen die Attribute von Unbeständigkeit, *dukkha* und Nichtselbst.

Der Begriff *visesa-lakkhaṇa* („einzigartiges Merkmal“, „besonderes Merkmal“) wird gelegentlich anstelle von *paccatta-lakkhaṇa* verwendet. In diesem Fall wird dieselbe Unterscheidung getroffen, nämlich zwischen einzigartigen Eigenschaften und universellen Eigenschaften.

Es finden sich weitere vergleichbare Unterscheidungen, die in den Schriften vorkommen. Zum Beispiel sind die letztendlichen Wahrheiten (*paramattha-dhamma*) mit zwei Attributen ausgestattet: Attribute einer individuellen Natur (*sabhāva-lakkhaṇa*) sowie universelle Attribute (*sāmañña-lakkhaṇa*). Attribute einer individuellen Natur werden manchmal einfach als „individuelle Attribute“ (*salakkhaṇa*) bezeichnet.

„Direktes Wissen“ (*abhiññā*) ist eine einzigartige Form der Weisheit, deren Funktion es ist, die individuellen Eigenschaften der Dinge (*sabhāva-lakkhaṇa*) zu verstehen. Es kann auch als „durchdringendes Wissen“ übersetzt werden. (Es ist äquivalent zu *abhijāna*. Man beachte, dass dies jedoch nicht die gleiche Definition von *abhiññā* ist, die verwendet wird, um die fünf oder sechs Arten von erhabenem Wissen zu kennzeichnen.)

Indem man mit direktem Wissen klar versteht, hat man eine erste Stufe von „gründlichem Wissen“ (*pariññā*) erreicht, die „Wissen des Erkennens“

¹⁷²Ps. II. 179

(*ñāta-pariññā*) genannt wird. Demgegenüber ist das Verstehen der universellen Eigenschaften die Eigenschaft der Weisheit, welche „untersuchendes Wissen“ (*tīraṇa-pariññā*) genannt wird. [219]

Man beachte weiterhin, dass der Begriff *sāmañña-lakkhaṇa* („universelle Eigenschaften“) nicht auf die Prinzipien von Unbeständigkeit, *dukkha* und Nichtselbst fixiert ist. Zum Beispiel wird in den Schriften gelegentlich festgestellt, dass alle Gestaltungen (*saṅkhāra*) die universellen Eigenschaften besitzen, gemäß den Ursachen und Bedingungen zu existieren.

Diese drei Begriffe – *aniccatā*, *dukkhatā* und *anattatā* – kommen in dieser besonderen grammatikalischen Struktur nirgendwo im Tipiṭaka, als Gruppe, vor; stattdessen werden sie getrennt verwendet, entsprechend den jeweiligen Umständen.

Obwohl der Begriff *aniccatā* relativ häufig im Tipiṭaka auftaucht, wird er zu meist bei der Erklärung der Auflösung der materiellen Dinge (*rūpa-dhamma*) verwendet, auch im Zusammenhang mit dem physischen Tod (*maraṇa*). Er wird nie explizit vom Buddha selbst verwendet, allerdings vom Ehrwürdigen Sāriputta sowie von anderen Schülern und in den Erklärungen innerhalb des Abhidhamma. Der Begriff *dukkhatā* wurde vom Buddha gebraucht, allerdings nur im Zusammenhang mit den drei Arten von *dukkha* (*dukkha-dukkhatā*, *saṅkhāra-dukkhatā* und *vipariṇāma-dukkhatā*). Der Begriff *anattatā* kommt im Tipiṭaka nirgends vor.

Da die Kommentatoren diese Sammlung von drei Faktoren regelmäßig erwähnten und erklärten, fanden sie eine bequeme Abkürzung, um sie einzeln zu nennen, indem sie einfach den Begriff *ādi* („beginnend mit“) an *aniccatā* anfügten, z.B.: *aniccatādiṭṭhisamyuttaṃ* und *aniccatādināṃ*. Nur in den Sub-Kommentaren wurden diese drei Begriffe zu einer eigenen Gruppe zusammengefasst, obwohl auch hier diese Darstellung unüblich ist.

D. Termini zur spezifischen Konditionalität (*idappaccayatā*)

Das Prinzip des ersten Naturgesetzes (der spezifischen Konditionalität) ist anerkanntermaßen tiefgründig und äußerst schwer zu verstehen. Nach einer ersten und kaum greifbaren Untersuchung wird deutlich, weshalb dieses Prinzip in den traditionellen thailändischen Texten und literarischen Werken nahezu überhaupt nicht erwähnt wurde. Erst im letzten Jahrhundert wurde es in formale Dhamma-Ausbildungssysteme aufgenommen, und zu Beginn dieser Periode lautete der populärste Begriff für dieses Prinzip *paṭiccasamuppāda*.

Soweit ich beurteilen kann, geht der Anlass, weshalb dieses Prinzip in Gelehrtenkreisen speziell als *paṭiccasamuppāda* bezeichnet wurde, auf Somdet Phra Mahāsamaṇa Chao Krom Phraya Vajirañāṇavarorasa zurück, der das als *nak tham* bekannte System der Dhamma-Studien begründete. Er verfasste eine Darstellung des *paṭiccasamuppāda* in dem Buch mit dem Namen „Dhammavibhāga Pariccheda Vol. II“, das den Studenten der zweiten Stufe des *nak tham* in den Dhamma-Studien (*pariyatti-dhamma*) zugeordnet ist.

Der Begriff *paṭiccasamuppāda* erscheint häufig im Tipiṭaka, ebenso wie in den Kommentaren und den Sub-Kommentaren. Es ist daher naheliegend, dass Studenten des Buddhismus mit ihm vertraut sind. Allerdings ist es bemerkenswert, dass *idappaccayatā*, ein Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang (er begleitet gewöhnlich den Begriff *paṭiccasamuppāda* und geht ihm voraus), allem Anschein nach unbemerkt geblieben ist. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass die Studenten, die sich mit diesem neueren System von Dhamma-Studien beschäftigten, ihre Forschung nicht über die ihnen zugewiesenen Kursbücher hinaus ausdehnten. Erst in den letzten fünfzig Jahren ist dieser letztere Begriff stärker in den Vordergrund getreten. Soweit ich es beurteilen kann, geht der Grund für dieses Wiederaufleben auf die entschlossenen Belehrungen des Ehrwürdigen Buddhadasa Bhikkhu zurück, welcher dieses Prinzip zusammen mit seiner häufigen Unterstreichung des Begriffs *idappaccayatā* betonte.

Es gab zwei Anlässe, zu denen der Buddha den Begriff *idappaccayatā* erwähnte. Das erste Mal, kurz nach seinem Erwachen, erklärte er, dass gewöhnliche Menschen es als äußerst kompliziert empfinden würden, die Wahrheit, die er erkannt hatte, zu verstehen, weshalb es ihm einige Schwierigkeiten bereiten würde, zu versuchen, sie ihnen zu vermitteln. Zum zweiten Mal erwähnte er diesen Begriff bei seiner oftmaligen Darlegung des ersten Naturgesetzes. Abgesehen von diesen Gelegenheiten erscheint der Begriff nur in den beiden Formen *idappaccayā* und *idappaccayatā-paṭiccasamuppannesu*.

Der Begriff *paccayākāra* („Modus der Bedingtheit“), der ein weiteres Synonym für *paṭiccasamuppāda* ist und in den *nak tham*-Lehrbüchern der zweiten Stufe enthalten ist, wurde später geprägt. Er erscheint nicht im Hauptteil des Suttanta Piṭaka; erst im Apadāna, einer späteren Ergänzung der Sutta-Sammlung, ist er zu finden. Der Begriff erscheint zweimal im selben Abschnitt (in einer Überschrift und im Text): in der Biografie der Ehrwürdigen Khemā Therī, der obersten Bhikkhuni-Jüngerin des Buddha, die zu seiner Rechten saß und die an Weisheit überragend war.¹⁷³

¹⁷³ *paccayākāra-kusalā*: Ap. 544-5; *paccayākāra-govidā*: Ap. 550

Obwohl das Vinaya Piṭaka eine lange Biografie des Buddha enthält, beginnend mit der Zeit nach seinem Erwachen, als er die Glückseligkeit der Befreiung erlebte und das Gesetz der bedingten Entstehung kontemplierte, findet sich im gesamten Tipiṭaka keine Erwähnung dieses Begriffs *paccayākāra*. [220]

Der Abhidhamma enthält einen langen Abschnitt – den Vibhaṅga (ca. 75 Seiten) – welcher ganz dem Thema der abhängigen Entstehung gewidmet ist, doch in diesem Text erscheint nirgends das Wort *paccayākāra*. Auch der Begriff *paṭiccasamuppāda* erscheint in diesem Text nicht; es gibt lediglich Hinweise darauf, dass Phänomene „bedingt entstanden“ (*paṭicca-samuppanna*) oder „spezifisch bedingt und bedingt entstanden“ (*idappaccayatā-paṭiccasamuppanna*) sind. Die Begriffe erscheinen hier nur in Überschriften, die spätere Zusammensteller dieses Textes erstellt haben, wobei sich diese Überschriften in verschiedenen Ausgaben unterscheiden. Die thailändische Siam Raṭṭha Ausgabe enthält die Überschrift *Paccayākāra Vibhaṅgo*, während die burmesische Chaṭṭhasaṅgīti Ausgabe die Überschrift *Paṭiccasamuppāda Vibhaṅgo* verwendet.

Zusammengefasst lautet das im Tipiṭaka am häufigsten verwandte Wort für dieses Naturgesetz *paṭiccasamuppāda*, wobei es entweder als Einzelbegriff oder in Verbindung mit *idappaccayatā* auftritt. Die meisten dieser Hinweise finden sich im Suttanta Piṭaka. Nur selten wird dieses Wort im Vinaya Piṭaka verwendet. Im Abhidhamma kommt es ausschließlich im Kathāvatthu explizit vor. Abgesehen davon enthält das Dhammasaṅgaṇī das Wort *paṭiccasamuppāda-kusalatā* und es findet sich eine einzige Stelle im Dhātukathā (am Ende der tabellarischen Zusammenfassung – *mātikā*) mit einer interessanten Abfolge von Eigenschaften: *Pañcakkhandhā dvādasāyatanāni aṭṭhārāsa dhātuyo cattāri saccāni bāvisatindriyāni paṭiccasamuppādo cattāro satipaṭṭhānā cattāro sammappadhānā cattāro iddhipādā*.¹⁷⁴

Beginnend mit den Kommentaren wurden die Begriffe *paṭiccasamuppāda* und *paccayākāra* häufig verwendet. Der Begriff *idappaccayatā* fand ebenfalls Verwendung, jedoch seltener.

Eine weitere interessante Beobachtung besteht darin, dass aus den kombinierten Begriffen *dhammatṭhitatā dhammaniyāmatā*, die zusammen einen Namen für dieses Naturgesetz bilden, ein weiterer wichtiger Begriff abgeleitet wurde: *dhammatṭhiti-ñāṇa*, in den Worten des Buddha auftauchend: *dhammatṭhitiñāṇam pubbe pacchā nibbāne ñāṇam* („Zuerst das Wissen um die Beständigkeit, danach das Wissen um Nibbāna.“, oder auch: „Zuerst mit dem Wissen um die Beständigkeit ausgestattet, folgt das Wissen um Nibbāna.“).¹⁷⁵

¹⁷⁴Dhtk. 1

¹⁷⁵S. II. 124-5

Der Buddha sprach diese Worte gegenüber dem Ehrwürdigen Susima, der ein religiöser Wanderer (*paribbājaka*) war und darum bat, die Ordination in das buddhistische Dhamma und die Ordnung zu erhalten. Er hielt dabei das Missverständnis aufrecht, wonach alle Arahants mit geistigen Befähigungen ausgestattet sein müssten, zum Beispiel mit dem himmlischen Ohr oder dem himmlischen Auge. Der Buddha sprach diese Passage, um ihn von diesem Missverständnis zu befreien und ihm zu erklären, dass jene Arahants, die „durch den Weg der Weisheit“ (*dhammaṭṭhiti-ñāṇa*) befreit werden, gefolgt von der Erkenntnis des Nibbāna, keine Art von übersinnlichen Kräften benötigen.

Das Wissen um die Beständigkeit (*dhammaṭṭhiti-ñāṇa*) ist gleichbedeutend mit der Schau in die Naturgesetze: das klare Verständnis darüber, dass alle Phänomene (als Teil der fünf Aggregate) unbeständig, *dukkha* und nicht-selbst sind, dass sie sich außerdem gegenseitig bedingen, was zu Wirkungen innerhalb des Kreislaufs der Entstehung des abhängigen Entstehens führt. Schließlich erkennt man das Ende der Ursachen und Bedingungen, innerhalb des Zyklus der Entstehung, und verwirklicht den Zyklus der Beendigung, welcher in der Verwirklichung von Nibbāna mündet.

Obwohl nach den obigen Worten des Buddha, das Wissen der Beständigkeit (*dhammaṭṭhiti-ñāṇa*) sowohl die Erkenntnis der drei Daseinsmerkmale als auch das Wissen der abhängigen Entstehung – das in der Vollendung des Zyklus der Beendigung gipfelt – umfasst, erwähnt oder betont der Buddha in prägnanten Erklärungen, z.B. in der Beschreibung der siebenundsiebzig Arten von Wissen (*ñāṇa*), die sich im selben Band finden, nur die abhängige Entstehung (den Entstehungszyklus).¹⁷⁶

In späteren Texten des Tipiṭaka wurde das Wissen der Beständigkeit (*dhammaṭṭhiti-ñāṇa*) häufiger erwähnt und seine Bedeutung oder Betonung wurde speziell mit der abhängigen Entstehung in Verbindung gebracht. Das Paṭisambhidāmagga definiert es zum Beispiel als Weisheit, die bedingende Faktoren begreift (*paccaya-pariggaha*; dieses Wissen wurde später als *paccayapariggaha-ñāṇa* bezeichnet).¹⁷⁷ *Dhammaṭṭhiti-ñāṇa* (oder auch *paccaya-pariggaha-ñāṇa* oder *paccayakāra-ñāṇa*) wird ebenfalls häufig in den Kommentaren und Subkommentaren erwähnt und erklärt. Zum Beispiel wird es in diesen Texten mit „Reinheit des transzendierenden Zweifels“ (*kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi*) gleichgesetzt. Manchmal wird es auch „Wissen gemäß der Wirklichkeit“ (*yathābhūta-ñāṇa*), „rechte Schau“ (*sammā-dassana*) oder „Einsichtswissen“ (*vipassanā-ñāṇa*) genannt. Es wird zudem gelegentlich als Wissen beschrieben, das den Gipfel der Einsicht

¹⁷⁶S. II, 60

¹⁷⁷Ps. I, 50

in die spezifische Bedingtheit (*idappaccayatā*) erreicht. Das Wissen von Nibbāna (*nibbāna-ñāṇa*) wird mit Pfadwissen (*magga-ñāṇa*) gleichgesetzt.¹⁷⁸

E. Allumfassende Prinzipien der Wahrheit

In den eigenen Worten des Buddha, mit denen er sein Erwachen beschrieb, umriss er die beiden Wahrheiten, die er erkannt hatte. In seiner Reflexion erscheinen diese, einige Wochen nach seinem Erwachen, sehr deutlich, als er feststellt, dass er *idappaccayatā-paṭiccasamuppāda* und Nibbāna realisiert hat; Wahrheiten, die gegen den Strom fließen und für normale Menschen schwer zu verstehen sind. Folglich war er abgeneigt, das Dhamma zu lehren.¹⁷⁹ [221]

Im Vinaya Piṭaka beschreibt der Buddha die Ereignisse nach seinem Erwachen, nach welcher er die Glückseligkeit der Befreiung unter dem Bodhi-Baum erfuhr, die erste Unterweisung bot, seine ersten Schüler aufnahm, diverse Ordinationen durchführte, die zur Gründung der klösterlichen Gemeinschaft (*saṅgha*) führten und schließlich die monastische Ordnung etablierte.

Die vorstehend zitierte Reflexion des Buddha ereignete sich (gemäß der kommentierenden Darstellung), nachdem er sieben Wochen lang die Glückseligkeit der Befreiung erlebt hatte und bevor er den Ort seiner Erleuchtung verließ, um den Dhamma im Hirschpark von Isipatana, nahe der Stadt Varanasi, zu lehren.

Doch gehen wir zurück an den Anfang dieser Periode. Während der ersten drei Nächte, in denen er die Glückseligkeit der Befreiung erlebte, gab er drei inspirierende Äußerungen, eine während jeder dieser drei Nachtwachen. Hier kontempliert er die abhängige Entstehung, sowohl in ihrer vorwärts- als auch in ihrer rückwärts verlaufenden Sequenzierung (*paṭiccasamuppādaṃ anuloma-paṭilomaṃ manasākāsi*; man beachte, dass hier der Begriff *paṭiccasamuppāda* alleinstehend erscheint, ohne den begleitenden Begriff *idappaccayatā*).

Im Gegensatz zu späteren Unterweisungen benennt der Buddha hier nicht eindeutig die Wahrheiten, die er erkannt hatte, es ist jedoch unschwer zu erkennen, dass er Synonyme für die abhängige Entstehung und Nibbāna gebrauchte:

¹⁷⁸z.B.: DA. III. 1062; SA. II. 68, 126; PsA. I. 128; VbhA. 422; Vism. 604-605; VismT.: *Paṭipadāñāṇadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā*, *Vuṭṭhānagāminīvipassanākathāvaṇṇanā*

¹⁷⁹Vin. I. 4-5; nach der im Tipiṭaka beschriebenen Abfolge der Ereignisse geschieht dies in der fünften Woche nach dem Erwachen des Buddha, gemäß der kommentarischen Darstellung, die diesem Zeitraum drei weitere Wochen hinzufügt, geschieht dies indessen zu Beginn der achten Woche.

Strophe Nr. 1: „Wenn sich die Wahrheit einem Geläuterten,¹⁸⁰ fleißig und meditativ, offenbart, schwinden alle Zweifel, da er die Wahrheit, zusammen mit ihrer Ursache, kennt.“ (*sagetu-dhamma* = Leiden und dessen Ursprung)

Strophe Nr. 2: „Wenn sich die Wahrheit einem Geläuterten, fleißig und meditativ, offenbart, schwinden alle Zweifel, da er das Aufhören der bedingenden Faktoren kennt.“ (*khayaṃ paccayānaṃ* = Nibbāna)

Strophe Nr. 3: „Wenn sich die Wahrheit einem Geläuterten, fleißig und meditativ, offenbart, dann vertreibt er Māra und seine Kräfte und verweilt wie die Sonne, die den Himmel erleuchtet.“

(altern. Übers.)^{xxviii}

Der Kern des ersten Verses besteht in der Vorwärtssequenz (*anuloma*) der abhängigen Entstehung (die in den Kommentaren zuweilen als der Entstehungszyklus – *samudaya-vāra* – bezeichnet wird). Dieser Vers offenbart den Ursprung von *dukkha* – den Prozess der Ursachen und Bedingungen, die zu Leiden führen. Mit anderen Worten beschreibt er *dukkha* zusammen mit seinen Ursachen.

Der Kern des zweiten Verses besteht in der rückwärts gerichteten Sequenz (*paṭiloma*) der abhängigen Entstehung (die in den Kommentaren zuweilen als der Zyklus der Beendigung – *nirodha-vāra* – bezeichnet wird). Dieser Vers offenbart die Beendigung des Leidens (*dukkha-nirodha*), den leidfreien Zustand, den Zustand, in dem aufgrund der Erschöpfung aller zu Leiden führenden Ursachen und Bedingungen kein erneutes Leiden entsteht. Dies bezieht sich auf das Ende der abhängigen Entstehung – auf Nibbāna.

Der dritte Vers beschreibt den Zustand des Erwachens, den Zustand eines Wesens, welches die Beendigung verwirklicht hat – das Nibbāna verwirklicht hat – eines Wesens, dessen Weisheit klar, umfassend und frei ist. Die Kommentare erklären, dass dieser Vers die Pracht und Erhabenheit des edlen Pfades (*ariyamagga*) beschreibt.

Diese Sammlung von drei inspirierenden Versen weist auf dieselben Wahrheiten hin und veranschaulicht sie, wie sie in der obig zitierten, chronologisch später stattfindenden Reflexion des Buddha zum Ausdruck gebracht werden. Sie offenbaren, wie die Praxis zum Erreichen des höchsten Ziels des Buddhismus –

¹⁸⁰Der Begriff „Geläuteter“ ist eine Übersetzung des Pali-Begriffs *brāhmaṇa*, der sich hier auf einen Arahant bezieht, einen, der frei von Makel (*khīṇāsava*) ist. Die Brahmanen verwendeten diesen Begriff *brāhmaṇa*, um jemanden zu beschreiben, der gereinigt und über die Sündigkeit hinausgegangen ist.

der Verwirklichung der höchsten Wahrheit von Nibbāna – ein Verständnis dieses ersten Naturgesetzes (*dhamma-niyāma*), d.h. des Gesetzes der abhängigen Entstehung, erfordert. Auf diese Weise verwirklicht man zwei Ebenen der Wahrheit, die alle Dinge umfassen, nämlich die Wahrheit aller bedingten Phänomene und die höchste Wahrheit (*parama-sacca*) des Unkonditionierten.

Es ist wichtig zu wiederholen, dass die Verwirklichung dieses ersten Naturgesetzes mit einem Äquivalent zum Verständnis der übrigen drei Naturgesetze – der Unbeständigkeit, *dukkha* und des Nicht-Selbst – einhergeht.

Es finden sich zahlreiche Passagen im Suttanta Piṭaka, in welchen der Buddha von seinem Fortziehen und seinen spirituellen Anstrengungen bis zum Zeitpunkt seines Erwachens berichtet.¹⁸¹ Eine der Schlüsselstellen in diesem Zusammenhang bezieht sich auf den Zeitpunkt seiner Erleuchtung: [222]

Als mein Geist gesammelt war (...) richtete ich ihn auf das Wissen um die Zerstörung der Verunreinigungen. Ich erkannte unmittelbar, wie es tatsächlich ist: „Das ist dukkha, „Das ist der Ursprung von dukkha.“, „Das ist die Beendigung von dukkha.“, „Das ist der Weg, der zur Beendigung von dukkha führt.“. Ich erkannte unmittelbar, wie es tatsächlich ist: „Dies sind die Verunreinigungen.“, „Dies ist der Weg, der zur Beendigung der Verunreinigungen führt.“. Als ich so erkannte und sah, war mein Geist befreit (...) ¹⁸² (altern. Übers.)^{xxix}

Diese Passage zeigt deutlich, dass der Buddha die vier edlen Wahrheiten zum Zeitpunkt seines Erwachens erkannte. Dies mag im Widerspruch zu den oben zitierten Passagen zu stehen scheinen, doch wenn man diese Passagen sorgfältig analysiert, sieht man, dass sie sich im Wesentlichen auf dieselbe Sache beziehen.

Fachlich betrachtet bestehen die vier edlen Wahrheiten aus zwei Paaren von Wahrheiten: *dukkha* & *samudaya* und *nirodha* & *magga*. Gemäß der ersten Lehrrede des Buddha, der Dhammacakkapavattana Sutta, die im Vinaya Piṭaka an die zuvor zitierte Reflexion des Buddha anschließt, bezieht sich *samudaya* („Ursprung“) auf die drei Arten von Begierde (*taṇhā*) und *nirodha* („Beendigung“) auf die Abkehr, das Aufgeben und Beenden aller solcher Begierden – auf die vollständige Befreiung.¹⁸³ Auf den ersten Blick mag man hier noch nicht den Zusammenhang mit dem Naturgesetz der abhängigen Entstehung erkennen.

¹⁸¹ Z.B.: Pāsārāsī Sutta (auch Ariyapariyesana Sutta genannt): M. 163-4

¹⁸² Z.B.: M. I. 247-9

¹⁸³ Vin. I. 10

Begierde (*taṇhā*) ist ein wesentlicher Faktor in der vorwärts schreitenden Abfolge der abhängigen Entstehung (bzw. dem Kreislauf der Entstehung), der zu *dukkha* führt. Die erste und zweite edle Wahrheit existieren also als Paar. Die umgekehrte Sequenz der abhängigen Entstehung (der Zyklus der Beendigung / des Wegfalls) ist die Auflösung aller bedingenden Faktoren innerhalb der Dynamik des Leidens – das Ende der abhängigen Entstehung. Dies entspricht der Beendigung (*nirodha*), der dritten edlen Wahrheit. Die vierte edle Wahrheit – der Pfad (*magga*) – ist eine formale Methode der spirituellen Praxis, die für die Menschen etabliert wurde, um den natürlichen Prozess der umgekehrten Reihenfolge zu erzeugen. Der Pfad ist also in der umgekehrten Sequenzierung des abhängigen Entstehens enthalten. Dies ist eine sehr kurze Zusammenfassung, wie diese Prinzipien miteinander verknüpft sind.

In den Kommentaren findet sich eine weitere Einteilung der Naturgesetze, die als eine Art Untergliederung der Naturgesetze betrachtet werden kann. Der Begriff *niyāma* wird hier verwendet, um sich auf diese Gesetze zu beziehen, welche sich aus den folgenden fünf Faktoren zusammensetzen:

1. *Utu-niyāma*: Gesetze, die sich auf die materielle Welt beziehen, insbesondere auf jene Dynamik in der natürlichen Umgebung, die mit der Temperatur in Zusammenhang steht.
2. *Bīja-niyāma*: Gesetze, die sich auf die Vererbung beziehen.
3. *Citta-niyāma*: Gesetze, die sich auf die Funktion des Geistes beziehen.
4. *Kamma-niyāma*: Gesetze, die Karma betreffen.
5. *Dhamma-niyāma*: Gesetz der Wechselbeziehung zwischen Ursachen und Bedingungen, insbesondere zu den Gesetzen, die der Natur nach unabhängig voneinander wirken. Zum Beispiel: jene Dinge, die für ihre Existenz auf Bedingungen angewiesen sind, müssen auf natürliche Weise zu einem Ende kommen; Stromeingetretene sind von Natur aus jenseits der geistigen Regression; usw.

Obwohl dieser fünfte Faktor von *dhamma-niyāma* ein Schlüsselprinzip in den Lehren darstellt, welches vom Buddha häufig dargelegt wurde und für das es zahlreiche Beispiele gibt, so ist es doch erstaunlich, dass die Kommentatoren in diesem Zusammenhang dieses Prinzip nicht auf dieselbe Weise erläutern. In ihren Erklärungen verweisen sie lediglich auf die allgemeinen Eigenschaften eines

Bodhisattas.¹⁸⁴ Zum Beispiel: Wenn ein Bodhisatta gezeugt, geboren und erleuchtet wird, ist es normal, dass die zehntausend Weltsysteme erzittern; wenn ein Bodhisatta in den Leib seiner Mutter eintritt, ist es normal, dass sie mit Tugend ausgestattet und frei von jeder Krankheit ist.

In der Mahāpadāna Sutta, welche sechzehn allgemeine Regeln auflistet, die sich auf die Umstände eines Bodhisattas beziehen, wird der Begriff *dhammatā* statt *dhamma-niyāma* verwendet. Obwohl diese beiden Begriffe sinnverwandt sind, ist ihre Bedeutung nicht identisch, sondern überschneidet sich lediglich.
[223]

¹⁸⁴DA. II. 439; [DhsA. 408]

Anhang 3: „Ich & mein“

Die Anhaftung an ein Gefühl von „Ich“ und „mein“ ist tief im menschlichen Geist verwurzelt. Sie hat einen erheblichen Einfluss auf das Verhalten der Menschen, auf ihr Wohlbefinden sowie auf zwischenmenschliche Beziehungen und ist an nahezu jedem sozialen Problem beteiligt. Diese Anhaftung an einem Gefühl des Selbst ist ein zentraler Punkt für die Dhamma-Praxis: Sie muss korrekt behandelt werden, weshalb viele Lehrreden diesen Punkt thematisieren. Zahlreiche spezifische Begriffe und Formulierungen werden gebraucht, um diese Form der Anhaftung zu charakterisieren. Im Folgenden findet sich eine Zusammenfassung solcher Begriffe und Ausdrucksformen, geordnet in Gruppen:

Gruppe 1: *Etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā-ti* – „Dies ist mein, ich bin dies, dies ist mein Selbst.“

Gruppe 2: *Ahanti vā mamanti vā asmīti vā* – „(der Glaube an) ‚ich‘, (der Glaube an) ‚mein‘ und (der Glaube) ‚ich existiere‘, „

Gruppe 3: *Ahaṅkāra mamaṅkāra mānānusaya* – „(der Glaube an) ‚ich‘, (der Glaube an) ‚mein‘ und eine unterschwellige Tendenz zur Eitelkeit“

Gruppe 4: *Mamāyita* (oder: *mamatta*) und *asmimāna* – der Glaube an „mein“, (der Glaube an „ich“) und die Einbildung „ich bin“

Gruppe 5: *Attā, attaniya* (und *asmīti*) – das Selbst sowie Dinge, die mit dem Selbst assoziiert werden (und der Glaube „ich existiere“)

Gruppe 6: *Taṇhā, māna* und *ditṭhi* – Begierde, Einbildung und starre Ansichten

Gruppe 1: Dies sind die am häufigsten verwendeten Begriffe, bezogen auf eine Anhaftung an das Selbst. Besonders oft begegnet man dieser Gruppe in Lehrdarlegungen, welche die Analyse des Menschen als bestehend aus den fünf Aggregaten oder aus anderen Komponenten, wie den sechs Sinnen oder den sechs Arten des Kontakts, anregen, beziehungsweise in Lehren, die eine Untersuchung der drei Daseinsmerkmale nahelegen, was zu einem Verständnis der Dinge führt, welche die Verhaftungen verhindern: „dies ist mein“, „ich bin dies“ oder „dies ist mein Selbst“.¹⁸⁵

¹⁸⁵ für Beispiele dieser Gruppe, siehe: Vin. I. 14; M. I. 40, 135-6, 185-9, 232-5, 421-2; M. III. 240, 271-2; S. II. 94, 124, 245-252; S. III. 18, 45, 67-8, 104, 182, 187, 204, 223; S. IV. 1-4, 24-5, 34-5, 43-5, 54-5, 58-9, 63-4, 105-6, 151-6, 382, 393; A. I. 284; A. II. 164-5, 171, 202; A. V. 187; etc.; die Textpassage, welche die gegenteilige Bedeutung ausdrückt, lautet: *netam mama, nesohamasmi, na eso me attā-ti*

Gruppe 2: Diese Gruppe ist eine Kurzform von Gruppe 1: *ahanti* („ein Glaube an ‚Ich‘“) = *eso me attā*, *mamanti* („ein Glaube an ‚mein‘“) = *etaṃ mama*; *asmīti* (ein Glaube derart wie „Ich bin dies.“ oder „Ich existiere noch.“) = *esohamasmi*¹⁸⁶

Gruppe 3: Dies ist eine weitere Kurzform von Gruppe 1: *ahaṅkāra* = *eso me attā*; *mamaṅkāra* = *etaṃ mama*; *mānānusaya* = *esohamasmi*. [224] Diese Begriffe finden sich am häufigsten in der Formulierung: „Es besteht eine Abwesenheit (oder „Freiheit von“ oder „Ausrottung“) des ‚Ich-Machens‘, ‚Mein-Machens‘, bzw. eine unterschwellige Tendenz der Eitelkeit in Bezug auf diesen Körper mit seinem Bewusstsein und allen äußeren Zeichen“.¹⁸⁷

Gruppe 4: Der Begriff *mamāyita* wird zumeist im Sinne von „eine Anhaftung als ‚mein‘“ oder „ein Objekt, an das als ‚mein‘ angehaftet wird“ verwendet und ist demnach äquivalent zu *etaṃ mama*.¹⁸⁸ Gelegentlich wird er gleichermaßen als ein Glaube an „ich“ und ein Glaube an „mein“ definiert (äquivalent zu *etaṃ mama* und *eso me attā* bzw. zu *taṇhā* und *diṭṭhi*).¹⁸⁹ *Mamatta* (oder *mamattā*) hat eine identische Bedeutung wie *mamāyita*, erscheint jedoch eher in Versen, die mit *mamāyita* gepaart sind oder anstelle von *mamāyita*,¹⁹⁰ beziehungsweise als eine Definition von *mamāyita*.¹⁹¹ *Asmimāna* ist definiert als „die Einbildung ‚ich bin‘: ein Gefühl von „Ich“ oder der Gedanke „ich existiere“. Im Pali wird dies gewöhnlich schlicht als *māna* bezeichnet, im Abhidhamma wird dies jedoch als eine von sieben verschiedenen Arten von *māna* klassifiziert. *Asmimāna* ist eine verfeinerte Form der Eitelkeit,¹⁹² welche nur Arahants aufgegeben haben; Nicht-Wiederkehrer haben dies noch nicht vollbracht.¹⁹³ Der Abhidhamma unterscheidet *asmimāna* von anderen, gröberen Formen der Einbildung, wie Verachtung und Arroganz, die auch von erwachten Wesen der niedrigeren Stufen aufgegeben wurden. *Asmimāna* wird gewöhnlich als eine Eigenschaft erwähnt, die Dhamma-Praktizierende ausmerzen sollten.¹⁹⁴ Im Wesentlichen ist der Begriff *asmimāna* identisch mit *esohamasmi* oder kann schlicht *māna* genannt werden: (die subtilste Form von) Eitelkeit.

¹⁸⁶Textpassagen dieser Art sind nur an wenigen Stellen zu finden, z.B: M. I. 185-9; S. IV. 197

¹⁸⁷z.B.: M. I. 485; M. III. 19, 32-6; S. II. 252, 274-5; S. III. 79-81, 103, 136-7, 169-170, 235-8; S. IV. 40-41; A. I. 132; A. III. 444; A. IV. 52-3

¹⁸⁸z.B.: S. II. 94; Sn. 22, 82, 152, 158-9, 184-5, 203; SA. II. 98; Nd1A. I. 16; VinA. II. 301

¹⁸⁹z.B.: DhA. IV. 97; SnA. II. 407, 517; Nd1A. I. 160; MA. II. 308

¹⁹⁰z.B.: Sn. 159, 170, 185; Thag. Vers 717

¹⁹¹z.B.: Nd. I. 50, 121-2, 124-5, 128-9, 435, 440; Nd. II. 17

¹⁹²z.B.: Vbh. 383 und zugehöriges Material unter Vbh. 345-6, 353-6

¹⁹³Siehe: S. III. 128-31; A. III. 85

¹⁹⁴z.B.: Vin. I. 3; D. III. 273; M. I. 139, 424-5; M. III. 115; S. III. 83-4, 156-7; S. IV. 180-81; A. I. 44; A. II. 41-2, 216; A. III. 85-6, 325; A. IV. 352, 358; Du. 10, 37; Thag. Vers 428; Nd. I. 224; Ps. I. 26 sowie die Definition unter Vbh. 356

Gruppe 5: Die Begriffe dieser Gruppe beziehen sich nicht auf Anhaftung, sondern auf Dinge, an denen angehaftet wird, beziehungsweise auf den Zustand, der aufgrund von Anhaftung zustande kommt. Wenn man einen groben Vergleich mit Gruppe 1 anstellt, ist *attā* gleichbedeutend mit *eso me attā & esohamasmi*, während *attaniya* gleichbedeutend mit *etaṃ mama* ist. Streng genommen beschränkt sich der Begriff *attā* jedoch auf die Ansicht, ein „Selbst“ zu besitzen oder zu existieren (d.h. er bezieht sich auf „Ansichten“ – *diṭṭhi*). Demzufolge betrifft dies nur *eso me attā* und nicht *esomamasmi*. Um die gesamte Bedeutung der ersten Gruppe zu umfassen, muss man die Bezeichnung *asmīti ti* dieser fünften Gruppe hinzufügen. Es ist möglich, *attā* mit „ich“¹⁹⁵ und *attaniya* mit „mein“ zu übersetzen, aber die Bedeutung des Ausdrucks „ich“ ist nicht sehr präzise oder stabil und kann sich verschieben, um eine der beiden Überzeugungen in Gruppe 1 zu umfassen (*esomamasmi* bzw. *eso me attā*).¹⁹⁶

Gruppe 6: Die drei unheilsamen Eigenschaften (Begierde, Eitelkeit und Ansicht) werden manchmal kollektiv als *papāṇca* oder *papañca-dhammā* bezeichnet: „Beeinträchtigungen“, „geistige Auswüchse“, „Dinge, die zum Exzess führen“.¹⁹⁷ Diese Eigenschaften führen zu einer Unzahl an vertrackten Wahrnehmungen (*papañca-saññā*), wie in Kapitel 2 ausgeführt. [225]

Diese Gruppen sind, an dieser Stelle, gemäß einer Erläuterung der Kommentare eingeordnet. Man kann diese unheilsamen Eigenschaften, mit den in den vorangegangenen Gruppen enthaltenen Ansichten und Anhaftungen, auf folgende Weise vergleichen und gruppieren.¹⁹⁸

1. <i>Taṇhā</i> =	<i>etaṃ mama</i> =	<i>mamanti</i> =	<i>mamaṅkāra</i> =	<i>mamāyita</i> =	Anhaftung an <i>attaniya</i>
2. <i>Māna</i> =	<i>esohamasmi</i> =	<i>asmīti</i> =	<i>mānānusaya</i> =	<i>asmimāna</i> =	(<i>asmīti</i>)
3. <i>Diṭṭhi</i> =	<i>eso me attā</i> =	<i>ahanti</i> =	<i>ahaṅkāra</i> =	<i>mamāyita</i> =	Anhaftung an <i>attā</i>

Die Begriffe „mir“ und „mein“ (oder „ich“ und „mein“) decken die Bedeutungen dieser drei Gruppen nicht vollständig ab; es ist notwendig, einen weiteren Ausdruck hinzuzufügen: „Ich“, „mein“ und „das bin ich“. Überhaupt sind die Übersetzungen für die zweite Gruppe (die „*māna*“-Gruppe) gelegentlich ungenau oder ungewöhnlich. Eine Lösung, angesichts solch flexibler Terminologie, ist es,

¹⁹⁵TR: Der Autor behandelt an dieser Stelle den thailändischen Ausdruck *dtua goo*^{xxx} („ich“, „mich“), ähnliche Beobachtungen können aber auch zum englischen Ausdruck „I am“ angestellt werden.

¹⁹⁶Zum Thema *attā* und *attaniya*, siehe z.B.: M. I. 138-41, 297-8, 388-9; S. III. 34, 128; S. IV. 82, 129, 168, 296-7; A. II. 165; Nd. I. 222-3, 438-9; Nd. II. 43; Ps. I. 109; Ps. II 36

¹⁹⁷z.B.: Nd. I. 280-1; DA. III. 721; SA. II. 269

¹⁹⁸Kommentarische Erläuterungen, siehe z.B.: MA. I. 182; MA. II. 110, 225, 279; SA. II. 213, 215; SA. II. 364; AA. II. 206, 380; AA. III. 152, 415; AA. IV. 31; VismT.: *Maggāmaggañāḍadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā*, *Maggāmaggavatthānakathāvaṇṇanā*

die beiden Begriffe „ich“ und „mein“ zu verwenden und dann „ich“ so zu definieren, dass es sowohl *diṭṭhi* als auch *māna* umfasst. Wenn es sich auf den Glauben an ein festes Gefühl der persönlichen Identität bezieht, das zum Vergleich mit anderen, zur persönlichen Bewertung oder als Quelle des Stolzes verwendet wird, dann ist es äquivalent zu *māna*. Der Begriff „mein“ ist eine genaue Übersetzung für die erste Gruppe (der „*taṇhā*“-Gruppe).

Diṭṭhi, vorhanden in Form von *sakkāya-diṭṭhi* und *sīlabbata-parāmāsa* (die erste und dritte Fessel – *samyojana*), ist von Stromeingetretenen aufgegeben worden. *Taṇhā* (in Form von *kāma-rāga* – die vierte Fessel) ist von Nicht-Wiederkehrern aufgegeben worden. *Taṇhā* (in der Form von *kāma-rāga*, *rūpa-rāga* und *arūpa-rāga* – die vierte, sechste und siebte Fessel), sowie *māna*, ist von Arahants aufgegeben worden.¹⁹⁹

Dieser Auslegung folgend kann man folgende Zusammenfassung vornehmen: Die erstarrte Sichtweise eines Ich-Gefühls wird mit dem Stromeintritt aufgegeben, während die Vorstellung „ich bin“ und die Anhaftung an ein Gefühl des persönlichen Besitztums mit der Verwirklichung der Arahantschaft aufgegeben werden.²⁰⁰ (In dieser Fußnote verwiesene Textstelle, A. I. 281, siehe:)^{xxxi}

¹⁹⁹Es finden sich zahlreiche Passagen in den Kommentaren, die das Aufgeben der Einbildung „ich bin“, eines Arahants, belegen, z.B.: MA. I. 87; SA. I. 271; SA. II. 282; SA. III. 75; AA. III. 348; UdA. 102; ItA. II. 15; PsA. 116

²⁰⁰Für die Ähnlichkeiten zwischen *diṭṭhi* und *māna*, siehe: Ps. I. 139; PsA. I. 279; DhsA. 240; für eine Untersuchung von *māna* und anderen Verunreinigungen, wie sie bei Individuen zu finden sind, die eine höhere Stufe des Erwachens verwirklicht haben, siehe bspw. die Erzählung bzgl. des Ehrwürdigen Anuruddha, unter A. I. 281

Anhang 4: Geburt und Tod im gegenwärtigen Moment

Der nachfolgende Sutta-Auszug kann denjenigen, welchen Nachforschungen über den Kreislauf von Geburt und Tod (*samsāra-vaṭṭa*), so wie er im gegenwärtigen Moment – in diesem jetzigen Leben – abläuft, einen Einblick verschaffen:

**„Die Fluten der Vorstellung spülen über einen, der auf diesen Grundlagen steht, nicht mehr hinweg, und wenn die Fluten der Vorstellung nicht mehr über ihn hinwegspülen, dann wird er ein Stiller im Frieden genannt.“ So wurde gesagt. Und in Bezug worauf wurde dies gesagt?“*

**(ÜB: altern. Übers.:)*

„Die eiternden Formen der Selbstvorstellung sammeln sich bei einem Menschen, der in den vier Qualitäten (Weisheit, Wahrheit, Verzicht und Frieden) gegründet ist, nicht an, und wenn sich solche verunreinigten Selbstvorstellungen nicht ansammeln, wird er ein Weiser im Frieden genannt.“

„Bhikkhu, ‚Ich bin‘ ist eine Vorstellung; ‚Ich bin dies‘ ist eine Vorstellung; ‚Ich werde sein‘ ist eine Vorstellung; ‚Ich werde nicht sein‘ ist eine Vorstellung; ‚Ich werde Form besitzen‘ ist eine Vorstellung; ‚Ich werde formlos sein‘ ist eine Vorstellung; ‚Ich werde wahrnehmend sein‘ ist eine Vorstellung; ‚Ich werde nicht-wahrnehmend sein‘ ist eine Vorstellung; ‚Ich werde weder-wahrnehmend-noch-nicht-wahrnehmend sein‘ ist eine Vorstellung. Vorstellung ist eine Krankheit, Vorstellung ist ein Geschwür, Vorstellung ist ein Stachel. Indem man alle Vorstellung überschreitet, Bhikkhu, wird man ein Stiller im Frieden genannt. Und der Stille im Frieden ist nicht geboren, er altert nicht, stirbt nicht; er wird nicht erschüttert und hat keine Sehnsucht. Denn da ist nichts in ihm gegenwärtig, wodurch er geboren werden könnte. Nicht geboren werdend, wie könnte er da altern? Nicht alternd, wie könnte er da sterben? Nicht sterbend, wie könnte er da erschüttert werden? Nicht erschüttert werdend, wie könnte er da Sehnsucht haben?“

**„Also geschah es in Bezug auf dieses, daß gesagt wurde: ‚Die Fluten der Vorstellung spülen über einen, der auf diesen Grundlagen steht, nicht mehr hinweg, und wenn die Fluten der Vorstellung nicht mehr über ihn hinwegspülen, dann wird er ein Stiller im Frieden genannt.‘ Bhikkhu, behalte diese meine kurze Darlegung der sechs Elemente im Gedächtnis.“²⁰¹*

²⁰¹M. III. 246 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])vgl. z.B.: M. III. 225; S. III. 228-9; S. IV. 17; Sn. 184-5; Nd. I. 436 (Altern = Verfall oder Verlust); Thag. Vers 247 (*jīyyate* = Altern; die Kommentare definieren dieses Wort als „Verfall“ oder „Vergehen“); J. IV. 240

*(ÜB: altern. Übers.:)

Es wurde also in Bezug auf dieses gesagt: „Bei einem Menschen, der in den vier Qualitäten verankert ist, sammeln sich die eiternden Formen der Selbstvorstellungen nicht an; und wenn sich solche verunreinigten Selbstvorstellungen nicht ansammeln, wird er ein Weiser im Frieden genannt.“ Bhikkhu, vergegenwärtige dir diese kurze Darlegung der sechs Elemente.

Anhang 5: Ausdeutung des Abhidhamma zur abhängigen Entstehung

Der Abhidhamma schildert viele Variationen zum Prozess der abhängigen Entstehung, nämlich entsprechend dem Zustand des Geistes (*citta*), d.h. als heilsam, unheilsam oder „unbestimmt“²⁰² sowie gemäß der Ebene des Geistes, d.h. als in der Sinnes-Grundlage, der feinstofflichen Sphäre oder der immateriellen Sphäre verweilend bzw. als transzendent.²⁰³ Die Faktoren der abhängigen Entstehung können, je nach diesen Geisteszuständen, variieren und sind nicht immer identisch mit den Faktoren, die in den Suttas erwähnt werden. Zum Beispiel beginnt der Prozess in einigen heilsamen Geistes-Zuständen mit Willensbildungen, ohne dass Unwissenheit erwähnt wird, oder er kann mit einer heilsamen Wurzel-Ursache (*kusala-mūla*), als Ersatz für Unwissenheit, beginnen. Besonders hervorzuheben ist auch, dass Begierde nur in unheilsamen Geisteszuständen erscheint; in anderen Zuständen wird dies durch *pasāda* („Zufriedenheit“, „Freude“, „Vertrauen“) ersetzt oder wird gänzlich ausgelassen.

Da der Abhidhamma den Geist auf der Grundlage des gegenwärtigen Augenblicks untersucht, analysiert er deshalb nur die Faktoren, welche in jedem spezifischen Moment vorhanden sind. Faktoren wie Unwissenheit oder Begierde, die zeitweilig unterdrückt werden können, werden nicht namentlich benannt; sie werden vielmehr durch das Vorhandensein anderer, deutlich manifester Faktoren überdeckt oder völlig außer Acht gelassen.

Der Abhidhamma beschreibt die diversen Faktoren der abhängigen Entstehung sowohl in vorwärtsführender als auch in rückwärtsführender Sequenzierung; Unwissenheit bedingt Willensbildungen und Willensbildungen bedingen Unwissenheit; Willensbildungen bedingen Bewusstsein und Bewusstsein bedingt Willensbildungen; usw. An dieser Stelle werden lediglich die grundlegenden Kategorien zur näheren Untersuchung vorgestellt: [227]

Die zwölf unheilsamen Geisteszustände (*akusala-citta*):

Avijjā bedingt *saṅkhāra*

Saṅkhāra bedingt *viññāṇa*

Viññāṇa bedingt *nāma* (Geistigkeit)

Nāma bedingt *chaṭṭhāyatana* (sechste Sinnes-Grundlage, d.h. der Geist – *mano*)

Chaṭṭhāyatana bedingt *phassa*

²⁰²Unbestimmter (*abyākata*) Geisteszustand = „Karma-basierender Geist“ (*vipāka-citta*) und „funktionaler Geist“ (*kiriya-citta*); siehe nachfolgend.

²⁰³Vbh. 135-92

Phassa bedingt *vedanā*

Vedanā bedingt *taṇhā*

oder bedingt *paṭigha* (Ärgernis, Feindseligkeit)

oder bedingt *vicikicchā* (Zweifel)

oder bedingt *uddhacca* (Unruhe)

Taṇhā bedingt *upādāna*

oder *taṇhā* bedingt *adhimokkha* (Absicht, Neigung)

oder *paṭigha* bedingt *adhimokkha*

oder *uddhacca* bedingt *adhimokkha*

Upādāna bedingt *bhava*

oder *adhimokkha* bedingt *bhava*

oder *vicikicchā* bedingt *bhava*

Bhava bedingt *jāti*

Jāti bedingt *jarāmarāṇa*

= Entstehung der gesamten Masse des Leidens

Die heilsamen Geisteszustände (der Sinnes-Sphäre, der feinstofflichen Sphäre und der nicht-stofflichen Sphäre):

Avijjā bedingt *saṅkhāra*

oder *kusala-mūla* bedingt *saṅkhāra*

Saṅkhāra bedingt *viññāṇa*

Viññāṇa bedingt *nāma*

Nāma bedingt *chaṭṭhāyatana*

Chaṭṭhāyatana bedingt *phassa*

Phassa bedingt *vedanā*

Vedanā bedingt *pasāda*

Pasāda bedingt *adhimokkha*

Adhimokkha bedingt *bhava*

Bhava bedingt *jāti*

Jāti bedingt *jarāmarāṇa*

= Entstehung der gesamten Masse des Leidens [228]

Karma-bedingte Geisteszustände und zweckmäßige Geisteszustände (der Sinnes-Sphäre, der feinstofflichen Sphäre und der nicht-stofflichen Sphäre):

(*Kusala-mūla* bedingt *saṅkhāra*)

Saṅkhāra bedingt *viññāṇa*

Viññāṇa bedingt *nāma*

Nāma bedingt *chaṭṭhāyatana*

Chaṭṭhāyatana bedingt *phassa*

Phassa bedingt *vedanā*

Vedanā bedingt bhava
Alternativ: vedanā bedingt adhimokkha
Adhimokkha bedingt bhava²⁰⁴
oder vedanā bedingt pasāda
Pasāda bedingt adhimokkha
Adhimokkha bedingt bhava²⁰⁵
Bhava bedingt jāti
Jāti bedingt jarāmaṇa
= Entstehung der gesamten Masse des Leidens

Die erste Zeile in diesem Abschnitt ist in Klammern gesetzt, um darauf hinzuweisen, dass diese Abfolge nicht zwangsläufig gegeben ist. Dieser Abschnitt kann mit Willensbildungen als Bedingung für Bewusstsein oder mit unheilsamen Wurzelursachen, die als Bedingung für Willensbildungen wirken, beginnen. Wenn Letzteres zutrifft, geschieht dies nur in den sieben unheilsamen, aus Karma resultierenden Geisteszuständen (*akusalavipāka-citta*).

Transzendente Geisteszustände (heilsam und aus Karma resultierend):

Heilsame Zustände:
Avijjā bedingt saṅkhāra
oder kusala-mūla bedingt saṅkhāra

Aus Karma resultierende Zustände:
(Kusala-mūla bedingt saṅkhāra)
Saṅkhāra bedingt viññāṇa
Viññāṇa bedingt nāma
Nāma bedingt chaṭṭhāyatana
Chaṭṭhāyatana bedingt phassa
Phassa bedingt vedanā
Vedanā bedingt pasāda
Pasāda bedingt adhimokkha
Adhimokkha bedingt bhava
Bhava bedingt jāti

²⁰⁴Diese alternative Gruppe erscheint in den „ursachenlosen, heilsamen, aus Karma resultierenden Geisteszuständen“ (*ahetukakusalavipāka-citta*), Punkt 6-8, in den heilsamen, aus Karma resultierenden Geisteszuständen, Punkt 6 und 7, in den drei „ursachenlosen, funktionalen Geisteszuständen“ (*ahetukakiriya-citta*).

²⁰⁵Diese Einteilung erscheint in allen nachfolgenden Geisteszuständen: *kāmāvacara-vipāka-citta*, *rūpāvacara-vipāka-citta*, *arūpāvacara-vipāka-citta*, *kāmāvacara-kiriya-citta*, *rūpāvacara-kiriya-citta* und *arūpāvacara-kiriya-citta*.

Jāti bedingt *jarāmarāṇa*

= Entstehung all dieser Qualitäten

Anmerkung: Transzendente, heilsame Geisteszustände (*lokuttarakusala-citta*) können aus Unwissenheit oder unheilsamen Wurzelursachen entstehen. Transzendente, karma-bedingte Geisteszustände (*lokuttaravipāka-citta*) entstehen jedoch aus heilsamen Wurzeln oder schlicht aus Willensbildungen. Man beachte auch den Unterschied in der letzten Zeile dieses Abschnitts. [229]

Anhang 6: *Nirodha* („Beendigung“)

Der Begriff „Beendigung“ ist zur Standardübersetzung für *nirodha* geworden.²⁰⁶ Wenn Alternativübersetzungen für *nirodha* verwendet werden, können Menschen Vorbehalte äußern oder sie geraten in Verwirrung, weil sie annehmen, diese Alternativübersetzungen seien von anderweitigen Pali-Wörtern abgeleitet worden. Auch ich habe im Buddhadhamma – aus Gründen der Zweckmäßigkeit und um das Missverständnis zu vermeiden, es würde auf ein anderes Pali-Wort Bezug genommen – den Begriff „Beendigung“ verwendet (außerdem, weil ich keinen geeigneten, prägnanten Ersatz gefunden habe). Es gibt jedoch zahlreiche Fälle, in denen der Begriff „Beendigung“ für sich genommen ebenfalls zu Missverständnissen führen kann und fachlich betrachtet eine fehlerhafte Übersetzung darstellt.

Das Wort „Beendigung“ bedeutet im Allgemeinen die Zerschlagung oder das Ende von etwas, das zuvor entstanden war. *Nirodha* im Zusammenhang mit der abhängigen Entstehung (sowie in der dritten edlen Wahrheit – *dukkhanirodha-ariyasacca*) bedeutet jedoch, dass etwas nicht entsteht, weil es keine Ursachen dafür gibt, dass es entsteht. Zum Beispiel wird der Satz *avijjā-nirodhā saṅkhāra-nirodho* folgendermaßen übersetzt: „Weil die Unwissenheit erlischt, erlischt die Willensbildung“. Faktisch bedeutet dieser Satz, dass, weil Unwissenheit nicht existiert oder nicht entsteht oder es keine Probleme gibt, die mit Unwissenheit verbunden sind, Willensbildungen nicht existieren, nicht entstehen und keine Probleme bestehen, die mit Willensbildungen verbunden sind. Es bedeutet nicht notwendigerweise, dass die bestehende Unwissenheit beendet werden muss, um die bestehenden Willensbildungen zu beenden.

Es gibt Gelegenheiten, bei denen *nirodha* präzise mit „Beendigung“ übersetzt werden kann, z.B. wenn es sich auf die Natur der bedingten Phänomene bezieht und als Synonym für *bhaṅga* („Auseinanderbrechen“), *anicca* („Unbeständigkeit“), *khaya* („Zerfall“) und *vaya* („Vergehen“) dient. Ein Beispiel: *Bhikkhus, diese drei Gefühle sind unbeständig, konditioniert, abhängig entstanden, der Zerstörung unterworfen, der Auflösung unterworfen, der Beendigung unterworfen.*²⁰⁷ (Jeder

²⁰⁶TR: Der Autor behandelt an dieser Stelle den thailändischen Begriff *dap*,^{xxxii} dieselben Ausführungen gelten jedoch auch für die englische Übersetzung von *nirodha*: „cessation“.

ÜB: In dieser Übersetzung werden die Bezeichnungen „Wegfall“ und „Beendigung“ genutzt, auch Begriffe wie „Erlöschung“ oder „Erlöschen“, „Aufhören“, „Einstellen“, „Stillstand“ u.ä. wären möglich.

²⁰⁷S. IV. 214; *Imā kho bhikkhave tisso vedanā aniccā saṅkhatā paṭiccasamuppannā khayadhammā vāyadhammā virāgaḍḍhammā nirodhadhammā*. (ÜB: „Diese drei Gefühle, ihr Mönche, sind unbeständig, gestaltet, bedingt entstanden, dem Versiegen, dem Schwinden, der Entreizung, der Auflösung unterworfen.“ – hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

Faktor der abhängigen Entstehung enthält diese in diesem Zitat genannten Eigenschaften.) Nachdem sie entstanden sind, müssen bedingte Phänomene automatisch vergehen, entsprechend der Natur von Ursachen und Bedingungen. Man braucht nicht zu versuchen, sie zum Vergehen zu veranlassen; sie werden von selbst vergehen. Die praktische Anwendung dieser Lehre besteht darin, zu erkennen, dass alles, was entsteht, vergeht und vergehen muss.

Obwohl dies einen natürlichen, objektiv stattfindenden Vorgang beschreibt, betont die Lehre von *nirodha* in der dritten edlen Wahrheit (= *paṭiccasamuppāda-nirodhavāra*) die praktische Anwendung. In diesem Zusammenhang existieren zwei Interpretationen von *nirodha*:²⁰⁸ die erste leitet sich von der Vorsilbe *ni-* („Nicht-Existenz“; „ohne“) + *rodha* (= *cāra* = „Gefängnis“, „Begrenzung“, „Einschränkung“, „Behinderung“, „Hindernis“) ab, übersetzt mit „frei von Begrenzung“, „frei von Einschränkung“, „frei von Beengung“: d.h. frei von *samsāra*. Die zweite Interpretation setzt *nirodha* mit *anuppāda* gleich: „nicht-entstehend“.²⁰⁹ In diesem Kontext bedeutet *nirodha* nicht Beendigung oder Auflösung (*bhaṅga*).

Obwohl die Übersetzung von *nirodha* als „Beendigung“ nicht immer zutreffend ist, konnte ich bisher keinen prägnanten Begriff finden, der stattdessen verwendet werden kann, und verwende daher die gebräuchliche Übersetzung. Es ist jedoch wichtig, die Bedeutung dieses Wortes in verschiedenen Kontexten zu verstehen. Aus diesem Grund sind die alternativen Übersetzungen für den Beendigungszyklus der abhängigen Entstehung gültig: „Mit der Abwesenheit von Unwissenheit gibt es Abwesenheit von Willensbildungen“; „Mit der Freiheit von Unwissenheit gibt es Freiheit von Willensbildungen“; „Wenn Unwissenheit keine Früchte trägt, hören die Willensbildungen auf, Früchte zu tragen“; „Wenn kein Problem als Folge von Unwissenheit existiert, existiert auch kein Problem als Folge von Willensbildungen.“

Weitere Komplikationen ergeben sich bei der Übersetzung von Begriffen im Entstehungszyklus der abhängigen Entstehung. Die Pali-Begriffe decken einen größeren Bedeutungsbereich ab, als durch einzelne Entsprechungen in anderen Sprachen erfasst werden kann. Zum Beispiel kann die Lehre: *Avijjā-paccayā saṅkhārā (...) jātipaccayā jarāmaṇaṃ* in Pali auch bedeuten: „Weil Unwissenheit auf diese Weise existiert, existieren Willensbildungen auf diese Weise; weil Willensbildungen auf diese Weise existieren, existiert Bewusstsein auf diese Weise (...) weil Werden auf diese Weise existiert, existiert Geburt auf diese Weise; weil es Geburt gibt, gibt es Altern und Tod“. [230]

²⁰⁸ Vism. 494-5

²⁰⁹ VismT: Indriyasaccaniddesavaṇṇanā, Saccavittthārakathāvaṇṇanā

Anhang 7: Prägnante Definitionen für die Faktoren der abhängigen Entstehung

Da die Definitionen der einzelnen Bestandteile der abhängigen Entstehung in diesem Kapitel recht lang und umfangreich sind, hier einige kurze und einfache Definitionen:

1. *Avijjā*: Unwissenheit; die Wahrheit nicht kennen; Weisheit nicht anwenden
2. *Sanḅhāra*: Gedanken; Absichten; Gewohnheiten; geistige Disposition
3. *Viññāṇa*: Gewahrsein der äußeren Welt und des Geistesinhaltes; Zustand des Geistes
4. *Nāma-rūpa*: die Bestandteile des Lebens, sowohl körperlich als auch geistig
5. *Salāyatana*: die Kanäle der Wahrnehmung, d.h.: das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, der Körper und der Geist
6. *Phassa*: Wahrnehmung; Interaktion mit der Außenwelt; Kontakt mit Sinnes-Objekten
7. *Vedanā*: angenehmes, unangenehmes und neutrales Gefühl
8. *Taṇhā*: der Wunsch nach Zugewinn, nach Existenz, nach ewigem Leben, nach Flucht, nach Auflösung oder nach Vernichtung
9. *Upādāna*: Anhaftung; geistig eingenommen sein; latentes Verlangen; Ehrgeiz; liebgewonnene Werte; Identifikation
10. *Bhava*: gegenwärtiger Zustand der Existenz; Persönlichkeit; die gesamte Bandbreite des menschlichen Verhaltens
11. *Jāti*: Entstehung eines „Selbst“, welches den Zustand des Daseins verkörpert und mit der Welt interagiert. Dieses „Selbst“ erhebt Anspruch auf Besitz und Kontrolle der Vorgänge.
12. *Jarāmarāṇa*: die Begegnung mit Verfall, Instabilität, Verlust und Vergehen, hinsichtlich der Besetzung eines solchen Daseinszustandes durch das „Selbst“

Soka-parideva-dukkha-domanassa-upāyāsa: verschiedene Formen des Leidens, z.B. Kummer, Betrübnis, Klage, Trauer, Bedrängnis, Selbstmitleid, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, die allesamt Giften ähneln, welche

im Geist gären und – wenn sie nach außen hin zum Ausdruck kommen – zusätzliche Probleme erzeugen.

Anhang 8: *Bhava-taṇhā* und *vibhava-taṇhā*

Bei der Übersetzung der drei Arten von Begierde (*kāma-taṇhā*, *bhava-taṇhā* und *vibhava-taṇhā*), insbesondere der zweiten und dritten Art, kann es, aufgrund eines unzureichenden Verständnisses dieser Begriffe und widersprüchlichen Meinungen, zu Schwierigkeiten kommen. Die folgenden Punkte können dabei helfen, diese Angelegenheit zu klären:

Obwohl es Suttas gibt, in denen die drei Arten von Begierde klar erwähnt werden, wie beispielsweise in der Dhammacakkappavattana Sutta,²¹⁰ der Saṅgīti Sutta und der Dasuttara Sutta,²¹¹ werden nirgends die Definitionen für diese drei Arten, innerhalb der Suttas, klar umrissen oder direkt thematisiert. Wir müssen uns daher auf die Erklärungen verlassen, wie sie im Abhidhamma und in den Kommentaren zu finden sind. Da die Menschen jedoch manchmal nur schemenhafte oder unvollständige Informationen zusammensuchen bzw. nicht in der Lage sind, Informationen klar zu interpretieren, sind abweichende und widersprüchliche Ansichten zu diesem Thema entstanden.

Obgleich es in den Suttas keine expliziten Definitionen für diese drei Arten von Begierde gibt, so gibt es dennoch einige Belehrungen des Buddha und einige damit verbundene Passagen, die Licht auf die Bedeutungen dieser Begriffe werfen. Im Folgenden werde ich Belege aus den Suttas, dem Abhidhamma und den Kommentaren, zur Kontemplation präsentieren.

Der Buddha erwähnt die drei Arten des Verlangens in der Taṇhā-Sutta des Itivuttaka. Er gibt zwar keine expliziten Definitionen, spricht jedoch einen Vers aus, der zum weiteren Verständnis der Bedeutungen herangezogen werden kann. Eine wörtliche Übersetzung dieser Sutta (ohne kommentarische Interpretation) liest sich wie folgt: [231]

Bhikkhus, da sind diese drei Begierden. Welche drei? Das Verlangen nach Sinnesfreuden, das Verlangen nach Existenz und das Verlangen nach Nicht-Existenz (...)

Gefesselt von der Knechtschaft des Verlangens, ergötzt sich der Geist der Menschen am Werden und Nicht-Werden (bhavābhava).

Gefesselt durch die Fesseln Māras, ohne jeden Schutz vor Knechtschaft, durchlaufen diese Wesen den Kreis der Wiedergeburt, treiben Geburt und Tod entgegen.

²¹⁰Vin. I. 10; S. V. 421

²¹¹D. III. 215-6, 275

Doch diejenigen, in der Welt, die das Begehren zerstört haben, sind frei von Gier nach Werden, frei von Gier nach Nicht-Werden, haben das Ende der Verunreinigung erreicht und sind zum anderen Ufer gelangt.²¹² (altern. Übers.)^{xxxiii}

Eine weitere Sutta im Itivuttaka beschreibt die beiden „Ansichten“ *bhava-ditṭhi* und *vibhava-ditṭhi* – und erläutert im gleichen Zuge, ebenso direkt, *bhava-taṇhā* und *vibhava-taṇhā*:

„Unter Göttern und Menschen, ihr Jünger, die von zwei irrigen Ansichten besessen sind, bleiben die einen unten hängen, die andern laufen (am Ziel) vorbei, aber die Augen haben, die sehen.

(ÜB: altern. Übers.:)

(...) Manche sind festgefahren, manche schießen am Ziel vorbei, während solche, mit Weitblick, erkennen.

Und wie, ihr Jünger, bleiben die einen unten hängen? Götter und Menschen, ihr Jünger, haben Freude am Werden (*bhavārāmā*), sind des Werdens froh (*bhava-ratā*), sind durch das Werden ergötzt (*bhava-sammuditā*); wenn ihnen die Lehre zur Aufhebung des Werdens (*bhava-nirodha*) verkündet wird, so schnellt ihr Geist nicht empor, wird nicht ruhig, nicht fest, nicht geneigt. So nun, ihr Jünger, bleiben die einen unten hängen.

Und wie, ihr Jünger, laufen die andern (am Ziel) vorbei? Einige nun, die im Gegenteil über eben das Werden niedergeschlagen sind, Unbehagen darüber empfinden, von Abneigung dagegen erfüllt sind, haben ihr Wohlgefallen an der Vernichtung. Da nun, wie sie sagen, dies Ziel darin besteht, daß man bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes ausgerottet, vernichtet wird, jenseits des Todes nicht mehr ist, so wähnen sie: ‚Dies ist das Friedvolle, dies das Hoherhabene, dies das Gewisse.‘ So nun, ihr Jünger, laufen die anderen (am Ziel) vorbei.

(ÜB: altern. Übers.:)

Einige Devas und Menschen sind vom ‚Werden‘ geplagt, deprimiert und angewidert. Sie erfreuen sich am ‚Nicht-Werden‘,²¹³ sagen: ‚Mein lieber Herr, mit der Auflösung des Körpers, beim Tod, wird dieses Selbst ausgelöscht, zerstört und existiert nicht mehr. Dieser Zustand ist erhaben, vortrefflich und wahrhaft.‘ So schießen sie am Ziel vorbei.

Und wie, ihr Jünger, sehen die, die Augen haben? In diesem Falle sieht ein Jünger das Gewordene als Gewordenes an, und indem er das Gewordene als

²¹² It. 50

²¹³ *Vibhavaṃ abhinandanti*; [ItA. 233] interpretiert *vibhava* als *uccheda* – „Auslöschung“.

Gewordenes ansieht, ist er auf dem Wege begriffen, die Lust am Gewordenen zu verlieren, sich von ihm abzuwenden, es zur Aufhebung zu bringen. So nun, ihr Jünger, sehen die, die Augen haben.“ (...)

(ÜB: altern. Übers.:)

Und wie, ihr Mönche, sehen solche mit Weitblick? In diesem Fall sieht ein Mönch den Zustand des Seins als den Zustand des Seins.²¹⁴ Wenn er den Zustand des Seins als den Zustand des Seins sieht, übt er sich in Bezug auf den Zustand des Seins in Ernüchterung (*nibbidā*), Leidenschaftslosigkeit (*virāga*) und Beendigung (*nirodha*). So sehen diejenigen mit Weitblick.

„Die das Gewordene als Gewordenes sowie die Überwindung des Gewordenen schauen, die werden in Wahrheit erlöst infolge der Vernichtung des ‚Durstes‘ nach Werden. Wenn er in rechter Erkenntnis des Gewordenen den ‚Durst‘ nach fortlaufendem Werden verloren hat, gelangt der Jünger infolge der Vernichtung des Gewordenen nicht wieder zu neuem Werden.“²¹⁵

Mit Hinblick auf diese Sutta sind zwei Punkte besonders hervorzuheben:

1. Der Buddha erwähnt Begierde und Ansicht nebeneinander, da sie zusammenhängen und voneinander abhängig sind. Die eine Art von Menschen erfreut sich am Werden, sehnt sich nach der Existenz (*bhava-rama*, *bhava-abhirama* = *bhava-taṇhā*) und vertritt die feste Überzeugung, dass dieser Daseinszustand begehrenswert ist und einen Ort der Stabilität für das „Selbst“ (*bhava-ditṭhi*) bietet. Ein anderer Typus von Menschen verachtet die Existenz, erfreut sich an der Nicht-Existenz, ersehnt die Vernichtung (*vibhava-abhinanda* = *vibhava-taṇhā*) und ist fest davon überzeugt, dass das „Selbst“ vergehen wird (*vibhava-ditṭhi* = *uccheda-ditṭhi*).
2. Die Sutta unterscheidet zwischen *vibhava* (der Abwesenheit von Existenz; Nichtexistenz; Vernichtung), was einen Glauben darstellt, der mit falscher Sichtweise in Verbindung steht, sowie mit *bhava-nirodha* (das Ende des Werdens [ÜB: siehe Anhang 6, „*nirodha*“]), was das Ziel des Buddhadhamma darstellt. *Vibhava* ist das Gegenteil von *bhava* – dies sind die beiden Extreme; sie werden in dieser Sutta dargestellt: Manche Menschen bleiben im Extrem des Werdens und Seins stecken, andere im Extrem der

²¹⁴ „Zustand des Seins“ = *bhūta*; in den Kommentaren heißt es, dies bezieht sich auf die fünf Aggregate; „sieht den Zustand des Seins als den Zustand des Seins“ = „sieht die Dinge, wie sie wirklich sind“.

²¹⁵ *Ditṭhi* Sutta: It. 43-4 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [12])

Vernichtung und Zerstörung. Der Buddha lehrte den Ausweg aus diesen beiden Extremen. Seine Lehre betont *bhava-nirodha*, verfällt in keines der beiden Extreme, sondern beruht in der Mitte. Wenn man dieses Konzept versteht, dann versteht man die mittlere Lehre und den mittleren Weg. [232]

Begierde und Ansicht sind unterschiedliche Qualitäten, und dennoch sind sie sich sehr ähnlich: Oft sind sie gepaart und voneinander abhängig. Wenn man etwas in einem positiven Licht sieht, möchte man es erlangen. Wenn man etwas erlangen möchte, betrachtet man es als etwas, das es wert ist, erlangt zu werden. Infolge eines mangelnden Verständnisses für das Objekt erzeugt man diverse Ansichten darüber. In der nachfolgenden Definition von Verlangen wird *diṭṭhi* verwendet, um die Bedeutung von *taṇhā* zu verdeutlichen: Eine bestimmte Art von Verlangen ist direkt mit einer bestimmten Art von Ansicht verbunden. Jedoch – ungeachtet dieser Erklärung – sollten „Begierde“ und „Ansicht“ als zwei unterschiedliche Qualitäten verstanden werden.

In der Purābheda Sutta des Sutta Nipāta befindet sich eine Verszeile, zusammen mit den dazugehörigen Erklärungen im Mahāniddesa und den Kommentaren, welche die Bedeutungen der Begriffe *bhava-taṇhā* und *vibhava taṇhā* verdeutlicht:

*Einer, der die Wahrheit versteht, der unabhängig ist (frei von Begehren und Ansichten), der sich auf nichts verlässt (dessen Geist emanzipiert ist), hat kein Verlangen nach Existenz oder Nicht-Existenz. Solch eine Person nenne ich einen, der zur Ruhe gekommen ist.*²¹⁶

Der maßgebliche Passus dieses Abschnittes lautet: *bhavāya vibhavāya vā taṇhā*, was in *bhavāya taṇhā* (Verlangen nach Existenz) und *vibhavāya taṇhā* (Verlangen nach Nicht-Existenz) untergliedert werden kann.

Diese beiden Begriffe sind Erweiterungen der Begriffe *bhava-taṇhā* und *vibhava-taṇhā*. Im Mahāniddesa wird diese Passage des Sutta Nipāta dahingehend interpretiert, dass *taṇhā* als das Verlangen nach Sehen, Riechen, Hören, Schmecken, tastbaren Objekten und geistigen Objekten verstanden werden kann und *bhavāya* sowie *vibhavāya* auf die folgenden verschiedenen Arten interpretiert werden kann: 1.) *bhavāya* ist äquivalent zu *bhava-diṭṭhi* und *vibhavāya* ist äquivalent zu *vibhava-diṭṭhi*; 2.) *bhavāya* ist äquivalent zu *sassata-diṭṭhi* und

²¹⁶ Sn. 167-8; *bhavāya vibhavāya vā taṇhā* = die Sehnsucht zu existieren oder zu vergehen.

vibhavāya ist äquivalent zu *uccheda-dit̥ṭhi* (diese letztere Interpretation ist im Wesentlichen vergleichbar zur vorhergehenden); 3.) *bhavāya* ist definiert als ein Verlangen nach wiederkehrender Existenz, nach wiederkehrenden Daseinssphären (*gati*), nach wiederkehrendem Entstehen, nach wiederkehrender Wiedergeburt, nach wiederkehrender Geburt einer Individualität. In dieser dritten Interpretation wird *vibhavāya* nicht erwähnt, aber basierend auf den drei Definitionen von *bhavāya* kann man *vibhavāya* als das Verlangen nach Nicht-Existenz oder nach Auslöschung definieren.²¹⁷

Der Abhidhamma bietet mehrere Definitionen von *taṇhā*. An einigen Stellen wird nur *bhava-taṇhā* erläutert, in diesem Fall wird es mit *avijjā* gepaart:

*Was ist „bhava-taṇhā“, von diesen beiden Qualitäten? Vergnügen am Dasein, Freude am Dasein, Genuss am Dasein, Verlangen nach Dasein, Liebe zum Dasein, Begierde nach Dasein, Vernarrtheit in Dasein, Besessenheit vom Dasein. Dies wird „bhava-taṇhā“ genannt.*²¹⁸

An anderer Stelle werden die drei Arten des Verlangens folgendermaßen erklärt:

Was ist von diesen drei Arten des Begehrens das Begehren nach Existenz (bhava-taṇhā)? Verlangen, Verliebtheit, Entzücken, Befriedigung, Genuss, Faszination und geistige Auseinandersetzung, begleitet von Vorstellungen über die Existenz (bhava-dit̥ṭhi). Dies wird als Begehren nach Existenz bezeichnet. Und was ist Begehren nach Nicht-Existenz (vibhava-taṇhā)? Verlangen, Verliebtheit, Entzücken, Befriedigung, Genuss, Faszination und geistige Auseinandersetzung, begleitet von Vorstellungen der Zerstörung (uccheda-dit̥ṭhi). Dies wird als Begehren nach Nicht-Existenz bezeichnet. Begehren, welches hiervon abweicht, wird als Sinnesbegehren (kāma-taṇhā) bezeichnet.

[Alternativ], von diesen Begehren, was ist Sinnesbegehren? Verlangen, Verliebtheit (...) geistige Auseinandersetzung, begleitet von den Elementen der Sinnenlust (kāma-dhātu). Dies wird Sinnesbegehren genannt. Verlangen, Verliebtheit (...) geistige Auseinandersetzung, begleitet von den feinstofflichen und immateriellen Elementen. Dies wird Daseinsbegehren genannt. Verlangen, Verliebtheit (...) geistige Auseinandersetzung, begleitet

²¹⁷Nd. I. 245-6

²¹⁸Dhs. 227; Vbh. 358

von Ansichten der Zerstörung. Dies wird als Begehren nach Nicht-Existenz bezeichnet.²¹⁹

Die Kommentare zu der erstgenannten Sutta aus dem Itivuttaka definieren *bhavābhava* als „(der Geist verstrickt in) Neben- und Hauptzuständen der Existenz“ und bieten eine weitere Definition für *bhava* als eternalistische Sichtweise und *abhava* als annihilationistische Sichtweise an.²²⁰ Der Geist ist verstrickt in Existenz und Nichtexistenz, in einer eternalistischen und einer annihilationistischen Sichtweise, *bhava* und *vibhava* beziehen sich hier daher auf *bhava-taṇhā* und *vibhava-taṇhā*. Die Kommentare zu der zweitgenannten Sutta aus dem Itivuttaka definieren *bhavābhavo* als „Neben- und Hauptzustände der Existenz“ oder als Festhalten an einer annihilationistischen Sichtweise.²²¹ Ein anderer Abschnitt desselben Kommentars erklärt *bhavābhavo* folgendermaßen: *bhava* = *sampatti* („Gedeihen“, „Wachstum“) und *abhava* = *vipatti* („Abnahme, „Niedergang“).²²² [233]

Die Erklärung der Purābheda Sutta (siehe oben), welche sich in den Kommentaren des Sutta-Nipāta und des Mahāniddeśa findet, bietet folgenden Interpretationsansatz: *Bhavāya vibhavāya vāti sassatāya ucchedāya vā*. Die Übersetzung dieser Interpretation lautet: „(Verlangen nach) Existenz oder Nichtexistenz, d.h. nach Dauerhaftigkeit oder nach Auslöschung“.²²³ (Manche Übersetzer fügen hier den Passus „bezüglich einer eternalistischen Sichtweise oder einer annihilationistischen Sichtweise“ hinzu, um mit anderen Texten übereinzustimmen.)

Die Kommentare des Paṭisambhidāmagga geben zwei eindeutige Erklärungen zu den drei Arten des Begehrens, einschließlich eines umfassenden Verweises auf die im Abhidhamma dargestellten Definitionen. Die erste Erklärung definiert *bhava-taṇhā*, die mit *avijjā* gepaart ist, als: „das Verlangen nach Daseinszuständen, zum Beispiel dem Sinnesbereich“.²²⁴ Es bezieht sich auf die zuvor zitierte Passage im Dhammasaṅgaṇī und dem Vibhaṅga²²⁵ und erklärt die drei Arten des Verlangens, indem es auf eine weitere Passage im Vibhaṅga verweist, die ebenfalls zuvor zitiert wurde.²²⁶ Abschließend heißt es:

²¹⁹Vbh. 365

²²⁰ItA. II. 19

²²¹ItA. I. 180

²²²[ItA. 437]

²²³SnA. II. 550; Nd1A. II. 348

²²⁴PsA. I. 116

²²⁵Dhs. 227; Vbh. 358

²²⁶Vbh. 365

In den Kommentaren heißt es: „Die mit den fünf Strängen der Sinnesfreuden verbundene Begierde wird kāma-taṇhā genannt; die Begierde nach den feinstofflichen und immateriellen Sphären, die Anhaftung an jhāna, die mit einer eternalistischen Sichtweise verbundene Begierde und das durch die Kraft des Werdens erzeugte Verlangen wird bhava-taṇhā genannt; und die mit einer annihilationistischen Sichtweise verbundene Begierde wird vibhava-taṇhā genannt.

Der Kommentar zur Saṅgīti Sutta enthält die gleiche Erklärung.²²⁷

Die zweite Erklärung beschreibt die drei Arten der Begierde wie folgt:

Kāma-taṇhā ist Lust auf Sinnenfreude (kāme taṇhā). Der Begriff kāma-taṇhā bezieht sich hier auf die Lust (rāga), die mit den fünf Strängen der Sinne verbunden ist. Bhava-taṇhā ist die Lust am Dasein (bhava taṇhā). Der Begriff bhava-taṇhā bezieht sich auf die mit einer eternalistischen Sichtweise verbundene Begierde, die durch die Kraft des Verlangens nach Existenz erzeugt wird; er bezieht sich auf die Begierde nach feinstofflichen und immateriellen Existenzzuständen und auf die Anhaftung an jhāna. Vibhava-taṇhā ist das Begehren der Nicht-Existenz (vibhave taṇhā). Der Begriff vibhava-taṇhā bezieht sich auf die Lust, die mit einer annihilationistischen Sichtweise verbunden ist.²²⁸

Diese Erklärung findet sich auch im Kommentar zum Vibhaṅga.²²⁹

Das Visuddhimagga erklärt für gewöhnlich bedeutende Themen im Einklang mit den übrigen Kommentaren, zum Thema der drei Arten des Verlangens hingegen enthält es sehr wenig. Lediglich im Abschnitt über die einhundertacht Arten des Verlangens, welcher eine andersartige Perspektive bietet, werden diese drei Arten des Verlangens näher erörtert:

Jede dieser sechs Arten des Begehrens (nach Anblicken, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern, tastbaren Objekten und Geistesobjekten) wird entsprechend der Art ihres Auftretens dreifach betrachtet, als Sinnesbegehren, Begehren nach Werden oder Begehren nach Nicht-Werden. Wenn das Begehren nach

²²⁷ DA. III. 988

²²⁸ PsA. I. 158

²²⁹ VbhA. 111; in zeitgenössischen, thailändischen Ausgaben sind einige Teile dieser Passage verloren gegangen; die Passage ist nicht vollständig, wie im Kommentar zum Paṭisambhidāmagga.

visuellen Formen in der Art des Sinnesbegehrens ein visuelles Objekt genießt, welches in den Fokus des Auges gelangt ist, wird es Sinnesbegehren genannt. Wenn das Verlangen nach visuellen Formen von der Ansicht begleitet wird, dass das visuelle Objekt dauerhaft und beständig ist, wird es Verlangen nach Werden genannt, denn die mit einer eternalistischen Ansicht verbundene Lust wird Verlangen nach Werden genannt. Wenn aber das Verlangen nach visuellen Formen von der vernichtungstheoretischen Ansicht begleitet wird, dass dieses visuelle Objekt zerbricht und zerstört wird, so wird es Verlangen nach Nicht-Werden genannt, weil die mit einer vernichtungstheoretischen Ansicht verbundene Begierde Verlangen nach Nicht-Werden genannt wird.²³⁰

Die Erklärung im Saddhammapakāsinī (dem Kommentar zum Paṭisambhidāmagga) integriert die Definitionen für die drei Arten des Verlangens in einer klaren und zufriedenstellenden Weise, indem sie die Definitionen aus den verschiedenen Texten, sowohl aus dem Pali-Kanon als auch aus den Kommentaren, einbezieht. Hier ist eine einfache Darstellung dieser Definitionen:

1. *Kama-taṇhā*: Verlangen nach Sinnenfreuden; Lust, die mit den fünf Strängen der Sinneswelt verbunden ist.
2. *Bhava-taṇhā*: Verlangen nach Existenz; Begierde nach den feinstofflichen und immateriellen Sphären der Existenz; Anhaftung an *jhāna*; Begehren, das mit einer eternalistischen Sichtweise verbunden ist, die sich im Verlangen nach Existenz ausdrückt.
3. *Vibhava-taṇhā*: Verlangen nach Nichtexistenz; Verlangen, das mit einer vernichtungstheoretischen Sichtweise verbunden ist, die sich im Verlangen nach einer Abwesenheit von Existenz oder nach Auslöschung ausdrückt.

Man beachte, dass *vibhava* (die Abwesenheit von Existenz; das Ende der Existenz; Auslöschung) sich von *bhava-nirodha* (die Beendigung der Existenz; Abkehr von Existenz; das Nicht-Entstehen von weiterem Werden) unterscheidet, welches einen wünschenswerten Zustand darstellt. Sollte diese Unterscheidung weiterhin unklar sein, so empfiehlt sich eine Revision der obig erwähnten *Diṭṭhi Sutta*. (ÜB: Siehe hierzu Bezugnahme auf Fußnote 215.)

²³⁰Vism. 567-8; wie auch VbhA. 179; vgl.: VismT: *Indriyasaccaniddesaṇṇanā*, *Saccavittārahakathāṇṇanā*; VismT: *Paññābhūminiddesaṇṇanā*, *Vedanāpaccayātaṇhāpadavittārahakathāṇṇanā*; siehe auch MA. I. 219 + SA. II. 15, die eine ähnliche Erklärung geben, jedoch eine andere Terminologie verwenden.

Anhang 10: metaphysische Dilemmata

Es bestehen zahlreiche Gründe, weshalb der Buddha es ablehnte, diese metaphysischen Fragen zu beantworten (einst wurden sie als „Wissen über das Selbst“ – *adhyātma-vidyā* – bezeichnet). Am ausschlaggebendsten ist die Tatsache, dass jene Fragen einer falschen Sichtweise entspringen, z.B. dem Glauben an ein „Selbst“, weshalb sie nicht mit der Wahrheit übereinstimmen. Wie der Buddha anfänglich erläuterte, handelt es sich um „ungültige“ Fragen. Zum zweiten sind die Antworten auf diese Fragen nicht durch logisches Denken zugänglich. Ein solcher Versuch ist vergeblich, so wie der Versuch, Menschen dazu zu bewegen, ein Bild mit ihren Ohren zu visualisieren. Da diese Fragen nicht durch Logik beantwortet werden können, erzeugt eine intellektuelle Debatte darüber keinerlei praktischen Wert.

Der Buddha wies auf die Dinge hin, die eine praktische Relevanz für unser tägliches Leben aufweisen, daher wies er diese metaphysischen Spekulationen zurück. Er ermutigte den Fragesteller vielmehr, sich den praktischen Dingen zuzuwenden und keine Zeit zu vergeuden. Bei Fragen, die wahrhaftig beantwortet werden können, forderte der Buddha die Menschen auf, praktische Mittel anzuwenden, um die Wahrheit zu erreichen, anstatt sich in Debatten und blinden Spekulationen zu verlieren.

Der Buddha lebte zu einer Zeit, in der ein gesteigertes Interesse an diesen Fragen bestand und in der die Leiter vieler religiöser Gruppierungen in solche Debatten verstrickt waren. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass dies die kennzeichnenden Fragen und Ideen der Menschen zu jener Zeit waren. Die Menschen waren jedoch so sehr mit diesen Fragen beschäftigt, dass sie sich, auf dieser Ebene der Debatte, von ihnen entfremdeten. Die Strategie des Buddha war es, zu schweigen und so die Debatte nicht anzuheizen, sondern die Menschen anzuspornen, sich den Dingen zuzuwenden, die er lehrte. Siehe Kapitel 19 des Buddhadhamma über die vier edlen Wahrheiten.²³¹

²³¹ Siehe außerdem die folgenden Schriftstellen zu diesem Thema, z. B. M. I. 426-32, 484-6; S. II. 222; A. IV. 67-8; A. V. 193-8

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱ (...) Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein als Ursache entsteht Name und Form; aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung; aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. (...)

Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung (asesavirāgaṇirodhā) des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins; aus der Aufhebung des Bewußtseins folgt Aufhebung von Name und Form; aus der Aufhebung von Name und Form folgt Aufhebung der sechs Sinnesbereiche; aus der Aufhebung der sechs Sinnesbereiche folgt Aufhebung der Berührung; aus der Aufhebung der Berührung folgt Aufhebung der Empfindung; aus der Aufhebung der Empfindung folgt Aufhebung des Durstes; aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. (...)

S. II. 1 (Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

ⁱⁱ (...) Ob Tathāgatas aufgestanden sind oder ob keine Tathāgatas aufgestanden sind: fest steht dieses Grundgesetz, der gesetzmäßige Zustand, der gesetzmäßige Verlauf, das Bedingtsein durch ein Gegebenes. Der Tathāgata aber erkennt es und dringt ein. Und wenn er es erkannt hat und eingedrungen ist, teilt er es mit, lehrt es, gibt es bekannt, stellt es fest, offenbart es, zergliedert es, macht es klar und spricht: da schauet!

Aus dem Nichtwissen, ihr Bhikkhus, entstehen die Gestaltungen. Das ist da, ihr Bhikkhus, das Sosein, das Nichtnichtsosein, das Nicht-anderssein, die Kausalität. Dies heißt, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung. (...)

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

ⁱⁱⁱ (...) Sondern es besitzt, ihr Bhikkhus, ein wohl unterrichteter edler Jünger infolge seines ausschließlichen Vertrauens schon das Wissen hiervon: wenn jenes nicht ist, tritt dieses nicht ein; aus der Aufhebung von jenem geht die Aufhebung von diesem hervor:

[es folgt eine „umgekehrte Sequenzierung“, beginnend bei:]

Wenn Bewußtsein nicht vorhanden ist, entsteht Name und Form nicht; wenn Name und Form nicht vorhanden ist, entstehen die sechs Sinnesbereiche nicht (...).

Also erkennt er: auf solche Art kommt die Aufhebung dieser Welt zustande.

Wann nun, ihr Bhikkhus, ein edler Jünger also den Ursprung und den Untergang der Welt der Wirklichkeit gemäß erkennt: ein solcher, ihr Bhikkhus, heißt ein edler Jünger, der mit (richtiger) Anschauung begabt ist, der mit Einsicht begabt ist, der zu dieser guten Lehre gelangt ist, der diese gute Lehre schaut, der die Erkenntnis des Strebenden besitzt, der das Wissen des Strebenden besitzt, der mit dem Ohr der Wahrheit begabt ist, ein edler, der die (in die höchste Wahrheit) eindringende Erkenntnis besitzt, der da anpocht an die Pforte des Nirvana.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

^{iv} **Orthodox** Adj. „recht-, strenggläubig, der herkömmlichen Lehre folgend“, übertragen „starr, unnachgiebig“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [11])

^v **Āsava** „geistige Verunreinigung“, der Autor erörtert diesen Begriff im Verlauf. Weitere Definition lauten:

„Geistiger Ausfluss, Verunreinigung oder Gärung. Vier Qualitäten – Sinnlichkeit, Ansichten, Werden und Unwissenheit – die aus dem Geist „herausfließen“ und die Flut des Kreislaufs von Tod und Wiedergeburt erzeugen.“

(aus dem Englischen übersetzt) Quelle: A Glossary of Pali and Buddhist Terms, <<https://www.accesstoinight.org/glossary.html>>, abgerufen im März 2021

Sowie: „(wörtlich: Zuflüsse), 'Krebsgeschwüre', Befleckung, Verderbnis, Rauschmittelneigung

Die Liste besteht aus Vieren (wie in D. 16, Pts.M., Vibh.):

- das Krebsgeschwür des Sinnesverlangens (*kāmāsava*)
- der Begierde nach (ewiger) Existenz (*bhavāsava*)
- der (falschen) Ansichten (*ditthāsava*)
- der Unwissenheit (*avijjāsava*)“

(aus dem Engl. übersetzt) Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [13])

^{vi} (...) Nicht läßt sich, ihr Mönche, ein erster Anfang der Unwissenheit derart erkennen, als ob Unwissenheit vordem nicht dagewesen und erst später entstanden wäre. Wohl aber läßt sich erkennen, daß die Unwissenheit eine bestimmte Bedingung hat (*idapaccayā*). Auch die Unwissenheit, sage ich, hat eine sie ernährende Bedingung (*sāhāram*, wtl: mit Nährstoff), ist nicht ohne solche Bedingung. Und was ist die ernährende Bedingung

der Unwissenheit? „Die fünf Hemmungen“, hätte man zu antworten. (...)

(ÜB: Im Gesamtverlauf der Suta werden auch die „fünf Hemmungen“ auf Bedingungen zurückgeführt und sind damit nicht „Erstursache“.) (Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

vii Nicht läßt sich, ihr Mönche, ein erster Anfang des Daseinsdurstes (*bhava-tanhā*) derart erkennen, als ob der Daseinsdurst vordem nicht dagewesen und erst später entstanden wäre. Wohl aber läßt sich erkennen, daß der Daseinsdurst eine bestimmte Bedingung hat. Auch der Daseinsdurst hat eine ihn ernährende Bedingung, ist nicht ohne solche Bedingung. Und was ist die ernährende Bedingung des Daseinsdurstes? „Die Unwissenheit“, hätte man zu antworten.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

viii Einem Toren, dem das Hemmnis des Nichtwissens zu eigen, und der mit Durst behaftet war, ist dadurch dieser gegenwärtige Körper zu teil geworden. So (ist) dieser gegenwärtige Körper (entstanden) und außer ihm (gibt es) Name und Form. Auf diese Weise (ist da) ein Paar (vorhanden) und infolge des (Vorhandenseins eines) Paares (gibt es) Berührung, (nämlich) die sechs Sinnesbereiche, durch deren Berührung der Tor Lust und Leiden empfindet, oder durch eines von ihnen.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

ix Hervorgerufen durch Galle, Schleim, Wind, deren Zusammenfall, durch Klimawechsel, durch verkehrtes Verhalten, durch Unfälle, durch Reife des Wirkens, *Sīvako*, steigen etliche Gefühle auf. Das aber ist von einem selber zu merken, wie solche Gefühle aufsteigen. Auch in der Welt ist dies als Wahrheit bekannt, wie solche Gefühle aufsteigen. Da nun gehen die Asketen und Brahmanen, *Sīvako*, die da lehren und denken: ‚Was immer auch eine menschliche Person empfindet an Wohl oder Wehe oder Weder-wehe-noch-wohl, all das ist durch früher Getanes veranlaßt‘ über das hinaus, was sie selber erkennen, und sie gehen hinaus über das, was in der Welt als Wahrheit bekannt ist. Darum sage ich von diesen Asketen und Brahmanen: Das ist falsch‘.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

^xDie **Affirmation** (lateinisch *affirmatiō* ‚Versicherung, Beteuerung‘) ist eine wertende Eigenschaft für prozedurale, kognitive oder logische Entitäten, die mit Bejahung, Zustimmung, positiver Wertung oder Zuordnung beschrieben werden kann.

[Quelle: Wikipedia, <<https://de.wikipedia.org/wiki/Affirmation>>, abgerufen im April 2021]

ÜB: Eine Affirmation ist jedoch suggestiv und muss daher nicht zwangsläufig mit der Wahrheit übereinstimmen → *ditṭhi*).

^{xi}**idiosynkratisch** Adj. a) „überempfindlich gegen bestimmte Stoffe und Reize“ (Gebrauch: Medizin), b) „von unüberwindlicher Abneigung erfüllt und

entsprechend auf jemanden, etwas reagierend“ (Gebrauch: Psychologie)

(Quelle: Duden, <<https://www.duden.de/rechtschreibung/ideosynkratisch>>, abger. im März 2021)

^{xii} Den letzten Teilsatz „...gesellschaftliches Ansehen zu erlangen oder in den Himmel zu kommen.“, würde man im westlichen Kontext womöglich anders formulieren. „Gesellschaftliches Ansehen“ erreicht man in der thailändischen Kultur auch und gerade durch eine spirituelle Entwicklung, selbiges gilt, vor dem Hintergrund des fest verankerten Glaubens an die Wiedergeburt, für das Bestreben, „in den Himmel zu kommen“. Da gesellschaftliches Ansehen im Westen gemeinhin auf andere Art erzeugt wird und Wiedergeburt ein diskutables, oft missverständenes Thema darstellt, sollte man den Absatz – im westlichen Kontext – daher eventuell derart verstehen: „Mit der passenden Unterstützung kann Begierde eine Beihilfe zu den Bemühungen sein, Unwissenheit und Begierde zu beseitigen. In solchen Fällen strebt eine Person danach, ein guter Mensch zu sein, nutzt die müßige Zeit sinnvoll, bemüht sich, langfristige Ziele zu erreichen und strebt danach, sich spirituell zu verbessern und zu entwickeln.(→chanda)“

^{xiii} Es wurde gesagt: ‚Durch Begehren, o Schwester, ist dieser Körper geworden; auf Begehren gestützt, ist das Begehren zu überwinden.‘ Mit Bezug worauf aber wurde dies gesagt? Da vernimmt, o Schwester, ein Mönch die Kunde: ‚Ein Mönch mit dem und dem Namen hat durch Versiegung der Triebe noch bei Lebzeiten die von Trieben freie Gemüts-erlösung und Weisheitserlösung erreicht, sie selber erkennend und verwirklichend.‘ Da wird ihm also zumute: ‚Ach, wann werde auch ich durch Versiegung der Triebe noch bei Lebzeiten die von Trieben freie Gemüts-erlösung und Weisheitserlösung erreichen, sie selber erkennend und verwirklichend; Nach einiger Zeit nun überwindet er, auf Begehren gestützt, das Begehren. Wurde also gesagt: ‚Durch Begehren, o Schwester, ist dieser Körper geworden; auf Begehren gestützt, ist das Begehren zu überwinden‘, so wurde dies eben darum gesagt.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{xiv} **Dualismus** m. ‚Zweiheitslehre‘, Ausdruck für jede Weltanschauung, die die Einheit der Welt leugnet und zwei (einander entgegengesetzte) Grundprinzipien oder Seinsbereiche annimmt. Nlat. Wortprägung (zu lat. *duālis* ‚zwei enthaltend‘, vgl. lat. *duo* ‚zwei‘) des englischen Philosophen Th. Hyde (1700) bei der Beschreibung des Manichäismus, der das Wirken eines guten und eines bösen Prinzips annimmt. Im 18. Jh. (Wolff, Kant) ins Dt. aufgenommen. *dualistisch* Adj. (18. Jh.). (Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [11])

^{xv} „Auf zweierlei (Möglichkeit) kommt, Kaccāyana, diese Welt zumeist hinaus, auf Sein und auf Nichtsein.

Für den nun, Kaccāyana, der den Ursprung der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtigem Verständnis betrachtet, gibt es das nicht, was in der Welt ‚Nichtsein‘ (heißt); für den aber, Kaccayana, der die Aufhebung der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtigem Verständnis betrachtet, gibt es das nicht, was in der Welt ‚Sein‘ (heißt).

Durch Aufsuchen, Erfassen und Dabeiverbleiben ist ja, Kaccāyana, diese Welt zumeist gefesselt. Wenn nun jemand, Kaccāyana, dieses Aufsuchen und Erfassen, das Wollen des Denkens, sein Eindringen und Darinbeharren nicht aufsucht, nicht erfaßt, nicht dazu den Willen hat in dem Gedanken: es ist in mir kein Ich, – und wenn er dann daran, daß Leiden alles ist, was entsteht und Leiden alles ist, was vergeht, nicht zweifelt und kein Bedenken hat und infolge seines ausschließlichen Vertrauens schon das Wissen hievon besitzt – in so weit, Kaccāyana, gibt es rechte Einsicht.

„Alles Ist.“ das, Kaccāyana, ist das eine Ende. „Alles ist nicht“ das ist das andere Ende. Diese beiden Enden vermeidend, verkündet in der Mitte der Tathāgata seine Lehre:

Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw., usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

^{xvi} **selbst-ident**, Begriff der Philosophie: „Eine gleichbleibende, essenzielle oder intrinsische Identität habend, besonders trotz scheinbarer oder äußerer Veränderungen.“ Herkunft: Mitte des 19. Jahrhunderts; die früheste Verwendung findet sich bei James Stirling (1820–1909), Philosoph. Von selbst + identisch. (aus dem engl. übersetzt; Quelle: Lexico, powered by Oxford, <<https://www.lexico.com/definition/self-identical>>, abgerufen im April 2021)

^{xvii} **Monismus**, „Der Monismus ist die philosophische oder metaphysische Position, wonach sich alle Vorgänge und Phänomene der Welt auf ein einziges Grundprinzip zurückführen lassen. Der Monismus bezieht damit die Gegenposition zum Dualismus und Pluralismus, die zwei oder viele Grundprinzipien annehmen. In der Religion stehen monistische Lehren oft dem Pantheismus oder dem Panentheismus nahe, die eine Gegenwart (Immanenz) des Göttlichen in allen Erscheinungen der Welt sehen.“

(Quelle: Wikipedia, <<https://de.wikipedia.org/wiki/Monismus>>, abgerufen im April 2021)

^{xviii} **Diskontinuität**, „zeitliche, räumliche oder logische Unterbrechung bzw. Unregelmäßigkeit. Synonym zu ‚Unstetigkeit‘.“

(Quelle: digitales Wörterbuch der deutschen Sprache,
<<https://www.dwds.de/wb/Diskontinuit%C3%A4t>>, abgerufen im April 2021)

^{xix} „Steht es wohl so, Herr Gotama, daß der nämliche es ist, der die Handlung ausführt, und der die Folgen empfindet?“ – “Behauptet man, der nämliche ist es, der die Handlung ausführt, und der die Folgen empfindet.‘ so ist das, o Brahmane, das eine Ende.“

„Steht es aber so, Herr Gotama, daß ein anderer es ist, der die Handlung ausführt, und ein anderer, der die Folgen empfindet?“ – “Behauptet man, ein anderer ist es, der die Handlung ausführt, und ein anderer, der die Folgen empfindet, so ist dies, o Brahmane, das andere Ende. Diese beiden Enden vermeidend, o Brahmane, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre:

Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. ... Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

^{xx} **Metaphysik**, Sub., fem., „philosophische Disziplin oder Lehre, die das hinter der sinnlich erfahrbaren, natürlichen Welt Liegende, die letzten Gründe und Zusammenhänge des Seins behandelt.“

(Quelle: Duden, <<https://www.duden.de/rechtschreibung/Metaphysik>>, abgerufen im April 2021)

Sowie:

Dilemma / Dilemmata n. ‘Entscheidungszwang zwischen zwei Übeln, Zwangslage’. Lat. *dilēmma*, griech. *dīlēmma* bezeichnet einen Fangschluß der Logik, der einen Gegner so zwischen zwei gleich unangenehme Behauptungen stellt, daß er sich für eine entscheiden muß; aus griech. *di-* ‘zweifach’ und griech. *lemma* ‘Annahme, Hilfssatz, Prämisse’. In dem allgemeinen Sinne ‘Zwangslage, Klemme’ seit dem 16. Jh. in dt. Texten.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [11])

^{xxi} „Ist, Herr Gotamo, die Welt ewig oder nicht-ewig, endlich oder unendlich, sind Leben und Leib dasselbe oder verschieden; besteht der Vollendete nach dem Tode oder nicht; besteht der Vollendete sowohl nach dem Tode als auch nicht nach dem Tode oder besteht er weder noch nicht nach dem Tode?“

„Darüber habe ich mich, Vaccha, nicht geäußert.“

„Was aber ist der Anlaß, was ist der Grund, daß Herr Gotamo auf solche Fragen nicht derart antwortet?“

„Die andersfährtigen Pilger, Vaccha, betrachten die Form als sich selbst oder sich selbst als formhaft oder im Selbst die Form oder in der Form sich selbst—und ebenso beim Gefühl, bei der Wahrnehmung, bei den Gestaltungen, beim Bewußtsein. Darum antworten die andersfährtigen Pilger auf solche Fragen derart.

Der Vollendete aber, Vaccho, der Heilige, Vollkommen Erwachte betrachtet die Form nicht als sich selbst noch sich selbst als formhaft noch im Selbst die Form noch in der Form sich selbst—und ebenso beim Gefühl, bei der Wahrnehmung, bei den Gestaltungen, beim Bewußtsein. Darum antwortet der Vollendete auf solche Fragen nicht derart.“ (Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

^{xxii} Wie der thailändische Autor, bzgl. dieses Themas, in diesem vorliegenden Kapitel bereits erklärt hat (Unterkapitel 6 „Anwendung im täglichen Leben“, Abschnitt D „Beispiele aus dem täglichen Leben“):

„Die Lehre der abhängigen Entstehung hebt das Verständnis eines Naturgesetzes – eines in der Natur vorkommenden Prozesses – hervor, um die Quelle von Problemen und die konkreten Punkte, die einer Korrektur bedürfen, zu erkennen. Die Ausführung dieser Korrektur, die Methoden der Praxis, sind jedoch nicht unmittelbar mit der Lehre von der abhängigen Entstehung verbunden, sondern sind Angelegenheiten, welche mit dem „Pfad“ (maggā) oder dem mittleren Weg (majjhimā-paṭipadā) in Zusammenhang stehen.“

In den beiden nachfolgenden Unterkapiteln wird nun konkret auf den Pfad und den mittleren Weg eingegangen – es handelte sich ja schließlich ursprünglich um die Einleitung zu diesem Thema. Der Autor hat seine Darlegungen an der chronologischen Reihenfolge und dem jeweiligen Inhalt der vier edlen Wahrheiten ausgerichtet. Mit dieser Änderung (in der englischen Übersetzung) findet damit ein Bruch in der Chronologie statt. Dies ist meiner Ansicht nach nicht gerechtfertigt, ich möchte jedoch auch keine weitere Version kreieren.

^{xxiii} „Vor meiner Erleuchtung, ihr Bhikkhus, da ich noch nicht vollkommen erleuchtet, noch ein Bodhisatta war, kam mir der Gedanke: In Mühsal wahrlich ist diese Welt geraten. Man wird geboren und altert und stirbt und scheidet aus dem Dasein und wird wiedergeboren. Aber man findet doch keinen Ausweg aus diesem Leiden. Wann wird man denn doch einen Ausweg finden aus diesem Leiden, aus Alter und Tod?

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Alter und Tod entsteht, aus welcher Ursache geht Alter und Tod hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geburt vorhanden ist, entsteht Alter und Tod; aus der Geburt als Ursache geht Alter und Tod hervor.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Geburt entsteht,—daß Werden entsteht,—daß Erfassen entsteht,—daß Durst entsteht,—daß Empfindung entsteht,—daß Berührung entsteht,—daß die sechs Sinnesbereiche entstehen,—daß Geist und Körper entsteht; aus welcher Ursache geht Geist und Körper hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Bewußtsein vorhanden ist, entsteht Geist und Körper; aus Bewußtsein als Ursache geht Geist und Körper hervor?

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Bewußtsein entsteht; aus welcher Ursache geht das Bewußtsein hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geist und Körper vorhanden ist, entsteht das Bewußtsein; aus Geist und Körper als Ursache geht das Bewußtsein hervor.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Es kehrt hier das Bewußtsein um, über Geist und Körper geht es nicht weiter hinaus. Dadurch wird man geboren und altert und stirbt und scheidet aus dem Dasein aus und wird wiedergeboren, daß hier aus Geist und Körper als Ursache das Bewußtsein entsteht. Aus dem Bewußtsein als Ursache entsteht Geist und Körper; aus Geist und Körper als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung; aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung.

Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

Der Ursprung, der Ursprung: damit erstand mir, ihr Bhikkhus, in Bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht, erstand mir Verständnis, erstand mir Erkenntnis, erstand mir Wissen, erstand mir Klarheit.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Alter und Tod nicht entsteht; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung von Alter und Tod hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geburt nicht vorhanden ist entsteht Alter und Tod nicht; aus der Aufhebung der Geburt geht Aufhebung von Alter und Tod hervor.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Geburt nicht entsteht,—daß Werden nicht entsteht,—daß Erfassen nicht entsteht,—daß

Durst nicht entsteht,—daß Empfindung nicht entsteht,—daß Berührung nicht entsteht,—daß die sechs Sinnesbereiche nicht entstehen,—daß Geist und Körper nicht entsteht; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung von Geist und Körper hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Bewußtsein nicht vorhanden ist, entsteht Geist und Körper nicht; aus der Aufhebung des Bewußtseins geht Aufhebung von Geist und Körper hervor.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Bewußtsein nicht entsteht; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung des Bewußtseins hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geist und Körper nicht vorhanden ist, entsteht Bewußtsein nicht; aus der Aufhebung von Geist und Körper geht Aufhebung des Bewußtseins hervor.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Erreicht ist von mir der Weg zur Erleuchtung, nämlich (die Erkenntnis): aus der Aufhebung von Geist und Körper geht Aufhebung des Bewußtseins hervor; aus der Aufhebung des Bewußtseins geht Aufhebung von Geist und Körper hervor; aus der Aufhebung von Geist und Körper geht Aufhebung der sechs Sinnesbereiche hervor; aus der Aufhebung der sechs Sinnesbereiche geht Aufhebung der Berührung hervor; aus der Aufhebung der Berührung geht Aufhebung der Empfindung hervor; aus der Aufhebung der Empfindung geht Aufhebung des Durstes hervor; aus der Aufhebung des Durstes geht Aufhebung des Erfassens hervor; aus der Aufhebung des Erfassens geht Aufhebung des Werdens hervor; aus der Aufhebung des Werdens geht Aufhebung der Geburt hervor; aus der Aufhebung der Geburt geht Aufhebung von Alter und Tod hervor.

Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.

Die Aufhebung, die Aufhebung: damit erstand mir, ihr Bhikkhus, in Bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht, erstand mir Verständnis, erstand mir Erkenntnis, erstand mir Wissen, erstand mir Klarheit.

Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn ein Mann, in der Wildnis im Walde wandernd, eine alte Straße erblickte, einen alten Weg, von Menschen früherer Zeit begangen. Und er folgte der Straße, und ihr folgend erblickte er eine alte Stadt, eine alte Residenz, von Menschen früherer Zeit bewohnt, mit Gärten ausgestattet, mit Hainen ausgestattet, mit Teichen ausgestattet, mit Dämmen versehen, voll Anmut.

Und der Mann, ihr Bhikkhus, berichtete das dem Könige oder einem hohen Beamten des Königs: „Nimm gütigst Kenntnis, Herr! Ich erblickte, in der Wildnis im Walde wandernd, eine alte Straße, einen alten Weg, von Menschen früherer Zeit begangen. Ich folgte

der Straße, und ihr folgend erblickte ich eine alte Stadt, eine alte Residenz, von Menschen früherer Zeit bewohnt, mit Gärten ausgestattet, mit Hainen ausgestattet, mit Teichen ausgestattet, mit Dämmen versehen, voll Anmut. Lasse du, Herr, diese Stadt (wieder) aufbauen! ´

Und es ließe, ihr Bhikkhus, der König oder der hohe Beamte des Königs die Stadt (wieder) aufbauen, und es wäre die Stadt in der Folgezeit reich und blühend, wohl bevölkert und gedrängt voll Menschen, zu Wachstum und Gedeihen gekommen: Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, erblickte ich eine alte Straße, einen alten Weg, von den Allbuddhas früherer Zeit begangen.

Und welches war, ihr Bhikkhus, die alte Straße, der alte Weg, von den Allbuddhas früherer Zeit begangen? Es war das dieser edle achtegliedrige Pfad, nämlich rechte Anschauung, rechtes Wollen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechtes Sichbemühen, rechtes Sichbesinnen, rechte geistige Sammlung. Dies, ihr Bhikkhus, war die alte Straße, der alte Weg, von den Allbuddhas früherer Zeit begangen. Ich folgte der Straße, und ihr folgend begriff ich Alter und Tod, begriff ich den Ursprung von Alter und Tod, begriff ich die Aufhebung von Alter und Tod, begriff ich den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg.

Ich folgte der Straße und ihr folgend begriff ich Geburt—begriff ich Werden—begriff ich Erfassen—begriff ich Durst—begriff ich Empfindung—begriff ich Berührung—begriff ich die sechs Sinnesbereiche—begriff ich Geist und Körper—begriff ich Bewußtsein.—

Ich folgte der Straße und ihr folgend begriff ich die Gestaltungen, begriff ich den Ursprung der Gestaltungen, begriff ich den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg.

Nachdem ich das begriffen, lehrte ich es die Bhikkhus und die Bhikkhunīs, die Laienbrüder und die Laienschwestern. Und es ist dieser heilige Wandel reich und blühend, weit verbreitet, vielen Menschen zu eigen, vermehrt, wohl verkündet unter Göttern und Menschen.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

^{xxiv} (...) Nicht leicht ist es somit, den Sinn der Bedingten Entstehung zu erklären, außer für solche, die Kenntnis und Verständnis der Texte besitzen. Dies wohl erwägend

Will heute ich den Sinn erklären
Von der Bedingtheit des Entstehens,
Doch find ich keinen Grund und Boden,
Als ob im Meere ich versänke.

Die Lehre aber ist geschmückt
Mit vielen Arten der Erklärung,
Und ungebrochen führet weiter
Der ehemal'gen Meister Pfad.

So will ich denn mit beider Hilfe
Damit beginnen darzutun
Den Sinn der Abhängigen Entstehung.
Drum höret mir gesammelt zu!

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [7])

^{xxv}Die englische Übersetzung nutzt an dieser Stelle den Begriff „unendurability“, was mit „Unerträglichkeit“, „Unausstehlichkeit“, „Unzumutbarkeit“, „Unannehmbarkeit“, „Unaushaltbarkeit“, „Unhaltbarkeit“ u.ä. übersetzt werden könnte. (Vgl. Kapitel 3.)

^{xxvi} „Iti kho, bhikkhave, yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā—ayam vuccati, bhikkhave, patīccasamuppādo“ (S. II. 25)

„Das ist da, ihr Bhikkhus, das Sosein, das Nichtnichtsosein, das Nicht-anderssein, die Kausalität. Dies heißt, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung.“
(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

^{xxvii} „Diese vier, ihr Mönche, sind wahr, nicht unwahr, nicht anders wahr. Welche vier? 'Das ist Unzulänglichkeit', (...) 'Das ist Entstehen von Unzulänglichkeit', (...) 'Das ist Aufhören von Unzulänglichkeit' (...) 'Das ist der Weg, der zum Aufhören von Unzulänglichkeit führt', wahr ist das, nicht unwahr ist das, nicht anders wahr ist das. Nun, ihr Mönche, diese vier sind wahr, nicht unwahr, nicht anders wahr.“ (...)

Wie ist Unzulänglichkeit eine Wahrheit im Sinne von real? Vier Bedeutungen von unzulänglich hat die Unzulänglichkeit, die wahr sind, nicht unwahr sind, nicht anders wahr sind. Unzulänglichkeit hat die Bedeutung von Bedrückung, hat die Bedeutung von Zusammengesetztsein, hat die Bedeutung von Qual, hat die Bedeutung des Veränderns. – Diese vier Bedeutungen von unzulänglich hat die Unzulänglichkeit, die wahr sind, nicht unwahr sind, nicht anders wahr sind. So ist Unzulänglichkeit eine Wahrheit im Sinne von real.

Wie ist Entstehen (von Unzulänglichkeit) eine Wahrheit im Sinne von real? Vier Bedeutungen von entstehen hat das Entstehen (von Unzulänglichkeit), die wahr sind, nicht unwahr sind, nicht anders wahr sind. Entstehen (von Unzulänglichkeit) hat die Bedeutung von Anhäufen (von Karma), hat die Bedeutung von Verursachen, hat die Bedeutung von Fesselerstärken, hat die Bedeutung von Hinderung. – Diese vier Bedeutungen von

entstehen hat das Entstehen (von Unzulänglichkeit), die wahr sind, nicht unwahr sind, nicht anders wahr sind. So ist Entstehen (von Unzulänglichkeit) eine Wahrheit im Sinne von real.

Wie ist Aufhören (von Unzulänglichkeit) eine Wahrheit im Sinne von real? Vier Bedeutungen von aufhören hat das Aufhören (von Unzulänglichkeit), die wahr sind, nicht unwahr sind, nicht anders wahr sind. Aufhören (von Unzulänglichkeit) hat die Bedeutung von Entkommen, hat die Bedeutung von Zurückziehen, hat die Bedeutung von Nichtgestalten, hat die Bedeutung von Todlosigkeit. – Diese vier Bedeutungen von aufhören hat das Aufhören (von Unzulänglichkeit), die wahr sind, nicht unwahr sind, nicht anders wahr sind. So ist Aufhören (von Unzulänglichkeit) eine Wahrheit im Sinne von real.

Wie ist der Weg (der zum Aufhören von Unzulänglichkeit führt) eine Wahrheit im Sinne von real? Vier Bedeutungen von Weg hat der Weg (der zum Aufhören von Unzulänglichkeit führt), die wahr sind, nicht unwahr sind, nicht anders wahr sind. Der Weg (der zum Aufhören von Unzulänglichkeit führt) hat die Bedeutung von Ausweg, hat die Bedeutung von Ursache, hat die Bedeutung von Sehen, hat die Bedeutung von Vorherrschaft. – Diese vier Bedeutungen von Weg hat der Weg (der zum Aufhören von Unzulänglichkeit führt), die wahr sind, nicht unwahr sind, nicht anders wahr sind. So ist der Weg (der zum Aufhören von Unzulänglichkeit führt) eine Wahrheit im Sinne von real.

Hinsichtlich wievieler Aspekte haben die vier Wahrheiten ein einziges Durchdringen? In viererlei Hinsicht haben die vier Wahrheiten ein einziges Durchdringen. Im Sinne von So-sein, im Sinne von Unbeseelt-sein, im Sinne von Wahr-sein, im Sinne von Durchdringen. – Hinsichtlich dieser vier Aspekte sind die vier Wahrheiten in einer enthalten. Was in einer enthalten ist, das ist Einssein. Durchdringt man mit einer Erkenntnis das Einssein, ist das ein einziges Durchdringen der vier Wahrheiten.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [14])

^{xxviii} „Wenn bei einem Eifrigen, Meditierenden, Edlen,
wirklich die Wahrheit entsteht,
dann schwinden ihm die Zweifel alle,
denn er erkennt, dass Phänomene Ursachen haben.“

(...)

„Wenn bei einem Eifrigen, Meditierenden, Edlen,
wirklich die Wahrheit entsteht,
dann schwinden ihm die Zweifel alle,
denn er durchdringt die Ursache der Vergänglichkeit.“

(...)

„Wenn bei einem Eifrigen, Meditierenden, Edlen,
wirklich die Wahrheit entsteht,
Māras Heere zerstreut steht er da,
gleich der Sonne, die den Himmel erhellt.“

(Quelle unbekannt; eine deutsche Übersetzung aus dem Dhammapada.)

^{xxix} (...) „Als mein konzentriertes Herz auf solche Weise geläutert, [klar, makellos, der Unvollkommenheit ledig, gefügig, nutzbar, stetig und unerschütterlich] war, richtete ich es auf das Wissen von der Vernichtung der Triebe. Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist Dukkha.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist der Ursprung von Dukkha.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist das Aufhören von Dukkha.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist der Weg, der zum Aufhören von Dukkha führt.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies sind die Triebe.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist der Ursprung der Triebe.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist das Aufhören der Triebe.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist der Weg, der zum Aufhören der Triebe führt.‘“
„Als ich so wußte und sah, war mein Herz vom Sinnestrieb befreit (...)

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

xxx

တၢ်ဂၢၤ

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

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

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

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

Daß du, Bruder Anuruddha, denkst, daß aber dennoch dein Geist nicht haftlos von den Trieben befreit wird, das ist bei dir Gewissensunruhe.

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

Und der ehrwürdige Anuruddha gab nun in der Folgezeit diese drei Dinge auf, schenkte ihnen keine Beachtung und lenkte seinen Geist auf das todlose Element hin. Und einsam, abgesondert, unermüdlich, eifrig, selbstentschlossen verweilend, gelangte der ehrwürdige Anuruddha in gar nicht langer Zeit in den Besitz jenes höchsten Zieles des Reinheitslebens, um dessen Willen edle Jünglinge vom Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen, indem er es selber erkannte und verwirklichte.

„Versiegt ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan ist, was zu tun war, nichts weiteres gibt es mehr zu tun nach diesem hier“, so erkannte er. So war der ehrwürdige Anuruddha einer der Heiligen geworden.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

xxxii

คฺ

xxxiii „Diese drei ‚Dürste‘ gibt es, ihr Jünger. Welche drei? Den Durst nach Sinnenlust, den Durst nach Werden, den Durst nach Vernichtung. Dies nun, ihr Jünger, sind die drei Dürste.“ (...)

„Mit dem Band des ‚Durstes‘ gebunden, im Geiste leidenschaftlich erregt für fortlaufendes Werden, die mit der Fessel Māras gebunden sind, die unseligen Menschen-Wesen, durchwandern den Lauf der Geburten, gehend zu (Wieder-)Geburt und Tod. Die aber des ‚Durstes‘ sich entäußert haben, die frei sind vom ‚Durst‘ nach fortlaufendem Werden, haben das andere Ufer erreicht in der Welt, sie, die der Vernichtung der Beeinflussungen teilhaftig geworden sind.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [12])

Kapitel 5: Das karmische Gesetz

1. Einleitung

Alle buddhistischen Lehren und Modelle, losgelöst von ihren Bezeichnungen und Namen, stehen miteinander in Verbindung. Sie sind Teil eines Ganzen. Sie deuten alle hin zur gleichen Wahrheit, und sie führen allesamt zum gleichen Ziel. Sie erhalten unterschiedliche Bezeichnungen, um auf bestimmte Aspekte dieser Wahrheit hinzudeuten, bzw. beziehen sie sich auf dieselbe Sache, betrachten diese dabei jedoch aus verschiedenen Blickwinkeln gemäß dem jeweiligen Ziel der Unterweisung, während wiederum in anderen Fällen zwar derselbe Stoff behandelt wird, jedoch in einzigartiger oder außergewöhnlicher Form und Zielsetzung.

Die Lehre von der abhängigen Entstehung (*paṭiccasamuppāda*) beschreibt den vollständigen Prozess der menschlichen Existenz und umfasst alle übrigen Dhamma-Lehren in umfassender Art und Weise. Es handelt sich dabei um eine vollständige Lehre. Wenn man das abhängige Entstehen begreift, versteht man die Quintessenz des Daseins oder die Gesamtheit des Buddhismus, wie ebenso aus den Worten des Buddha hervorgeht:

*Einer, der das abhängige Entstehen sieht, sieht das Dhamma.*¹

Allgemein wird indes ebenso anerkannt, dass die abhängige Entstehung tiefgründig und extrem schwer zu verstehen ist. Bereits eine diesbezügliche Erklärung gestaltet sich schon äußerst schwierig. Aus diesem Grund existieren nahezu keine Texte, die sich ausschließlich der Darlegung des abhängigen Entstehens widmen. Es ist weitaus gewöhnlicher, auf Texte zu stoßen, in denen andere Kategorien oder Prinzipien des Dhamma dargelegt werden und die dennoch gleichzeitig einen Teil der Lehre von der abhängigen Entstehung bilden.

Von diesen subsidiären¹ Unterweisungen wird möglicherweise diejenige über

¹M. I. 190-91

Karma² am häufigsten behandelt. Der Grund hierfür ist zweifach: Erstens ist dieses Thema für die Menschen von grundlegendem Interesse, zweitens dient ein Verständnis von Karma als Brücke für ein Verständnis der abhängigen Entstehung. Tatsächlich ist eine fundierte Darlegung von Karma eine Methode, um die Aufgabenstellung einer Erklärung zur abhängigen Entstehung etwas zu vereinfachen.

Karma ist lediglich ein einzelner Bestandteil des in der abhängigen Entstehung dargestellten Prozesses, welcher in drei verschiedene Zyklen (*vaṭṭa*) unterteilt werden kann: Verunreinigung (*kilesa*), Karma (*kamma*) und die Früchte von Karma (*vipāka*). Die abhängige Entstehung beschreibt die gesamte Abfolge: die Ausführung von willentlichen Handlungen (= *kamma*) sowie der Empfang der Resultate dieser Handlungen; beginnend mit der geistigen Verunreinigung, welche die Quelle von Karma darstellt und in den Früchten von Karma (*vipāka*) mündet.

Nachdem das Gesetz der abhängigen Entstehung zusammen mit seinen Teilfaktoren beschrieben wurde, mag es daher unnötig erscheinen, eine separate Erklärung über Karma anzubieten. Man kann durchaus argumentieren, dass durch ein Verständnis der abhängigen Entstehung auch ein klares Verständnis in Bezug auf Karma gewährleistet ist. [235]

Die Darlegung der abhängigen Entstehung konzentriert sich auf die Phänomene in einem reinen, absoluten Sinn und sie bietet eine weitreichende, umfassende Perspektive auf einen natürlichen Prozess. Sie hebt keinen bestimmten Teilaspekt dieses Prozesses hervor. Aus praxisbezogener Sicht ist jedoch jener Teil der abhängigen Entstehung, welcher am stärksten ausgeprägt erscheint, sich unmittelbar auf das menschliche Verhalten bezieht und mit der menschlichen Verantwortung korrespondiert, eben der Bereich von Karma. Aus diesem Winkel einer Betrachtung heraus kann man sagen, dass Karma der Hauptfaktor bzw. das Hauptthema der abhängigen Entstehung ist und die verbleibenden Faktoren lediglich unterstützend im Rahmen einer näheren Untersuchung wirken.

²TR: Ich zögere, die Begriffe „Karma“ oder „karmisch“ in diesem Text zu verwenden, da es viele Missverständnisse bezüglich des buddhistischen Konzepts von Karma gibt. Man beachte beispielsweise die ersten beiden Definitionen von Karma im „*Collins Concise Dictionary, Fourth Edition 1999*“: „1. Hinduismus, Buddhismus, das Prinzip der vergeltenden Gerechtigkeit, das den Lebenszustand eines Menschen und den Zustand seiner Reinkarnationen als Auswirkung seiner vergangenen Taten bestimmt; 2. Bestimmung oder Schicksal.“ Dieses Schriftstück wird hoffentlich aufzeigen und darlegen, wie weit jene Definitionen von den ursprünglichen, buddhistischen Bedeutungen entfernt liegen.

ÜB: Tatsächlich sollte man den Begriff „Karma“ in vielen Fällen lediglich als Platzhalter oder Arbeitstitel für ein „neues Konzept“ betrachten – ohne irreführende Assoziationen aus anderen Quellen miteinzubeziehen.

Wenn man diesen Ansatz einer Analyse wählt, erscheint die abhängige Entstehung in einer Form, wie sie als „karmisches Gesetz“ bekannt ist.³ Und da es viele weitere entscheidende Faktoren gibt, die mit diesem Thema in Zusammenhang stehen, wurde in späteren Texten das karmische Gesetz intensiver in den Mittelpunkt einer Untersuchung gerückt, als die Gesamtheit der abhängigen Entstehung. Die Erörterung von Karma befasst sich mit dem menschlichen Verhalten; es ist verhältnismäßig griffig und leicht nachvollziehbar, bezieht sich auf jeden unmittelbaren Moment und ist daher als Ausgangspunkt eines Studiums geeignet.

Des Weiteren kann eine Darlegung zum Thema Karma auf vielen verschiedenen Ebenen erfolgen: Man kann es auf einer oberflächlichen Ebene erläutern, indem man das Prinzip von Ursache und Wirkung für ein gewöhnliches Laienpublikum beschreibt; man kann spezifische menschliche Umstände oder Aktivitäten in Hinblick und vor dem Hintergrund von Karma schildern; oder man kann tiefer in diverse geistige und mentale Prozesse vordringen und Karma im Zusammenhang mit der abhängigen Entstehung in seinem vollständigen und umfänglichen Format darstellen.

Aus diesen Gründen wurde dem Thema Karma ein eigenständiges Kapitel gewidmet.

2. Grundlegendes Verständnis von Karma

A. Karma, als Gesetz der Natur

Der Buddhismus lehrt in Übereinstimmung mit der Tatsache, dass alle Dinge, sowohl belebte als auch unbelebte, sowohl materielle als auch immaterielle, sowohl körperliche als auch geistige, sowohl innere als auch äußere – das heißt, alle bedingten Dinge (*saṅkhata-dhamma*) – aufgrund von Ursachen und Bedingungen existieren; sie unterliegen einer wechselseitigen Bedingtheit. Dies ist ein Gesetz der Natur. Der Pali-Begriff für ein solches Naturgesetz lautet *niyāma*, was wörtlich übersetzt „mit Gewissheit festgelegt“, „Modus der Gewissheit“, „Regel der Gewissheit“ oder „von einer bestimmten Ordnungsmäßigkeit geprägt“ bedeutet.

³Der Buddha beschrieb die enge Verbindung zwischen der abhängigen Entstehung und dem karmischen Gesetz wie folgt: „Die Weisen, diejenigen, welche die abhängige Entstehung erkennen und in der Handlung und ihren Ergebnissen geübt sind, erkennen die willentliche Handlung gemäß der Wahrheit...“ (M. II. 196; Sn. 123)

Wenn spezifische Ursachen und Bedingungen vorhanden sind, müssen die Dinge auf eine gewisse Art vonstattengehen.

Auch wenn dieses Naturgesetz die einheitliche Eigenschaft einer wechselseitigen Bedingtheit besitzt, so kann es dennoch in verschiedene Attribute unterteilt werden, die wiederum verschiedene Muster oder Aspekte dieser Wechselbeziehung zum Ausdruck bringen und somit das Verständnis erleichtern. Basierend auf einer buddhistischen Linie der Betrachtung beschreiben die kommentarischen Texte fünf verschiedene Naturgesetze (*niyāma*):⁴ [236]

1. *Utu-niyāma*: Gesetz der Energie; Gesetz der physikalischen Phänomene; physikalische, anorganische Ordnung; physikalisches Gesetz. Dies bezieht sich insbesondere auf die äußere Umgebung und auf Veränderungen der physikalischen Materie, z.B. das Wetter und die Jahreszeiten; die Tatsache, dass Wasser, Erde und Nährstoffe das Wachstum von Pflanzen ermöglichen; die Tatsache, dass sich Lotusblüten tagsüber öffnen und nachts schließen; der Vorgang des Niesens und Hustens; oder die Tatsache, dass alle Dinge der Korrosion und dem Verfall unterliegen. Der Fokus der Kommentare liegt hier auf Veränderungen, die durch Hitze und Temperatur hervorgerufen werden.
2. *Bīja-niyāma*: genetische Gesetzmäßigkeiten; Gesetz der Vererbung; Gesetze der Fortpflanzung; physikalisch-organische Ordnung; biologische Gesetze, z.B. die Tatsache, dass eine bestimmte Pflanze eine bestimmte Frucht hervorbringt – ein Mangobaum wird, wenn er Früchte trägt, etwa immer Mango-Früchte hervorbringen und keine anderen Früchte.
3. *Citta-niyāma*: psychisches Gesetz; psychologische Gesetze; die Naturgesetze, welche die Funktionsweise des Geistes betreffen, z.B. wenn ein Sinnesreiz mit einer Sinnes-Grundlage in Berührung kommt, entsteht Kognition – der passive Zustand des Geistes (*bhavaṅga-citta*) wird aufgerüttelt und unterbrochen, es entsteht Aufmerken des Geistes (*āvajjana*), Sehen, Hören etc.; Akzeptanz (*sampaticchanna*), Urteilsvermögen (*santīraṇa*) usw.; bestimmte Geisteszustände können von bestimmten geistigen Begleiterscheinungen (*cetasika*) flankiert sein, während sie von anderen Begleiterscheinungen nicht beeinflusst werden.
4. *Kamma-niyāma*: Gesetz von Karma; Ordnung von Handlung und Ergebnis; karmische Gesetze; moralische Gesetze. Naturgesetze, die sich auf das

⁴Siehe z.B.: DA. II. 439; DhsA. 272; *niyāma* ist von Gelehrten in verschiedenartiger Weise übersetzt worden, u.a. mit „Ordnung der Natur“ sowie „fünf Aspekte des Naturgesetzes“. Siehe dazu auch die entsprechende Fußnote zu Beginn von Kapitel 3, bzgl. der drei Daseinsmerkmale.

menschliche Verhalten beziehen. Dies betrifft insbesondere den Prozess der Absicht und den Prozess der Konzeptualisierung, zusammen mit den entsprechenden Ergebnissen dieser geistigen Aktivitäten, z.B. wenn eine gute Handlung ausgeführt wird, führt sie zu guten Ergebnissen; wenn eine schlechte Handlung ausgeführt wird, führt sie zu schlechten Ergebnissen.

5. *Dhamma-niyāma*: generelles Gesetz von Ursache und Wirkung; Ordnung der Norm. Das Naturgesetz, welches sich auf die Wechselbeziehung und gegenseitige Bedingtheit aller Dinge bezieht, z.B. das alle Dinge entstehen, bestehen und vergehen; ferner ist es eine Normalität, dass Menschen geboren werden, altern, erkranken und sterben; die übliche Lebensspanne von Menschen dieser Zeitepoche beträgt grob einhundert Jahre; unabhängig davon, ob ein Buddha erscheint oder nicht, es ist Teil der natürlichen Ordnung, dass alle Dinge vergänglich, *dukkha* und nicht-selbst (*anattā*) sind.

Die ersten vier Gesetzmäßigkeiten sind faktisch in der fünften, *dhamma-niyāma*, enthalten, beziehungsweise bilden sie Teilbereiche ab, die aus dieser einen Gesetzmäßigkeit hervorgehen. Die Definition von *dhamma-niyāma* umfasst folglich alle fünf Arten.

Die Feststellung trifft zu, dass *dhamma-niyāma* das oberste und übergreifende Gesetz darstellt. Es mögen daher in diesem Fall einige Leute anführen, dass, wenn man diese übrigen Nebengesetze im Detail und zum gleichen Zeitpunkt listet, diese Liste eigentlich mehr als nur vollständig sei. Beziehungsweise anders formuliert: Warum wird *dhamma-niyāma* dann gemeinschaftlich mit diesen vier Nebengesetzen angeführt?

Diese Frage kann mit einer einfachen Analogie beantwortet werden: Wenn die gesamte menschliche Bevölkerung eines Landes beschrieben werden soll, so kann sie z.B. in „Regierungsführer, Beamte, Kaufleute und die allgemeine Bevölkerung“ oder in „Soldaten, Polizisten, Beamte, Studenten und die allgemeine Öffentlichkeit“ o.a. unterteilt werden. Tatsächlich können sich die Begriffe „allgemeine Bevölkerung“ und „allgemeine Öffentlichkeit“ auf alle Individuen der Gesellschaft beziehen. Beamte, Geschäftsleute, Soldaten und Studenten sind ebenfalls Teil dieser Allgemeinheit. Der Grund, warum diese Individuen vom übrigen Teil differenziert werden, liegt darin, dass sie einzigartige Eigenschaften aufweisen, welche derjenige, der diese Unterteilung vornimmt, je nach Zielsetzung hervorheben möchte. [237] In diesem Fall wird dennoch der Begriff „allgemeine Bevölkerung“ oder eine ähnliche Bezeichnung angefügt, um alle übrigen Individuen der Gesellschaft miteinzubeziehen. Die Auflistung der fünf Naturgesetze kann auf dieselbe Weise betrachtet werden.

Es ist zudem an dieser Stelle nicht unsere Aufgabe, zu prüfen, ob weitere Nebengesetze zu dieser Liste hinzugefügt werden könnten. Die Kommentatoren haben diese fünf in Übereinstimmung mit ihren eigenen Zielsetzungen ausgewählt. Zudem sind die vier Nebengesetze alle im Faktor von *dhmma-niyāma* enthalten, wie zuvor erläutert. Der Punkt von Interesse ist an dieser Stelle also vielmehr, die wahre Bedeutung und den Zweck der Darstellung dieser fünf Gesetze zu untersuchen. Hier einige Angelegenheiten, die es dabei in Betracht zu ziehen gilt:

Erstens bietet diese Präsentation eine stichhaltige Betrachtung der buddhistischen Denkweise, in welcher die kausale Natur von Allem in der Welt geschildert wird. Obwohl diese fünf Naturgesetze voneinander unterschieden werden, liegt die hauptsächliche und wesentliche Betonung auf der wechselseitigen Bedingtheit. Dies bietet Dhamma-Praktizierenden ein klar definiertes Prinzip für Studium, Praxis und Verständnis. Sie brauchen sich nicht in der Debatte zu verfangen, ob ein Schöpfergott den natürlichen Fluss der Bedingungen verändert und von der Norm abweicht (es sei denn, man geht davon aus, dass dieser Gott einfach – wie andere Bedingungen auch – am naturgemäßen Prozess teilnimmt).

Einige Leute mögen hier protestieren und eine Auffassung vertreten, wie: „Ohne einen Schöpfer dieser Gesetze hätten diese Gesetzmäßigkeiten doch nicht entstehen können?“ – doch es ist unnötig, sich in derartige Fragen zu verstricken, sie täuschen und verwirren die Menschen lediglich. Wenn man akzeptiert, dass die Dinge gemäß ihrer eigenen Natur existieren, dann müssen sie auf eine bestimmte Weise ablaufen. Die Dinge haben sich zu jeder Zeit in Übereinstimmung mit ihrem natürlich vorgegebenen Verlauf entwickelt. Es ist nicht möglich, dass sie anders verlaufen als durch diese wechselseitige Bedingtheit. Die Menschen beobachten und verstehen diese Muster und Abläufe und bezeichnen sie als Naturgesetze. Aber ob sie nun als Gesetze unterschieden und bezeichnet werden oder nicht, sie existieren ohnehin.

Wenn man indessen darauf besteht, dass jemand diese Naturgesetze geschaffen haben muss, befindet man sich vor allerlei beunruhigenden Fragen, wie etwa: „Welche Gesetze diktieren die Handlungen des Schöpfers?“ und „Wer beaufsichtigt diesen Schöpfer?“ Führt man als Antwort an, dieser Schöpfer handle unfänglich aus eigenem Willen heraus, dann wäre er konsequenterweise auch dazu in der Lage, diese Gesetzmäßigkeiten entsprechend seiner Laune oder aus purer Willkür abzuändern. Eines Tages könnte er daher die Gesetze auf den Kopf stellen und Chaos in der Welt und für die Menschen stiften. (Und sollte in der Tat ein solcher Schöpfer der Naturgesetze existieren und er wäre von Mitgefühl bewogen, dann würde er einige der Gesetzmäßigkeiten abändern, um der Menschheit zu helfen.)

Zweitens, wenn man das Gesetz der Kausalität in subsidiäre Gesetze untergliedert, ist es von Bedeutung, daraus resultierende Phänomene nicht als ausschließlich und kategorisch einem bestimmten Gesetz zugehörig zu attribuieren. Vielmehr kann ein einzelnes Resultat aus verschiedenen Ursachen hervorgehen oder sich auch auf mehrere Gesetze in einer Kombination beziehen. Die Tatsache, dass z.B. ein Lotus nur tagsüber blüht, ist nicht allein auf physikalische Gesetze zurückzuführen, sondern auch auf biologische Gesetze. Der Grund, warum ein Mensch weint, kann auf psychologischen Gesetzen beruhen, z.B. darauf, dass er traurig ist oder sich freut, oder auf physikalischen Gesetzen, z.B. darauf, dass er Rauch in die Augen bekommen hat. Jemand kann aufgrund physikalischer Gesetze schwitzen, z.B. weil ihm heiß ist, oder aufgrund psychologischer und karmischer Gesetze, z.B. weil er Angst hat oder sich daran erinnert, etwas Falsches getan zu haben. Jemand kann aufgrund physikalischer Gesetze Kopfschmerzen verspüren, z.B. durch schwüles Wetter, einen stickigen Raum oder Sauerstoffmangel, bzw. aufgrund biologischer Gesetze, z.B. durch einen Defekt in seinem Körper oder aufgrund einer Kombination karmischer Gesetze, z.B. durch Ängste und Kummer.

Drittens und am wichtigsten offenbaren die Kommentarschriften, wie das Gesetz von Karma in diese natürlichen Gesetze integriert ist. [238]

In Hinblick auf den Mensch bildet *kamma-niyāma* das relevante Neben- oder UnterGesetze, weil es eine Angelegenheit darstellt, die jeden Menschen ganz direkt betrifft. Der Mensch erzeugt Karma, welches wiederum andere Bedingungen determiniert.

Der neuzeitliche Mensch neigt dazu, die verschiedenen Gewalten der Welt aufzuteilen, indem er etwa die Natur dem Menschen gegenüberstellt. Dieser Differenzierung folgend, zählen die karmischen Gesetze zum Bereich der menschlichen Aktivitäten, die übrigen „Neben“-Gesetze zählen zum Bereich der Natur.

Der Mensch ist ein Kind der Natur und ein Teil der Natur. Doch der Mensch besitzt eine einzigartige Fähigkeit, nach moralischen oder karmischen Gesetzen (*kamma-niyāma*) zu handeln. Der Mensch formt Gemeinschaften und erschafft durch sein willentliches Handeln Dinge, die nahezu eine Eigen- oder Parallelwelt neben der natürlichen Welt bilden.

Innerhalb des Wirkungsbereichs von *kamma-niyāma* besteht die Grundlage oder die Essenz von Karma in der „Absicht“ bzw. dem „Willen“. Das Gesetz von Karma umfasst die gesamte Welt der Absicht beziehungsweise die Welt der Erzeugung (und Zerstörung), welche durch Einfallsreichtum und Innovation der Menschen zustande kommt. *Kamma-niyāma* ist das vorherrschende Gesetz für

den Menschen, unabhängig davon, ob er sich mit weiteren Gesetzmäßigkeiten auseinandersetzt oder nicht. Vielmehr hängt die Auseinandersetzung mit anderen Gesetzen vom Gesetz des Karmas ab.

Der Wirkungskreis der willentlichen Aktivität ermöglicht es dem Menschen, Dinge zu beeinflussen, zu verändern und zu erschaffen. Präziser ausgedrückt: Die Beteiligung des Menschen in Form von Ursache und Bedingung im Rahmen der naturgemäßen Prozesse, bis hin zu dem Ausmaß, dass er Anspruch darauf erhebt, die Natur beherrschen oder besiegen zu können, ist abhängig vom karmischen Gesetz. Die Menschen beschäftigen sich vorsätzlich mit anderen Gesetzen, die innerhalb der Sphäre der Natur existieren, studieren sie und handeln demgemäß oder ziehen Nutzen daraus. Aus diesem Grund gelangt man zu der Feststellung, dass „die ‚Absicht‘ die natürliche Welt bestimmt und formt“. Darüber hinaus bestimmt die menschliche Absicht die sozialen Interaktionen.

Neben der Formung sozialer Interaktionen und dem Umgang mit externen Dingen, der Umwelt und der Natur im Allgemeinen, wirkt der Mensch, oder exakter formuliert die menschlichen Absichten, auf den Menschen selbst ein, dies formt seine Persönlichkeit und bestimmt sein Geschick.

Das Gesetz von Karma umfasst die Welt der Absicht und alle Formen der menschlichen Gestaltung. Es ist der Schlüsselfaktor für die Ausformung des Lebens jedes Einzelnen. Es determiniert den Verlauf der menschlichen Gesellschaft und alle menschlichen, gestaltenden, erzeugenden und zerstörenden Aktivitäten. Es bildet die Grundlage, auf der sich die Menschen mit weiteren Gesetzen auseinandersetzen, um die natürliche Welt zu beeinflussen. Aus diesem Grund wird im Buddhismus dem Prinzip von Karma große Bedeutung beigemessen. Der Buddha sagte: „Die Welt existiert gemäß dem Karma“ (*kammunā vattatī loko*)⁵. Karma stellt somit eine zentrale Lehre im Buddhismus dar.

Die Einbeziehung von *kamma-niyāma* in die Gruppe der fünf Gesetzmäßigkeiten weist außerdem darauf hin, dass das Gesetz von Karma nur ein Bestandteil von mehreren Naturgesetzen ist. Wenn also ein Phänomen erscheint oder wenn jemand eine Form von Leiden erfährt, sollte man nicht fälschlicherweise die Annahme treffen, dass dies ausschließlich auf Karma zurückzuführen sei.⁶ [239]

⁵M. II. 196; Sn. 123; alternativ dazu: „Die Welt existiert aufgrund von Karma.“ (TR: Bhikkhu Bodhis Übersetzung: „Action makes the world go round.“; „Handlung hält die Welt in Schwung.“ / „Handlung lässt die Welt sich drehen.“)

⁶Die Abhidhamma-Gelehrten würden konstatieren, dass der Mensch, aus den fünf Aggregaten bestehend, zwar allen Naturgesetzen unterworfen ist, aber nur einige Teile der fünf Aggregate als Folge von Karma entstehen und direkt davon bestimmt werden. Der Abhidhamma trifft beispielsweise die Unterscheidung, dass die materielle Form (*rūpa-dhamma*) unseres Körpers sowohl

Das (obige) Zitat des Buddha, „Die Welt existiert gemäß dem Karma“, bezieht sich auf die Welt der Lebewesen, respektive auf die Welt der Menschen. Mit anderen Worten: Karma regiert und bestimmt die menschliche Gesellschaft.

Zusammenfassend formuliert, ist *kamma-niyāma* lediglich ein untergeordnetes Gesetz der Natur, jedoch ist es das bedeutsamste Gesetz für den Menschen.

Neben den fünf vorgenannten Gesetzen gilt ein weiteres Gesetzeswerk, welches sich ausschließlich auf den Menschen bezieht. Es wohnt weder der Natur inne noch steht es in direktem Zusammenhang mit der Natur. Es handelt sich dabei um jene Gesetze und Konventionen, welche von den Menschen selbst definiert wurden, um das soziale Verhalten zu regulieren und das soziale Wohlergehen zu fördern. Zu diesen gesellschaftlichen Vorschriften zählen Richtlinien, Regeln, Pakte, Gesetze, Traditionen, Gewohnheiten, Disziplinarvorschriften usw. Man kann dieses sechste Gesetz als einen Anhang zu den fünf oben erwähnten Naturgesetzen betrachten.

Der Übersichtlichkeit halber kann man für diese Gruppe der sozialen Vorschriften eine analoge Rubrik wie für die Naturgesetze wählen. Dennoch muss man sich dessen bewusst sein, dass dieses sogenannte „sechste Gesetz“ außerhalb und abseits der Gruppe der fünf Naturgesetze liegt. Man kann zwischen zahlreichen Bezeichnungen einer entsprechenden Rubrik wählen, darunter: *saṅgama-niyāma* („soziales Gesetz“), *saṅgama-niyamana* („soziale Praxis“), *sammatti-niyāma* („konventionelles Gesetz“) und *paññatti-niyāma* („vorgeschriebenes Gesetz“).⁷

Alle vier dieser beispielhaften Rubrikbezeichnungen machen deutlich, dass sie sich auf die menschlichen Gesetze und nicht auf Naturgesetze beziehen. Die ersten beiden Begriffe betreffen gesellschaftliche Vorschriften. Der dritte Begriff verweist auf menschliche Konventionen, auf die in der Gesellschaft etablierten, zwischenmenschlichen Vereinbarungen. Der vierte Begriff bezieht sich auf menschlicherseits definierte Vorschriften und Bestimmungen.

Hier, in diesem Text, wird der Begriff „konventionelles Gesetz“ (*sammatti-niyāma*) verwendet, um auf diese von Menschen festgelegten Gesetze einen Bezug zu nehmen.

Diese gesellschaftlichen Kriterien und Richtlinien werden von Menschen entworfen. Sie resultieren somit aus vorsätzlichen, d. h. willentlichen Handlungen

als Folge von Karma, als auch als Folge von Geist (*citta*), physikalischen Gesetzen (*utu*) oder von Nahrung (*āhāra*) entstehen kann.

⁷TR: Man beachte, dass der Begriff *niyamana* etymologisch mit *niyāma* verbunden ist.

und sind mit dem Gesetz von Karma (*kamma-niyāma*) verbunden. Dennoch sind sie eine Ergänzung zum karmischen Gesetz – sie bilden nicht *kamma-niyāma* an sich. Sie sind weder durch gegenseitige Bedingtheit gekennzeichnet, noch sind sie Aspekte der natürlichen Wahrheit, in der Hinsicht, wie es bei *kamma-niyāma* der Fall ist. Da konventionelle Gesetze sich jedoch teilweise mit dem karmischen Gesetz überschneiden, neigt man bei der Unterscheidung zwischen den beiden dazu, Missverständnis und Verwirrung zu generieren, was wiederum zu zahlreichen Debatten und Fehlinterpretationen unter den Menschen führt.

Da diese beiden Arten von Gesetzen – das Gesetz von Karma (*kamma-niyāma*) und konventionelle Gesetze (*sammati-niyāma*) – den größten Einfluss auf den Menschen ausüben, ist es wichtig, auf ihre kennzeichnenden Merkmale einzugehen.

Erstens ist *kamma-niyāma* ein Naturgesetz, welches sich mit menschlichen Handlungsweisen befasst. Konventionelle oder soziale Gesetze werden von den Menschen selbst aufgestellt. Sie sind mit den Naturgesetzen nur insofern verwandt, als dass sie ein Ergebnis menschlicher, willentlicher Aktivität darstellen. Zweitens sind die Menschen durch das Gesetz von Karma, gemäß der Dynamik der Natur, für ihre Handlungen verantwortlich. Im Zusammenhang mit den sozialen Gesetzen müssen die Menschen jedoch für ihre Handlungen gemäß den von ihnen selbst formulierten Dekreten die Verantwortung zur Umsetzung übernehmen.

Diese Aspekte von Karma werden in späteren Abschnitten dieses Kapitels ausführlicher besprochen, sowohl im Hinblick auf Fragestellungen zur Definition von „Gut und Böse“ als auch im Zusammenhang mit der Konsequenz, der „Ernte von Resultaten“, wie sie aus willentlich vorgenommenen Handlungen heraus resultiert. [240]

B. Definition von Karma

Der Begriff „Karma“ bedeutet wörtlich übersetzt „Handlung“ oder „Tätigkeit“. Im Kontext der Dhamma-Lehren wird die Definition jedoch auf „von Absicht begleitete Handlungen“ oder „willentliche Handlungen“ begrenzt.⁸ Handlungen, welche ohne eine Absicht erfolgen, werden in diesem Kontext daher nicht als Karma klassifiziert.

⁸A. III. 413-14

Jene Definition des Begriffes Karma ist dennoch sehr weit gefasst. Um die Bedeutung wirklich zu verstehen, sollte die Definition daher aus verschiedenen Blickwinkeln untersucht oder in Form verschiedener Bedeutungsebenen vorgelegt werden:

1. Eine unmittelbare, direkte Untersuchung von Karma offenbart, dass die Quelle von Karma *cetanā* darstellt: Absicht, Wille, Vorsatz; eine Bereitschaft zu handeln; die Kraft oder das Mittel hinter der Handlung. Diese Absicht ist das Entscheidende, sie definiert die Ziele und Zwecke einer Person und definiert die Richtung aller menschlichen Handlungen. Sie initiiert die Handlung und alle Formen der konzeptionellen und gestalterischen Aktivität. Sie liegt somit im Herzen von Karma. Dies wird durch die folgenden Worte des Buddha belegt: „Es ist die Absicht, ihr Bhikkhus, die ich Karma nenne.“ (*cetanāham bhikkhave kammaṃ vadāmi*). Aufgrund der Absicht handelt der Mensch im Anschluss mittels Körper, Rede und Geist.⁹
2. Eine weitergefasste Betrachtung, in welcher auch zusätzliche Faktoren innerhalb der Dynamik menschlicher Aktivitäten berücksichtigt werden, veranschaulicht, dass willentliches Handeln („Karma“) als leitende Instanz bei der Erschaffung der Struktur und des Verlaufs des Lebens der Menschen wirkt. Karma ist in diesem Zusammenhang gleichbedeutend bzw. wird auch als „Willensbildung“ (*saṅkhāra*) bezeichnet, was wiederum mit „Gestalter des Geistes“ übersetzt werden kann. Diese Interpretation findet sich zum Beispiel in Zusammenhang mit der abhängigen Entstehung, als eines der zwölf Glieder. Der Begriff *saṅkhāra* bezieht sich auf jene geistigen Faktoren oder Eigenschaften, mit der Absicht (*cetanā*) an der Spitze, welche den Geist als heilsam, unheilsam oder neutral ausformen. Sie determinieren die Gedanken, die Sprache und die körperlichen Handlungen des Menschen, was zu verschiedenen Arten von vorsätzlichen Handlungen führt. Kurz gesagt, kann *saṅkhāra* als „geistige Konzeptualisierung“ beschrieben werden, doch auch hier wird Absicht als der maßgebliche Faktor betrachtet. Gelegentlich definierte der Buddha *saṅkhāra* sogar einfach als Absicht (*cetanā*).¹⁰
3. Eine noch weiter gefasste Betrachtung betrachtet den Mensch als Ganzes, herkömmlich auch als Individuum bezeichnet, welches sich mit der Außenwelt in Interaktion befindet und Verantwortung für sein individuelles Handeln trägt. Karma bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Gedanken, Sprache und körperliche Handlungen – Verhaltensweisen, für die der

⁹ebenda

¹⁰S. III. 63-4; siehe außerdem: Vism. 526-7, 530-31

Mensch Resultate ernten muss, unabhängig davon, ob diese Ergebnisse in der unmittelbaren Gegenwart oder weiter entfernt auftreten.

4. Dieser Aspekt von Karma wird in den Texten am häufigsten erwähnt und erscheint in Unterweisungen, welche an bestimmte Personen gerichtet sind. Derartige Belehrungen ermutigen die Menschen, Verantwortung für ihr persönliches Handeln zu übernehmen und heilsame Taten zu vollbringen, wie es diese Worte des Buddha verdeutlichen: [241]

„Es gibt zwei Dinge, die Reue verursachen. Welche zwei? „Es gibt den Fall einer Person, die nichts Vortreffliches getan hat, nichts Geschicktes getan hat, den Angstvollen keinen Schutz gegeben hat und stattdessen Böses, Grausames und Schlechtes getan hat. Sie denkt sich: ‚Ich habe nichts Vortreffliches getan‘, und fühlt Reue. Sie denkt sich: ‚Ich habe Böses getan‘, und fühlt Reue. „Dies sind die zwei Dinge, die Reue verursachen.“¹¹

Es ist bemerkenswert, dass dies in der modernen Zeit die gebräuchlichste Interpretation von Karma darstellt, besonders im Hinblick auf vergangene Handlungen.

5. Die am weitesten gefasste Betrachtung stellt die Untersuchung allgemeiner menschlicher Aktivitäten dar, welche in der menschlichen Gesellschaft zu beobachten sind. In diesem Zusammenhang bezieht sich Karma auf das Erwirtschaften des Lebensunterhalts, die Lebensführung und die Ausübung verschiedener Betätigungen, wie sie sich aus der Absicht und der Konzeptualisierung ergeben. Diese Interpretation wird vom Buddha in der Vāsetṭha Sutta folgendermaßen beschrieben:

Du solltest wissen, Vāsetṭha, dass derjenige, der seinen Lebensunterhalt unter den Menschen durch Viehzucht verdient, Bauer genannt wird; er ist kein Brahmane. (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch verschiedenste Handwerke verdient, wird Handwerker genannt. (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch Handel verdient, wird Kaufmann genannt. (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch Dienen verdient, wird Diener genannt. (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch Stehlen verdient, wird Dieb genannt. (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch Pfeile und Schwerter verdient, wird Soldat genannt. (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch priesterliches Handwerk verdient, wird Kaplan

¹¹It. 25-6 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [12])

genannt. (...) Wer unter den Menschen die Stadt und das Reich regiert, wird König genannt; er ist kein Brahmane. (...) Einer, der keine geistigen Unreinheiten im Geist zurückbehält, der nicht mehr anhaftet, den nenne ich einen Brahmanen. (...)

Man ist weder durch Geburt ein Brahmane noch durch Geburt ein Nicht-Brahmane. Durch Handlung (kamma) ist man Brahmane, durch Handlung ist man nicht Brahmane. Durch ihre Handlungen (kamma: Arbeit, Beruf, Verhalten, Lebensweise) sind die Menschen Bauern, Handwerker, Kaufleute, Diener, Räuber, Soldaten, Kapläne und sogar Könige. So sehen die Weisen das Handeln, wie es wirklich ist: Kenner der abhängigen Entstehung, geschickt im Handeln und seinen Resultaten. Handlung lässt die Welt sich drehen; Handlung lässt diese Generation von Wesen weiterwandern.¹²

Ähnlich in der Aggañña Sutta:

Dann trafen sich jene Wesen, die zu den Ältesten zählten, und vertrauten sich gegenseitig ihre Sorgen an: „Meine Herren, es sind verschiedene Übel unter uns entstanden, die zu Diebstahl, Anschuldigungen, Lügen und dem Griff zu Knüppeln und Stöcken Anlass geben. Dies soll nicht so sein. Angenommen, wir würden ein bestimmtes Wesen ernennen (sammati: „darin übereinstimmen“), das ermahnt, wo eine Ermahnung fällig ist, tadelt, wo Tadel fällig ist, und verbannt, wo Verbannung fällig ist. Und im Gegenzug würden wir diesem Wesen einen Anteil am Getreide gewähren.“

So gingen sie zu demjenigen unter ihnen, welcher der würdigste, der ansprechendste, der charismatischste und ehrfurchtgebietendste war, und baten ihn, dies für sie zu tun; als Gegenleistung für einen Anteil am Getreide, und er willigte ein. (...) [242] Weil er vom Volk gewählt wurde, entstand der erste reguläre Titel des Mahā Sammata („große Autorität“).¹³

Ähnlich in der Cakkavatti Sutta:

Ihr Mönche, als der König den Bedürftigen keine Güter zur Verfügung stellte, wuchs die Armut; mit dem Anwachsen der Armut wuchs der

¹²M. II. 196; Sn. 117-23

¹³D. III. 92-3; der Pali-Begriff satta („Wesen“) bezieht sich gewöhnlich auf menschliche Wesen. Der Buddha wurde vor seiner Erleuchtung als bodhisatta oder mahāsatta bezeichnet. Auch nach seiner Erleuchtung wurde er gelegentlich als das „Wesen jenseits aller Verblendung“ bezeichnet (siehe z.B.: M. I. 21, 83)

Diebstahl; mit dem Anwachsen des Diebstahls wuchs der Gebrauch von Waffen; mit dem Anwachsen des Gebrauchs von Waffen wuchs die Tötung von Menschen – und mit dem Anwachsen der Tötung von Menschen wuchs die Lüge (...) die spalterische Rede (...) der Ehebruch (...) die beleidigende Rede und das triviale Gerede (...) die Habgier und der Unwille (...) die falsche Ansicht.¹⁴

Zwar lässt sich Karma in diese vier verschiedenen Kategorien differenzieren, jedoch sollte man in Betracht ziehen, dass in jedem dieser Fälle die Absicht (*ce-tanā*) im Mittelpunkt der Handlung steht. Die Absicht veranlasst die Menschen, sich mit den Dingen zu beschäftigen und bestimmt die Art und Weise dieser Auseinandersetzung. Sie bestimmt, wie Menschen auf Dinge reagieren und wie sie Dinge verändern oder verbessern. Sie bestimmt, ob man sich zum Ausdrucksträger von unheilsamen Qualitäten wie Gier, Hass und Verblendung macht oder stattdessen heilsame Qualitäten zutage bringt, um wahres Wohlbefinden zu fördern. All dies steht unter dem Einfluss der Absicht.

Handlungen, die frei von Absicht sind, bewirken keine Ergebnisse im Bereich des karmischen Gesetzes – sie werden nicht als Karma eingestuft. Vielmehr sind sie Angelegenheiten, welche zu anderen Naturgesetzen zählen, insbesondere zu physikalischen Gesetzen (*utu-niyāma*). Sie werden als gleichwertig mit Erdrutschen oder mit einem Ast, der von einem Baum fällt, betrachtet.

C. Arten von Karma

Aus der Betrachtungsweise seiner Beschaffenheit oder Quelle wird Karma in zwei Faktoren unterteilt:¹⁵

1. Unheilsame Handlungen (*akusala-kamma*): ungeeignete Handlungen; schlechte Handlungen; dies bezieht sich auf jene Handlungen, die aus unheilsamen Wurzeln herrühren, d. h. Gier (*lobha*), Hass (*dosa*) und Verblendung (*moha*).

¹⁴D. III. 70-71; die Ausdrucksweise „zur Verfügung stellen“ ist eine Übersetzung von *anupadāna*, was auch mit „verwalten“, „teilen“, „verteilen“ oder „geben“ übersetzt werden kann.

¹⁵Siehe: A. I. 104, 263; It. 25-6, 54-5; zum Thema unheilsame und heilsame Wurzeln, siehe: D. III. 275; A. I. 201-202; Dhs. 180; in Bezug auf die drei heilsamen Wurzeln bezieht sich Nicht-Gier auf jene Qualitäten, einschließlich Freigiebigkeit (*cāga*; „Aufgeben“), welche Widersacher von Gier (*lobha*) sind; Nicht-Hass (*adosa*; „Nicht-Böses-Wollen“) bezieht sich auf jene Qualitäten, insbesondere liebende Güte (*mettā*), welche Widersacher von Hass sind; und Nicht-Verblendung bezieht sich auf jene Qualitäten, insbesondere Weisheit (*paññā*), welche Widersacher von Verblendung sind. (Siehe: Dhs. 188-9; Majjhimanikāya Tikā [burmesische Ausgabe 1/56])

2. Heilsame Handlungen (*kusala-kamma*): geeignete Handlungen; gute Handlungen; dies bezieht sich auf jene Handlungen, die aus heilsamen Wurzeln herrühren, d. h. Nicht-Gier (*alobha*), Nicht-Hass (*adosa*) und Nicht-Verblendung (*amoha*).ⁱⁱ [234]

Unterteilt man Karma entsprechend der „Pforte“ (*dvāra*), über welche die Handlungen ausgeführt werden – die Wege des Ausdrucks, so ergibt sich eine Dreiteilung:¹⁶ (A. I. 104 siehe:)ⁱⁱⁱ

1. Physische Handlungen (*kāya-kamma*): Handlungen mittels des Körpers.
2. Verbale Handlungen (*vacī-kamma*): Handlungen mittels der Sprache.
3. Geistige Handlungen (*mano-kamma*): Handlungen mittels des Geistes.

Kombiniert man die beiden vorgenannten Klassifizierungen, so ergeben sich sechs Arten von Karma: unheilsame physische, verbale und mentale Handlungen und heilsame physische, verbale und mentale Handlungen.¹⁷

Eine weitere Klassifizierung unterteilt Karma in vier Faktoren, gemäß der Verbindung, die Handlungen zu ihren Resultaten (*vipāka*) haben:¹⁸

1. Dunkle Handlungen mit dunklen Resultaten: Dies bezieht sich auf körperliche, verbale und geistige Willensbildungen (*kāya-saṅkhāra*, *vacī-saṅkhāra* und *mano-saṅkhāra*), die schädlich und repressiv sind. Grundlegende Beispiele wären, andere Lebewesen zu verletzen (*pāṇātipāta*), zu stehlen (*adinnādāna*), sexuelles Fehlverhalten zu begehen (*kāmesu-micchācāra*), zu lügen (*musāvāda*) oder sich hemmungslos dem Alkoholkonsum hinzugeben.
2. Helle Handlungen mit hellen Resultaten: Dies bezieht sich auf körperliche, verbale und geistige Willensbildungen, die weder schädlich noch repressiv sind. Ein Beispiel wäre das Aufrechterhalten der zehn heilsamen Handlungsweisen (*kusala-kammaṃpathā*).

¹⁶M. I. 373; A. I. 104; Dhs. 180

¹⁷A. I. 104, 292

¹⁸Diese vier Definitionen von Karma sind sinnbildlich, mit vielen Bedeutungsnuancen, zu verstehen. Siehe: D. III. 230; M. I. 389-90; A. II. 230-37

3. Helle und dunkle Handlungen mit hellen und dunklen Resultaten: Dies bezieht sich auf körperliche, verbale und geistige Willensbildungen, die teilweise schädlich und teilweise nicht schädlich sind. Die meisten menschlichen Verhaltensweisen fallen unter diese Kategorie.
4. Weder helle noch dunkle Handlungen mit weder hellen noch dunklen Resultaten: Dies bezieht sich auf jene Handlungen, die ausgeführt werden, um Karma zu beenden, d. h. Intention, die darauf abzielt, die drei vorgenannten Arten von Karma aufzugeben. In Bezug auf die spirituellen Qualitäten steht dies im Einklang mit den sieben Erleuchtungsfaktoren (*bojjhaṅga*) oder auch dem edlen achtfachen Pfad.

Die Kommentare enthalten eine weitere Einordnung von Karma in zwölf Faktoren, d. h. in drei Gruppen von je vier Faktoren. Diese Einteilung wurde von späteren Generationen buddhistischer Gelehrter bevorzugt, wie man auch an der Darstellung des Visuddhimagga erkennen kann. Um Verwirrung zu vermeiden, wird sie hier allerdings nicht dargestellt.¹⁹

Von den drei oben erwähnten Arten von Karma, d. h. körperliches, verbales und geistiges Karma, ist das geistige Karma von größter Bedeutung und verfügt über die weitreichendsten und schwerwiegendsten Folgen, wie der Buddha erklärt:

*Von den drei Arten der Handlung, Tapassī, die auf solch eine Weise unterschieden wurden, erkläre ich die geistige Handlung als die schädlichste, in Bezug auf die Ausführung böser Handlungen, in Bezug auf die Begehung böser Handlungen und nicht die körperliche Handlung oder die sprachliche Handlung.*²⁰

Geistiges Karma ist das bedeutendste, denn dies ist der Ausgangspunkt. Der Mensch denkt, bevor er spricht oder handelt; er denkt, bevor er sich durch Sprache oder physische Handlungen ausdrückt. Verbales Karma und physisches Karma sind somit Erweiterungen des geistigen Karmas. Darüber hinaus umfasst das geistige Karma Überzeugungen, Meinungen, Doktrinen, Denkweisen und Werte, die gemeinsam als „Ansicht“ (*diṭṭhi*) bezeichnet werden.

Die Ansicht (*diṭṭhi*) bestimmt das allgemeine Verhalten und die Lebensgewohnheiten der Menschen sowie die Orientierung einer Gesellschaft. Die Gedanken, die Sprache, die Lehren, die Anweisung, die Handlungen usw. der Menschen

¹⁹Für Details zu dieser zwölffachen Einteilung, siehe Anhang.

²⁰M. I. 373

entspringen alle ihren Überzeugungen, Standpunkten und Werten. [244] Wenn Menschen falsche Ansichten (*micchā-diṭṭhi*) hegen, werden auch ihre Gedanken, ihre Rede und ihre Handlungen fehlerhaft (*micchā*) sein; wenn sie rechte Ansichten (*sammā-diṭṭhi*) hegen, werden ihre Gedanken, ihre Rede und ihre Handlungen korrekt (*sammā*) sein.²¹ Wenn eine Gesellschaft beispielsweise annimmt, materieller Wohlstand sei von höchstem Wert und wahrhaft wünschenswert, so werden die Menschen nach materiellem Wohlstand streben; sie werden Reichtum und Wohlstand als Maßstab für die Bemessung von Fortschritt, Anerkennung und Erhabenheit ansetzen. Der Lebensstil der Menschen und die Richtung der Gesellschaft werden einem bestimmten Verhaltensmuster oder Format folgen. Eine andere Gesellschaft, welche spirituellen Frieden und Glück als höchstes Ziel definiert, wird einem anderen Modus des Verhaltens folgen.

Es gibt viele Belehrungen des Buddha, in denen beispielsweise die Bedeutung von falscher Ansicht und rechter Ansicht zum Ausdruck kommt:

Mönche, ich sehe kein einziges Ding, aufgrund dessen nicht entstandene unheilsame Zustände entstehen und entstandene unheilsame Zustände sich so sehr vermehren und ausbreiten wie die falsche Ansicht...

*Mönche, ich sehe kein einziges Ding, aufgrund dessen nicht entstandene heilsame Zustände entstehen und entstandene heilsame Zustände sich so sehr vermehren und ausbreiten wie die rechte Ansicht...*²²

Ihr Mönche, was auch immer eine Person mit falscher Ansicht an körperlichem Karma, verbalem Karma und geistigem Karma in Übereinstimmung mit jener Ansicht aufrechterhält und unternimmt, und was auch immer ihre Absichten, Sehnsüchte, Neigungen und Willensaktivitäten sein mögen, sie alle führen zu dem, was unerwünscht, ungewollt und unliebsam ist, zu Schaden und Leid. Aus welchem Grund? Weil die Ansicht schlecht ist. Nehmen wir an, ein Samen von Neem, Schlangenkürbis oder Bitterkürbis würde in den nassen Boden gepflanzt. Alle Nährstoffe, die er aus dem Boden und dem Wasser aufnimmt, würden zu seinem bitteren, scharfen und unangenehmen Geschmack führen. Aus welchem Grund? Weil der Samen schlecht ist...

²¹ Zu falscher Ansicht (*micchā-diṭṭhi*) und rechter Ansicht (*sammā-diṭṭhi*), als Formen geistigen Karmas (*mano-kamma*), siehe: A. V. 296-8.

²² A. I. 30

Ihr Mönche, was auch immer eine Person mit rechter Ansicht an körperlichem Karma, verbalem Karma und geistigem Karma in Übereinstimmung mit jener Ansicht aufrechterhält und unternimmt, und was auch immer ihre Absichten, Sehnsüchte, Neigungen und Willensaktivitäten sein mögen, sie alle führen zu dem, was erwünscht, gewollt und angenehm ist, zu Wohlbe finden und Glück. Aus welchem Grund? Weil die Ansicht gut ist.

*Nehmen wir an, ein Samen von Zuckerrohr, Wasserschoten oder einem Goldapfel würde in den nassen Boden gepflanzt. Alle Nährstoffe, die er aus dem Boden und dem Wasser aufnimmt, würden zu seinem süßen, angenehmen und köstlichen Geschmack führen. Aus welchem Grund? Weil der Samen gut ist...*²³

Mönche, es gibt eine Person, die in der Welt zum Schaden vieler Menschen, zum Unglück vieler Menschen, zum Ruin, zum Unglück und zum Leiden vieler Menschen, der Devas und Menschen, erscheint. Wer ist diese eine Person? Es ist jemand, der eine falsche Ansicht besitzt und eine verdrehte Sichtweise aufweist. Er zieht viele Menschen vom wahren Dhamma weg und führt sie in ein unwahres Dhamma hinein...

Mönche, es gibt eine Person, die in der Welt zum Wohle vieler Menschen, zum Glück vieler Menschen, zum Guten, zum Glück und zum Nutzen vieler Menschen, der Devas und Menschen, erscheint. Wer ist diese eine Person? Es ist jemand, der eine rechte Ansicht besitzt und eine korrekte Sichtweise aufweist. Er zieht viele Menschen vom unwahren Dhamma weg und führt sie in ein wahres Dhamma hinein...

*Mönche, ich sehe nichts, was so schädlich wäre wie eine falsche Ansicht. Falsche Ansichten sind das Schlimmste von allem, was schädlich ist.*²⁴

*Der Geist ist Haupt und Herr aller Zustände; sie alle werden durch den Geist vollbracht. Spricht oder handelt man mit einem unreinen Geist, so folgt das Leiden, so wie das Rad des Wagens dem Zugochsen folgt (...) Spricht oder handelt man mit einem reinen Geist, so folgt das Glück, so wie der Glanz, der einen nie verlässt.*²⁵

²³ A. I. 32; vgl.: A. V. 212

²⁴ A. I. 33; über die Bedeutung von rechter und falscher Ansicht in Bezug auf die eigene Fähigkeit, das Erwachen zu erlangen, siehe: S. V. 10-11, 48-9.

²⁵ Dh. Verse 1 und 2

3. Kriterien für „Gut“ und „Böse“

A. Gut und Böse

Das Thema Karma steht in einem direkten Zusammenhang mit dem Gebiet von „Gut und Böse“. Um Karma besser zu verstehen, ist es daher von Bedeutung, auch dieses Gebiet zu betrachten.

Das Konzept von Gut und Böse (oder gut und schlecht) stellt, aufgrund der Bedeutungen dieser Wörter und der Kriterien für die Bewertung, eine Schwierigkeit dar.²⁶ Was bestimmt etwas als „gut“ oder „böse“?

Dieses Dilemma beschränkt sich jedoch in erster Linie auf neuzeitliche Sprachen. Die Pali-Begriffe, die sich mit diesen Konzepten befassen, sind klar definiert, wie im Folgenden erläutert.

Insbesondere das Wort „gut“ verfügt über ein sehr breites Bedeutungsspektrum. Jemand, der sich tugendhaft verhält, wird als „guter Mensch“ bezeichnet; wenn Menschen leckeres, bekömmliches Essen verzehren, nennen sie das Essen oder das Restaurant, in dem es serviert wird, „gut“; ein Motor, der effizient oder gleichmäßig läuft, wird „gut“ genannt; ein Holzhammer, der seinen Zweck erfüllt, wird „gut“ genannt; ein Film, der lustig ist und Unterhaltung bietet, wird „gut“ genannt; ein Gemälde, das aus künstlerischer Sicht schön ist, wird „gut“ genannt – oder falls es einen hohen Preis erzielt, wird es „gut“ genannt; ebenso wird eine erfolgreiche, gut geführte Schule mit intelligenten Schülern „gut“ genannt. Ein und derselbe Tisch kann von drei verschiedenen Personen als „gut“ bezeichnet werden, jedoch aus unterschiedlichen Gründen: der eine sagt, er sei gut, weil er ihn für handwerklich hochwertig gefertigt hält; der zweite sagt, er sei gut, weil er seinem Zweck beim Schreiben diene; und der dritte sagt, er sei gut, weil er ihn mit hohem Gewinn verkaufen kann.

In ähnlicher Weise kann dasselbe Objekt von einer Person als gut bezeichnet werden, von anderen Personen hingegen als schlecht. Manche Dinge sind aus einer Perspektive gesehen gut, während sie, aus einer anderen Perspektive betrachtet, schlecht sind. Manches Verhalten kann in einem Land oder einer Gesellschaft als gut gelten, während es in anderen Ländern oder Gesellschaften als schlecht gilt. Es gibt keine abschließenden Antworten oder vollständige und eindeutige Richtlinien. Man muss unter Umständen zwischen „moralisch gut“, „ästhetisch gut“ und „wirtschaftlich gut“ unterscheiden.

²⁶TR: Der Autor spricht hier selbstverständlich von den entsprechenden Wörtern im Thaiändischen, doch die gleiche Analyse gilt auch für andere Sprachen.

Der Grund für diese Verwirrung besteht darin, dass es sich hierbei um Dinge handelt, die mit einem Werteempfinden zu tun haben. Die Begriffe „gut“ und „schlecht“ können über das gesamte Spektrum hinweg verwendet werden, um sich auf ein Wertegefühl zu beziehen. Deshalb sind die Definitionen dieser Begriffe so breit und vielseitig.

Um eine solche Vermischung zu vermeiden, verwenden wir in diesem Kontext die Begriffe „gut“ und „schlecht“ nicht. Auf diese Weise müssen wir nicht über die relativen Vorzüge oder den Wert von Dingen diskutieren, so wie es verschiedenen Menschen erscheint.

Zum Thema von „Gut und Böse“, in Hinblick auf Karma, gibt es ein paar Punkte zu beachten:

1. Vor dem Hintergrund von Karma werden für „Gut“ und „Böse“ die jeweiligen Pali-Begriffe *kusala* („heilsam“) und *akusala* („unheilsam“) gebraucht. Diese beiden Begriffe verfügen über klar vorgeschriebene Definitionen und Prinzipien für eine Evaluierung.
2. Die Untersuchung von Gut und Böse steht an dieser Stelle in direktem Zusammenhang mit dem Gesetz von Karma (*kamma-niyāma*). Im Studium der buddhistischen Ethik werden die Begriffe von Heilsamkeit und Unheilsamkeit als natürliche Phänomene (*sabhāva*) gewertet. Sie werden nicht im Lichte eines relativen Wertempfindens klassifiziert.²⁷ Die Erforschung eines relativen Wertes bewegt sich auf der Ebene der konventionellen Wahrheit (*sammati-niyāma*) oder auf der Ebene sozialer Vorschriften (*saṅgama-paññatti*), deren Grenzen klar vom karmischen Gesetz (*kamma-niyāma*) unterschieden werden.
3. Das karmische Gesetz steht in Verbindung mit anderen Gesetzen. Zu Verbindungen von besonderer Relevanz zählen: intern, d.h. innerhalb einer individuellen Person: Verbindungen zwischen dem karmischen Gesetz (*kamma-niyāma*) und psychologischen/mental/geistigen Gesetzen (*citta-niyāma*); sowie extern: hier ist Naturgesetz mit konventionellen Gesetzen (*sammati-niyāma*) verbunden. Hinsichtlich dieser letzteren Verbindung ist es wichtig, die Grenzen zwischen dem karmischen Gesetz (als ein Aspekt des Naturgesetzes von Ursache und Wirkung) und den konventionellen Gesetzen klar zu trennen, obwohl eine Verbindung zwischen ihnen besteht.

²⁷ Wenn man den Begriff „Wert“ in diesem Zusammenhang verwenden möchte, dann handelt es sich um einen Wert, der mit der natürlichen Wahrheit verbunden ist, nicht um einen von Menschen zugewiesenen Wert.

B. das Heilsame und das Unheilsame

Obwohl die Pali-Begriffe *kusala* und *akusala* regelmäßig mit „gut“ bzw. „schlecht“ übersetzt werden, stellt dies keine exakt zutreffende Definition dar. Einige Dinge können heilsam (*kusala*) sein, werden aber im heutigen Sprachgebrauch dennoch nicht als „gut“ bezeichnet; ebenso können einige Dinge unheilsam (*akusala*) sein und werden im heutigen Sprachgebrauch dennoch nicht als „schlecht“ bezeichnet.

Heilsamkeit und Unheilsamkeit entspringen im Geist und beginnen damit, Wirkung im Geist zu erzeugen, die Persönlichkeit einer Person zu beeinflussen; diese Wirkungen werden dann nach außen getragen. Die Bedeutung dieser beiden Begriffe – *kusala* und *akusala* – konzentriert sich also auf die essenzielle Basis für heilsame und unheilsame Handlungen: die Hauptbetonung liegt auf den inneren Abläufen des Geistes.

Der Begriff *kusala* kann wörtlich übersetzt werden mit: „geschickt“, „geübt“, „tüchtig“, „gewandt“, „förderlich“, „unterstützend“, „angemessen“, „tugendhaft“, „verdienstvoll“, „die Beseitigung unedler, abstoßender Eigenschaften“ oder auch „das Vertreiben von Krankheit“.

Der Begriff *akusala* bezieht sich auf jene Zustände, welche Widersacher von *kusala* darstellen oder in Opposition zu *kusala* stehen, zum Beispiel ein Mangel an Gewandtheit oder ein Mangel an Leichtigkeit.

In den Schriften finden sich vier grundsätzliche Definitionen für den Begriff *kusala*:

1. *Ārogya*: Freiheit von Krankheit: Der Zustand des Geistes, der frei von Krankheit ist; ein Zustand der geistigen Gesundheit. Damit sind jene Bedingungen und Faktoren gemeint, welche der psychischen Gesundheit zuträglich sind und die dabei helfen, psychische Krankheiten abzuwehren. Wenn solche Faktoren vorhanden sind, ist der Geist nicht verstört, aufgewühlt, beeinträchtigt oder schwach; er ist vielmehr robust, beweglich, geschmeidig und entspannt.
2. *Anavajja*: Makellos; tadellos; dies bezieht sich auf einen Geist, der nicht defizitär, nicht korumpiert, unbefleckt und ungestört ist. Der Geist ist vollständig, rein, klar und hell.

3. *Kosalla-sambhūta*: Der Weisheit entspringend; aus der Intelligenz stammend. Der Geist ist mit Weisheit oder mit jenen Eigenschaften versehen, die aus der Einsicht resultieren. Der Geist ist leuchtend und blickt in die Wahrheit. Dies entspricht dem Grundprinzip, welches besagt, dass heilsame Qualitäten die weise Betrachtung (*yoniso-manasikāra*) als naheliegende Ursache (*padatṭhāna*) aufweisen.
4. *Sukha-vipāka*: Glück als Frucht beinhaltend; zu Glück führend: Wenn heilsame Qualitäten im Geist vorhanden sind, entstehen Glück und Zufriedenheit direkt; man braucht nicht auf eine Belohnung oder Kompensation von außerhalb zu warten. Ähnlich verhält es sich, wenn der Körper stark und gesund ist (*aroga*), wenn man frei von allen schädlichen, unreinen oder giftigen Elementen ist (*anavajja*) und man über das Wissen verfügt, sich an einem sicheren und geeigneten Ort zu befinden (*kosalla-sambhūta*) – obwohl man vielleicht keine außergewöhnliche Geisteshaltung erfährt, ist man dennoch auf natürliche Weise glücklich und entspannt.

Einige Texte erwähnen drei weitere Definitionen für *kusala*: „intelligent“ (*che-ka*; „klug“); „sicher“ (*khema*; „geborgen“); und „frei von Angst“ (*niddaratha*). Diese drei Definitionen sind jedoch bereits in den vier oben genannten Definitionen enthalten.²⁸ Man beachte zudem, dass die dritte Definition oberhalb – *kosalla-sambhūta* – die primäre Definition für *kusala* bildet.

Die Bedeutung von *akusala* kann als Gegenteil zu den oben genannten Definitionen von *kusala* verstanden werden. *Akusala* bezieht sich auf einen unheilvollen Zustand des Geistes, auf einen Mangel an geistiger Gesundheit. Unheilsame Eigenschaften sind schädlich, tadelnswert und fehlerbehaftet; sie entspringen der Unwissenheit (*avijjā*) und tragen in Form von Leiden ihre Früchte. Zusammengefasst schwächen und beeinträchtigen sie den Geist. Dies steht im Gegensatz zu den heilsamen Qualitäten, welche den Geist unterstützen und stärken.

Um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, kann man die verschiedenen Merkmale eines Geistes beschreiben, der heilsam, gesund, rein usw. ist. Heilsame Qualitäten (*kusala-dhamma*) erzeugen jene Merkmale oder Geisteszustände. Umgekehrt beeinträchtigen oder verderben unheilsame Merkmale (*akusala-dhamma*) den Geist.

²⁸Siehe: DhsA. 38, 62; PsA. I. 129, 206; VismT.: Khandhanidesavaṇṇanā, Viññāṅkkhandhakathāvaṇṇanā; Saṅganī-anuṭṭikā 201; DA. II. 645; DA. III. 883; AA. III. 161; einige Texte geben, neben den obig aufgeführten Definitionen, auch wörtliche Definitionen für den Begriff *kusala* an. Siehe Referenzen für zusätzliche Details. Man beachte, dass die obigen Definitionen erweiterte Erklärungen des Autors enthalten; sie sind nicht Wort für Wort aus den Schriften übernommen.

Die folgenden heilsamen Eigenschaften sind aus verschiedenen Passagen des Pali-Kanons entnommen. Sie reichen von Eigenschaften, die im Geist gewöhnlicher Menschen vorhanden sind, bis hin zu jenen Eigenschaften, die im Geist vollständig erwachter Wesen – den Arahants – gegenwärtig sind.

Gruppe 1: *passadha*: entspannt, ruhig, gelassen; *lahu*: Leichtigkeit des Geistes; *mudu*: sanft, zart, mild; *kamañña*: geschmeidig, arbeitsbereit; *paṇa*: gewandt; *uju*: aufrecht, nicht krumm, nicht verbogen²⁹

Gruppe 2: *Mudu*: sanft, mild; *kammaṇya*: geschmeidig, zum Einsatz geeignet; *pabhas-sara*: brillant, klar; *apabhaṇu*: robust, nicht gebrechlich; *samāhita*: unerschütterlich; *anāvaraṇa*: ungehindert, ungebunden; *anivaraṇa*: ohne Hindernis, ohne Einschränkung, ohne Zwang; *anupakkilīṭṭha*: unbefleckt, ungetrübt; *anajjhārūḷha*: unbelastet, nicht unterdrückt; *avighāta*: unbehelligt, nicht beunruhigt.³⁰ [248]

Gruppe 3: *Samāhita*: unerschütterlich, ausgeglichen, gleichmäßig; *parisuddha*: rein, makellos; *pariyodāta*: unverfälscht, hell; *anaṅgaṇa*: klar, makellos; *vigatūpakkilesa*: unbefleckt; *mudubhūta*: sanft, zart; *kammaṇya*: geschmeidig; *thita* & *āneñjappatta*: stabil, geerdet, gelassen, beständig, unerschütterlich, nicht schwankend.³¹

Die nächsten beiden Gruppen bestehen hauptsächlich aus Merkmalen, die Arahants zuzuordnen sind:

Gruppe 4: *Akiñcana*: nichts im Geiste nachklingend, frei von latenter Angst; *santa*: friedlich, zufrieden; *asoka*: sorglos; *viraja*: frei von Schmutz; *khema*: sicher, geborgen, frei von Gefahr; *nicchāta*: gesättigt, frei von Verlangen; *sītabhūta*: abgekühlt, tief im Frieden; *nibbuta*: abgekühlt, beruhigt; *serī*: befreit, imstande, sich frei zu bewegen; *sa-yamvasī*: selbstbeherrscht, autark; *sukhī*: glücklich.³²

Gruppe 5: *Anallīna*: unverstrickt, unbefangen; *anajjhosita*: uneindrückt; *anūpalitta*: unbefleckt, unbelastet; *anissita*: unabhängig;

²⁹ Siehe: Dhs. 66-7; diese Faktoren sind der Liste der wundervollen geistigen Faktoren (*sobhaṇa-cetasika*), des Abhidhamma, entnommen.

³⁰ Diese Faktoren werden in Bezug auf die fünf Hindernisse (*nivaraṇa*) und die sieben Faktoren der Erleuchtung (*bojjhaṅga*) dargestellt; sie sind zusammengestellt aus: S. V. 92-8.

³¹ Dies sind die Attribute eines wohl gesammelten Geistes; siehe z.B.: M. II. 93.

³² Diese Attribute werden in verschiedenen Passagen des Tipiṭaka erwähnt; siehe entsprechenden Abschnitt in Kapitel 7, zu den Eigenschaften erwachter Wesen.

visaṇṇuta: ungehindert; *vippamutta*: befreit; *vimariyādikata-citta*: mit einem unbegrenzten, grenzenlosen Geist.³³

Um sich diese Eigenschaften besser merken zu können, lassen sie sich in verschiedene Hauptrubriken einteilen:

1. Stabilität: z.B.: unerschütterlich, stetig, gleichmäßig, nicht verwackelt, stabil, unverrückbar, unbewegt, nicht schwankend.
2. Reinheit: z.B.: makellos, unbefleckt, ungetrübt, unverfälscht, klar, hell, brillant.
3. Freiheit: z.B.: ungebunden, uneingeschränkt, unbegrenzt, fesselfrei, unbelastet, weiträumig, expansiv.
4. Gebrauchstauglichkeit, Eignung zum Einsatz, z.B.: sanft, weich, leicht, locker, gewandt, geschmeidig, robust, aufrecht, nicht brüchig, unvoreingenommen, nicht verbogen, nicht verkrümmt, nicht verzerrt.
5. Frieden: z.B.: entspannt, ruhig, zufrieden, nicht gestresst, nicht bedürftig, nicht hungerissen, nicht aufgeregt, unbeschwert, ungestört.

Ist man mit den Merkmalen eines gesunden, unbefleckten Geistes vertraut, kann man jene Qualitäten untersuchen, welche entweder als heilsam oder als unheilsam klassifiziert werden. Wie unterstützen und stärken heilsame Qualitäten den Geist und wie plagen und verderben, schwächen und beunruhigen unheilsame Qualitäten den Geist? [249]

Hier einige Beispiele für heilsame Eigenschaften: *Sati*: Achtsamkeit, die Fähigkeit, die Aufmerksamkeit aufrechtzuerhalten; *mettā*: liebevolle Güte, Wohlwollen, der Wunsch, dass andere glücklich sind; *alobha*: Nicht-Gier, Abwesenheit von Verlangen, die Neigung, großzügig zu sein; *paññā*: Weisheit, durchdringende Einsicht; *passaddhi*: Ruhe, körperliche und geistige Gelassenheit, Abwesenheit von Stress und Unruhe; *kusala-chanda*: heilsamer Enthusiasmus, Liebe zum Guten, Streben nach Wahrheit, der Wunsch, mit Ursachen und Bedingungen in Einklang zu sein; *muditā*: Freude und Entzücken, wenn andere Erfolg haben oder glücklich sind.

³³Diese Gruppe betont die Freiheit der Arahants. Sie ist an vielen Stellen im Tipiṭaka, mit leichten Variationen, zu finden. Siehe: M. III. 25, 30; S. III. 30-31; S. IV. 11-12; A. I. 260; A. V. 152; zudem lässt sie sich nicht weniger als fünfzehnmal im Mahāniddeśa finden, z.B.: Nd. I. 55-6, 71, 90, 133

Hier einige Beispiele für unheilsame Eigenschaften: *kāma-chanda*: Gier, Begehrlichkeit, Verlangen;³⁴ *byāpāda*: Missgunst, Unwillen, Verbitterung; *thīna-middha*: Niedergeschlagenheit, Entmutigung, Apathie, Lustlosigkeit, Lethargie; *uddhacca-kukkucca*: Rastlosigkeit, geistige Unruhe, geistige Zerrissenheit, Launenhaftigkeit, Sorge, Ängstlichkeit; *vicikicchā*: Zweifel, Unentschlossenheit; *kodha*: Zorn; *issā*: Neid; *macchariya*: Geiz, Eifersucht, der Wunsch, andere zu beeinträchtigen.

Wenn man mit liebender Güte (*mettā*) versehen ist, dann ist der Geist glücklich, friedlich und weiträumig. Die liebende Güte unterstützt und stärkt den Geist. Achtsamkeit hilft, die Aufmerksamkeit auf die Dinge zu richten, mit denen man sich auseinandersetzt. Sie ist sich des angemessenen Handelns in bestimmten Situationen bewusst, bewahrt vor unheilsamen Zuständen und bereitet den Geist auf Tätigkeit vor. Diese beiden Qualitäten werden daher als heilsam eingestuft.

Eifersucht verengt, reizt und unterdrückt den Geist; es schwächt und beeinträchtigt deutlich den Verstand. Zorn brennt von innen heraus, verursacht psychische Not und kann schnell die körperliche Gesundheit schädigen. Gier oder einfach nur gewöhnliche Begehrlichkeit verstrickt, verzerrt und vernebelt den Geist, macht ihn unruhig und beklommen. Diese Eigenschaften sind folglich unheilsam.

Obwohl Niedergeschlagenheit, Apathie, Lustlosigkeit und Unruhe usw. unheilsam sind, ist es nicht gänzlich zutreffend, zu sagen, dass diese Qualitäten „schlecht“ sind. In ähnlicher Weise werden einige heilsame Qualitäten wie Ruhe nicht notwendigerweise als „gut“ eingeordnet. Dies zeigt, dass die Begriffe „heilsam“ und „unheilsam“ nicht gleichbedeutend mit den Begriffen „gut“ und „schlecht“ sind.

Indem man die Bedeutung von *kusala* und *akusala* erkennt, gewinnt man auch ein Verständnis bezüglich guten und schlechten Karmas, d.h. bzgl. heilsamem Karma (*kusala-kamma*) und unheilsamem Karma (*akusala-kamma*).

³⁴Der Unterschied zwischen *kusala-chanda* und *kāma-chanda* (bzw. *lobha*) wird in Kapitel 10 über Begehren und Motivation ausführlich behandelt. Kurzgefasst ist Gier (*lobha*) eine Anhaftung an Sinnesobjekte, die unmittelbare Befriedigung bieten, jedoch zu nichts darüber hinaus führen. Die Gier konzentriert sich darauf, den Sinnesobjekten zu frönen, sie stärkt ein Gefühl des Selbst, welches diese Objekte erlangt oder konsumiert. Heilsamer Enthusiasmus (*chanda*) hingegen ergreift Dinge, die sich in einem frühen Stadium der Entwicklung befinden. Der Geist umschließt die Dinge und harmonisiert sich mit ihnen, hilft ihnen, ihre Vollendung zu erreichen. Dies beinhaltet weder den Wunsch nach persönlicher Befriedigung, noch führt es zu einem Gefühl eines isolierten Selbst, welches Dinge erlangt oder konsumiert.

Wie bereits erwähnt, ist die Absicht (*cetanā*) der zentrale Faktor für willentliche Handlungen (*kamma*). Daher werden heilsame Absichten (*kusala-cetanā*) als heilsames Karma und unheilsame Absichten (*akusala-cetanā*) als unheilsames Karma eingestuft.

Wenn heilsame und unheilsame Absichten durch Körper, Sprache oder Geist zum Ausdruck kommen, werden sie als heilsame und unheilsame physische Handlungen (*kāya-kamma*), verbale Handlungen (*vacī-kamma*) und geistige Handlungen (*mano-kamma*) klassifiziert. [250]

C. Gesonderte Hinweise bzgl. Heilsamkeit und Unheilsamkeit

1.) Das Heilsame und das Unheilsame können verbunden sein

Es gibt Menschen, die mit Vertrauen versehen sind, Großzügigkeit besitzen, moralische Regeln befolgen oder Aspekte der Weisheit vorweisen können – all dies sind heilsame Eigenschaften oder Aktivitäten – und dennoch entwickeln sie als Folge dieses tugendhaften Verhaltens eingebildete oder arrogante Merkmale. Eitelkeit und Arroganz sind unheilsame Qualitäten. Dies ist ein Beispiel dafür, wie das Heilsame als Bedingung für das Unheilsame wirkt.

Manche Menschen entwickeln Sammlung und verwirklichen die *jhāna*, werden aber von diesen verfeinerten Zuständen gefangen genommen. Manche Menschen entwickeln liebende Güte und Wohlwollen, doch wenn sie einem anziehenden Sinnes-Objekt begegnen, erleichtert ihre Zuwendung und Offenheit das Entstehen von Lust und Begehren, woraufhin wiederum andere unheilsame Eigenschaften, wie etwa das Hegen von Vorurteilen, folgen können. Dies sind weitere Beispiele dafür, wie das Heilsame als Bedingung für das Unheilsame wirkt.

Vertrauen ist eine heilsame Eigenschaft, welche den Geist erhebt und fokussiert. Wenn man aber ungeschickt mit dem Vertrauen umgeht, kann es zu falschen Ansichten (*ditṭhi*) und Einbildung (*māna*) führen. Man ist überzeugt, dass die eigenen Ansichten richtig sind, während die Ansichten anderer falsch sind, was Grund und Anlass für Streit, Disput oder Schmähung sein kann. Auch dies ist ein Beispiel dafür, wie das Heilsame als Bedingung für das Unheilsame wirkt.

Manche Menschen sehnen sich danach, im Himmel geboren zu werden und beschließen daher, tugendhaft zu handeln. Manche verlangen nach Frieden und üben daher Sammlung, bis sie die konzentrativen Errungenschaften erreichen.

Manche Kinder wünschen sich, von Erwachsenen bewundert zu werden und versuchen daher, sich diszipliniert zu verhalten. Manche Schüler begehren gute Noten und streben daher danach, zu studieren und Wissen zu erlangen.³⁵ Manche Menschen spüren den brennenden Einfluss des Zorns, was sie wiederum dazu veranlasst, die schädlichen Auswirkungen des Zorns deutlich zu erkennen. Manche Menschen werden von einem Widersacher beleidigt, doch diese Erfahrung führt sie dazu, Mitgefühl für Wesen zu empfinden. Wieder andere fühlen sich vielleicht ängstlich oder deprimiert, als Folge davon gewinnen sie Vertrauen in das Dhamma. Dies sind Beispiele dafür, wie das Unheilsame als Bedingung für das Heilsame wirkt.

Ein Heranwachsender wird von seinen Eltern gewarnt, genau darauf zu achten, mit wem er Umgang pflegt, aber er hört nicht auf sie. Später wird er, von einem üblen Charakter geprägt, in die Drogensucht getrieben. Als ihm klar wird, was passiert ist, wird er wütend auf sich selbst und ist gleichzeitig deprimiert. Er versteht die Warnung seiner Eltern und ist tief bewegt von ihrer Sorge um ihn (das Unheilsame konditioniert das Heilsame), was ihn wiederum noch wütender auf sich selbst macht (das Heilsame konditioniert das Unheilsame).

Während dieses Wechselspiels zwischen dem Heilsamen und dem Unheilsamen befindet sich der Geist, wenn heilsame Qualitäten vorhanden sind, in einem Zustand des Wohlbefindens, wohingegen der Geist, wenn unheilsame Qualitäten vorhanden sind, beeinträchtigt ist. Das Heilsame und das Unheilsame können sich rasch abwechseln, weshalb es wichtig ist, zwischen verschiedenen Geistesmomenten zu unterscheiden.

2.) Gut & Böse und das Heilsame & das Unheilsame

In einigen Fällen können die beiden Begriffspaare *puñña* & *pāpa* sowie *kusala* & *akusala* synonym miteinander verwendet werden, in anderen Fällen hingegen nicht. Die Unterscheidung zwischen diesen Begriffspaaren kann also Verwirrung stiften. An dieser Stelle wird lediglich eine kurze Erklärung zu dieser Unterscheidung gegeben.[251]

Im wörtlichen Sinn wird der Begriff *puñña* („Verdienst“, „Gütigkeit“, „Gutartigkeit“) auf zwei Arten definiert. Erstens: „Faktoren zur Reinigung der zu-

³⁵Die Begriffe „Sehnsucht“, „Verlangen“, „Wunsch“ und „Begehren“ sind hier Übersetzungen des Pali-Begriffs *rāga*, der gleichbedeutend mit dem Begriff *lobha* ist. Die Übersetzung von *rāga* wird gelegentlich auf die Definition von „Lust“ beschränkt, verfügt indessen über einen größeren Bedeutungsbereich; siehe: Paṭ: 154-5, 168-9.

grunde liegenden Geisteshaltung“, sowie zweitens: „Faktoren, die zur Verwirklichung eines verdienstlichen Daseinszustandes führen.“ Weitere Definitionen lauten: „Faktoren, die zur Heiligkeit führen“ und „Faktoren, die die eigenen Wünsche zur Erfüllung bringen.“

Der Begriff *pāpa* bedeutet wörtlich übersetzt „Faktoren, die zum Leidensweg (*vaṭṭa-dukkha*) führen“, oder „Faktoren, die zu einem schlechten Bestimmungsort (*duggati*) führen.“ Gängige Definitionen für *pāpa* lauten des Weiteren: „schmutzig“, „unanständig“, „verruht“, „böse“ und „niederträchtig“. Gelegentlich wird *pāpa* als qualifizierendes Adjektiv für die Frucht einer willentlichen Handlung (*vipāka*) verwendet; in diesem Zusammenhang bedeutet es „elend“ (*dukkha*) oder „unerwünscht“ (*aniṭṭha*).³⁶

Man beachte, dass diese Definitionen von Linguisten aufgestellt wurden und nur gewisse Aspekte der Bedeutung dieser Begriffe offenbaren. Es ist unerlässlich, auch ihre wahren Bedeutungen im Kontext der Dhamma-Lehren zu verstehen.

Im weitesten Sinne ist *puñña* gleichbedeutend mit *kusala* sowie *pāpa* gleichbedeutend mit *akusala*. Doch in der praktischen Anwendung dieser Begriffe werden *puñña* und *pāpa* normalerweise in einem enger gefassten Sinne verwendet als *kusala* und *akusala*.

Für gewöhnlich wird *pāpa* häufiger als Äquivalent für *akusala* gebraucht als *puñña* äquivalent für *kusala*. Der umgekehrte Fall, in dem *kusala* als Äquivalent für *puñña* verwendet wird, ist jedoch durchaus verbreitet.

Ein markantes Beispiel dafür, dass *pāpa* als Äquivalent für *akusala* verstanden werden kann, findet sich im ersten und zweiten Faktor der Lehren von den vier rechten Anstrengungen (*sammappadhāna*), wo diese beiden Begriffe in Verbindung verwendet werden: man strebt danach, sich vor nicht entstandenen „übeln, unheilsamen“ (*pāpa-akusala*) Geisteszuständen zu schützen, während man gleichzeitig danach bestrebt ist, die bereits entstandenen unheilsamen Geisteszustände aufzugeben. Im dritten und vierten Faktor wird *puñña* jedoch nicht zusammen mit *kusala* verwendet. Hier wird nur *kusala* gebraucht: man bemüht sich, die noch nicht entstandenen heilsamen Eigenschaften zu kultivieren und strebt außerdem danach, die entstandenen heilsamen Faktoren zu erhalten und zur Vollkommenheit zu bringen.³⁷

³⁶Bezüglich dieser Definitionen, siehe: ItA. I. 78, 152-3; AA. II. 42, 91; UdA. 220; VinA. II. 404; VbhA. 142; VinT.: Tatiyapārājikaṃ, Paṭhamapaññatinidānavañṇanā; VismT.: Khandhaniddesavaṇṇanā, Viññāṇakkhandhakathāvaṇṇanā; VismT.: Paññābhūminiddesavaṇṇanā, Avijjāpaccayāsāṅkhārāpadakathāvaṇṇanā.

³⁷Z.B.: S. V. 244; A. II. 15; SA. I. 266; SnA. [1/109, 226]

Kurz gesagt, die Definitionen von *puñña* und *kusala* sind nicht identisch. Unterteilt man *kusala* in zwei Ebenen, als weltliche Heilsamkeit (*lokiya-kusala*) und transzendente Heilsamkeit (*lokuttara-kusala*), so bezieht sich der Begriff *puñña* auf Ersteres. Bezieht sich *puñña* auf die transzendente Heilsamkeit, wird ein Modifikator hinzugefügt, zum Beispiel: *lokuttara-puñña* („transzendente Güte / Großzügigkeit / Gutheit“). Dieser Begriff ist jedoch ungewöhnlich (er findet sich nur an einer Stelle in den Kommentaren, zusammen mit der entsprechenden Stelle in den Subkommentaren).³⁸

Im Pali-Kanon verwendet der Buddha häufig den Begriff *opadhika-puñña*: „Verdienste, die Früchte tragen, gleich den fünf Aggregaten“, was eine Form der weltlichen Güte bedeutet. Dies impliziert, dass der Begriff *anopadhika-puñña* (oder *nirūpadhi-puñña*) – „transzendente Güte“ – als Paar auftreten sollte, doch diese beiden Begriffe erscheinen an keiner Stelle in den Schriften.³⁹

Stattdessen findet sich in einer Sutta des Pali-Kanons der Begriff *nirūpadhi-kusala* („transzendente Güte“) gepaart mit *opadhika-puñña* („irdischer Güte“):

Durch Körper, Rede und Geist kultiviere transzendente, grenzenlose Heilsamkeit. Nachdem du die weltliche Güte durch die Freigiebigkeit kultiviert hast, [entwickle die Gabe des Dhamma] und ermutige andere, sich im wahren Dhamma, im erhabenen Leben, zu begründen. [252]⁴⁰ (altern. Übers.)^{iv}

Im Allgemeinen verwendete der Buddha den Begriff *puñña* im Sinne von weltlicher Güte (*opadhika-puñña*). Obwohl der Begriff *opadhika* nicht hinzugefügt wird, ist er implizit. Die Bedeutung ist also gleichbedeutend mit weltlicher Heilsamkeit (*lokiya-kusala*). *Puñña* ist demzufolge nur ein Anteil von *kusala*, welches auch das Transzendente miteinschließt. Nur sehr wenige kommentierende Passagen setzen *puñña* und *kusala* vollständig gleich.⁴¹

In den Kommentaren werden die verschiedenen Nuancen des Begriffs *puñña* ausgeführt. Der Paramatthadīpanī (der Kommentar zum Itivuttaka) bietet beispielsweise fünf Definitionen für diesen Begriff.⁴²

³⁸DA. III. 858

³⁹Siehe: S. I. 233; A. IV. 293; It. 19-20, 77-8

⁴⁰It. 77-8

⁴¹Siehe: ItA. I. 78

⁴²ItA. I. 73

1. Die Frucht, sich aus heilsamen Handlungen ergebend, zum Beispiel gemäß der Passage: „Durch die Verrichtung verschiedener heilsamer Dinge erwächst der Verdienst.“⁴³
2. Tugendhaftes Verhalten in der Sinnessphäre (*kāmāvacara*) und der feinstofflichen Sphäre (*rūpāvacara*), z.B.: „Man ist der Unwissenheit unterworfen, wenn man sich durch verdienstvolle Tätigkeiten (*puññābhisāṅkhāra*) überhöht.“⁴⁴
3. Eindeutig glückliche Bestimmungsorte der Geburt, z.B.: „Das Bewusstsein erreicht einen Zustand der Güte (*puñña*).“⁴⁵
4. Heilsame Absicht, z.B. im Ausdruck *puṇakiriyā-vatthu* („Grundlagen des verdienstvollen Handelns“; dies ist gleichbedeutend mit heilsamem Handeln – *kusala-kamma*)⁴⁶
5. Heilsame Handlungen in den drei Daseinsebenen, z.B.: „Bhikkhus, fürchtet euch nicht vor der Güte (*puñña*)“⁴⁷ (gleichbedeutend mit weltlicher Heilsamkeit).

Die fünfte Definition ist die Hauptdefinition, welche der Erklärung im Mahāniddeśa entspricht:

Was auch immer an heilsamer Gestaltung (kusalābhisāṅkhāra) in den drei Seinszuständen (dhātu: kāma-dhātu, rūpa-dhātu und arūpa-dhātu) ist, wird als „Güte“ (puñña) bezeichnet. Alles Unheilsame wird als „Nicht-Güte“ (apuñña = pāpa – „böse“) bezeichnet.“⁴⁸

Zusammengefasst bezieht sich „Güte / Gutheit“ (*puñña*) auf weltliche Heilsamkeit (*kusala*); „Böses“ (*pāpa*) bezieht sich auf alle Unheilsamkeiten (*akusala*). *Kusala* ist in weltliche und transzendente Heilsamkeit untergliedert, wohingegen das gesamte Bedeutungsspektrum von *akusala* ausschließlich weltlich ist. Sowohl

⁴³D. III. 78-9; man beachte, dass die kommentarischen Erläuterungen hierzu den Begriff *lokuttara-puñña* verwenden (DA. III. 858).

⁴⁴z.B.: S. II. 82

⁴⁵ebenda

⁴⁶It. 51-52

⁴⁷It. 15; wie bereits erwähnt, wenn sich *puñña* auf das Transzendente beziehen soll, wird ein Modifikator hinzugefügt (z.B.: *lokuttara-puñña*).

⁴⁸Nd. I. 90; zur Erklärung von Sn. 155; erweitert bei NdA. I. 219; vgl.: Dh. Verse 39, 267, 412

das Gute (*puñña*) als auch das Böse (*pāpa*) beziehen sich auf weltliche Phänomene.⁴⁹

Diese Definitionen helfen, Ausdrücke wie „frei von Gut und Böse“, „Entsagung von Gut und Böse“ und „Erhabenheit über Gut und Böse“ zu verstehen, mit denen die Eigenschaften des Geistes eines Arahants bezeichnet werden.⁵⁰

Man beachte, dass eine solche Freiheit von Gut und Böse eine Freiheit von oder eine Aufgabe der weltlichen Heilsamkeit impliziert; es bedeutet nicht, dass Arahants die transzendente Heilsamkeit aufgegeben haben. [253]

Wenn die Begriffe *puñña* und *kusala* im Gleichklang auftreten, nimmt *kusala* die Definition von *puñña* an; seine Bedeutung wird somit eingegrenzt und bezieht sich auf weltliche Heilsamkeit.⁵¹ Ein wesentliches Merkmal der weltlichen Güte oder der weltlichen Heilsamkeit besteht darin, dass eine Person noch mit materiellen oder geistigen Resultaten beschäftigt ist. Der Schwerpunkt liegt hier nicht auf der Befreiung des Geistes oder auf der vollständigen Beseitigung geistiger Verunreinigungen.

Hier zwei Beispiele aus dem Pali-Kanon, wie diese Begriffe verwendet werden: Wenn ein Bhikkhu mit dem Gedanken spielt, die Übung aufzugeben, sagt er zuweilen, er lege die Robe ab, um Reichtümer zu verschenken und Verdienste zu erwerben,⁵² und das Leben eines tugendhaften Hausvaters ist davon geprägt, Reichtümer zu verschenken und Verdienste zu erwerben.⁵³ Der Begriff „Verdienst“ bezieht sich an dieser Stelle auf diverse tugendhafte Handlungen, wie z.B. wohltätig sein, Geschenke offerieren, moralische Standards aufrecht erhalten, usw., was dem Begriff „heilsame Handlung“ (*kusala-kamma*) entspricht.⁵⁴ Die gleiche Bedeutung trifft auch auf die Passage: „Verdienst ist vorteilhaft für Devas, für menschliche Wesen und für Entsagende.“ zu.⁵⁵ In der Aussage des Buddha, dass „Verdienst ein Name für Glück“ ist, bezieht sich *puñña*, in diesem Fall, auf die wünschenswerten Früchte der heilsamen Handlungen.⁵⁶ Der Ausdruck

⁴⁹Siehe Fn. 46

⁵⁰Siehe Fn. 47

⁵¹In den folgenden Passagen erscheint *kusala* im Zusammenschluss mit *puñña* und besitzt dieselbe Bedeutung wie *puñña*: *puññābhisanda kusalābhisanda* (A. III. 51-2; A. IV. 245-6; vgl.: S. V. 391); „obwohl er denkt: 'Lass mich Verdienst tun', so tut er das Unverdienstliche. Obwohl er denkt: 'Lass mich das Heilsame tun', so tut er das Unheilsame.“ (A. IV. 42-3); man beachte auch die obige Doppelung von *nirūpadhi-kusala* mit *opadhika-puñña* bei It. 77-8.

⁵²Z.B.: Vin. I. 182; M. I. 461; A. II. 125; A. III. 374-5

⁵³M. II. 57; A. IV. 209-210

⁵⁴Siehe zur Bedeutung von *puñña* bspw.: Vin. A. I. 205; MA. III. 292.

⁵⁵A. III. 34

⁵⁶It. 15; ItA. I. 75

„Tod infolge des Aufhörens der Verdienste“ (*puññakhaya-maraṇa*) bezieht sich darauf, dass die Früchte der verdienstvollen Handlungen, welche diese bestimmte Geburt bedingten, aufgebraucht und zu einem Ende gelangt sind.⁵⁷

In ähnlicher Weise bezieht sich die Definition des Begriffs *dhamma*, indem es mit dem Begriff *puñña* einhergeht, auf das Aufsteigen zum Himmel, ebenso wie sich der Begriff *adhamma*, welcher mit *pāpa* gepaart ist, ein Absteigen in die Hölle kennzeichnet.⁵⁸

Obwohl *puñña* und *kusala* sinnverwandt sind, ist in der allgemeinen Anwendung die Bedeutung von *kusala* weiter gefasst als die Bedeutung von *puñña*. Diese Begriffe können in einigen Zusammenhängen austauschbar verwendet werden, in anderen jedoch nicht. Die Definitionen von *pāpa* und *akusala* liegen näher beieinander und daher werden diese beiden Begriffe häufiger synonym verwendet. Sie dienen meist zur Darstellung von Eigenschaften, die im Gegensatz zu *puñña* stehen. Hier sind noch einige weitere Punkte, die sich auf diese Begriffe beziehen:

- Der Begriff *kusala* kann in Bezug auf willentliche Handlungen (*kamma*) oder in Bezug auf natürliche Phänomene verwendet werden. *Puñña* hingegen wird gewöhnlich nur in Bezug auf willentliche Handlungen gebraucht. Die Begriffe „heilsame Handlung“ (*kusala-kamma*) und „heilsamer Zustand“ (*kusala-dhamma*) sind üblich. Der Begriff „verdienstvolle Handlung“ (*puñña-kamma*) findet sich ebenfalls, der Begriff „verdienstvoller Zustand“ (*puñña-dhamma*) klingt jedoch ungewöhnlich und scheint in den Dhamma-Lehren keine Verwendung zu finden. Die Begriffe „unheilsame Handlung“ (*akusala-kamma*), „unheilsamer Zustand“ (*akusala-dhamma*), „üble/bösartige Handlung“ (*pāpa-kamma*) und „übler Zustand“ (*pāpa-dhamma*) sind sämtlich in den Schriften zu finden.
- Unter bestimmten Umständen kann sich *puñña* auch auf die Frucht der heilsamen Handlungen beziehen. Selbst in den Fällen, in denen es sich nicht direkt auf die Frucht der Güte/Gutheit bezieht, wird *puñña* hinsichtlich der Auswirkungen von Handlungen gebraucht oder liefert Hinweise auf äußere oder sensuelle Belohnungen, insbesondere auf Glück und auf das Geborenwerden an guten Bestimmungsorten.
- Aus diesen Gründen wird *puñña* normalerweise nur in Bezug auf weltliche Güte und Heilsamkeit verwendet. Es ist sehr selten, dass dieser Begriff eine Verwendung findet, um die Bedeutung der transzendenten Heilsamkeit zu umfassen. [254]

⁵⁷Z.B.: Vism. 229

⁵⁸Z.B.: PsA. I. 18

Hier zwei zusätzliche Punkte, die für Gelehrte von Interesse sein könnten:

- Die Begriffe *puñña* und *pāpa* waren schon vor der Zeit des Buddha gebräuchlich, und ihre Bedeutung war mit den Konzepten von Schicksal und Heiligem verbunden. Der Buddha nutzte diese Begriffe in dem Maße, wie sie zu den buddhistischen Prinzipien passen. Die Begriffe *kusala* und *akusala* wurden ebenfalls vor der Zeit des Buddha verwendet, jedoch im Sinne von „geschickt“, „klug“, „tüchtig“, „leichtfüßig“ oder „gesund“ (und den entgegengesetzten Bedeutungen). Der Buddha verwendete diese Begriffe, definierte sie aber so, dass sie den gewünschten Bedeutungsnuancen entsprachen.
- Aus diesem Grund haben die Begriffe *kusala* und *akusala* eine wahrhaft buddhistische Konnotation und werden in einem fachsprachlichen Sinne verwendet. Im Gegensatz dazu tendierte der Buddha dazu, die Begriffe *puñña* und *pāpa* zu verwenden, wenn er Hausleute lehrte und sich auf das Alltagsleben bezog.⁵⁹

D. Kriterien für gute und schlechte Handlung

Wie zu einem früheren Zeitpunkt erwähnt, ist das Gesetz von Karma (*kamma-niyāma*) am engsten mit psychologischen/geistigen/mentalischen Gesetzen (*citta-niyāma*) sowie mit konventionellen Gesetzen (*sammatti-niyāma*) verbunden. Diese enge Beziehung zwischen den Dreien kann bei den Menschen Verwirrung stiften. Daher ist es für ein klares Verständnis zum Thema Karma und von „Gut und Böse“ wichtig, die Grenzen zwischen diesen Gesetzmäßigkeiten unterscheiden zu können.

Das karmische Gesetz überschneidet sich mit psychologischen Gesetzen, dennoch existiert ein klarer Punkt der Trennung und Unterscheidung: die Absicht (*cetanā*), welche die Grundlage und das Hauptmittel innerhalb des Gesetzes von Karma ausmacht, lässt dieses Gesetz unabhängig von den übrigen Gesetzen werden bzw. verleiht es dem Menschen eine, von den übrigen Gesetzen unabhängige,

⁵⁹ Man beachte, dass der Abhidhamma im Allgemeinen die Begriffe *puñña* und *pāpa* nicht verwendet. Ausgenommen sind die Fälle, in denen *pāpa* als Modifikator für den Begriff *akusala* verwendet wird und wenn *puñña* im Begriff *puññābhisaṅkhāra* erscheint, was eine speziell zugewiesene Bedeutung beinhaltet. Die Abhidhamma-Kommentare beziehen sich auf die zehn Grundlagen des verdienstvollen Handelns (*puñṇākiriya-vatthu*), um den heilsamen Geist der Sinnessphäre (*kāma-vacara-kusalacitta*) darzulegen. Siehe: DhsA. 157.

Rolle. Die Absicht ermöglicht eine persönliche Ebene des Erwägens und Entwerfens, bis hin zu dem Grad, dass der Mensch Anspruch darauf erhebt, der Natur gleichgestellt zu sein, oder mit ihr in Konkurrenz zu treten und damit seine eigene Welt der Kreationen vom Reich der Natur abzugrenzen und zu unterscheiden.

Die Absicht ist auf die Mechanismen der psychologischen Gesetze⁶⁰ angewiesen, damit sie funktionieren und wirken kann; bzw. wenn eine Person absichtliche Handlungen ausführt, so ist die Ausführung dieser Handlungen auf die psychologischen Gesetze angewiesen, um Wirkung zu erzielen. Dies ist vergleichbar mit einer Person, die ein Motorboot fährt: der Fahrer des Bootes entspricht in diesem Bild der Absicht, die auf dem karmischen Gesetz fußt. Der Motor des Bootes gleicht den Mechanismen und verschiedenen Faktoren des Geistes, die zu den psychologischen Gesetzen zu zählen sind. Der Fahrer muss sich auf den Motor verlassen, doch die Richtung, in die das Boot (d.h. das Leben einer Person, mitsamt ihrem Körper) fährt, wird vom Fahrer determiniert. Der Fahrer hängt von diesem Motor ab und zieht seinen Nutzen aus ihm, doch ist er letztlich dafür verantwortlich, wohin das Boot fährt. Ähnlich verhält es sich mit dem Gesetz von Karma, welches sich auf die psychologischen Gesetze stützt und Nutzen aus ihnen zieht. Die vorsätzliche Handlung ist jedoch für die Richtung verantwortlich, in die das Leben sich bewegt, einschließlich der daraus resultierenden Folgen, welche diese selbst getroffenen Entscheidungen für Geist und Körper mitbringen.

Diese Verbindung zwischen dem Gesetz von Karma und den psychologischen Gesetzen verursacht im Allgemeinen keine Konflikte, da die Menschen dazu tendieren, dieser Verbindung nicht allzu viel Aufmerksamkeit zu schenken. Doch unabhängig davon, wie groß das Interesse der Menschen an diesem Sachverhalt ist oder ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht: diese Wechselbeziehung funktioniert automatisch; im Allgemeinen außerhalb des Blickfeldes eines Menschen.

Im Gegensatz dazu verursacht die Beziehung zwischen dem Gesetz von Karma und den konventionellen Gesetzen große Verwirrung für viele Leute. Sie haben Zweifel in Bezug auf Gut und Böse; sie fragen sich, was „gut“ und „böse“ ist, was die wahre Gültigkeit dessen – hinter der Kennzeichnung einer Handlung als „gut“ oder „böse“ – ausmacht und was die Kriterien zur Festsetzung von „Gut“ und „Böse“ sind. [255]

Viele Menschen attestieren, dass Gut und Böse ausschließlich von Menschen und von der Gesellschaft getroffene und zugewiesene Konzepte sind. Dieselbe Handlung kann in der einen Gesellschaft oder von der einen Generation als „gut“

⁶⁰TR: Siehe: „2. Grundlegendes Verständnis von Karma“ – „A. Karma, als Gesetz der Natur“

bezeichnet werden, doch in einer anderen Gesellschaft, beziehungsweise zu einem anderen Zeitpunkt der Geschichte, als „schlecht“ gelten. Dieselbe Handlung kann von einer Gesellschaft gutgeheißen und von einer anderen verboten oder verabscheut werden. Beispielsweise könnten die Urvölker einer Stammeskultur verfügen, das eine Tötung von Mitgliedern eines anderen Stammes ausgesprochen gut sei, während weiterentwickelte Kulturen anerkennen, dass eine Tötung aller menschlichen Wesen generell falsch und verwerflich ist. Einige Religionen lehren, die Tötung von Tieren, zur Nahrungsgewinnung, sei einwandfrei, während andere Religionen lehren, eine Verletzung jeglicher Lebewesen sei unvorzteilhaft, ungeschickt, mit großen Nachteilen verbunden. Einige Kulturen vermitteln, es sei für eine Frau gut, mehrere Ehemänner zu besitzen, während andere Kulturen feststellen, eine Frau solle nur einen einzigen Mann haben – oder sie schreiben gar vor, eine Ehefrau solle mit in den Scheiterhaufen ihres Mannes springen. Einige Gesellschaften erklären, dass Kinder und Heranwachsende die Ältesten ehren und ihnen gehorchen sollen, ohne einen Widerspruch, während andere Gesellschaftsformen den Standpunkt vertreten, gegenseitiger Respekt und Ehrerbietung seien altersunabhängig von einer Bedeutung; jeder solle die Möglichkeit erhalten, eine gleichberechtigte, vernünftige Debatte führen zu können.

Die Behauptung, dass Konzepte von „Gut und Böse“ konventionelle Bezeichnungen darstellen, die von Menschen und der Gesellschaft geschaffen und definiert wurden, ist somit weitgehend zutreffend. Allerdings haben solche konventionellen Bezeichnungen und Definitionen keinen Einfluss auf das karmische Gesetz – darum sollte man darauf achten, diese beiden Formen von Gesetz nicht miteinander zu verwechseln.

Konventionelle Bezeichnungen darüber, was „Gut“ und „Böse“ ist, beziehen sich auf konventionelle Regelungen und Gesetzmäßigkeiten (*sammati-niyāma*). Sie unterscheiden sich von den Bezeichnungen für Gut und Böse (im Sinne von Bezeichnungen für Heilsamkeit und Unheilsamkeit), die auf dem karmischen Gesetz (*kamma-niyāma*) fußen. Obwohl diese beiden Gesetze miteinander verbunden sind, besteht ein klarer Punkt der Trennung. Verwirrung entsteht, weil die Menschen oftmals nicht in der Lage sind, zwischen diesen beiden zu unterscheiden.

Der Faktor, welcher als Brücke zwischen diesen beiden Gesetzen fungiert und gleichzeitig trennend wirkt, ist derselbe, wie der Unterscheidungsfaktor zwischen dem Gesetz von Karma und den psychologischen Gesetzen, d.h. es handelt sich um die Absicht (*cetanā*). Dies wird nachfolgend genauer untersucht.

In Bezug auf das karmische Gesetz, in Hinblick auf soziale und gesellschaftli-

che Vorgaben, gibt es mehrere entscheidende Aspekte zu berücksichtigen:

Gesellschaftliche Vorschriften sind nicht direkt – so wie es hingegen das karmische Gesetz formuliert, mit dem Heilsamen und Unheilsamen verbunden. Gesellschaftliche Vorschriften werden von der Gesellschaft aufgestellt, um ein definiertes Ziel zu verfolgen, beispielsweise um soziale Harmonie und Frieden zu sichern. Sie begründen sich in einer Form der gegenseitigen Vereinbarung oder Verpflichtung. Diese Vorschriften können zu sozialem Frieden und Wohlbefinden führen oder auch nicht; sie können nützlich sein oder auch Schaden verursachen. Dies steht in unmittelbarer Abhängigkeit dazu, wie umfassend das Wissen derjenigen ist, welche diese Vorschriften erlassen, beziehungsweise betrifft es den Grad der Aufrichtigkeit dieser Menschen. Diese Vorschriften entstehen in vielerlei Form, entspringen verschiedenen Ansätzen, Motivationen und Traditionen und setzen sich schließlich zu einem Korpus von Gesetzen zusammen.

In diesem Zusammenhang wird das Gute und das Böse durch die konventionellen Gesetze (*sammati-niyāma*) definiert. Die Begriffe von Gut und Böse sind in diesem Fall vielfältig und variabel. Ihre Vielfalt und Veränderlichkeit betrifft jedoch nicht das Gesetz von Karma (*kamma-niyāma*). Diese beiden Gruppen von Gesetzen sollten nicht verwechselt werden. Wenn jemand gegen vorgenannte, gesellschaftliche Vorschriften verstößt, so ist dies eine Angelegenheit der konventionellen Gesetze und deren Handhabung; es betrifft nicht das Gesetz von Karma. [256]

Nun können wir untersuchen, wie diese gesellschaftlichen Konventionen in den Bereich des karmischen Gesetzes gelangen. Wenn jemand diese konventionellen Vorschriften anerkennt – unabhängig davon, ob sie tugendhaft und von Vorteil sind oder nicht – und dennoch den Entschluss fasst, diese Vorschriften zu missachten, dann liegt in diesem Moment eine Absicht vor, sie zu missachten oder zu übertreten.⁶¹ Außerdem wird sich die Person dieser Absichten bewusst sein, ohne sie ignorieren oder leugnen zu können.^v

Die Absicht ist hier direkt mit dem Gesetz von Karma verbunden. Bei der Beurteilung von Menschen versuchen manche Gesellschaften den Faktor der Absicht mit einzubeziehen, um festzustellen, ob ein Gesetzesverstoß vorsätzlich begangen wurde oder nicht. Doch dies ist immer noch eine Angelegenheit der ge-

⁶¹ An dieser Stelle erfolgt die Untersuchung nur auf einer Ebene. Unter bestimmten Umständen können die Dinge komplexer sein und weitere Faktoren ins Spiel kommen. Man muss z.B. die Qualität der Weisheit berücksichtigen, die hinter der Akzeptanz solcher Vorschriften steht, was sich wiederum auf die Absichten einer Person auswirken wird. In jedem Fall spielt die Absicht, im Moment des Denkens und Handelns, eine Rolle und wirkt sich unmittelbar auf den Geist und das Leben der Person im Allgemeinen aus.

sellschaftlichen Konventionen; es deutet lediglich darauf hin, dass diese Gesellschaft intelligent ist und weiß, wie sie Nutzen aus dem Gesetz von Karma ziehen kann.^{vi}

Unabhängig davon, ob eine Gesellschaft prüft, inwieweit eine Person vorsätzlich gehandelt hat oder nicht und unabhängig davon, ob eine Gesellschaft feststellt, ob ein Gesetz übertreten wurde oder nicht, hat der karmische Prozess in dem Moment begonnen, in dem eine Person die Absicht hegt, gegen eine gesellschaftlich akzeptierte Vorschrift zu verstoßen und gemäß dieser Absicht handelt. Der Prozess des Hervorbringens von karmischen Früchten (*vipāka*) ist in Gang gesetzt worden und die Person beginnt, die Ergebnisse ihrer willentlichen Handlungen zu erfahren.

Gutartigkeit oder Schlechtartigkeit einer Handlung müssen in einem solchen Fall anhand der Betrachtungsweise der konventionellen Gesetze beurteilt werden. Es ist nicht direkt mit dem Gesetz von Karma verbunden (es ist mit dem karmischen Gesetz insoweit verbunden, wenn man die Absicht und den Grad der Weisheit der Menschen berücksichtigt, die diese Vorschriften erlassen haben). In Bezug auf die Einhaltung und Wahrung dieser konventionellen Vorschriften, befindet sich das Gesetz von Karma nur in dem Maße in einem Zusammenhang, in dem man diese gesellschaftlich vorgeschriebenen Bedingungen anerkennt und akzeptiert und daraufhin absichtlich auf die eine oder andere Weise als Erwidern darauf handelt.

Fachlich betrachtet, sind die bisher besprochenen Dynamiken Teil des tugendhaften Verhaltens (*sīla*). Sie machen die Verbindung zwischen menschlichen Gesetzen und den Gesetzen der Natur deutlich, welche klar voneinander unterschieden werden müssen.

Es gibt Situationen, in denen die konventionellen Bezeichnungen von gut und schlecht indirekt mit dem Gesetz von Karma zusammenhängen. Zum Beispiel kann eine Gesellschaft eine bestimmte Handlung als gut und richtig vorschreiben und derart definieren, wonach sich jeder an diese Weisung halten soll. Doch später erkennt jemand, mit Weisheit ausgestattet, dass diese Handlung in Wirklichkeit weder gut noch förderlich ist oder sogar schädlich für die Gesellschaft sein kann. Diese Person kann versuchen, dies den anderen Mitgliedern der Gesellschaft zu erklären, versuchen, sie dazu zu bewegen, ihre Verhaltensweisen zu überdenken und sich vielleicht sogar weigern, diesem Brauchtum zu folgen.

In einem solchen Fall entspringen die Handlungen der Person keiner verunreinigten Absicht, wie es bei jemandem der Fall wäre, der das Gesetz aus unheilvollen Beweggründen bricht. Stattdessen entspringt dies einer von Weisheit be-

gleiteten Absicht, die darauf ausgerichtet ist, das Wohlergehen anderer zu verbessern. Der Kern des karmischen Prozesses ist in diesen Einzelfällen nicht derselbe, da er von der Qualität der Absicht abhängt.

Ungeachtet der Qualität einer Absicht ist sich der Ausführende einer solchen Handlung in jedem Fall der spezifischen Absicht bewusst und muss die Früchte dieser Absicht, gemäß dem karmischen Gesetz, erhalten. Er mag in der Lage sein, sich vor der Gesellschaft zu verstecken oder sie zu täuschen, er kann sich jedoch nicht vor seinem eigenen Geist verstecken; noch kann er die Naturgesetze auf Irrwege führen. In Kürze: der entscheidende Faktor, in Hinblick auf das karmische Gesetz, liegt darin, ob die Absicht heilsam oder unheilsam ist. [257]

Im Allgemeinen liegt keine Übertretung oder Absicht zur Übertretung vor, wenn die Gesellschaft einhellig beschließt, ein Gesetz oder eine Vorschrift aufzuheben oder abzuändern. In einem solchen Fall hat der Übertreter seine Integrität nicht kompromittiert oder eine gesellschaftliche Vereinbarung gebrochen.

Dies kann durch einige einfache Beispiele veranschaulicht werden: angenommen, zwei Menschen leben zusammen. Damit beide Menschen in Ruhe leben können, legen sie bestimmte Regeln fest. Sagen wir, sie arbeiten an verschiedenen Orten und kommen zu unterschiedlichen Zeiten nach Hause, vereinbaren jedoch, gemeinsam zu Abend zu essen. Sie können nicht unbegrenzt aufeinander warten, also vereinbaren beide übereinkommend, ihr Abendessen nicht vor sieben Uhr abends alleine einzunehmen. Einer von ihnen mag Katzen, jedoch keine Hunde; der andere mag Hunde, jedoch keine Katzen. Daher vereinbaren sie, keine Haustiere im Haus zu halten.

Wenn einer von ihnen beschließt, eine dieser Vereinbarungen nicht einzuhalten, entsteht damit die Absicht, sie zu brechen; woraufhin die Dinge, gemäß dem karmischen Gesetz, vonstattengehen. Dies gilt, obwohl es eigentlich weder gut noch schlecht ist, vor sieben Uhr abends zu essen beziehungsweise ein Haustier ins Haus zu holen. Zwei andere Menschen mögen entgegengesetzte Regeln aufstellen und das karmische Gesetz gilt dennoch. Wenn eine der beiden Personen feststellt, die gesetzten Regeln seien dem gemeinschaftlichen Wohlergehen in Wahrheit womöglich unzuträglich, dann müssen diese Menschen darüber verhandeln, ob sie die Regeln aufheben oder anpassen wollen. Die Nichtbeachtung dieser Regeln bedeutet daraufhin nicht mehr, dass sie übertreten worden sind.

Die Vinaya – das klösterliche Regelwerk zur Übung – steht in Zusammenhang mit „Absicht“, als Bestandteil des Verhaltens einer Person, was in ihrer moralischen Integrität (*sīla*) kulminiert. In der Vinaya kann man sowohl die Beziehung

als auch die Unterscheidung zwischen unklaren, nicht eindeutigen Angelegenheiten von Gut und Böse, von Richtig und Falsch, so, wie sie von einer Gesellschaft vorgeschrieben werden und klaren, eindeutigen Angelegenheiten von Heilsamkeit und Unheilsamkeit, die das Gesetz von Karma betreffen, einsehen.

Es besteht eine Beziehung zwischen sozialen Vorschriften und der Gesetzmäßigkeit von Karma. Doch unabhängig davon, ob eine Gesellschaft „Gut und Böse“ mit einem damit einhergehenden Verständnis dafür definiert, was wahrlich heilsam und unheilsam ist – was für die Menschen förderlich und was schädlich ist – oder ob ihr dieses Verständnis fehlt, so verläuft die Dynamik des karmischen Gesetzes dennoch naturgemäß und wird nicht durch die gesellschaftlichen Vorschriften verändert.

Eine Gesellschaft mag beispielsweise die Einnahme von Rauschmitteln befürworten, in der Annahme, es mache die Menschen glücklich; sie mag gewalttätige Aufruhr befürworten; sie mag glauben, dass man die Menschen aufstacheln und stimulieren sollte, indem man ihre Begierden und ihr Konkurrenzdenken schürt, damit Mensch und Gesellschaft produktiver werden; eine Gesellschaft mag behaupten, die Tötung anderer menschlicher Gruppierungen sei gut und vertretbar oder die Tötung von Tieren sei einwandfrei. In derartigen Fällen gerät die sogenannte „Gutartigkeit sozialer Vorschriften“ in einen Konflikt mit der Heilsamkeit, im Kontext des karmischen Gesetzes.

Aus gesellschaftlicher Sicht können solche Verordnungen oder Anschauungen sowohl positive als auch negative Folgen haben. Die Befürwortung von Rauschmitteln kann zum Beispiel die Einnahmen des Staates, durch eine Verbrauchssteuer, signifikant erhöhen. Doch gleichzeitig können dadurch viele Mitglieder dieser Gesellschaft abstumpfen, untätig werden, Beeinträchtigung erfahren oder die Kriminalität kann Überhand nehmen. Der Glaube, dass Menschen frenetisch produktiv sein sollten, mag zu rasanten Fortschritten des materiellen Wohlstandes einer Gesellschaft führen, doch es kann ebenfalls eine Zunahme von Herz-Kreislauf-Erkrankungen, Geisteskrankheiten, Selbstmorden und eine abnormale Anzahl von zusätzlichen Problemen bedeuten. [258]

Viele dieser Folgen, die sich in der Gesellschaft niederschlagen, können auch aus der Dynamik des karmischen Gesetzes heraus entstehen. Um Verwirrung zu vermeiden, sollte man daher in den frühen Stadien zwischen Resultaten, welche durch gesellschaftliche Vorschriften entstehen, sowie Resultaten, welche durch das Gesetz von Karma entstehen, trennen. Zu einem darauffolgenden Zeitpunkt kann man dann untersuchen, wie diese beiden Dynamiken miteinander verbunden sind.

In Bezug auf die Gesetzmäßigkeiten von Karma bestehen zwei Ebenen der Absicht: zum einen gibt es die Absicht, die mit der Einhaltung einer gesellschaftlichen Vorschrift einhergeht, die sich zum Beispiel als Glaube oder Wert manifestiert; zum anderen gibt es die Absicht, eine Vorschrift zu einem bestimmten Zeitpunkt entweder zu befolgen oder zu missachten. In beiden Fällen beginnt die Ernte der karmischen Früchte sofort, wenn eine Absicht geformt wird.

Man denke beispielsweise an einen Menschen, der dem Alkoholkonsum frönt; während er trinkt, wird seine Absicht von einer dumpfen Form der Freude begleitet. Wenn er regelmäßig trinkt, wird er diesen Geisteszustand zu einer habituellen Veranlagung weiterentwickeln.

Wenn jemand krampfhaft bemüht ist, Dinge zu erreichen, Erfolg zu generieren, so wird diese Absicht von Stress und Verzweiflung begleitet sein, was wiederum zu gewohnheitsmäßigen Merkmalen seines Geistes führt.

Selbst wenn jemand die Determinierung aufweist, andere zu töten und von seiner ihn umgebenden Gesellschaft gelobt und belohnt werden mag, so wird seine Absicht zum Zeitpunkt des Tötens von Bosheit und Grausamkeit oder von wilden Ambitionen begleitet sein. Wenn er sich regelmäßig solchen Handlungen von Tötung hingibt, können sich diese Geisteszustände weiterentwickeln und seine gesamte Persönlichkeit prägen. Die Qualität seines Geistes wird gröber und er verliert seine Feinheit, Subtilität und Milde.

An dieser Stelle sollte der Begriff *cetanā* („Absicht“) genauer betrachtet werden. Im Pali-Kanon ist die Bedeutung der Bezeichnung *cetanā* subtiler, feingliedriger als die Bedeutung des Begriffes der „Absicht“, innerhalb anderer Sprachen. Im Allgemeinen wird der Begriff „Absicht“ gebraucht, wenn man Überlegungen mit äußeren Handlungen verknüpfen möchte. Man kann zum Beispiel sagen: „Er hat sich versprochen; er hat das nicht mit Absicht gesagt.“ oder auch „Sie hat absichtlich gehandelt.“. In den Dhamma-Lehren – d.h. nach dem karmischen Prinzip – sind jedoch bewusstes Sprechen, körperliche Handlungen und Gedanken, Erinnerungen und Rückbesinnung, auch emotionale Reaktionen auf Dinge, die über die fünf Sinne aufgenommen werden, egal wie geringfügig oder vorübergehend, allesamt von Absicht begleitet.

Cetanā bezieht sich also auf den Willen, die Absicht und die Überlegung; auf die Selektion der Aufmerksamkeit-erzeugenden Objekte. Die Absicht ist der Hauptfaktor für die Steuerung und Aktivierung des Geistes, der sich dadurch den Dingen zuneigt oder sich von ihnen abwendet, beziehungsweise eine bestimmte Richtung verfolgt. Die Absicht ist der Anführer, Regisseur und Regulator des Geistes und bestimmt, wie man sich gegenüber den verschiedenen Dingen

verhält und positioniert. Die Absicht formt den Kurs des Geistes und bedingt letztlich den jeweiligen Geisteszustand.

Wenn die Absicht erscheint, manifestiert sich Karma. Wenn sich Karma manifestiert, hat dies unmittelbare Auswirkungen, denn mit dem Aufkommen der Absicht wird auch der Geist aktiv – es entsteht geistige Aktivität. Selbst unbedeutende, „flüchtige“ Gedanken, die keine signifikanten Früchte tragen, entfalten dennoch eine Wirkung. Im geringsten Fall stellen sie, bildhaft ausgedrückt, eine Form von feinem, karmischen „Staub“ dar, der sich im Geist ansammelt und dessen Eigenschaften beeinflusst. Wenn dies zunimmt, z.B. wenn der Geist häufiger auf diese flüchtigen Gedanken zurückgreift, wenn diese sich intensivieren oder darüber hinaus als äußere Handlungen zum Ausdruck gelangen, so sorgen diese Auswirkungen zunehmend für Prägung, formen sich zur Gewohnheit und Charakteristika eines Menschen. [259]

Man betrachte in diesem Zusammenhang einmal beispielhaft unheilsame Taten: Es ist gar nicht vonnöten, eine so gravierende Tat wie die Tötung eines anderen Menschen zu untersuchen; selbst die Beschädigung von etwas mit sehr geringem Wert – wenn es mit böswilliger Absicht oder einem Geist des Ärgers ausgeführt wird, wie z.B. das Zerreißen eines Stücks nutzlosen Papiers, jedoch aus Verärgerung heraus – hat eine Wirkung auf die Qualität des Geistes. Es ist nicht dasselbe, wie bei einer Person, die mit einem herkömmlichen Geisteszustand nicht benötigtes Papier zerreißt.

Wenn man eine willentliche Handlung regelmäßig wiederholt, werden die Auswirkungen dieser karmischen Ansammlung augenfälliger und vergrößern sich allmählich in ihren Ausmaßen. Dies ist vergleichbar mit dem Staub, der sich unmerklich in einem Raum ablagert, ohne dass der Bewohner tatsächlich Notiz davon nimmt. Alle willentlichen Handlungen tragen irgendeine Art von Frucht. Abgesehen von der Menge und der Potenz der angesammelten karmischen Wirkungen, hängt der Grad ihrer Bedeutung auch mit der spezifischen Qualität und Funktion des Geistes zusammen.

Es muss viel Schmutz auf einer Straße liegen, bevor diese Straße als verschmutzt gilt. Deutlich weniger Schmutz, etwa auf dem Boden eines Wohnzimmers, gilt bereits als „verschmutzt“. Eine noch kleinere Menge Schmutz, auf der Oberfläche eines Schreibtisches, wirkt womöglich unsauber und könnte die dort arbeitende Person stören. Eine winzige Menge Schmutz, auf einem Spiegel, mindert bereits seine Brauchbarkeit. Und ein Staubkorn, auf den Brillengläsern, ist bereits wahrnehmbar und trübt die Sicht. Eine vergleichbare Analogie wäre hier die Verwendung eines Messers, um Kratzer auf einer Straßenoberfläche, einem

hölzernen Fußboden oder einer Brille zu erzeugen. Auch umgekehrte Vergleiche sind möglich: Man vergleiche die Verwendung eines kleinen Samttuchs oder Wattebauschs, um damit eine Brille zu reinigen oder eine Straße.

Keine absichtliche Handlung ist fruchtlos, wie es die folgenden, buddhistischen Aussprüche auf den Punkt bringen:

Alle angesammelten Taten, sowohl gute als auch schlechte, tragen Früchte. Handlungen, die durch Karma gekennzeichnet sind, selbst belanglose, bleiben nicht ohne Wirkung.⁶²

Weder gute noch schlechte Taten werden nichtig ausgeführt.⁶³

Menschen neigen dazu, die Bedeutung der subtilen Auswirkungen von willentlichen Handlungen auf der Ebene des Geistes zu übersehen. Hier zwei weitere Sinnbilder, um diese Angelegenheit zu verdeutlichen:

- Es lassen sich viele verschiedene Grade von sauberem und schmutzigem Wasser unterscheiden, z.B.: Sumpfwasser, Flusswasser, Leitungswasser und destilliertes Wasser. Sumpfwasser kann als Lebensraum für verschiedene Lebewesen dienen, doch es ist nicht zum Baden, Trinken oder für andere, darüber hinausreichende Zwecke geeignet. Flusswasser ist zum Baden und zum Waschen von Kleidung geeignet, aber vielleicht nicht zum Trinken. Leitungswasser kann zum Trinken verwendet werden, jedoch nicht für intravenöse Injektionen. Für gewöhnliche Zwecke ist Leitungswasser für den allgemeinen Bedarf des Menschen ausreichend, wenn man aber mit besonderen Umständen konfrontiert ist, so ist es unzureichend.

Dies ist vergleichbar mit den Qualitätsunterschieden des Geistes, hinsichtlich variierender Grade der Grobheit und Subtilität, von Trübung und Klarheit; bedingt durch ausgeführte und angesammelte Handlungen: Während eines Großteils des Lebens hat man vielleicht nicht den Eindruck, dass es ein Problem mit mittelmäßigen oder relativ groben

⁶²J. IV. 394; dies sollte nicht mit willentlichen Handlungen verwechselt werden, die keine Ergebnisse im externen Leben einer Person erzeugen.

⁶³J. VI. 239

Geisteszuständen gibt, doch zu einem anderen Zeitpunkt kann man mit einer Situation konfrontiert sein, die verfeinerte Geisteszustände erfordert. Die angehäuften Handlungen der Vergangenheit können Probleme verursachen und der gewohnheitsmäßige Geisteszustand kann für die vorherrschenden Umstände nicht ausreichen, ja, er kann sogar völlig unbrauchbar und ungeeignet sein.

- Wasser kann in verschiedenen Graden von Bewegung oder Stille bestehen, z.B.: wogende Meeresbrandung, kleine Wellen auf einem Fluss, ausgelöst durch ein vorbeifahrendes Motorboot, ein plätschernder Bach, ein ruhiger Teich und völlig regungsloses Wasser in einem Kessel. In manchen Fällen kann man sich wogendes Wasser zunutze machen, doch in anderen Fällen muss das Wasser so ruhig sein, dass man in der Lage dazu wäre, eine Nadel auf der Oberfläche schwimmen zu lassen. [260]

Ebenso verhält es sich mit der Qualität des Geistes: entweder grob oder verfeinert, für die jeweilige geistige Anwendung und für das Erreichen außergewöhnlicher Zustände, die der Mensch erreichen kann, von Bedeutung.

Konventionelle Gesetze (*sammati-niyāma*) und das Gesetz von Karma (*kamma-niyāma*) sind verschieden. Der karmische Prozess folgt seiner eigenen Natur, unabhängig von allen gesellschaftlichen Vorschriften, die ihm möglicherweise zuwiderlaufen. Da es aber eine Verbindung zwischen diesen beiden Arten der Gesetzmäßigkeit gibt, kann eine Person, die sich dem Gesetz des Karmas gegenüber angemessen verhält (d.h. sich nach heilsamen Prinzipien richtet), durch widersprüchliche, soziale Bräuche oder Vorschriften in Schwierigkeiten geraten. Wenn eine Person zum Beispiel in einem Umfeld agiert, in welchem der Konsum von Rauschmitteln gutgeheißen wird – die betroffene Person möchte jedoch selbst nicht an diesem Konsum teilnehmen – so erfährt diese Person durch ihr heilsames Handeln, bestimmte, womöglich auch unangenehme, Auswirkungen. Obwohl ein klarer und heller Geisteszustand vorherrscht, unbefleckt durch Rauschmittel, so kann diese Person vielleicht von anderen Mitgliedern jenes Umfeldes als „schwach“ verspottet oder auf andere Weise diffamiert werden. Sogar innerhalb des Gebietes von Karma können sich Schwierigkeiten auftun, wenn eine Person sich diesen gesellschaftlichen Bräuchen und Normen widersetzt: Es kann zu einem gewissen Grad von geistigem Konflikt führen; abhängig von der Ebene an Weisheit, welche jedes Gefühl von Unwohlsein dieser betroffenen Person zerstreut.

In einer entwickelten und weisen Gesellschaft greifen die Menschen auf Erfahrungswerte vergangener Generationen zurück, um zu bestimmen, was für die

Menschen tatsächlich nützlich ist und was nicht. Sie stellen konventionelle Gesetze und Vorschriften auf, die sich mit Gut und Böse befassen; mit den Prinzipien von heilsam und unheilsam in Einklang, in Übereinstimmung mit dem Gesetz von Karma.

Diese Kapazität, gesellschaftliche Vorschriften mit karmischen Prinzipien zu vereinbaren, ist eine Möglichkeit zur Messung, wie entwickelt oder zivilisiert eine bestimmte Gesellschaft ist.

In diesem Sinne kann man bei einer Bewertung, hinsichtlich der Vorzüge von gesellschaftlichen Vorschriften, welche mit „Gut und Böse“ zu tun haben, eine solche Untersuchung aus zwei Blickwinkeln vornehmen: erstens, aus der Perspektive der konventionellen Gesetze, im Kontext der Fragestellung, ob diese Vorschriften zum Wohl der Gesellschaft beitragen; und zweitens, aus der Perspektive des karmischen Gesetzes: sind diese Gesetze heilsam und förderlich, dienlich für das allgemeine Wohlergehen der Menschen?

Einige gesellschaftliche Vorschriften mögen seit Jahrhunderten gelten und befolgt worden sein, sind aber in Wahrheit nicht förderlich – weder aus der Perspektive der konventionellen Gesetze noch aus der Perspektive des karmischen Gesetzes. Die Mitglieder einer betroffenen Gesellschaft sollten sich darauf einigen, derartige Vorschriften abzuschaffen. Möglicherweise müssen sie sich auf eine weise, reinherzige und mitfühlende Person stützen, die sie dazu ermutigt – so wie es der Fall war, als der Buddha die Menschen davon überzeugte, die Tieropfer aufzugeben und darin ermutigte, ein Kastensystem abzuschaffen.

Wenn man feststellt, dass bestimmte Vorschriften auf gesellschaftlicher Ebene vorteilhaft sind, z.B. den materiellen Wohlstand fördern – mit den Grundsätzen der Heilsamkeit, nach dem Gesetz des Karmas, jedoch unvereinbar sind – dann sollte man sich an folgende Tatsache erinnern: bisweilen verwechseln die Menschen das, was für die Gesellschaft im Grunde genommen nachteilig ist, mit etwas Vorteilhaftem, d.h. sie erfreuen sich an einer falschen Form des Voranschreitens, was kurzfristig befriedigend, auf lange Sicht jedoch schädlich ist. Die Dinge, die wahrhaftig vorteilhaft sind, sollten mit den heilsamen Prinzipien, gemäß dem karmischen Gesetz, vereinbar sein.

Die Dinge, die für ein Individuum spirituell vorteilhaft sind, sind im Allgemeinen auch für alle Menschen vorteilhaft. Hier kann man einen Vergleich zum materiellen Fortschritt anstellen: die meisten Menschen wünschen sich materiellen Wohlstand, da sie glauben, ein Überfluss an materiellen Dingen und ein Übermaß an Komfort führe zum höchsten Gut der Gesellschaft. Sie streben daher danach, den Grad der materiellen Entwicklung zu maximieren. Währenddessen

zerstören sie oftmals jene Formen des Daseins, die als veraltet gelten oder als Hindernis für den Fortschritt betrachtet werden. Möglicherweise stellen sie jedoch irgendwann fest, dass viele ihrer Handlungen fehlgeleitet waren. Obwohl ihre Gesellschaft scheinbar fortschrittlich ist, sind viele Gefahren für die körperliche Gesundheit und die Existenz der Menschen entstanden; in einem Ausmaß, dass die Menschen, wenn sie in diesen Handlungsweisen verharren, auf Unheil oder Untergang zusteuern. [261]

So wie man materiellen Fortschritt vorantreiben kann, der dem körperlichen Wohlbefinden der Menschen nicht schadet, so sollte man auch die Art von gesellschaftlicher Entwicklung fördern, die dem spirituellen Leben der Menschen nicht schadet.

Im Zuge einer praktischen Analyse von Gut und Böse, ermutigte der Buddha die Menschen zunächst, das Heilsame und das Unheilsame, als die ausschlaggebenden Faktoren, im Rahmen einer Bewertung, zu wählen. Er gestaltete die Lehre derart, um ein Gewahrsein von Gut und Böse, so wie es sich im Geist manifestiert (d.h. das eigene Gewissen) berücksichtigen zu können und um die Einschätzung weiser Menschen, als eine Bezugsgröße, hinzuzuziehen. Diese beiden Faktoren bilden die Grundlage für moralische Scham (*hiri*) und Angst vor Fehlverhalten (*ottappa*). Darüber hinaus ermutigte der Buddha die Menschen, die Früchte ihrer Handlungen zu bedenken, wie diese Früchte den Handelnden selbst und andere betreffen, d.h. auf einer individuellen und sozialen Ebene.

Da es manchen Menschen an der nötigen Tiefe der Weisheit mangelt und sie unter Umständen nicht selbst erkennen, was heilsam und unheilsam ist, ermutigte der Buddha sie, die Meinungen der Weisen zu berücksichtigen. Wenn sie anschließend immer noch Zweifel hegen, sollten sie die Auswirkungen ihrer eigenen Handlungen untersuchen, selbst wenn diese sich auf gesellschaftliche Konventionen beziehen. Eine solche dreifache Prüfung (die Wahrnehmung des Heilsamen und Unheilsamen, die Berücksichtigung der Meinung der Weisen und die Prüfung der Auswirkungen des eigenen Handelns) führt zu einer umfassenden Analyse.

Zusammenfassend lässt sich sagen: bei der Beurteilung dessen, was gutes und schlechtes Karma ist, betrachtet man zunächst die Absicht (*cetanā*), um zu entscheiden, ob eine Handlung Karma begründet, um anschließend die folgenden Kriterien anwenden zu können:

1. Hauptkriterien:

- (a) Bemessung des Heilsamen und des Unheilsamen:

- Erwägung, ob die Absicht aus einer heilsamen Wurzel (*kusala-mūla*) entspringt, d.h. Nicht-Gier, Nicht-Hass und Nicht-Verblendung, bzw. ob sie aus einer unheilsamen Wurzel (*akusala-mūla*) entspringt, d.h. Gier, Hass und Verblendung.
- Erwägung, ob eine Handlung dem geistigen Wohlbefinden tatsächlich zuträglich ist oder nicht; ist sie der mentalen Leichtigkeit, Gesundheit, Ruhe und Klarheit förderlich? Stärkt oder beeinträchtigt sie den Geist? Trägt sie dazu bei, heilsame Qualitäten zu fördern und unheilsame Qualitäten zu verringern, oder umgekehrt? Und welche Wirkung hat dies auf die Persönlichkeit?

2. Beigeordnete Kriterien:

- (a) Gewissen, das innere Gefühl für richtig und falsch, anwenden; die Frage stellt sich, ob man durch eine bestimmte Handlung auch selbstkritischen Einwürfen gerecht wird, bzw. ob man seine Selbstachtung verlieren würde.
- (b) Betrachtung der Erklärungen von weisen und wissenden Personen; die Frage stellt sich, ob eine bestimmte Handlung von den Weisen gebilligt werden würde, würden sie eine bestimmte Handlung loben oder verurteilen?
- (c) Betrachtung von Merkmalen und Früchten der Handlung, sowohl in Bezug auf sich selbst als auch auf andere:
 - i. Verursacht eine Handlung Schaden oder Leid für sich selbst oder andere?
 - ii. Führt eine Handlung zum Wohle oder zum Leid von sich selbst oder anderen? [262]

Man beachte, dass die beiden Unterfaktoren des obigen, ersten Kriteriums im Wesentlichen identisch sind. Sie konzentrieren sich beide darauf, ob eine Handlung für das spirituelle Leben der Menschen nützlich oder schädlich ist.

Im Allgemeinen sind die Zustimmung und Missbilligung, Lob und Tadel der Weisen, in Form von religiösen, kulturellen und gesetzgeberischen Lehren und Vorschriften institutionalisiert oder systematisiert.^{vii} Obwohl einige Gesetze und Bräuche nicht mit den Meinungen der Weisen übereinstimmen und einige Handlungen, die mit etablierten Gesetzen und Bräuchen in Konflikt stehen, vielleicht nicht von den Weisen getadelt werden, kann man sagen, dass diese Fälle die Ausnahme sind. Es liegt in der Verantwortung der Weisen einer Gesellschaft, diese

Angelegenheiten regelmäßig zu untersuchen. In Bezug auf diesen Prozess verwendete der Buddha den Begriff „von den Weisen untersucht“ (*anuvicca viññū*); die Weisen untersuchen zuerst eine bestimmte Angelegenheit und drücken dann ihre Zustimmung oder Missbilligung aus.⁶⁴ Nachdem sie diese Angelegenheiten untersucht haben, berichtigen sie jene Dinge, die fälschlich praktiziert oder vorgeschrieben wurden, oder jene Dinge, die von ihrem ursprünglichen und richtigen Zweck abgewichen sind. Der Buddha verwarf zum Beispiel das Kastensystem und die Tradition der Tieropfer.

Für die Bestimmung von Gut und Böse (oder gutem und schlechtem Karma) gibt es eine weitere Reihe von Kriterien, die sowohl das Gesetz des Karmas an sich als auch das Gesetz des Karmas in Bezug auf die konventionellen Gesetze in Betracht ziehen. Dabei werden Handlungen, sowohl aus der Perspektive der Naturgesetze (der reale, inhärente Wert von Handlungen), als auch aus der Perspektive der Werte, die den Handlungen von Menschen zugeschrieben werden, untersucht. Darin enthalten sind die gleichen Prinzipien, wie sie in der obig dargestellten Gliederung beschrieben werden, allerdings in anderer Anordnung:

1. Bezugnahme auf Vor- und Nachteile im Rahmen der Ebene des Geistes: Man prüft, ob eine Handlung für das spirituelle Leben einer Person förderlich oder hinderlich ist, ob sie die Lebensqualität einer Person steigert, ob sie den Geist stärkt oder schwächt, ob sie zur Zunahme oder Abnahme von heilsamen und unheilsamen Qualitäten führt und ob sie einer positiven Entwicklung der Persönlichkeit einer Person zuträglich ist.
2. Bezugnahme auf Vor- und Nachteile im Rahmen der persönlichen Ebene des Individuums: Man prüft, ob eine Handlung einem selbst Leid oder Schaden zufügt und ob sie das wahre innere Wohlbefinden schädigt oder fördert.⁶⁵
3. Bezugnahme auf Vor- und Nachteile im Rahmen der gesellschaftlichen und sozialen Ebene: Man prüft, ob eine Handlung anderen Leid oder Schaden zufügt, ob sie das wahre Wohlergehen anderer oder der Gesellschaft schädigt oder fördert.

⁶⁴Siehe: M. I. 361-4; M. II. 114; A. I. 57-8, 89 = A. II. 3, 84; A. III. 255, 267-8; A. V. 39; Dh. Vers 229

⁶⁵Das zweite Kriterium unterscheidet sich vom ersten dahingehend, dass es sich auf jene sichtbaren Wirkungen konzentriert, die Menschen in ihrem Alltag erleben, insbesondere auf die Begegnung mit Glück und Leid und auf Manifestationen von Aufstieg und Niedergang, Gedeihen und Verlust, Entstehen und Vergehen. Viele Menschen sind sich der inneren Dynamik ihrer Psyche nicht bewusst oder verstehen sie nicht.

4. Bezugnahme auf ein natürliches Rechtsempfinden/Gewissen: Man prüft Handlungen, indem man den persönlichen Gerechtigkeitssinn für Richtig und Falsch zugrunde legt, wobei man nach vollbrachter Tat die Frage aufbringt, ob man offen für Selbstkritik und Tadel ist.
5. Bezugnahme auf gesellschaftliche und soziale Standards: Man prüft Handlungen hinsichtlich religiöser, kultureller und weiterer gesellschaftlicher Vorschriften (z. B. Gesetze und Erlasse). Diese Vorschriften sind auf die Prüfung und Kontrolle durch weise Individuen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft angewiesen; diese Individuen tragen dazu bei, dass die Menschen sie nicht naiv oder unüberlegt befolgen. Diese weisen Individuen entscheiden auch, ob sie jene Vorschriften akzeptieren oder ablehnen. [263]

E. Formale Kriterien der Evaluierung

Bevor der Diskurs zu dem Gebiet der Früchte guter und schlechter Handlungen weiterführt, hier einige Zitate aus dem Pali-Kanon, in Anbetracht des obig erwähnten Materials:

Und was sind heilsame Phänomene? Die drei heilsamen Wurzeln, d.h. Nicht-Gier, Nicht-Hass und Nicht-Verblendung; das Gefühlsaggregat, das Wahrnehmungsaggregat, das Aggregat der Willensbildung und das Bewusstseinsaggregat, die von diesen heilsamen Wurzeln begleitet werden; körperliche Handlungen, verbale Handlungen und geistige Handlungen, die von diesen heilsamen Wurzeln ausgehen: das sind heilsame Phänomene.

Und was sind unheilsame Phänomene? Die drei unheilsamen Wurzeln, d.h. Gier, Hass und Verblendung und alle geistigen Verunreinigungen, die auf derselben Grundlage wie diese unheilsamen Wurzeln beruhen; das Gefühlsaggregat, das Wahrnehmungsaggregat, das Aggregat der Willensbildung und das Bewusstseinsaggregat, die von diesen unheilsamen Wurzeln begleitet werden; körperliche Handlungen, verbale Handlungen und geistige Handlungen, die von diesen unheilsamen Wurzeln ausgehen: das sind unheilsame Phänomene.⁶⁶

⁶⁶Dhs. 180; diese Sutta fährt damit fort, „weder-gute-noch-schlechte Phänomene“ – *abyākata-dhamma* – zu beschreiben.

Es gibt zwei Arten von Gefahren: offenkundige Gefahren und verborgene Gefahren.

Und was sind die offenkundigen Gefahren? Löwen, Tiger, Leoparden, Bären, Wölfe (...) Banditen (...) Augenleiden, Ohrenleiden, Nasenleiden (...) Kälte, Hitze, Durst, Stuhlgang, Urinieren, Kontakt mit Wind, Sonne, Stechfliegen und Kriechtieren. Diese werden als offenkundige Gefahren bezeichnet.

Und was sind verborgene Gefahren? Nicht-tugendhafte körperliche Handlungen, verbale Handlungen und geistige Handlungen; das Hindernis der sinnlichen Begierde, des Unwillens, der Faulheit und Trägheit, der Unruhe, der Sorge und des Zweifels; Gier, Hass und Verblendung; Ärger, Groll, Herabsetzung (d.h. Abwertung und Vertuschung der Gutwilligkeit anderer), Arroganz, Hochmut, Eitelkeit, Geiz, Betrug, Prahlerei, Eigensinn, Konkurrenzdenken, Verachtung, Selbstverliebtheit und Unachtsamkeit; alle geistigen Verunreinigungen, alle Unehrlichkeit, alle Unruhe, alle Begierde, alle Bedrängnis und alle unheilsamen Gedanken. Diese werden als verborgene Gefahren bezeichnet.

Wodurch werden die Dinge als Gefahr bezeichnet? Aufgrund von Beherrschung (...) aufgrund von „zum Verfall führend“ (...) aufgrund von Beheimatung (...)

Wodurch werden die Dinge aufgrund von Beherrschung als Gefahr bezeichnet? Jene Gefahren beeinträchtigen, überwältigen, verschüchtern, tyrannisieren, unterdrücken und verwüsten die Person (...)

Wodurch werden Dinge als Gefahr durch „zum Verfall führend“ bezeichnet? Jene Gefahren führen zum Verfall von heilsamen Eigenschaften (...)

Wodurch werden Dinge als Gefahr bezeichnet, weil sie eine Beheimatung suchen? Jene üblen, unheilsamen Zustände entstehen innerlich, abhängig von der eigenen Individualität (atta-bhāva),⁶⁷ so wie ein von einem Loch abhängiges Wesen in einem Loch lebt, ein vom Wasser abhängiges Wesen im Wasser lebt, ein vom Wald abhängiges Wesen im Wald lebt, ein von einem Baum abhängiges Wesen in einem Baum lebt (...) [264]

Dies stimmt mit den Worten des Erhabenen überein: „Ihr Mönche, ein Mönch, der sowohl Schüler als auch Lehrer hat, verweilt im Leiden, nicht im Wohlergehen.“⁶⁸

⁶⁷ TR: Der Autor verwendet hier den Pali-Begriff *atta-bhāva* ohne weitere Übersetzung. In seinem „Wörterbuch der buddhistischen Terminologie“ liefert er drei Definitionen für diesen Begriff: „Individualität“, „Leben“ und „die fünf Aggregate“.

⁶⁸ Bei dieser Passage handelt es sich um ein Wortspiel (siehe nachfolgend).

Und wie verweilt ein Mönch, der sowohl Schüler als auch Lehrer hat, im Leiden und nicht im Wohlergehen? Wenn das Auge eine Form sieht (...) das Ohr einen Klang hört (...) die Nase einen Geruch riecht (...) die Zunge einen Geschmack schmeckt (...) der Körper ein tastbares Objekt berührt (...) der Geist ein geistiges Objekt wahrnimmt, dann entstehen in ihm üble unheilsame Zustände, begehrlische Gedanken, die zu bindenden Verunreinigungen führen. Böse unheilsame Zustände verweilen in ihm. Aus diesem Grund wird er „einer, der Schüler hat“ genannt. Diese bösen unheilsamen Zustände erregen ihn. Aus diesem Grund wird er „einer, der einen Lehrer hat“ genannt.

Dies stimmt mit den Worten des Erhabenen überein: „Ihr Mönche, diese drei Dinge sind innerer Makel, innerer Feind, innerer Widersacher, innerer Übeltäter, innerer Gegner. Welche drei? Gier, Hass und Verblendung (...)“

Gier verursacht Unheil und verstört den Geist. Wenn jemand nicht erkennt, dass es sich um eine von innen eindringende Gefahr handelt, so dringt die Gier ein und derjenige erkennt weder ihr Wesen noch ihre tatsächliche Bedeutung. Wenn die Gier den Geist beherrscht, so gibt es nur Dunkelheit. Hass verursacht Unheil (...) Verblendung verursacht Unheil (...) so gibt es nur Dunkelheit.

Dies stimmt mit den Worten des Erhabenen überein: „Es gibt, großer König, drei Dinge, die, wenn sie in einem Menschen entstehen, zu seinem Schaden, Leiden und Unbehagen führen. Welche drei? Gier, Hass und Verblendung (...)“

Gleichwie Bambussamen den Bambusbaum zerstören,^{viii} so zerstören auch Gier, Hass und Verblendung, im Inneren eines Menschen aufkeimend, einen Menschen mit schlechter Gesinnung.⁶⁹

„Drei Eigenschaften, o Großkönig, die der Welt entstehen, entstehen zu ihrem Unheil, zu ihrem Leiden, zu ihrem Übelergehen. Welche drei?“

Die Eigenschaft Lust (altern. Übers.: „Gier“) , o Großkönig, die da der Welt entsteht, entsteht zu ihrem Unheil, zu ihrem Leiden, zu ihrem Übelergehen. Die Eigenschaft Haß, o Großkönig, die da der Welt entsteht, entsteht zu ihrem Unheil, zu ihrem Leiden, zu ihrem Übelergehen. Die Eigenschaft Betörung

⁶⁹Nd. I. 12-15, 360-64, 467-70; Nd. II. 59; die Erwähnung, „Schüler und einen Lehrer zu haben“, ist ein Zitat aus S. IV. 136; die Bezugnahme auf innere Makel, ist ein Zitat aus It. 83-4; die Bezugnahme auf die drei Dinge, die im Inneren einer Person entstehen, ist ein Zitat aus S. I. 70; die letzte Passage (in Versform) findet sich gleichermaßen unter It. 45.

(altern. Übers.: „Verblendung“), o Großkönig, die da der Welt entsteht, entsteht zu ihrem Unheil, zu ihrem Leiden, zu ihrem Übelbefinden.

Diese drei Eigenschaften, o Großkönig, die da der Welt entstehen, entstehen zu ihrem Unheil, zu ihrem Leiden, zu ihrem Übelergehen.“⁷⁰

Drei Wurzeln des Unheilsamen gibt es, ihr Mönche. Welche drei?

- Gier ist eine Wurzel des Unheilsamen;
- Haß ist eine Wurzel des Unheilsamen;
- Verblendung ist eine Wurzel des Unheilsamen.

Was auch immer, ihr Mönche, an Gier besteht, das ist eine Wurzel des Unheilsamen. Was auch immer ein Gierender in Werken, Worten und Gedanken wirkt, das auch ist unheilsam. Was auch immer ein Gierender, von Gier überwältigt, umstrickten Geistes, einem anderen ungerechterweise an Leiden zufügt, ob durch Hinrichtung, Einkerkierung, Güterentziehung, Beschuldigung oder Ausweisung, im Gedanken, daß er die Macht habe und die Macht benutzen wolle, das auch ist unheilsam. So entstehen in ihm, durch Gier erzeugt, durch Gier bedingt, aus Gier entsprungen, diese mannigfachen unheilsamen Dinge. [265]

Was auch immer, ihr Mönche, an Haß besteht, das ist eine Wurzel des Unheilsamen. Was auch immer ein Gehässiger in Werken, Worten und Gedanken wirkt, das auch ist unheilsam. Was auch immer ein Gehässiger, von Haß überwältigt, umstrickten Geistes, einem anderen ungerechterweise an Leiden zufügt (...) das auch ist unheilsam. So entstehen in ihm, durch Haß erzeugt, durch Haß bedingt, aus Haß entsprungen, diese mannigfachen unheilsamen Dinge.

Was auch immer, ihr Mönche, an Verblendung besteht, das ist eine Wurzel des Unheilsamen. Was auch immer ein Verblendeter in Werken, Worten und Gedanken wirkt, das auch ist unheilsam. Was auch immer ein Verblendeter, von Verblendung überwältigt, umstrickten Geistes, einem anderen ungerechterweise an Leiden zufügt (...) das auch ist unheilsam. So entstehen in ihm, durch Verblendung erzeugt, durch Verblendung bedingt, aus Verblendung entsprungen, diese mannigfachen unheilsamen Dinge.

(...) Ein solcher Mensch, von den aus Gier, aus Haß und Verblendung entsprungenen üblen, unheilsamen Dingen überwältigt, umstrickten Geistes,

⁷⁰S. I. 98 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

lebt schon bei Lebzeiten elend, voller Verdruß, Verzweiflung und Qual, und bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, hat er eine Leidensfährte zu erwarten.

Gleichwie ein Sāla-, Dhava- oder Phandana-Baum, der von dreierlei Schlingpflanzen bis oben umrankt und umschlungen ist, umkommt und zugrunde geht, dem Untergang und der Vernichtung anheimfällt, ebenso ist es auch mit einem Menschen, der überwältigt ist von den aus Gier, Haß und Verblendung entsprungenen üblen unheilsamen Dingen, von ihnen geistig umstrickt ist: schon bei Lebzeiten lebt er elend, voller Verdruß, Verzweiflung und Qual, und bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, hat er eine Leidensfährte zu erwarten.

Diese drei Wurzeln des Unheilsamen gibt es, ihr Mönche.

Drei Wurzeln des Heilsamen gibt es, ihr Mönche. Welche drei?

- Gierlosigkeit ist eine Wurzel des Heilsamen;
- Haßlosigkeit ist eine Wurzel des Heilsamen;
- Unverblendung ist eine Wurzel des Heilsamen. (...) ⁷¹

Drei Entstehungsgründe der Taten (kamma) gibt es, ihr Mönche. Welche drei?

Gier ist ein Entstehungsgrund der Taten;
Haß ist ein Entstehungsgrund der Taten;
Verblendung ist ein Entstehungsgrund der Taten.

Eine Tat (kamma), die aus Gier getan wurde, die aus Gier entsprungen, durch Gier bedingt, durch Gier entstanden ist, solche Tat ist unheilsam, verwerflich, hat Leid als Ergebnis, führt zu neuer Tatenentstehung und nicht zur Tatenversiegung (kamma-nirodhāya).

Eine Tat, die aus Haß getan wurde, die aus Haß entsprungen, durch Haß bedingt, durch Haß entstanden ist, solche Tat ist unheilsam, verwerflich, hat Leiden als Ergebnis, führt zu neuer Tatenentstehung und nicht zur Tatenversiegung.

Eine Tat, die aus Verblendung getan wurde, die aus Verblendung entsprungen, durch Verblendung bedingt, durch Verblendung entstanden ist, solche

⁷¹ A. I. 201-205; die folgenden Passagen dieser Sutta beschreiben die heilsamen Wurzeln, entgegengesetzt zur Darstellung der unheilsamen Wurzeln. (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

Tat ist unheilsam, verwerflich, hat Leid als Ergebnis, führt zu neuer Tatenentstehung und nicht zur Tatenversiegung.

Drei Entstehungsgründe der Taten gibt es, ihr Mönche. Welche drei?

Gierlosigkeit ist ein Entstehungsgrund der Taten;

Haßlosigkeit ist ein Entstehungsgrund der Taten;

Unverblendung ist ein Entstehungsgrund der Taten.

Eine Tat, die aus Gierlosigkeit—aus Haßlosigkeit—aus Unverblendung getan wurde, die daraus entsprungen, dadurch bedingt und entstanden ist, solche Tat ist heilsam, untadelhaft, hat Glück als Ergebnis, führt zur Tatenversiegung und nicht zu neuer Tatenentstehung.⁷²

(...) Wenn ihr aber, Kālāmer, selber erkennt: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen (altern. Übers.: „den Weisen“) getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kālāmer, möget ihr sie aufgeben.

Was glaubt ihr, Kālāmer: gereicht die Gier, die im Menschen aufsteigt, ihm zum Heil oder Unheil?“

„Zum Unheil, o Herr.“ [266]

„Aus Gier, Kalamer, von der Gier überwältigt, umstrickten Geistes, tötet man Lebendiges, nimmt man Nichtgegebenes, vergeht man sich mit seines Nächsten Weib, spricht man Lüge und spornt auch andere dazu an; und dies wird einem lange Zeit zum Unheil und Leiden gereichen.“

„So ist es, o Herr.“

„Was glaubt ihr, Kālāmer: gereicht der Haß und die Verblendung, die im Menschen aufsteigt, ihm zum Heil oder Unheil?“

„Zum Unheil, o Herr.“

„Aus Haß und Verblendung, Kalamer, von Haß und Verblendung überwältigt, umstrickten Geistes, tötet man Lebendiges, nimmt man Nichtgegebenes, vergeht man sich mit seines Nächsten Weib, spricht man Lüge und spornt auch andere dazu an; und dies wird einem lange zum Unheil und Leiden gereichen.“

⁷²A. I. 263 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

„So ist es, o Herr.“

„Was glaubt ihr, Kālāmer: sind diese Dinge heilsam oder unheilsam?“

„Unheilsam, o Herr.“

„Verwerflich oder untadelig?“

„Verwerflich, o Herr.“

„Werden diese Dinge von Verständigen gepriesen oder getadelt?“

„Getadelt, o Herr.“

„Und führen diese Dinge, wenn ausgeführt und unternommen, zu Unheil und Leiden oder nicht? Oder wie steht es hiermit?“

„Diese Dinge, o Herr, wenn ausgeführt und unternommen, führen zu Unheil und Leiden. So denken wir hierüber.“

„Aus diesem Grunde eben, Kālāmer, haben wir es gesagt: Geht, Kālāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kālāmer, selber erkennt: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann, o Kālāmer, möget ihr sie aufgeben.⁷³

Die folgende Textstelle aus den Suttas stellt ein Frage- und Antwort-Szenario, zwischen dem König Pasenadi von Kosala und dem Ehrwürdigen Ānanda, bezüglich der Bedeutung von Gut und Böse, dar. Hier verknüpft Ānanda die verschiedenen obig aufgeführten Kriterien:

„(...) Wir erkennen keinerlei Wert darin, was törichte, unwissende Personen, die reden, ohne untersucht und erwogen zu haben, zum Lob oder Tadel anderer sagen; aber wir erkennen als wertvoll, was weise, intelligente und scharfsinnige Personen, die reden, nachdem sie untersucht und erwogen haben, zum Lob oder Tadel anderer sagen.“

⁷³ A. I. 189; in dieser Sutta fährt der Buddha damit fort, das Heilsame in entgegengesetzter Weise zur Beschreibung des Unheilsamen darzustellen. Ähnliche Suttas finden sich unter: A. I. 193-4; A. II. 190-191. (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

„Nun, ehrwürdiger Ānanda, welches körperliche Verhalten (...) sprachliche Verhalten (...) geistige Verhalten (...) wird von weisen Mönchen und Brahmanen verurteilt?“

„Jegliches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten, das unheilsam ist, großer König.“

„Nun, ehrwürdiger Ānanda, welches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten ist unheilsam?“

„Jegliches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten, das tadelnswert ist, großer König.“

„Nun, ehrwürdiger Ānanda, welches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten ist tadelnswert?“

„Jegliches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten, das Leid bringt, großer König.“⁷⁴

„Nun, ehrwürdiger Ānanda, welches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten bringt Leid?“

„Jegliches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten, das schmerzhaft Resultate hat, großer König.“

„Nun, ehrwürdiger Ānanda, welches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten hat schmerzhaft Resultate?“

„Jegliches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten, das zum eigenen Leid führt oder zum Leid anderer oder zum Leid beider, und aufgrund dessen unheilsame Zustände zunehmen und heilsame Zustände abnehmen. Solches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten wird von weisen Mönchen und Brahmanen verurteilt, großer König.“

Der Ehrwürdige Ānanda antwortet dann auf Fragen, die sich auf das Heilsame beziehen und schließt mit folgender Passage:

„Jegliches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten, das nicht zum eigenen Leid führt oder zum Leid anderer oder zum Leid beider, und aufgrund dessen unheilsame Zustände abnehmen und heilsame Zustände

⁷⁴Der Begriff *sabyāpajja* wird oftmals mit „unterdrückend“ oder „von Unterdrückung begleitet“ übersetzt. In den Kommentaren wird dieser Begriff jedoch fast immer als „Leiden verursachend“ oder „von Leiden begleitet“ definiert. „Leid verursachend“ oder „begleitet von Leid“ sind treffende Übersetzungen. Ähnliche Übersetzungen („nicht-unterdrückend“, etc.) gelten für den entgegengesetzten Begriff *abyāpajja*; siehe z.B.: MA. III. 104, 347, 360, [508]

zunehmen. Solches körperliche (...) sprachliche (...) geistige Verhalten wird von weisen Mönchen und Brahmanen nicht verurteilt, großer König.“⁷⁵

„Aus Gier, Haß und Verblendung, o Bruder, von Gier, Haß und Verblendung überwältigt, umstrickten Geistes, trachtet man nach seinem eigenen Schaden, trachtet man nach anderer Schaden, trachtet man nach gemeinsamem Schaden, erleidet man geistigen Schmerz und Kummer. Sind aber Gier, Haß und Verblendung aufgehoben, so trachtet man weder nach seinem eigenen Schaden, noch nach anderer Schaden, noch nach gemeinsamem Schaden, erleidet man keinen geistigen Schmerz und Kummer.

Aus Gier, Haß und Verblendung, von Gier, Haß und Verblendung überwältigt, umstrickten Geistes, führt man einen schlechten Wandel in Werken, Worten und Gedanken; und nicht kennt man wirklichkeitsgemäß das eigene Heil, noch das Heil anderer, noch das gemeinsame Heil. Sind aber Gier, Haß und Verblendung aufgehoben, so führt man weder in Werken, Worten, noch Gedanken einen schlechten Wandel, und man kennt wirklichkeitsgemäß das eigene Heil, das Heil anderer und das gemeinsame Heil.

Gier, Haß und Verblendung, o Bruder, machen blind, machen augenlos, machen unwissend, zerstören die Weisheit, sind mit Qualen verbunden und führen nicht zum Nibbāna.

Weil wir, Bruder, bei Gier, Haß und Verblendung, diese üblen Folgen bemerkt haben, darum lehren wir der Gier Überwindung, lehren des Hasses Überwindung, lehren der Verblendung Überwindung.“⁷⁶

Eine Tat ist nicht gut getan, wenn man, nachdem man sie getan hat, betrübt ist und wenn man weinend, mit weinerlichem Gesicht, ihre Früchte erntet.

Eine Tat ist gut getan, wenn man, nachdem man sie getan hat, nicht betrübt ist und wenn man, erfreut und entzückt, ihre Früchte erntet.⁷⁷ [268]

⁷⁵M. II. 114-16 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

⁷⁶A. I. 216-17, die Anfangspassagen finden sich ebenfalls unter A. I. 156-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

⁷⁷Dh. Verse 67-8

*Welche Handlung auch immer ausgeführt, ist sichtbar in sich selbst.*⁷⁸

*Wahrlich, eine verübte, böse Tat trägt nicht sogleich Früchte, gleichwie die frische Milch nicht im selben Augenblick gerinnt; schwelend folgt sie dem Toren, wie ein mit Asche bedecktes Feuer.*⁷⁹

*Und wer auch immer einstmals falsch gehandelt hat, sich jedoch zügelt und dem Guten zuwendet; ein solcher erhellt diese Welt, gleich dem Mond, von Wolken befreit.*⁸⁰

*Verdienstvollen Taten, die man getan – das ist der Freund der Zukunft.*⁸¹

Ānanda, ich habe eindeutig erklärt, dass Taten des körperlichen Fehlverhaltens, verbalen Fehlverhaltens und geistigen Fehlverhaltens nicht zu tun sind, weil bei solchem Handeln die folgenden Gefahren zu erwarten sind: man beschuldigt sich selbst;⁸² die Weisen, die nachgeforscht haben, tadeln; ein schlechter Ruf kursiert über einen; man stirbt in Verwirrung; und mit dem Auseinanderbrechen des Körpers, nach dem Tod, wird man im Bereich

⁷⁸J. II. 202

⁷⁹Dh. Vers 71

⁸⁰Dh. Vers 172

⁸¹S. I. 37

⁸²„man beschuldigt sich selbst“ ist eine Übersetzung des Begriffes *upavadati*; es kann auch mit „Selbstkritik“ oder „Selbstbefragung“ übersetzt werden.

des Elends wiedergeboren, an einem schlechten Bestimmungsort, in der Unterwelt, in der Hölle (...).

Ānanda, ich habe eindeutig erklärt, dass Taten des körperlich rechten Verhaltens, des verbalen rechten Verhaltens und des geistig rechten Verhaltens zu tun sind, weil bei solchem Handeln die folgenden Vorzüge zu erwarten sind: man tadelt sich nicht selbst; die Weisen, die nachgeforscht haben, loben; ein guter Ruf kursiert über einen; man stirbt frei von Verwirrung; und mit dem Auseinanderbrechen des Körpers, nach dem Tod, wird man im Bereich des Guten wiedergeboren, in einer himmlischen Welt.⁸³

Laßt, ihr Mönche, das Unheilsame! Man kann das Unheilsame lassen. Wäre es nicht möglich, das Unheilsame zu lassen, so würde ich nicht sagen: „Laßt das Unheilsame! Doch weil man das Unheilsame lassen kann, deshalb sage ich: „Laßt das Unheilsame!“

Wenn, ihr Mönche, das Lassen des Unheilsamen zum Schaden und Unglück gereichte, so würde ich nicht sagen: „Laßt das Unheilsame! Weil aber das Lassen des Unheilsamen zum Segen und Wohl gereicht, deshalb eben sage ich: „Laßt das Unheilsame!“

Erwecket, ihr Mönche, das Heilsame! Man kann das Heilsame erwecken. Wäre es nicht möglich, das Heilsame zu erwecken, so würde ich nicht sagen: „Erwecket das Heilsame! Doch weil man das Heilsame erwecken kann, deshalb eben sage ich: „Erwecket das Heilsame!“

Wenn, ihr Mönche, die Erweckung des Heilsamen zum Schaden und Unglück gereichte, so würde ich nicht sagen: „Erwecket das Heilsame! Weil nun aber die Erweckung des Heilsamen zum Segen und Wohl gereicht, deshalb eben sage ich: „Erwecket das Heilsame!“⁸⁴

Es gibt Dinge, ihr Mönche, die in Werken (altern. Übers.: „körperlich“ bzw. „physisch“) zu überwinden sind und nicht in Worten. Es gibt Dinge, ihr Mönche, die in Worten zu überwinden sind und nicht in Werken. Es gibt Dinge,

⁸³ A. I. 57-8

⁸⁴ A. I. 58 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

ihr Mönche, die weder in Werken noch in Worten zu überwinden sind, sondern eben durch wiederholtes weises Erkennen.

Welche Dinge aber, ihr Mönche, sind in Werken zu überwinden und nicht in Worten? Da hat ein Mönch in irgendeiner Hinsicht etwas Unheilsames in Werken begangen. Verständige Ordensbrüder aber, die die Sache untersucht haben, sprechen also zu ihm: „Der Verehrte hat da etwas Unheilsames in Werken begangen. Gut wäre es, wollte der Verehrte seinen schlechten Wandel in Werken aufgeben und einen guten Wandel in Werken pflegen!“ Von verständigen Ordensbrüdern, die die Sache untersucht haben, also ermahnt, gibt jener seinen schlechten Wandel in Werken auf und pflegt einen guten Wandel in Werken. Diese Dinge, ihr Mönche, gelten als solche, die in Werken zu überwinden sind und nicht in Worten.

Welche Dinge aber, ihr Mönche, sind in Worten zu überwinden und nicht in Werken? Da hat der Mönch in irgendeiner Hinsicht etwas Unheilsames in Worten begangen. Verständige Ordensbrüder aber, die die Sache untersucht haben, sprechen also zu ihm: „Der Verehrte hat da etwas Unheilsames in Worten begangen. Gut wäre es, wollte der Verehrte seinen schlechten Wandel in Worten aufgeben und einen guten Wandel in Worten pflegen!“ Von verständigen Ordensbrüdern, die die Sache untersucht haben, also ermahnt, gibt er seinen schlechten Wandel in Worten auf und pflegt einen guten Wandel in Worten. Diese Dinge, ihr Mönche, gelten als solche die in Worten zu überwinden sind und nicht in Werken.

Welche Dinge aber, ihr Mönche, sind weder in Werken noch in Worten zu überwinden, sondern eben durch wiederholtes weises Erkennen? Gier, Haß, Verblendung, Zorn, Wut, Verkleinerungssucht, Herrschsucht und Geiz—diese Dinge sind weder in Werken noch in Worten zu überwinden, sondern eben durch wiederholtes weises Erkennen.⁸⁵

4. Frucht des Karmas

A. Ebenen der Frucht

Der am häufigsten diskutierte Punkt über die Bedeutung von Karma betrifft dessen Frucht. Viele Menschen bezweifeln insbesondere die Gültigkeit des Prinzips,

⁸⁵A. V. 39 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

welches besagt: „Wer Gutes tut, wird Gutes ernten; wer Böses tut, wird Böses ernten.“ Jene Menschen sammeln Beweise, die demonstrieren, wie im wirklichen Leben viele Menschen, die schlechte Handlungen ausführen, gute Dinge erlangen und viele Menschen, die gute Handlungen ausführen, schlechte Dinge erlangen.

Diese Zweifel entstehen aufgrund einer Vermischung zwischen dem karmischen Gesetz (*kamma-niyāma*) und den konventionellen Gesetzen (*sammatti-niyāma*), wodurch diese beiden Gesetze miteinander vermengt oder verwechselt werden. Die Menschen sind oftmals nicht in der Lage, zwischen den Angrenzungen bzw. verschiedenen Stufen dieser beiden Gesetze zu unterscheiden. Sogar die Begrifflichkeiten, wie sie in dem oberhalb genannten Prinzip enthalten sind, werden nicht deutlich verstanden. Anstatt den Satz „Tue Gutes, ernte Gutes“ dahingehend zu verstehen, dass er gleichbedeutend ist mit: „Durch das Praktizieren von Gutem erlangt man Gutes“, „Durch das Praktizieren von Gutem wird man mit Gutem ausgerüstet“, „Durch das Praktizieren von Gutem entsteht Gutes“ oder „Durch das Praktizieren von Gutem entstehen, gemäß dem karmischen Gesetz, heilsame Früchte“, interpretieren die Menschen diesen Satz im Sinne von: „Durch das Praktizieren von Gutem erlangt man vorteilhafte Objekte, persönliche Vorzüge oder angenehme materielle Güter.“

Um diese Angelegenheit zu erhellen, betrachte man die folgenden Ebenen, auf denen Karma Früchte trägt:

1. Ebene des Geistes: hier betrachtet man, wie sich Handlungen^{ix} auf den Geist auswirken, durch Anhäufung von heilsamen und unheilsamen Aspekten und die Anhäufung von Stärken und Fähigkeiten; man betrachtet, wie Handlungen die Gedanken und Gefühle, Tendenzen, Vorlieben, Freuden und Sorgen einer Person formen, usw.
2. Ebene der Persönlichkeit: hier betrachtet man, wie Handlungen die gewohnheitsmäßige Disposition einer Person begründen und wie sie das Verhalten, die Einstellungen, die Fähigkeit zur Anpassung an verschiedene Umstände, die Reaktionen und die allgemeinen Interaktionen mit anderen Menschen und der Umgebung determinieren. Diese Ebene ist mit der Ebene des Geistes verbunden, wird aber unterschieden, um bestimmte Aspekte der Fruchtbildung hervorzuheben. [270]
3. Ebene der allgemeinen Lebenslage einer Person: hier betrachtet man, wie Handlungen das Leben einer Person beeinflussen, d.h. wie sie zu befriedigenden und unbefriedigenden Erfahrungen, zu verschiedenen Belohnungen und Kompensationen von außen, zu Aufstieg und Niedergang, zu Er-

folg und Misserfolg, zu verschiedenen Formen von Gewinn – wie beispielsweise materiellem Besitz, Anerkennung, Wohlgefallen, Vergnügen – und zu analogen Formen von Verlust führen.⁸⁶ Diese Resultate lassen sich auf zweierlei Weise unterteilen:

- Auswirkungen von nicht-menschlichen Faktoren der eigenen Umgebung.
 - Auswirkungen, die von anderen Menschen und der Gesellschaft herühren.
4. Die gesellschaftliche Ebene: hier betrachtet man, wie sich die Handlungen der Menschen auf die Gesellschaft auswirken, z.B. wie sie zu sozialem Fortschritt oder Niedergang und zu kollektivem Wohlbefinden oder Leid führen. Darüber hinaus wird berücksichtigt, welche Auswirkungen die Handlungen der Menschen auf die natürliche Umwelt haben.

Die ersten beiden Ebenen beziehen sich in erster Linie auf das karmische Gesetz (*kamma-niyāma*). Die dritte Ebene betrifft die Beziehung zwischen dem karmischen Gesetz und den konventionellen Gesetzen (*sammati-niyāma*), was bei den Menschen oftmals Verwirrung stiftet. Die vierte Ebene liegt obgleich sie wichtig ist, außerhalb des Bereichs dieses vorliegenden Themas.

Allgemein ausgedrückt, beschränken Menschen, wenn sie die Früchte ihrer eigenen Handlungen prüfen und beurteilen bzw. wenn sie die Gültigkeit untersuchen, ob andere Menschen tatsächlich „Gutes tun und Gutes erhalten“ oder „Schlechtes tun und Schlechtes erhalten“, ihre Untersuchungen auf die dritte Ebene, das heißt, sie konzentrieren sich auf externe Belohnungen. Dadurch übersehen sie die Auswirkungen, die mit der ersten und zweiten Ebene in Zusammenhang stehen, obwohl diese beiden Ebenen von signifikanter Bedeutung sind. Diese Ebenen sind in sich und für sich genommen bedeutsam, beispielsweise die Faktoren von Glück und Unglück, die mentalen Stärken und Schwächen, die geistigen Fähigkeiten bzw. das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von geistigen Fähigkeiten, zudem sind sie auch als die entscheidende Quelle für die Resultate der dritten Ebene bedeutsam, da sie den allgemeinen Lebenszustand eines Menschen beeinflussen.

Die Folgen der ersten und zweiten Ebene (des Geistes und der Persönlichkeit) verstärken sich gegenseitig und beeinflussen die Lebensführung (dritte Ebene).

⁸⁶Gewinn & Verlust, Ruhm & Schande, Lob & Tadel sowie Freude & Leid sind als die acht „weltlichen Phänomene“ (*loka-dhamma*; „weltliche Winde“) bekannt.

Die Aspekte der dritten Ebene, die zur Sphäre des karmischen Gesetzes (*kamma-niyāma*) zählen, sind mit den Resultaten der ersten und zweiten Ebene verknüpft – mit dem allgemeinen Geisteszustand – einschließlich der Interessen, Vorlieben und Neigungen des Menschen. Die Art und Weise, wie man zum Beispiel nach Glück strebt oder Frustration abbaut, was mit der Ebene des Geistes verbunden ist, beeinflusst, wie man die Dinge wahrnimmt und auf sie reagiert, wie man sie erlebt, wie man handelt und wie man sein Leben lebt.

In diesem Zusammenhang sollte man untersuchen, auf welche Art und Weise Menschen bestimmte Taten verrichten. Führen sie die Handlung konsequent durch und vollenden sie? Wie viele Hindernisse sind sie bereit, dabei in Kauf zu nehmen? Gehen sie akribisch oder nachlässig, diszipliniert oder leichtsinnig vor? Und wie wirken sich ihre Handlungen auf die Gedanken und Gefühle anderer Menschen aus; was wiederum zurückschlagen und Resonanz erzeugen kann, beispielsweise indem Kooperation oder Widerstand geboten wird. Die eigene Persönlichkeit beeinflusst, wie andere Menschen dazu beitragen, dass man entweder zufriedenstellende oder nicht zufriedenstellende Resultate erzielt.

Das soll nicht heißen, dass nicht auch weitere Faktoren in diesem Prozess eine Rolle spielen – vor allem die Bedingungen in der sozialen Umgebung, die mit dem karmischen Gesetz in Verbindung stehen und den Zustand des Wohlbefindens bestimmen. Hier, in diesem Kapitel, liegt der Schwerpunkt jedoch auf Karma, so wie es sich auf das Innenleben einer Person auswirkt. Eine erweiterte Perspektive wird in den folgenden Kapiteln, über äußere Einflüsse und tugendhafte Freundschaft, skizziert.⁸⁷ [271]

Die vorangegangenen Lehren zum karmischen Gesetz zielen darauf ab, dem Menschen zu helfen, sich im Bereich der persönlichen Handlungen zu verbessern. Darüber hinaus, kann man nicht nur sich selbst verbessern, sondern auch andere Menschen dazu anregen, nach dem Guten zu streben, indem man eine heilsame Umgebung, gemäß den Prinzipien einer günstigen Umgebung (*paṭirūpadesavāsa*), tugendhafter Freundschaft (*kalyāṇamittatā*) und der Vereinigung mit guten Menschen (*sappurīsupassaya*), erzeugt.

Zum größten Teil sind die Früchte des Karmas, die sich auf der dritten Ebene (der eigenen Lebensweise) manifestieren, mit dem Geist und der Persönlichkeit verbunden. Diejenigen Menschen, die ihre Arbeit mögen, ehrlich und fleißig sind und ihre Arbeit mit Sorgfalt erledigen, werden im Allgemeinen auch positive Früchte ihrer Arbeit ernten, zumindest in einem verstärkten Maß, verglichen

⁸⁷ Siehe Kapitel 13 zur tugendhaften Freundschaft.

mit denjenigen, die beispielsweise faul oder unehrlich sind. Ehrliche und tugendhafte Menschen, die fähig und bestrebt sind, die Anforderungen ihrer Tätigkeit zu erfüllen, werden im Allgemeinen in ihrem Arbeitsumfeld besser vorankommen als solche, die untüchtig oder halbherzig sind. Gelegentlich ist dies dennoch nicht der Fall, da die Ergebnisse auf dieser dritten Ebene nicht ausschließlich durch das karmische Gesetz erzeugt werden. Bedingungen anderer Bereiche, Gesetze und Normen, insbesondere aus dem Sektor der konventionellen Gesetze, sind beteiligt.

Die mangelnde Fähigkeit, die Beteiligung dieser weiteren Faktoren zu erkennen und zwischen den relativen Grenzen dieser verschiedenen Gesetze zu unterscheiden, führt zu Verwirrung. Im Zusammenhang mit dieser Diskussion steht die Phrase: „Wer Gutes tut, empfängt Schlechtes; wer Schlechtes tut, empfängt Gutes.“ – doch wenn das Gesetz des Karmas nur für sich selbst wirkt, entsteht kein Problem; die Resultate stimmen direkt mit den Handlungen überein. Wenn man gewissenhaft ein Buch liest, wird man Wissen erwerben. Aber manchmal ist der Körper vielleicht müde, man hat Kopfschmerzen oder die Temperatur ist zu hoch und man kann die Lektüre nicht beenden oder das Gelesene nicht verinnerlichen. Oder es kann ein Zwischenfall geschehen und man wird unterbrochen.

So oder so, sollte man sich daran erinnern, dass für den Menschen das karmische Gesetz der wesentliche Leitfaden bei der Bestimmung von positiven und negativen Resultaten, innerhalb seines Lebens, darstellt.

Noch bevor man die verschiedenen damit zusammenhängenden Ursachen und Bedingungen klar untersucht, kann jemand, der enttäuscht ist, darüber reflektieren, dass, wenn man diese guten Taten nicht vollbracht hätte, die Dinge möglicherweise viel schlimmer ausgefallen wären. In ähnlicher Weise kann jemand, der Gutes tut, aber nicht umgehend positive Ergebnisse erhält, darüber reflektieren, dass er in schwere Zeiten geraten wäre, wenn er nicht entsprechend gehandelt hätte. Indem man auf diese Weise reflektiert, gewinnt man ein Verständnis dafür, dass willentlichen Handlungen nicht fruchtlos sind und viele von ihnen tiefgreifende Auswirkungen auf den eigenen Geisteszustand und die eigene Persönlichkeit haben.^x

Die gängige Redewendung „tue Gutes, empfang Gutes; tue Schlechtes, empfang Schlechtes“ ist von dem folgenden buddhistischen Sprichwort abgeleitet:⁸⁸

⁸⁸S. I. 227; J. II. 202; J. III. 158; sowie damit verbundene Passagen: JA. II. 202; JA. III. 158; jede dieser Quellen enthält zusätzliches Material. Die verwandten Geschichten in den Jātaka-Texten scheinen Resultate zu betonen, die sich als deutlich sichtbare Ereignisse und Umstände manifestieren. Der zweite Vers in den Jātaka-Texten lautet gelegentlich *tādisaṃ ruhate phalaṃ* oder

*Welche Art von Samen auch immer gesät wird,
dies ist die Beschaffenheit der Frucht, die man erntet:*

*Wer Gutes tut, der erntet Gutes;
wer Böses tut, der erntet Böses.*

*(Yādisaṃ vapate bijaṃ
tādisaṃ labhate phalaṃ*

*kalyāṇakārī kalyāṇaṃ
pāpakārī pāpakaṃ.) [272]*

Hier zitiert der Buddha Verse früherer Rishis und Bodhisattvas und assimiliert sie in das Tipiṭaka. Diese Verse können als eine klare und prägnante Beschreibung des buddhistischen Prinzips von Karma betrachtet werden.

Man beachte, wie das erste Vers-Paar biologische Gesetze (*bīja-niyāma*) für den Vergleich heranzieht. Diese Betrachtungsweise hilft dabei, zwischen dem Gesetz von Karma und den konventionellen Gesetzen zu unterscheiden. Gemäß den botanischen Gesetzmäßigkeiten ist die Frucht direkt mit dem Samen verbunden. Wenn man Tamarinde pflanzt, bekommt man Tamarinde; wenn man Trauben pflanzt, bekommt man Trauben; wenn man Kohl pflanzt, bekommt man Kohl. Hier gibt es keinen Bezug zu konventionellen Gesetzen. Es wird nicht davon gesprochen, dass man Tamarinden pflanzt und Geld bekommt, oder dass man Kohl anpflanzt, um daraufhin satten Gewinn zu erzielen. Diese Konditionen gelten für anderweitige Stufen des Prozesses.

Dennoch besteht eine Beziehung zwischen biologischen Gesetzen und konventionellen Gesetzen. Wenn man Trauben gepflanzt hat und es sich ergibt, dass der Markt im selben Jahr Trauben erhöht nachfragt, kann man sie zu einem guten Preis verkaufen und dadurch ein Vermögen verdienen. Zu einem anderen Zeitpunkt aber baut man womöglich Wassermelonen an, doch viele weitere Leute tun dies ebenfalls, bis die Früchte schließlich den Markt überschwemmen, und der Preis einbricht. In diesem Jahr verliert man Geld. Abgesehen von den gewöhnlichen Marktgesetzen können auch andere Faktoren eine Rolle spielen, wie z. B. Zwischenhändler, die den Preis nach unten treiben. Wichtig ist hierbei jedoch, die Stabilität und Gewissheit biologischer Gesetze zu erkennen und sowohl den Unterschied als auch die Beziehung zwischen biologischen Gesetzen und konventionellen Gesetzen zu erkennen.

tādisaṃ harate phalaṃ, was mit „das ist die Art der Frucht, die wächst“ bzw. „das ist die Art der getragenen Frucht“ übersetzt werden kann.

Dieser Vergleich gilt auch für das karmische Gesetz, welches die Menschen oft mit konventionellen Gesetzen verwechseln, wenn sie sagen: „tue Gutes, ernte Gutes“ – in dem Sinne, dass man durch gute Taten reich wird oder eine entsprechende Aufstiegsmöglichkeit erhält. Obwohl derlei Ergebnisse wahrscheinlich sein können, treten sie nicht zwangsläufig ein. Es ist, als würde man behaupten: „Mangos zu pflanzen, ist profitabel“, „Kokosnüsse zu pflanzen macht reich“ oder „Äpfel zu pflanzen macht arm“, es mag zutreffen oder auch nicht, jedoch überspringt diese Art der Aussage einige Stufen des Prozesses; es ist keine fundierte Beschreibung der Wahrheit. Für die Umgangssprache mag das akzeptabel sein; wenn man die Wahrheit allerdings präzise darstellen will, muss man die verschiedenen Ursachen und Bedingungen, in einer geordneten Reihenfolge, voneinander differenzieren.

B. Faktoren, welche die Verwirklichung von Karma fördern und behindern

Die Art und Weise, wie sich das Gesetz von Karma im Leben der Menschen niederschlägt, verschiedene Umstände bestimmt und externe Reaktionen auslöst, wird im Pali-Kanon als „auf vier Faktorenpaare beruhend“ dargestellt: die vier Errungenschaften (*sampatti*) und die vier Makel (*vipatti*):⁸⁹

Sampatti kann mit „Vollendung“ oder „Vorteil“ übersetzt werden. Es bezeichnet die Erfüllung jener Einflussfaktoren, die dem guten Karma die Möglichkeit offerieren, sich zu verwirklichen, bzw. die Auswirkungen des schlechten Karmas an deren Erscheinen hindern. Kurz gesagt, sind sie für die Reifung des guten Karmas vorteilhaft. Sie umfassen:

1. *Gati-sampatti*: Vollendung der Geburt; Erfüllung der Geburt; günstige Umgebung. Man wird in einem günstigen Zustand oder Daseinsbereich, einer begünstigenden Region oder einem Land geboren. Im gegenwärtigen Leben ist die Lebensweise dem Allgemeinbefinden förderlich oder man lebt in einer förderlichen Umgebung.
2. *Upadhi-sampatti*: Vollendung des Körpers; Erfüllung des Körpers; günstiger oder geglückter Körper. Zum Beispiel: man hat einen attraktiven Körper und eine anmutige Erscheinung; man ist liebenswert gegenüber anderen; man ist gesund und stark.

⁸⁹Vbh. 338-9; kommentarische Erläuterungen finden sich unter: AA. II. 218-21; VbhA. 439-54

3. *Kāla-sampatti*: Vollendung der Zeit; Erfüllung der Zeit; günstige Zeit. Man wird in einer Zeit geboren, in der sich das eigene Land in einem Zustand des Friedens befindet, mit guten Lenkern und tugendhaften Bürgern, eine Zeit, in der die Menschen Rechtschaffenheit loben und das Böse verurteilen. Auf einer alltäglichen Ebene handelt man zur rechten Zeit und zur angemessenen Gelegenheit. [273]
4. *Payoga-sampatti*: Vollendung des Vorhabens; Erfüllung des Vorhabens; günstige Aktivität. Zum Beispiel: man handelt angemessen, den Erfordernissen entsprechend; das eigene Handeln deckt sich mit den eigenen Fähigkeiten und Stärken; man handelt umfassend, entschlossen und unter Ausschöpfung seiner Möglichkeiten. Man ist befähigt, eine Tätigkeit auszuführen.

Vipatti kann mit „Fehler“, „Schwäche“ oder „Nachteil“ übersetzt werden. Es bezieht sich auf die Unzulänglichkeiten und Mängel verschiedener Faktoren, welche der Verwirklichung von gutem Karma nicht zuträglich sind und stattdessen den Auswirkungen von schlechtem Karma die Möglichkeit bieten, sich zu manifestieren. Kurz gesagt, es sind ungünstige Faktoren, die die Reifung von schlechtem Karma auslösen. Sie umfassen:

1. *Gati-vipatti*: Defizit oder Defekt in Bezug auf den Geburtsort. Man wird in einem unkultivierten, nicht begünstigenden Daseinszustand, einer Region oder einem Land geboren. Die Lebensweise ist dem Allgemeinbefinden nicht förderlich, man lebt in einer unvorteilhaften Umgebung.
2. *Upadhi-vipatti*: Defizit oder Defekt in Bezug auf den Körper. Zum Beispiel: der Körper ist deformiert, schwach oder unattraktiv, das Aussehen ist abschreckend, man ist nicht gesund, wird von verschiedenen Krankheiten geplagt.
3. *Kāla-vipatti*: Defizit oder Defekt in Bezug auf die Zeit. Man wird in einer Zeit geboren, in der sich das eigene Land in einem Zustand der Gefahr, des Unglücks oder der Turbulenzen befindet, die Führer des Landes sind unmoralisch, die Gesellschaft ist degeneriert und voller Bedrückungen, lobt die Bösen und verfolgt die Tugendhaften. Man handelt auf ungebührliche, unangebrachte Weise.
4. *Payoga-vipatti*: Defizit oder Defekt in Bezug auf Vorhaben. Zum Beispiel: man ist mit unrechten Aktivitäten beschäftigt, die eigenen Handlungen entsprechen nicht den eigenen Fähigkeiten und Stärken, man bemüht sich auf unangebrachte Weise, die eigenen Bemühungen sind unausgegoren.

1. Paar: Vollendung der Geburt: Man wird in einer entwickelten Region geboren und erhält eine gute Schulbildung. Selbst wenn die angeborene Intelligenz oder der Grad der eigenen Bemühungen gering sein mag, so erhält man dennoch mehr Bildung und erlangt eine höhere gesellschaftliche Position, als jemand, der mit gesteigerter Intelligenz und Fleiß agiert, jedoch weitab geboren wird. Alternativ kann man als Deva⁹⁰ geboren werden; wie schlecht der Charakter auch sein mag, man lebt unbeschwert und in Behaglichkeit.

Mangel, in Bezug auf die Geburt: z. B.: ein Buddha erscheint und lehrt das Dhamma, doch man wird im Hinterland oder in der Hölle geboren und erhält keine Gelegenheit, das Dhamma zu hören; man ist intelligent, doch man wird in der Wildnis, der sogenannten „dunklen Region“ (*kāla-dīpa*), geboren und erhält somit keine Gelegenheit, ein gelehrtes Mitglied akademischer Kreise zu werden; man lebt in einem Land oder einer Gemeinschaft, in welcher andere Menschen das eigene Wissen und die eigenen Fähigkeiten nicht zu schätzen wissen, man passt dort nicht hinein, erfährt Verachtung und wird womöglich verfolgt; ein tugendhafter und fähiger Mensch befindet sich in einer Position, die seinen Fähigkeiten nicht gerecht wird – er ist somit eine Last für andere und ist unglücklich (dieses letzte Beispiel kann auch mit einem Defekt in Bezug auf das Vorhaben einhergehen).⁹¹

2. Paar: Vollendung des Körpers: Man hat eine ansprechende und attraktive körperliche Erscheinung; auch wenn man in einer armen Familie oder in einer abgelegenen Gegend geboren wurde, verhilft einem die körperliche Erscheinung zu einem Stand von Ehre, Prestige und Glück.

Defekt in Bezug auf den Körper: Man wird an einem günstigen Ort oder in einer wohlhabenden Familie geboren, doch man ist entstellt oder körperlich beeinträchtigt. Dadurch bedingt, erlangt man nicht jenes Ansehen oder den Genuss, den diese Umstände ansonsten bieten würden.

Wenn zwei Personen in übrigen Bereichen miteinander vergleichbar sind, wird eine attraktive oder gutaussehende Person oftmals gegenüber einer unattraktiven oder kränklich erscheinenden Person bevorzugt, falls die körperliche Erscheinung in der speziellen Situation einen zu berücksichtigenden Faktor darstellt. Selbst in einem Fall, in welchem die körperliche Erscheinung nicht vordergründig ein Kriterium sein sollte, ist es für die meisten Menschen selbstverständlich, dass sie jemanden mit einer attraktiven Erscheinung bevorzugt behandeln.

⁹⁰TR: *deva*: himmlisches Wesen

⁹¹Die Kommentare behandeln *gati-sampatti* und *gati-vipatti* lediglich im Zusammenhang mit dem Bereich der Existenz, in dem man geboren wird.

Die Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen müssen diese Wahrheit der Welt akzeptieren. Sie können jedoch darüber reflektieren, dass nur diejenigen, die mit außergewöhnlichen Qualitäten ausgestattet sind, welche die gewöhnlichen Menschen übertreffen, wahrlich unparteiisch und unvoreingenommen sind – auch was körperliche Attribute anbelangt. [274]

Wenn sie dies erkennen, brauchen Menschen mit beeinträchtigten Körpern nicht beunruhigt zu sein. Sie sollten sich vielmehr bemühen, andere Qualitäten zu kultivieren, die außergewöhnlich und herausragend sind. Vielleicht müssen sie sich dafür zwei- oder dreimal so sehr anstrengen, wie eine attraktive Person, um bestimmte Formen von Erfolg zu erzielen. Das Entscheidende ist, sich nicht entmutigen zu lassen. Man ist sich bewusst, was mangelt, und man bemüht sich, diejenigen Faktoren zu fördern, die verbessert werden können. Ein Verständnis für die eigene karmische Situation ist somit von Vorteil.

3. Paar: Vollendung der Zeit: Man ist ein ehrlicher und tugendhafter Mensch, der zu einer Zeit geboren wurde, in welcher die politische Führung moralisch integer ist und die Gesellschaft die Tugendhaftigkeit preist. Infolgedessen genießt man Ehre und Wohlstand, während das eigene Land in Frieden lebt. Weise Menschen, in einer solchen Gesellschaft, sind in der Lage, ihr Wissen zu teilen und anderen zu nützen. In vergleichbarer Weise mag es eine Zeit geben, in welcher die Menschen die Poesie wertschätzen; diejenigen, die geschickte Dichter sind, werden prosperieren.

Defekt in Bezug auf die Zeit: Hier ist das Gegenteil der Fall: In einer Zeit, in der die Gesellschaft korrupt geworden ist und ihre Leiter der Rechtschaffenheit entbehren, werden gute Menschen nicht gepriesen, sondern sie werden vielleicht sogar geschmäht und missbraucht. Selbst wenn man intelligent und fähig ist, wird es schwierig sein, sich mit konstruktiver Arbeit zu befassen. Wenn das eigene Land wegen eines Krieges in Aufruhr ist, interessieren sich nur wenige Menschen für diejenigen, die für friedliche Mittel eintreten. In ähnlicher Weise werden in einer Zeit, in der die Menschen grobe, frenetische Musik bevorzugen, jene Menschen, die sich mit subtileren, ruhigeren Formen der Musik befassen, kaum Anklang finden.

4. Paar: Vollendung des Vorhabens: Obwohl man vielleicht nicht mit übermäßiger Tugend oder Begabung ausgestattet ist, weiß man, mit wem man sich umgeben sollte, man weiß, wie man die Dinge vermeidet, die vermieden werden sollten, außerdem ist man in der Lage, das aufzugeben, was aufgegeben werden sollte. Auf diese Weise ist man imstande, sich zu entfalten, ohne dass die eigenen Unzulänglichkeiten hervortreten. In vergleichbarer Weise kann man geschickt

darin sein, Dokumente zu fälschen, doch man nutzt diese Fähigkeit in positiver Weise, z.B. für die Prüfung von gerichtlichem Beweismaterial.

Defekt in Bezug auf das Vorhaben: z.B.: Man verfügt über hinreichendes Fachwissen und seine übrigen persönlichen Eigenschaften sind vorteilhaft, doch man ist spielsüchtig und wird deshalb nicht für eine bestimmte Arbeit eingestellt; man ist ein hervorragender Läufer und verfügt über das Potenzial, ein preisgekrönter Sprinter zu werden, doch man nutzt dieses Talent, um anderen Leuten ihr Hab und Gut zu entreißen; man ist ein geschickter Handwerker, doch man verrichtet irgendeine Art von Büroarbeit, wofür die persönlichen Fähigkeiten mangeln.

Die Resultate auf Ebene der Lebensgestaltung (3. Ebene, wie zuvor erwähnt) beziehen sich größtenteils auf „weltliche Dinge“ (*loka-dhamma*), welche Schwankungen und Unsicherheiten unterliegen; sie sind relativ oberflächlich und berühren nicht den Kern des menschlichen Lebens. Der Grad ihres Einflusses auf das eigene Leben hängt von der Intensität der Anhaftung ab. Wenn man in der Lage ist, sich mit diesen Dingen zu arrangieren, wird das persönliche Glück beständig sein bzw. das eigene Leiden minimiert werden. Aus diesem Grund ermutigte der Buddha die Menschen, Weisheit, begleitet von Achtsamkeit, zu entwickeln und gewissenhaft und umsichtig zu sein. In Zeiten des Glücks lässt man sich nicht hinreißen. In Zeiten der Herausforderung wird man nicht mutlos oder übermäßig verzweifelt und rutscht in unmoralische oder destruktive Verhaltensweisen ab; vielmehr lindert man die Situation durch Weisheit und Achtsamkeit.

Wenn man sich dennoch nach reizvollen und gefälligen, weltlichen Dingen (*iṭṭhārammaṇa*) sehnt, erkennt man seine persönlichen Vorteile (*sampatti*) und Nachteile (*vipatti*) – seine Stärken und Schwächen – nimmt die Ersteren an, während man die Letzteren meidet. Man versucht daraufhin, gewünschte Ziele zu erreichen und profitiert durch heilsame Handlungen, die eine tiefe Stabilität in allen Lebensbereichen erzeugen. Man unterlässt unheilsames Verhalten, da persönliche Vor- und Nachteile ungewiss sind; wenn günstige Zeiten vorübergehen, tragen alle schlechten Handlungen, die man begangen haben mag, Früchte.

Zusammengefasst: Wenn man mit verschiedenen Faktoren konfrontiert ist, welche zu unterschiedlichen Gesetzen (*niyāma*; sowohl Naturgesetze als auch konventionelle Gesetze) zählen, so sollte man sich darauf konzentrieren, Güte und Integrität im Hinblick auf das karmische Gesetz zu kultivieren; auf diese Weise zu agieren, ermöglicht einen gewissen Grad an Stabilität und Sicherheit. Faktoren, die mit den übrigen Gesetzen verbunden sind, können dann, ergänzend und mit Weisheit verbunden, eingebracht werden, insofern sie nicht schädigend sind. Wenn man in der Lage ist, auf diese Weise zu praktizieren,

kann man aus diesen vier Paaren von Vollkommenheit und Defekt einen Nutzen ziehen, man kann sowohl die Gesetze der Natur als auch die konventionellen Gesetze zu seinem Vorteil anwenden. [275]

Manche Menschen müssen daran erinnert werden, sich nicht in solchen Gedanken zu verfangen, wie: „Warum hat er Erfolg, obwohl er nichts Gutes getan hat?“, „Warum passiert ihr nichts, obwohl sie schlecht gehandelt hat?“, „Warum passiert mir nichts Gutes, obwohl ich tugendhaft gehandelt habe?“ Es kann sein, dass man die Faktoren, die mit den verschiedenen Gesetzen (*niyāma*) verbunden sind, nicht gründlich prüft und daraus schlussfolgert: „Ich besitze nicht die Intelligenz, um aus anderen Quellen einen Nutzen zu ziehen. Selbst meine ererbten, karmischen Faktoren sind ungünstig.“ – wenn man in solchen Gedanken gefangen bleibt, werden die Dinge höchstwahrscheinlich noch schlimmer werden.

In Übereinstimmung mit der essenziellen Botschaft der Lehren des Buddha bleiben Menschen, die gute Taten vollbringen, nicht in dem Stadium stecken, in dem sie weltliche, persönliche Belohnungen (*loka-dhamma*, d.h. materiellen Gewinn, Ehre, Vergnüglichkeit und Lob) erwarten, denn wahre heilsame Handlungen entspringen den heilsamen Wurzeln von Nicht-Gier, Nicht-Hass und Nicht-Verblendung. Solche Menschen handeln mit Entsagung (*cāga*), indem sie unheilsame Eigenschaften aufgeben. Durch Güte und Mitgefühl helfen sie anderen, von Leiden befreit zu werden, sie fördern ein friedliches Zusammenleben unter den Menschen. Sie handeln mit Weisheit, um ein Verständnis der Wahrheit zu vertiefen, das Erwachen zu verwirklichen und den Dhamma als leitende Kraft für sich selbst und für die Gesellschaft zu etablieren. Dies kann als die höchste Form des Karmas eingestuft werden; es ist Karma, das ausgeführt wird, um das Ende des Karmas herbeizuführen, worauf bereits hingewiesen wurde.⁹²

C. Langzeiteffekte von Karma

Das folgende Material darüber, wie Karma langfristig, z.B. über viele Lebenszeiten hinweg, Früchte trägt, ist bereits ein Teil der Darstellung, wie sich die Früchte des Karmas auf das Leben der Menschen im Allgemeinen auswirkt. Es wurde zum großen Teil im vorherigen Abschnitt behandelt. Der Grund für eine explizite Hervorhebung des Materials an dieser Stelle besteht darin, dass viele Menschen ein konkretes Interesse an jener spezifischen Angelegenheit aufweisen. Obgleich

⁹²Siehe außerdem die Lehren zur Beendigung des Karmas oder zur Beseitigung des Karmas durch die „Befreiung des Geistes, über den Weg der liebenden Güte“ (*mettā-cetovimutti*), wie im Nachfolgenden beschrieben.

diese Thematik im Folgenden nicht in aller Ausführlichkeit besprochen wird, erscheint es sinnvoll, einige Beobachtungen, zum Zwecke des Studiums und der Kontemplation, anzubieten.

Sobald eine heilsame oder unheilsame Absicht im Geist auftaucht, beginnt die geistige Aktivität. Der Geist wirkt und ist aktiv. Wir können Begriffe aus der materiellen Welt aufgreifen und diese Aktivität als die Kraft der Absicht bezeichnen. Die meisten Menschen verstehen nicht und sind nicht einmal daran interessiert, wie diese Kraft der Absicht arbeitet und welche weiteren Bedingungen beteiligt sind. Sie sind lediglich an den Endergebnissen dieses Prozesses interessiert.

Die Früchte der Absicht, die sich in der materiellen Welt und in der menschlichen Gesellschaft manifestieren, sind deutlich sichtbar. Es lassen sich zahlreiche Beispiele dafür finden, wie sich diese Kraft der Absicht in der materiellen Welt niederschlägt, insbesondere in Form von verschiedenen Erfindungen und Gerätschaften – von Schuhen bis zu Raumschiffen, Äxten bis Atombomben, Rechenschiebern bis hin zu moderner Elektronik. Andere Beispiele umfassen die Bereiche sozialer Systeme und Einrichtungen, einschließlich Regierungssystemen, Wirtschaftssystemen, Verwaltungssystemen, Organisationsformen der Arbeitsgestaltung usw.

Diese Systeme weisen eine hohe Komplexität auf. Allerdings ist der gesamte Prozess der Absicht, zusammen mit der Mechanik des Geistes, durch die die Absicht zum Ausdruck kommt oder wirkt, hoch verfeinert und komplex. Er ist nicht weniger komplex als die subtilsten und raffiniertesten Erfindungen oder Systeme, die von ihm geschaffen worden sind. [276]

Der Mensch verfügt über umfangreiches Wissen hinsichtlich der Historie und der Entwicklung verschiedener Erfindungen und sozialer Systeme, die durch den menschlichen Verstand hindurch erschaffen wurden und ihren Ursprung in der Absicht finden. Doch in Bezug auf die Natur des Geistes selbst und der Art und Weise, wie dieser Geist, durch die Absicht geleitet, konditioniert wird, weisen wir ein deutliches Defizit an Verständnis auf. Man kann sagen, dass die Funktionsweise des Geistes für uns Menschen ein großes Geheimnis bleibt, obgleich sie uns direkt betrifft und den größten Einfluss auf unser Leben ausübt.

Aufgrund dieser Unwissenheit haben Menschen, wenn sie Phänomenen oder Situationen begegnen, die lediglich das Endergebnis von Willensaktivitäten darstellen, oftmals ein diffuses, nicht zusammenhängendes Verständnis bezüglich der Ursache und Wirkung. Sie erkennen die involvierten Faktoren nicht – oder zumindest nicht umfassend – und schreiben daher die Verantwortung letztlich diversen anderweitigen Dingen zu. Unwissende Menschen erkennen das Gesetz

von Karma nicht an, d.h. sie zweifeln am Gesetz von Ursache und Wirkung oder an einem natürlichen, kausalen Prozess. Die Weigerung, das karmische Gesetz anzuerkennen, beziehungsweise das unangebrachte Beschuldigen diverser anderweitiger Faktoren, stellt dann eine zusätzliche Ebene der willentlichen Handlung (*kamma*) dar, die wiederum ihre eigenen negativen Auswirkungen mit sich bringt. Das bedeutet, man versäumt eine Gelegenheit, sich zu verbessern und die Methodik zu nivellieren, die zu gewünschten Ergebnissen führt. Noch schwerwiegender ist es, wenn man fälschlicherweise andere der Mitwirkung oder Mitschuld bezichtigt oder sonstige Handlungen ausführt, die gravierende Folgen haben.

Dennoch stellte der Buddha fest, dass die Feinheiten, auf welche Weise willentliche Handlungen Früchte tragen, eine äußerst komplexe Angelegenheit sind, die jenseits der Macht des Denkens liegt. Die Menschen sind nicht in der Lage, die Wahrheit dieser Angelegenheit durch das Denken zu ergründen. Im Pali-Kanon wird diese Angelegenheit als *acinteyya* („unwägbar“) eingestuft: eine Angelegenheit, über die man nicht nachdenken sollte.⁹³ Wenn man diese Warnung nicht beherzigt und dennoch versucht, dieses komplexe Thema durch Nachdenken zu entwirren, besteht die Gefahr, verrückt zu werden. Das bedeutet nicht, dass der Buddha es verbietet, über die Früchte von Karma nachzudenken. Er erklärt lediglich, dass diese Komplexität „unfassbar“ ist; sie kann mit dem Verstand nicht vollständig verstanden werden. Die Angelegenheit kann jedoch auf dem Weg der Erkenntnis verstanden werden. Des Weiteren ist der Wahnsinn, der aus übermäßigem Grübeln in dieser Angelegenheit resultiert, nicht als eine vom Buddha festgesetzte Strafe zu betrachten; es ist lediglich ein natürliches Resultat des ungelösten und verwirrten Grübelns.

Obwohl dieses Thema als „unwägbar“ eingestuft wird, bedeutet das nicht, dass wir uns nicht dafür interessieren sollten. Wir können uns mit diesem Thema entsprechend unserem begrenzten Verständnis auseinandersetzen und aus diesem Verständnis heraus Vertrauen schöpfen. Wir sind in der Lage, die Dinge zu kontemplieren, die im Bereich unseres Unterscheidungsvermögens liegen, d.h. die Dinge, die im gegenwärtigen Moment existieren, angefangen von kleinen Dingen bis hin zu bedeutsameren, weitreichenderen. Wir können die Auswirkungen unserer Gedanken und Absichten beobachten. Wie führen heilsame Gedanken zu positiven Ergebnissen in unserem Leben und umgekehrt, wie erzeugen unheilsame Gedanken negative Ergebnisse und verursachen Schaden? Wie ha-

⁹³Es gibt vier solcher Unwägbarkeiten: die Spannweite eines Buddhas (*buddha-visaya*), die Spannweite von *jhāna*, die Früchte des Karmas (*kamma-vipāka*) und Spekulationen über den Ursprung oder die Entstehung der Welt (*loka-cintā*). Siehe: A. II. 80 (ÜB: diese Textstelle findet sich unter:^{xi})

ben diese Auswirkungen weiterführende Konsequenzen für andere Menschen, die Gesellschaft und die Welt? Und wie prallen sie auf unser eigenes Leben zurück? Man beginnt, die Komplexität und Subtilität dieses vielschichtigen kausalen Prozesses zu verstehen, geht über seine anfänglichen Annahmen hinaus und gewinnt Vertrauen zur Kausalität, zum Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, so, wie sie der Natur innewohnt.

Das Verständnis für geringfügige, kurzfristige Auswirkungen führt zu einem Verständnis dafür, wie sich die Dinge langfristig entfalten. In der Tat stammen die langfristigen Auswirkungen von den kurzfristigen Auswirkungen ab und bestehen aus ihnen. Die langfristigen Effekte könnten nicht existieren, wenn es die kurzfristigen Effekte nicht gäbe. Hier entsteht ein Verständnis, im Einklang mit der Wahrheit. Das Vertrauen in den natürlichen, kausalen Prozess, welcher die Absicht einbezieht, ist exakt das Vertrauen und die Gewissheit, hinsichtlich des karmischen Gesetzes.

Wenn man über Vertrauen in das Gesetz von Karma verfügt, dann geht man davon aus, dass, wann immer man sich bestimmte Resultate wünscht, diese durch willentliche Handlungen eintreten werden. Man handelt also in Übereinstimmung mit den Ursachen und Bedingungen und mit einem gründlichen Verständnis der beteiligten Faktoren. Wenn man sich positive Wirkungen wünscht, sowohl in Bezug auf das karmische Gesetz als auch in Bezug auf die weltlichen Dinge (*loka-dhamma*), so führt man eine vollständige Analyse der verschiedenen beteiligten Faktoren durch und erzeugt anschließend sorgfältig die notwendigen Bedingungen, damit eben jene Dinge die Gelegenheit erlangen, in Erscheinung treten zu können. [277]

Diese Analyse ist nicht auf die innere, konzeptionelle Tätigkeit einer Person beschränkt; sie gilt auch für externe Aktivitäten. Menschen, die geschickt darin sind, Dinge zu erfinden oder zu erzeugen, konzentrieren sich nicht nur auf den Inhalt ihrer eigenen Konzeptualisierung und Absichten. Sie berücksichtigen auch relevante Faktoren aus anderen Gesetzmäßigkeiten (*niyāma*), so zum Beispiel: eine Architektin entwirft mit künstlerisch-kreativer Raffinesse ein schönes Holzhaus. Wenn sie diesen Entwurf verwendet, um ein reales Haus zu bauen, muss sie berücksichtigen, welche Arten von Hart- und Weichhölzern, für die verschiedenen Teile des Hauses, benötigt werden. Unabhängig davon, wie schön der Entwurf ist, wenn sie Nadelholz verwendet, wo Hartholz erforderlich ist, kann das Haus zusammenbrechen und ihr Projekt scheitern. Ein anderer Architekt hat vielleicht einen schönen Entwurf, verwendet jedoch unansehnliche Baumaterialien und scheitert somit in seinem Vorhaben. Ähnlich verhält es sich, wenn ein Modedesigner sich in seinen eigenen, exquisiten, geistigen Entwürfen verfängt, ohne das Klima des entsprechenden Landes zu berücksichtigen, er stellt

beispielsweise schöne Kleidung her, die für ein kaltes Klima angemessen ist, verkauft sie jedoch in einer heißen Region oder zur warmen Jahreszeit – auch so wird er mit seinen Bemühungen scheitern.

In vergleichbarer Weise sollten die Menschen, wenn sie „Ingenieure“ oder „Handwerker“ in der Gestaltung einer heilsamen Lebensweise sind, umsichtig im Umgang mit Ursachen und Bedingungen sein.

Im Zusammenhang mit dem Nutzen des karmischen Gesetzes und der Sicherstellung, dass man in eine heilsame Richtung voranschreitet, ist es notwendig, eine Liebe zum Guten (*kusala-chanda*) oder eine Liebe zur Wahrheit (*dhamma-chanda*) zu kultivieren. In der spirituellen Schulung sollte man dazu ermutigt werden, ein solches Streben und eine solche Liebe zur Wahrheit und zum Guten zu entfalten, etwa indem man sich wünscht, das eigene Leben solle rein und tugendhaft sein, man eine tugendhafte Gesellschaft anstrebt, sich wünscht, dass alle Dinge, mit denen man zu tun hat, in einem Zustand der Vortrefflichkeit und Integrität existieren oder dass sie einen optimalen Zustand erreichen und sich eine Verbreitung der Wahrheit in alle Richtungen ergibt.⁹⁴

Solange die Menschen keine Liebe zur Wahrheit und zum Guten besitzen und pflegen, sondern nur von den reizvollen Dingen in der Welt betört sind, werden sie versucht sein, mit dem karmischen Gesetz herumzuspielen oder die Naturgesetze zu hintergehen. (In Wirklichkeit sind sie nicht in der Lage, die Naturgesetze zu täuschen; vielmehr täuschen sie letztlich sich selbst.) Die Konsequenz besteht darin, dass sie sich selbst, der Gesellschaft und der Menschheit unendlich viel Schaden zufügen.

D. Wiedergeburt

Viele Gelehrte behaupten, dass gewöhnliche Menschen, um an das Gesetz von Karma zu glauben und in moralischem Verhalten gefestigt zu sein, die Fruchtbildung von Karma, über die längste Zeitspanne, d.h. von einer Geburt zur nächsten, akzeptieren müssen. Sie proklamieren weiterhin, dass man aus diesem Grund die Wahrheit der Wiedergeburt beweisen oder zumindest einige stichhaltige Beweise für die Wiedergeburt erbringen müsste.

Mit dieser Zielsetzung oder schlicht aufgrund der Suche nach Wissen haben Gelehrte und andere interessierte Personen den Versuch unternommen, die Lehre von Karma und Wiedergeburt zu erklären, indem sie wissenschaftliche Prinzipien, wie das Gesetz der Energieerhaltung, anführten, einen Zusammenhang

⁹⁴ Siehe Kapitel 10, zum Thema Begierde und heilsames Verlangen.

mit der geistigen Aktivität des Willens herstellten oder verschiedene psychologische Lehren anführten.⁹⁵ Auch haben sie nach Beweisen für die Gültigkeit der Rückerinnerung an vergangene Leben gesucht oder gar Zeremonien durchgeführt, in denen die Geister der Verstorbenen angerufen wurden.⁹⁶ [278]

Es würde den Rahmen dieses Buches sprengen, diese Sachverhalte in allen Einzelheiten zu inspizieren. Diejenigen Leser, die sich für diese Dinge interessieren, können in den zuvor zitierten Referenzen nachschlagen. In diesem Buch sollen nur einige relevante Beobachtungen und Ideen zu diesem Thema vorgestellt werden.

Es ist eine sehr einleuchtende Prämisse, dass sich viele praktische Vorteile ergeben, wenn man dem Menschen die Legitimität der Wiedergeburt, des nächsten Lebens und der Art und Weise, wie das Karma langfristig Früchte trägt, nahelegt. Wenn die Menschen an die Wiedergeburt und die langfristigen Früchte absichtlicher Handlungen glauben, sind sie voraussichtlich empfänglich für Lehren über Moral, für die Angst vor Fehlverhalten und für gute Taten.

Diejenigen, welche diese Prämisse vertreten, verfolgen in der Regel gute Absichten, sodass es für sie keine Beeinträchtigungen geben muss, ihre Nachforschung ungestört fortzusetzen. Andere können diesen Bemühungen durchaus Anerkennung zollen, sofern diese Forschungen und Untersuchungen einer Person mit begründeten Argumenten und Fakten betrieben werden. Man muss jedoch sehr genau darauf achten, dass solche Forschungen nicht in einen Pfad der Leichtgläubigkeit, des Aberglaubens oder des Missverständnisses abgleiten. Beispiele für fehlgeleitete Untersuchungen wären: anstatt mysteriöse Dinge zu erhellen, hüllt man klar nachprüfbare Dinge in Mysterien und Geheimnisse; oder anstatt den Menschen zu befähigen, indem man auf die Mysterien des Universums Bezug nimmt, macht man die Menschen ohnmächtiger, indem man sie von externen Dingen abhängig werden lässt.

Fundierte Forschung kann wissenschaftlichen Studien zu diesen Themen zugutekommen. Allerdings sollte diese Art von Forschung denjenigen überlassen werden, die ein gesondertes Interesse daran haben. Die meisten Menschen brauchen sich nicht mit dieser Tätigkeit zu beschäftigen. Sie können als Interessierte, aus der Ferne, über die bewährte Forschung oder über besondere Entwicklungen

⁹⁵ z.B.: Egerton C. Baptist, *A Glimpse into the Supreme Science of the Buddha* (Colombo: the Colombo Apothecaries' Co., Ltd., 1958), S. 44 ff; K.N. Jayatilleke, *Survival and Karma in Buddhist Perspective* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1969), S. 35-93

⁹⁶ z.B.: Ian Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation* (New York, 1966), passim; A.R. Martin, *Researches in Reincarnation and Beyond* (Pennsylvania, 1942), passim; C.J. Ducasse, *A Critical Examination of the Belief in a Life After Death* (Springfield, Illinois, 1961), passim

auf diesem Gebiet informiert werden. Man sollte es also unterlassen, Menschen in eine Besessenheit mit diesem Thema zu führen.

Ebenso sollten sich Gelehrte und Forscher nicht zu sehr mit vergangenen und zukünftigen Leben beschäftigen, bis hin zu dem Ausmaß, dass sie voreingenommen wären und lediglich versucht wären, die Authentizität anderer Leben zu beweisen – was dem gegenwärtigen Moment die Bedeutung nimmt und zu einer Form von extremer Betrachtungsweise führt. Man muss sowohl die Vorteile als auch die Nachteile erkennen, wenn man dieser Angelegenheit Bedeutung beimisst. Wenn man es überbetont, so dass die Menschen übermäßig Angst davor haben, in einer unglücklichen Existenz geboren zu werden und sich danach sehnen, in einem angenehmen Bereich geboren zu werden, ist das gleichbedeutend damit, sie dazu zu verleiten, zukünftige Ergebnisse zu erwarten und zu ersehnen. Sie würden sich dann ausschließlich für jene Aktivitäten interessieren, die damit verbunden sind, in zukünftigen Leben persönliche Vorteile zu erlangen, während sie jene Vorteile und Gaben vernachlässigen würden, welche der Mensch in diesem Leben erreichen sollte.

Wenn man nicht umsichtig und vorsichtig vorgeht, führt das ursprüngliche Ziel, „die Menschen zu lehren, die negativen Auswirkungen von schlechtem Karma zu fürchten, sie zu beruhigen, dass ihre guten Taten in diesem Leben auch in zukünftigen Leben gute Früchte tragen werden, sowie dem Gesetz von Karma zu vertrauen“, zu einem hemmungslosen Streben nach persönlichen Vorteilen im nächsten Leben. Dies erzeugt Gier und veranlasst die Menschen, verdienstvolle Taten als eine Form der Geschäftemacherei zu verrichten.

Eine Überbetonung von positiven Früchten des Karmas, welche in zukünftigen Leben erfahren werden, hat außerdem die negative Auswirkung, dass die Übung in der Liebe zur Wahrheit (*dhamma-chanda*) oder in der Liebe zum Guten (*kusala-chanda*) vernachlässigt wird. Dies ist eine besondere Form der Zurückweisung oder Verwerfung der Fähigkeiten eines Menschen, indem die Behauptung aufgestellt wird, der Mensch könne sich nicht des Bösen enthalten oder Gutes tun, weil er nach dem Reinen und Erhabenen strebt. [279] Vielmehr enthalten sie sich des Bösen und tun Gutes nur aus Gier und dem Wunsch nach persönlichen Belohnungen und vernachlässigen es, die Liebe zur Wahrheit und zum Guten auf echte Weise zu kultivieren.

Obwohl viel Logik in der Behauptung steckt, „wenn man den Menschen klare Beweise für die Wahrheit der Wiedergeburt liefert, wird ihr Glaube daran sie in ihrem moralischen Verhalten festigen“, so ist es dennoch nicht vernünftig, moralisches Verhalten erst dann zu entwickeln, wenn Menschen einen Beweis für die Wiedergeburt sehen. Das „wenn“ im obigen Satz deutet bereits darauf hin,

dass man nicht sicher sein kann, wann man in der Lage sein wird, anderen diese Wahrheit umfassend zu beweisen. Streng genommen kann man den Ausdruck „klare Beweise liefern“ in dieser Angelegenheit nur ungültiger Weise verwenden, weil niemand in der Lage ist, die Wiedergeburt eines Wesens einem anderen Wesen zu offenbaren. Wiedergeburt ist etwas, das man selbst wissen und erkennen muss.

Der Ausdruck „eindeutige Beweise liefern“ bezieht sich an dieser Stelle schlicht darauf, Zeugnisse zur Wiedergeburt zu finden und die Fakten zu analysieren. Der Kern dieser Angelegenheit fällt in den Bereich der Unwägbarkeiten (*acinteyya*), d.h. man ist nicht in der Lage, diese Angelegenheit durch Logik und Argumentation zu begreifen; sie liegt jenseits des Bereichs des gewöhnlichen Verständnisses. Ganz gleich, wie viele Beweise man den gewöhnlichen Menschen zu diesem Thema vorlegt, es verbleibt auf der Ebene des Glaubens oder der Überzeugung. Der einzige Unterschied zwischen den Menschen ist, dass einige nicht glauben, während andere glauben oder dass einige mehr glauben als andere. Da dies der Fall ist, wird es weiterhin Menschen geben, die nicht glauben, und selbst diejenigen, die glauben, können Zweifel oder Skepsis hegen. Auch jene Menschen, die nicht glauben, verbleiben auf der Ebene des Glaubens, sprich, sie glauben, dass die Wiedergeburt nicht existiert; sie haben noch kein klares Verständnis dieser Angelegenheit erlangt. Zweifel und Misstrauen bleiben bestehen, bis man alle Zweifel beseitigt hat, indem man den Stromeintritt^{xii} realisiert.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Versuch, den Menschen begründete Erklärungen und Zeugnisse über die Wiedergeburt zu präsentieren, von Nutzen sein kann (wenn solche Versuche nicht mit anderen buddhistischen Grundprinzipien in Konflikt geraten, z.B. die Menschen nicht von äußeren Mächten abhängig gemacht werden oder sie dazu verleitet, Hilfe von mysteriösen Kräften zu suchen). Allerdings ist die Behauptung, dass ein Praktizieren des Dhamma oder ein Leben in Harmonie mit buddhistischen Prinzipien einen Beweis in Bezug auf die Frage der Wiedergeburt erfordert, ungeeignet und unzutreffend.

E. Angemessenes Verhältnis zum nächsten Leben

Viele Menschen sind von der Frage fasziniert und beschäftigen sich damit, ob es vergangene und zukünftige Leben gibt oder ob Himmel und Hölle existieren, der Grund dafür liegt darin, dass diese Themen, bedingt durch Unwissenheit der

Menschen, vernebelt bleiben. Es scheint angebracht, etwas mehr über diese Themen zu sagen, vor allem im Hinblick darauf, ob man ihre Authentizität beweisen kann.

Erstens: Nach einer wörtlichen Übersetzung der buddhistischen Schriften existieren diese Dinge tatsächlich.

Zweitens: Es nimmt kein Ende, die Wahrheit dieser Angelegenheiten beweisen zu wollen. Doch niemand ist dazu in der Lage, jemand anderen definitiv von der Existenz oder Nichtexistenz dieser Dinge zu überzeugen. Im Allgemeinen bleiben diese Dinge auf der Ebene des Glaubens. Im Großen und Ganzen haben weder die Menschen, die die Wahrheit dieser Dinge annehmen, noch die Menschen, die sie leugnen, ein klares Verständnis vom Verlauf des Lebens, sowohl in Bezug auf sich selbst als auch auf andere. Sie tappen beidseitig im Dunkeln, was die Vergangenheit betrifft, aber auch was ein Verständnis für die Umstände betrifft, unter denen sie in diesem Leben geboren wurden. Ebenso sind sie nicht in der Lage, die Zukunft zu erkennen, nicht einmal bezüglich dem, was morgen geschehen wird. [280]

Drittens: Bei der Suche nach Beweisen zu einer bestimmten Angelegenheit besteht der Grundsatz, dass etwas Sichtbares mit dem Auge gesehen werden muss, etwas Hörbares mit dem Ohr gehört werden muss, etwas Schmeckbares mit der Zunge geschmeckt werden muss, usw. Ein Dutzend Ohren und Zungen können eine sichtbare Form nicht verifizieren, ebenso wenig wie eine Unzahl von Augen und Nasen einen hörbaren Klang verifizieren kann. Wenn man überdies nicht in der Lage ist, bestimmte Wellenlängen oder Frequenzen wahrzunehmen, tritt auch keine visuelle oder akustische Wahrnehmung in Erscheinung. Bestimmte Dinge, die eine Katze sehen kann, sind sogar für die zehnfache Fähigkeit eines menschlichen Auges dennoch unsichtbar; ebenso sind bestimmte Dinge, die eine Fledermaus hört, selbst für die zehnfache Fähigkeit eines menschlichen Ohrs unhörbar.

Aus einem bestimmten Blickwinkel betrachtet, manifestiert sich die Wiedergeburt als eine direkte Erfahrung, ein Phänomen, welches im Geist stattfindet. Daher kann sie nur über den Geist selbst verifiziert werden. Versuche, die Wahrheit der Wiedergeburt zu beweisen, können daher der nachfolgenden Reihe entsprechen:

1. Verifizierung mittels des Geistes: In diesem Kontext empfehlen die Schriften, einen wohlkonzentrierten Geist zu verwenden. Wenn man dieser Methode abgeneigt gegenübersteht oder befürchtet, ein in der Sammlung

geistig erzeugtes Bild (*nimitta*) könne trügerisch sein, kann man eine der nachfolgenden Methoden anwenden:

2. Verifizierung durch Opferung des eigenen Lebens: Per Definition hat niemand, der lebt, den Tod in diesem Leben erfahren. Wenn man wirklich die Wahrheit der Wiedergeburt beweisen möchte, muss man sich für den Tod entscheiden, doch selbstverständlich möchte sich niemand einem solchen Test unterziehen.
3. Verifizierung durch Erfahrungsberichte und begründete Argumente: Man sucht z.B. nach Erzählungen von Menschen, die sich an vergangene Leben erinnern, und untersucht diese Berichte; oder man vergleicht diese Angelegenheit mit der Erforschung weiterer Aspekte der Wahrheit, z.B. wie im eben genannten Fall, durch die Untersuchung von Wellenlängen des Lichts oder Frequenzen des Schalls und der Energieerhaltung. Diese rationalen Darstellungen helfen, diese Angelegenheit zu validieren, obwohl, mit Verlaub, dieses Verständnis auf der Ebene des Glaubens verbleibt und nicht unter direktes Wissen oder direkte Einsicht fällt.

Viertens – und unabhängig davon, wie stark jemand glaubt (oder leugnet), oder auch wie viele Beweise über die Wiedergeburt vorgelegt werden oder nicht: Was unbestreitbar und unausweichlich als Bindeglied zum nächsten Leben fungiert (und ob man daran glaubt oder nicht), ist dieses gegenwärtige Leben, auf welches sich jeder einstellen und mit dem jeder sich auseinandersetzen muss.

Daher ist es dieses gegenwärtige Leben, das den größten Teil unserer Sorgfalt und Aufmerksamkeit erfordert. Der Buddhismus ist eine Religion der Praxis und der Anwendung. Das Hauptaugenmerk liegt darauf, wie wir uns in Bezug auf dieses Leben verhalten: wie wir uns in der Gegenwart verhalten und das Beste aus diesem Leben machen, um das Gute zu leben und, für den Fall, dass es ein zukünftiges Leben gibt, darauf vertrauen zu können, dass die eigene Güte und Tugendhaftigkeit in die Zukunft übergehen.

In diesem Zusammenhang gibt es mehrere Beobachtungen und Empfehlungen für die eigene, spirituelle Praxis:

Im ursprünglichen Pali-Kanon, d.h. in den Suttas, finden sich nur sehr wenige Beschreibungen vergangener und zukünftiger Leben sowie über Himmel und Hölle, außerdem werden diese Themen in den meisten Fällen nur kurz erwähnt

oder angedeutet.⁹⁷ Vergleicht man dies mit den Lehren, die sich auf das gegenwärtige Leben beziehen, beispielsweise in Bezug zu der Entwicklung von Moral, der Entwicklung von Sammlung und Weisheit, so zeigt sich, dass erstgenannter Anteil sehr gering ist.

Wenn in den kanonischen Beschreibungen über die nachteiligen Auswirkungen von schlechtem Karma und die Segnungen von gutem Karma die Rede ist, im Himmel oder in der Hölle geboren zu werden, so werden diese Aussagen im Allgemeinen erst nach der Erwähnung mehrerer (zuweilen bis zu zehn) Resultate angefügt, die man wahrscheinlich in diesem Leben erleben wird. Diesen Resultaten des gegenwärtigen Lebens kann daraufhin der Satz folgen: „Mit dem Auseinanderbrechen des Körpers, nach dem Tod, wird man in der Ebene des Elends, an einem schlechten Bestimmungsort, in der niederen Welt, in der Hölle wiedergeboren.“ oder der Satz: „Man wird an einem guten Bestimmungsort, in einer himmlischen Welt wiedergeboren.“⁹⁸ [281]

Man beachte, wie die Resultate dieses Lebens in den Vordergrund gerückt und klar unterschieden werden; die Konsequenzen nach dem Tod werden lediglich an den Schluss angehängt, um die Darstellung zu vervollständigen. Außerdem wird die Darstellung von positiven und negativen Wirkungen als Darstellung von Tatsachen, gemäß einem kausalen Prozess, skizziert. Man braucht nicht zu bitten oder zu wünschen, dass diese Wirkungen eintreten; sie treten automatisch ein. Das Bewusstsein darüber führt zu Vertrauen und Gewissheit.

Solange Menschen, welche die Wiedergeburt abstreiten, nicht wahrhaftig in die Wahrheit dieser Angelegenheit eingedrungen sind und lediglich auf der Ebene des Glaubens verharren (d.h. sie glauben, dass die Wiedergeburt unwahr ist), sind sie nicht in der Lage, tief verwurzelte Zweifel in ihrem eigenen Geist vollständig zu beseitigen. Wenn die Kraft und Spannung der Jugend nachlässt und das Alter einsetzt, beginnen diese Menschen oftmals, sich vor der Möglichkeit eines nächsten Lebens zu fürchten. Wenn sie sich nicht im Sinne der Tugendhaftigkeit vorbereitet haben, erleben sie Trübsal. Um Sicherheit und Leichtigkeit zu erlangen, unabhängig davon, ob das nächste Leben wahr ist oder nicht, sollten solche Menschen ihr Leben damit verbringen, gute Taten auszuführen.

⁹⁷Es existieren zwei benachbarte Suttas (Bālappaṇḍita Sutta und Devadūta Sutta), welche bedeutsame Fundstellen für nachfolgende literarische Arbeiten bezüglich Himmel und Hölle darstellen (M. III. 163-78 und M. III. 178-87); drei Höllen werden genannt unter: M. I. 337; zum Geborensein in einer himmlischen Welt (*deva-loka*) und zu den Lebensspannen der Devas siehe z.B.: A. I. 209-210, 212-13; A. II. 126-7; A. IV. 62, 65, 239-43, 252-61; Vbh. 421-6; zu den sieben „Aufenthaltsorten des Bewusstseins“ (*viññāṇaṭṭhiti*) sowie den neun „Aufenthaltsorten der Wesen“ (*sattāvāsa*) siehe des Weiteren z.B.: D. III. 253, 263, 282, 289; A. IV. 39-40, 401.

⁹⁸z.B.: A. III. 38-9, 252-6, A. V. 342

Diejenigen Menschen, die an Wiedergeburt glauben, sollten auf folgende Weise kontemplieren:

Sie sollten ihren Glauben fest auf das Prinzip der Kausalität gründen, das heißt, sie sollten die Ergebnisse in einem zukünftigen Leben als eine Fortsetzung des in diesem Leben etablierten Geisteszustandes betrachten. Darüber hinaus sollten sie den Schwerpunkt darauflegen, im gegenwärtigen Moment Gutes zu tun, um ein heilsames Leben und einen heilsamen Geisteszustand zu kultivieren, so dass alle etwaigen zukünftigen Leben ebenfalls mit Großzügigkeit, Wohlwollen und Tugendhaftigkeit versehen sind.

Mit einer solchen Ausrichtung wird die Auseinandersetzung mit und die Erwartungshaltung an zukünftige Leben fest in der Gegenwart verankert sein, und man wird diesem jetzigen Leben eine stärkere Bedeutung beimessen. Ganz gleich, wie fasziniert man von zukünftigen Leben sein mag, man gibt diesem Leben immer noch mehr Bedeutung und führt gute Handlungen nicht als eine Form der Investition oder des Strebens nach persönlichem Profit aus.

Ein tragfähiger Glaube an zukünftige Leben hilft, das Vertrauen auf ein göttliches Eingreifen oder auf äußere Mächte aufzugeben oder zu verringern. Grund dafür ist, dass ein authentischer Glaube an zukünftige Leben einen Glauben an die eigenen guten Handlungen impliziert. Er führt zu einem Vertrauen in die eigenen heilsamen Handlungen als Ursache für das Vorankommen und Gedeihen im Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra-vaṭṭa*). Eine Abhängigkeit von äußeren Kräften hingegen schwächt einen Menschen und bewirkt, dass man im Kreislauf der Wiedergeburt zurückfällt oder rückständig bleibt. Wenn jemand in eine solche Entwicklung hineingeraten ist, sollte er oder sie sich eilen, einen Schritt zurückzutreten und einen Sinn für individuelle Stärke und Autonomie zu entwickeln.

Unabhängig davon, ob man an Wiedergeburt glaubt oder nicht, muss man die Stufe erreichen, auf welcher man sich des Bösen enthält und das Gute verrichtet, unabhängig davon, woran man glaubt. Wenn man daran glaubt, handelt man ohne Erwartungen in Bezug auf zukünftige Leben, und wenn man nicht daran glaubt, enthält man sich einfach des Bösen. Diese Stufe kann erreicht werden, indem man auf folgende Weise übt:

1. Man entwickelt eine echte Liebe zur Wahrheit (*dhamma-chanda*) bzw. eine Liebe zum Guten (*kusala-chanda*). Man kultiviert ein Streben nach Wahrheit, eine Liebe zur Tugend, einen Wunsch nach Verfeinerung und Reinheit und einen Wunsch, dass die Dinge ihren optimalen Zustand erreichen.⁹⁹

⁹⁹Siehe Kapitel 10 zum Thema Begierde und heilsamen Verlagen.

2. Man entwickelt ein Interesse für tiefe innere Glückseligkeit. Die Erfahrung einer solchen Glückseligkeit an sich schützt vor bösem, ungeeignetem Handeln und unterstützt heilsame Handlungen. Denn eine Voraussetzung für das Erleben solcher Glückseligkeit ist die Abwesenheit von unmoralischem Verhalten (*duccarita*) und die Beschäftigung mit tugendhaftem Verhalten (*sucarita*). Darüber hinaus bremst die Verwirklichung einer solchen Glückseligkeit die Verliebtheit in Sinnesfreuden, durch welche man dazu neigt, böse oder ungeeignete Handlungen auszuführen. Dennoch muss man, in Hinblick auf tiefe weltliche Glückseligkeit, Vorsicht walten lassen, damit man sich ihr nicht in einem Ausmaß hingibt, das die eigenen Bemühungen untergräbt oder den spirituellen Fortschritt behindert.¹⁰⁰ [282]

3. Man entfaltet Weisheit und lebt sein Leben in Übereinstimmung mit Weisheit. Man entwickelt ein umfassendes Verständnis der Welt und der konditionierten Phänomene, bis hin zum Auftreten einer angemessenen Stufe von Freiheit und Unabhängigkeit. Man ist nicht von materiellen Dingen oder von Sinnesobjekten in einem Maße gefangen, in dem man ihnen zuliebe unmoralisch handeln würde. Man erkennt das Glück und Unglück anderer Menschen und anderer Lebewesen, was zu mitfühlender Hilfsbereitschaft führt; man ist nicht geneigt, andere zu unterdrücken oder zu schädigen.

Diese Ebene der Weisheit wird von jenen Individuen erreicht, die das Transzendente (*lokuttara-dhamma*) verwirklicht haben und die transzendierende rechte Sichtweise (*lokuttara-sammādiṭṭhi*) kultiviert haben. Letztlich wird sie von jenen Menschen erreicht, die ihr Leben so verrichten und gestalten, dass sie das Transzendente verwirklichen.

Wenn man nicht in der Lage ist, diese Ebene der Weisheit zu erreichen, dann sollte man Vertrauen entwickeln, was die Vorstufe für das Entstehen von Weisheit darstellt. Dieses Vertrauen wird von Verständnis begleitet und ist der Weisheit zuträglich. Hierbei glaubt man an den Weg der Weisheit und vertraut auf ein Leben in Freiheit, beruhend auf Weisheit. Durch diese eigenen Bestrebungen nimmt man allmählich jene Prinzipien der Weisheit und des Mitgefühls in sich auf.¹⁰¹

¹⁰⁰Siehe Kapitel 11 zum Thema Glück.

¹⁰¹Diese förderliche und fruchtbringende Form des Vertrauens basiert auf einem festen Zutrauen in: den Buddha, den Vorreiter für ein Leben in Freiheit, basierend auf Weisheit; den Dhamma, die Lehre des Buddha; und den Sangha, die Gemeinschaft von Individuen, welche in Übereinstimmung mit diesen Lehren praktiziert und die infolgedessen dieselbe Art der Freiheit des Herzens realisiert hat. Zusammengefasst wird dies als unerschütterliches Vertrauen in die drei Juwelen bezeichnet. Siehe Kapitel 7 bzgl. erwachter Wesen.

Diese drei Faktoren sind miteinander verbunden und unterstützen sich gegenseitig. Insbesondere der erste Faktor, die Entwicklung einer Liebe zur Wahrheit und zum Guten, ist für alle heilsamen Handlungen erforderlich, denn er bildet die Grundlage für die Faktoren zwei und drei.

Wenn die spirituelle Praxis eines Menschen noch unstetig ist und dieser Mensch sich nicht in der Lage dazu befindet, diese drei Faktoren zu fördern, so ist es immer noch besser, er halte den Glauben an die Früchte des Karmas in zukünftigen Leben aufrecht – um dadurch einen Ansporn zu schaffen, Gutes zu tun und Schlechtes zu unterlassen – als dass er sich der Sinneslust hingibt und nach materiellen Dingen zur persönlichen Befriedigung trachtet. Eine solche Schwelgerei führt nur zu gegenseitiger Benachteiligung, weitgefächertem Fehlverhalten und persönlichem und sozialem Unglück. Der Glaube an die Früchte des Karmas, welche sich auf zukünftige Leben erstrecken, wird in diesem Zusammenhang als ein Aspekt der „weltlichen, rechten Sichtweise“ (*lokiya-sammāditṭhi*) eingeordnet, als ein Bindeglied, fungierend, um den Pfad der Tugend zu erleichtern.

F. Früchte des Karmas, gemäß der Cūḷakammavibhaṅga Sutta

Betrachten wir an dieser Stelle eine wesentliche Lehre des Buddha, enthalten in der Cūḷakammavibhaṅga-Sutta, über die Früchte von Karma, die aus dem gegenwärtigen Leben resultieren und sich in zukünftigen Leben manifestieren. Die Kernaussage dieser Lehre lautet wie folgt:¹⁰²

„Student, die Wesen sind die Eigentümer ihrer Handlungen, Erben ihrer Handlungen; sie entspringen ihren Handlungen, sind an ihre Handlungen gebunden, haben in ihren Handlungen ihre Zuflucht. Es ist die Handlung, die die Wesen in schlechtergestellte und bessergestellte unterscheidet.“ (...)

(1. A.) „Student, da tötet irgendein Mann oder eine Frau lebende Wesen und ist mordlustig. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode in Umständen, die von Entbehrungen geprägt sind, wieder, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist es kurzlebig.“ 283

¹⁰²Diese Sutta wird auch Subha Sutta genannt: M. III. 202-206; dies ist eine gekürzte Übersetzung (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1] – die Kürzungen aus der englischen Vorgabe wurden hier übernommen.)

(B.) „Aber, Student, da enthält sich irgendein Mann oder eine Frau davon, Lebewesen zu töten, indem er es aufgegeben hat, Lebewesen zu töten; sanft und freundlich, lebt er voll Mitgefühl für alle Lebewesen. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist es langlebig.“

(2. A.) „Student, da ist irgendein Mann oder eine Frau dazu geneigt, Lebewesen mit der Hand zu verletzen, mit einem Erdklumpen, mit einem Stock oder mit einem Messer. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode in Umständen, die von Entbehrungen geprägt sind, wieder, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er kränklich.“

(B.) „Aber, Student, da ist irgendein Mann oder eine Frau nicht dazu geneigt, Lebewesen mit der Hand zu verletzen, mit einem Erdklumpen, mit einem Stock oder mit einem Messer. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er von guter Gesundheit, wo immer er auch wiedergeboren wird.

(3. A.) „Student, da ist irgendein Mann oder eine Frau von zornigem und reizbarem Charakter; sogar, wenn er nur ein wenig kritisiert wird, fühlt er sich gekränkt, wird zornig, feindselig und ärgerlich und zeigt Zorn, Haß und Bitterkeit. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode in Umständen, die von Entbehrungen geprägt sind, wieder, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er häßlich, wo immer er auch wiedergeboren wird.“

(B.) „Aber, Student, da ist irgendein Mann oder eine Frau nicht von zornigem und reizbarem Charakter; sogar, wenn er viel kritisiert wird, fühlt er sich nicht gekränkt, wird nicht zornig, feindselig und ärgerlich und zeigt nicht Zorn, Haß und Bitterkeit. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er anmutig, wo immer er auch wiedergeboren wird.

(4. A.) „Student, da ist irgendein Mann oder eine Frau neidisch, jemand, der andere um Zugewinn beneidet, um Ehre, Respekt, Verehrung, Ehrerbietung und Achtung, jemand, der sich darüber ärgert und es anderen mißgönnt.

Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode in Umständen, die von Entbehrungen geprägt sind, wieder, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle. Wenn er aber bei der Auflösung des Körpers in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er ohne Einfluß, wo immer er auch wiedergeboren wird.“

(B.) „Aber, Student, da ist irgendein Mann oder eine Frau nicht neidisch, jemand, der andere nicht um Zugewinn beneidet, um Ehre, Respekt, Verehrung, Ehrerbietung und Achtung, jemand, der sich nicht darüber ärgert und es anderen nicht mißgönnt. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er einflußreich, wo immer er auch wiedergeboren wird.“

(5. A.) „Student, da gibt irgendein Mann oder eine Frau kein Essen, Trinken, Kleidung, etc. an andere. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode in Umständen, die von Entbehrungen geprägt sind, wieder, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle. Wenn er aber bei der Auflösung des Körpers in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er arm, wo immer er auch wiedergeboren wird.“

(B.) „Aber, Student, da gibt irgendein Mann oder eine Frau Essen, Trinken, Kleidung, etc. an andere. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er reich, wo immer er auch wiedergeboren wird.“

(6. A.) „Student, da ist irgendein Mann oder eine Frau starrsinnig und überheblich; er huldigt demjenigen nicht, der Huldigung empfangen sollte. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode in Umständen, die von Entbehrungen geprägt sind, wieder, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle. Wenn er aber bei der Auflösung des Körpers in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er von niedriger Geburt, wo immer er auch wiedergeboren wird.“

(B.) „Aber, Student, da ist irgendein Mann oder eine Frau nicht starrsinnig und überheblich; er huldigt demjenigen, der Huldigung empfangen sollte. Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er von hoher Geburt, wo immer er auch wiedergeboren wird.“

(7. A.) „Student, da besucht irgendein Mann oder eine Frau einen Mönch oder Brahmanen und fragt nicht: ‚Ehrwürdiger Herr, was ist heilsam? Was ist unheilsam? Was ist tadelnswert? Was ist ohne Tadel? Was sollte gepflegt werden? Was sollte nicht gepflegt werden? Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode in Umständen, die von Entbehrungen geprägt sind, wieder, an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, ja sogar in der Hölle. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er dumm, wo immer er auch wiedergeboren wird.

(B.) „Aber, Student, da besucht irgendein Mann oder eine Frau einen Mönch oder Brahmanen und fragt: ‚Ehrwürdiger Herr, was ist heilsam? Was ist unheilsam? Was ist tadelnswert? Was ist ohne Tadel? Was sollte gepflegt werden? Was sollte nicht gepflegt werden? Weil er solch eine Handlung begeht und auf sich nimmt, erscheint er nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wieder, ja sogar in der himmlischen Welt. Wenn er aber in das menschliche Dasein zurückkehrt, dann ist er weise, wo immer er auch wiedergeboren wird.“

Obwohl diese Sutta Resultate beschreibt, die man in zukünftigen Leben erfahren kann, so betont sie dennoch Handlungen, welche in diesem gegenwärtigen Leben ausgeführt werden. Insbesondere hebt sie jene Handlungen hervor, die regelmäßig oder beständig, innerhalb des Alltages, vollzogen werden und die dazu beitragen, den eigenen Geisteszustand, die Charaktereigenschaften und die Persönlichkeit zu formen und die zudem als direkte Ursachen für bestimmte Resultate fungieren. Der Fokus liegt nicht auf überspitzten oder überzogenen Resultaten, in der Art, dass man eine einzelne Handlung ausführt, z. B. eine Spende tätigt und daraufhin uferlose Entlohnung erhält oder sich wünschen kann, was man begehrt. Ein solcher, egoistischer Schwerpunkt führt dazu, dass Menschen gute Taten verrichten, genauso, als würden sie Geld auf einer Bank anlegen und untätig auf einen Zins hoffen, beziehungsweise einmal Lotto spielen und anschließend einen riesigen Gewinn erwarten. Die Menschen vernachlässigen dadurch die grundlegenden oder alltäglichen, heilsamen Handlungen, wie sie in dieser Sutta beschrieben werden.¹⁰³

¹⁰³Diese Sutta umfasst eine Unterredung zwischen dem Buddha und dem jungen brahmanischen Schüler Subha. Im Rahmen dieser Sutta können die Belehrungen des Buddha, im Lichte des Brahmanismus, betrachtet werden: zum einen stellen sie eine Auseinandersetzung mit der brahmanistischen Lehre dar, wonach der Gott Brahma Schöpfer der Menschen und aller Dinge der Welt ist. Der Buddha bietet eine alternative Lehre an, der zufolge die menschlichen Willenshandlungen an sich der bestimmende Faktor für die Gestaltung eines menschlichen Lebens sind. Zum anderen wird den Menschen, wenn sie brahmanistische Rituale, wie z. B. die Tieropferung,

Zusammenfassend gesagt, halten die Lehren in dieser Sutta ein Schlüsselprinzip aufrecht, wonach die Erwägung von Früchten des Karmas, die in einem zukünftigen Leben reifen, auf dem Vertrauen und dem Verständnis beruhen sollte, dass diese Ergebnisse auf einer Qualität des Geistes und des Verhaltens beruhen, so wie sie in diesem gegenwärtigen Leben begründet werden. Die langfristigen, zukünftigen Ergebnisse stehen in einer direkten Verbindung mit der Gegenwart, im Sinne von Ursache und Wirkung.

Eine Möglichkeit, diesen Umstand zu überprüfen, besteht darin, zu sagen, dass jeder berechnete Glaube, welcher sich auf zukünftige Leben bezieht, dazu beitragen muss, die persönliche Liebe zur Wahrheit (*dhamma-chanda*) zu stärken und zu stabilisieren. Falls hingegen die persönlichen Überzeugungen lediglich die Gier und das Begehren begünstigen, kann man getrost feststellen, dass es sich um falsche Überzeugungen handelt, die einer Revision bedürfen. [285]

5. Ergänzende Belange in Bezug auf Karma

Zum Thema Karma gibt es noch einige weitere bedeutende Punkte anzumerken. Einige dieser Punkte helfen dabei, schwerwiegende Missverständnisse zu vermeiden, während andere dazu beitragen, das Verständnis dieses Themas zu vervollständigen.

A. Was ist die Ursache für Glück und Leid?

Mehrere Unterweisungen des Buddha betonen, wie willentliche Handlungen (*kamma*) und ihre Resultate, in Übereinstimmung mit Ursache und Wirkung, ablaufen. Zum Beispiel: „Konditioniert durch Unwissenheit, erzeugt eine Person Willenshandlungen des Körpers (*kāya-saṅkhāra*), entweder selbst erzeugt (...) oder anderen Einflüssen zugehörig (...) entweder wissentlich (...) oder unwissentlich.“¹⁰⁴ In ähnlicher Weise widerlegte der Buddha die Lehre des karmischen Autogenesismus (*attakāra-vāda*), wonach Glück und Leid gänzlich selbstbestimmt sind, sowie die Lehre des karmischen Heterogenesismus (*parakāra-vāda*), wonach Glück und Leid gänzlich durch externe Faktoren hervorgerufen werden.¹⁰⁵

durchführen und den brahmanischen Priestern Opfergaben darbringen, suggeriert, sie hätten reichliche Belohnungen zu erwarten, ohne dass eine offensichtliche Beziehung zwischen der Handlung und ihren Resultaten bestehen würde. Die Erklärung des Buddhas bietet in dieser Sutta eine neue Perspektive zu diesem Thema, d. h. den Früchten des Karmas, an.

¹⁰⁴ S. II. 40-41

¹⁰⁵ Mehr zu diesem Thema, siehe Kapitel 4 zur abhängigen Entstehung.

Man muss jeden einzelnen Prozess untersuchen, um den Grad der Beteiligung durch sich selbst und/oder durch externe Faktoren zu bestimmen. Man sollte nicht aufgrund eines flüchtigen Blicks oder einer kurzfristigen Analyse ein endgültiges Urteil fällen.

Diese Lehren helfen, dem groben Missverständnis gegenüber Karma vorzubeugen, wonach alle Dinge ausschließlich durch eigene Handlungen entstehen, ohne dass externe oder umgebende Faktoren, welche eine partizipative Rolle einnehmen, mit in Betracht gezogen werden müssten. Hierbei ist es entscheidend, zwischen dem karmischen Prinzip als einer neutralen Gesetzmäßigkeit und dem Karma aus der Perspektive des ethischen Verhaltens heraus zu differenzieren. Bisher hat sich die Diskussion auf Karma, im Zusammenhang mit der direkten Verbindung zu einem Naturgesetz konzentriert, welches sich wiederum auf die natürliche Dynamik des willentlichen Handelns bezieht und all die unzähligen, damit verbundenen Ursachen und Bedingungen miteinbindet.

Die Lehren von Karma, die sich auf den Bereich der Ethik belaufen, sind indessen alltagspraktischer Natur und sollen zur Anwendung gebracht werden. Sie sind im Wesentlichen an den einzelnen Menschen gerichtet, der die volle und uneingeschränkte Verantwortung für seine willentlichen Handlungen übernehmen sollte.^{xiii} Damit diese Lehren ihr wahres Ziel erfüllen können, beginnen sie mit der Betonung dieser persönlichen Verantwortung. Ein Beispiel ist die Lehre Buddhas: „Man ist seine eigene Zuflucht.“

Neben der Betonung der Bedeutsamkeit, sich selbstständig zu helfen und entsprechende Handlungen zu initiieren, verweisen diese Lehren auch auf eine Beziehung zum Handeln anderer Menschen. Das soll heißen: damit andere Menschen gegenüber der eigenen Person eine effektive Hilfe anbieten können, muss man zuerst Eigenverantwortung entwickeln. Das Maß an Eigenverantwortung beeinflusst das Ausmaß der Hilfe, die andere zu geben bereit sind, ebenso beeinflusst es die eigene Reaktion auf solche externe Hilfe.

Durch angemessene Untersuchung erkennt man, wie das Prinzip von Karma als neutrales Gesetz und das Prinzip von Karma in Bezug auf Ethik und tugendhaftes Verhalten nicht widersprüchlich sind; vielmehr unterstützen sie sich gegenseitig.

B. Fehlinterpretationen von Karma

Es existieren drei falsche Ansichten in Bezug auf Glück und Unglück, Freude und Leiden, die von der buddhistischen Lehre über Karma unterschieden werden

müssen:

1. Determinismus^{xiv} für vergangene Handlungen (*pubbekatahetu-vāda*; *pubbekata-vāda*): der Glaube, dass alle Freude und alles Leiden eine Folge des vergangenen Karmas sind.
2. Theistischer Determinismus (*issaranimmānahetu-vāda*; *issaranimmita-vāda*): der Glaube, dass alle Freude und alles Leid von einem allmächtigen Gott geschaffen wird.
3. Indeterminismus^{xv} (bzw. das Prinzip der Zufälligkeit; *ahetu-apaccaya-vāda*; *ahetuj-vāda*): der Glaube, dass alle Freude und alles Leid in Abhängigkeit von willkürlichen Handlungen des Schicksals entstehen, unabhängig von Ursache und Bedingung.

Diese falschen Ansichten werden in folgender Sutta-Passage dargestellt:

Drei Glaubensstandpunkte gibt es, ihr Mönche. Werden sie von Verständigen geprüft, untersucht und gründlich vorgenommen, dann ergibt sich, daß sie, selbst wenn man ihnen bloß der Tradition wegen folgt, in Untätigkeit (akiriya) enden. Welches sind diese drei Glaubensstandpunkte?

1. *Es gibt einige Asketen und Priester, die da behaupten und der Ansicht sind, daß, was auch immer der Mensch empfindet, sei es Wohl oder Wehe oder weder Wohl noch Wehe, daß dies alles bedingt sei durch frühere Tat (pubbekata-hetu).*
2. *Es gibt einige Asketen und Priester, die da behaupten und der Ansicht sind, daß, was auch immer der Mensch empfindet, sei es Wohl oder Wehe oder weder Wohl noch Wehe, daß dies alles bedingt sei durch Gottes Schöpfung (issaranimmāna-hetu).*
3. *Und es gibt einige Asketen und Priester, die behaupten und der Ansicht sind, daß, was auch immer der Mensch empfindet, sei es Wohl oder Wehe oder weder Wohl noch Wehe, daß dies alles ohne Ursache und Grund (altern. Übers.: „Bedingung“) geschieht (ahetu-apaccaya).*

Jene Asketen und Priester nun, die da behaupten und der Ansicht sind, daß alles bedingt sei durch frühere Tat, diese habe ich aufgesucht und also gefragt:

„Ist es wahr, Verehrte, daß ihr, wie es heißt, behauptet und der Ansicht seid: was auch immer der Mensch empfindet, sei es Wohl oder Wehe oder weder

Wohl noch Wehe, daß dies alles bedingt ist durch frühere Tat?“ Derart von mir befragt, stimmten jene mit „Ja“ bei. Ich aber sprach zu ihnen: (altern. Übers.: „Als ich sie dies frage und sie bejahen, sage ich darauf zu ihnen:“) „Demnach also, Verehrte, würden die Menschen infolge früherer (vorgeburtlicher) Tat zu Mördern, Dieben, Unkeuschen, Lügner, Zuträgern, Schimpfbolden, Schwätzern, Habgierigen, Gehässigen und Irrgläubigen?“ Wahrlich, ihr Mönche, denjenigen, die sich auf frühere Tat als das Entscheidende berufen, fehlt es an Willensantrieb und Tatkraft und (an einem Anlaß) dieses zu tun oder jenes zu lassen. Weil sich nun aber hieraus wirklich und gewiß keine Notwendigkeit ergibt für ein (bestimmtes) Tun oder Lassen, so verdienen solche geistig Unklare und unbeherrscht Lebende nicht die Bezeichnung als Asketen. Dies ist mein erster begründeter Vorwurf gegen jene Asketen und Priester, die solches behaupten, solcher Ansicht sind.

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

„Ist es wahr, Verehrte, daß ihr, wie es heißt, behauptet und der Ansicht seid: was auch immer der Mensch empfindet, sei es Wohl oder Wehe, daß dies alles bedingt ist durch Gottes Schöpfung?“ Also von mir befragt, stimmten jene mit „Ja“ bei. Ich aber sprach zu ihnen: „Demnach also, Verehrte, würden die Menschen infolge von Gottes Schöpfung zu Mördern, Dieben, Unkeuschen, Lügner, Zuträgern, Schimpfbolden, Schwätzern, Habgierigen, Gehässigen und Irrgläubigen!“ 287 Wahrlich, ihr Mönche, denjenigen, die sich auf Gottes Schöpfung als das Entscheidende berufen, fehlt es an Willensantrieb und Tatkraft und (an einem Anlaß), dieses zu tun oder jenes zu lassen. Weil sich nun aber hieraus wirklich und gewiß keine Notwendigkeit ergibt für ein (bestimmtes) Tun oder Lassen, so verdienen solche geistig Unklare und unbeherrscht Lebende nicht die Bezeichnung als Asketen. Dies ist mein zweiter begründeter Vorwurf gegen jene Asketen und Priester, die solches behaupten, solcher Ansicht sind.

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

„Ist es wahr, Verehrte, daß ihr, wie es heißt, behauptet und der Ansicht seid: was auch immer der Mensch empfindet, sei es Wohl oder Wehe oder weder Wohl noch Wehe, all dies geschehe ohne Ursache und Grund?“ Also von mir befragt, stimmten jene mit „Ja“ bei. Ich aber sprach zu ihnen: „Demnach also, Verehrte, würden die Menschen ohne Ursache und Grund zu Mördern, Dieben, Unkeuschen, Lügner, Zuträgern, Schimpfbolden, Schwätzern, Hab-

gierigen, Gehässigen und Irrgläubigen!“ Wahrlich, o Mönche, denjenigen, die sich auf Ursachlosigkeit als das Entscheidende berufen, fehlt es an Willensantrieb und Tatkraft und (an einem Anlaß), dieses zu tun oder jenes zu lassen. Weil sich nun aber hieraus wirklich und gewiß keine Notwendigkeit ergibt für ein (bestimmtes) Tun oder Lassen, so verdienen solche geistig Unklare und unbeherrscht Lebende nicht die Bezeichnung als Asketen. Dies ist mein dritter begründeter Vorwurf gegen jene Asketen und Priester, die solches behaupten, solcher Ansicht sind. (...) ¹⁰⁶

Die erste Doktrin (des Determinismus der vergangenen Handlung) wurde von den Nigaṇṭhā (Jains) vertreten, wie diese Sutta-Passage bestätigt:

„Ihr Bhikkhus, es gibt einige Mönche und Brahmanen, die eine Lehrmeinung und Ansicht wie diese vertreten: ‚Was diese Person auch immer fühlt, ob Angenehmes oder Schmerz oder Weder-Schmerz-noch-Angenehmes, all jenes wird durch das, was in der Vergangenheit getan wurde, verursacht. Indem man also durch Askese vergangene Handlungen vernichtet und indem man keine neuen Handlungen begeht, wird es künftig keine Folgen mehr geben. Mit Abwesenheit künftiger Folgen ist die Vernichtung von Handlung gegeben. Mit Vernichtung von Handlung ist die Vernichtung des Leidens gegeben. Mit der Vernichtung des Leidens ist die Vernichtung von Gefühl gegeben. Mit der Vernichtung von Gefühl wird sich jegliches Leid erschöpfen.‘ So sprechen die Nigaṇṭhas, ihr Bhikkhus.“ ¹⁰⁷

Hier eine ähnliche Sutta-Passage:

„Es gibt, Herr Gotamo, einige Asketen und Brahmanen, die lehren und denken: ‚Was immer auch eine menschliche Person empfindet an Wohl oder Wehe oder Weder-wehe-noch-wohl, all das ist durch früher Getanes veranlaßt.‘ Was sagt nun aber Herr Gotamo dazu?“

Hervorgerufen durch Galle, Schleim, Wind, deren Zusammenfall, durch Klimawechsel, durch verkehrtes Verhalten, durch Unfälle, durch Reife des Wirkens (Karma), Sīvako, steigen etliche Gefühle auf. Das aber ist von einem selber zu merken, wie solche Gefühle aufsteigen. Auch in der Welt ist dies als

¹⁰⁶ A. I. 173-5; vgl.: M. II. 214-23; Vbh. 367-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

¹⁰⁷ M. II. 214 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

*Wahrheit bekannt, wie solche Gefühle aufsteigen. Da nun gehen die Asketen und Brahmanen, Sīvako, die da lehren und denken: ‚Was immer auch eine menschliche Person empfindet an Wohl oder Wehe oder Weder-wehe-noch-wohl, all das ist durch früher Getanes veranlaßt‘ über das hinaus, was sie selber erkennen, und sie gehen hinaus über das, was in der Welt als Wahrheit bekannt ist. Darum sage ich von diesen Asketen und Brahmanen: Das ist falsch‘.*¹⁰⁸

Diese Unterweisungen des Buddha bewahren die Menschen davor, in extreme oder unvernünftige Ansichten abzudriften, während sie Karma nur im Zusammenhang mit „in der Vergangenheit ausgeführten Handlungen“ begreifen. Durch das Festhalten an solchen Ansichten sitzen die Menschen bloß herum und warten darauf, dass die Ergebnisse von vergangenem Karma ihr Leben bestimmen. Sie betrachten nicht, wie sie sich in der Gegenwart aktiv verbessern können. Solche Missverständnisse führen zu verhängnisvollen Formen falscher Ansichten, wie sie in den obigen Abschnitten erläutert werden.

Darüber hinaus kann man aus diesen Worten klar ersehen, dass der Buddha die „zielgerichtete Anstrengung“ als das Kernstück all seiner Lehren über Karma ansah; der Wert der Lehren wird durch ihren Bezug zur Bestrebung bestimmt.

Diese Lehren des Buddha verneinen oder verleugnen keinesfalls früheres Karma; es wird anerkannt, dass vergangenes Karma am kausalen Prozess beteiligt ist und den gegenwärtigen Moment mitbeeinflusst. Die Vergangenheit und die Gegenwart sind gleichermaßen Teil der Dynamik von Ursache und Wirkung. Das Grundprinzip besteht darin, dass vergangenes Karma mit der Kausalität verbunden ist; es ist nicht mit einer Art „vermuteter, übernatürlicher Realität“ verquickt, welcher man sein Schicksal anvertrauen müsste. Insbesondere ein klares Verständnis der bedingten Entstehung wird helfen, alle Zweifel in dieser Angelegenheit zu zerstreuen. [288]

Dieser Sachverhalt kann beispielsweise mit jemandem verglichen werden, der ein dreistöckiges Gebäude hinaufsteigt: Es ist unwiderlegbar, dass die Ankunft in der dritten Etage von der Handlung dieser Person abhängig ist – dem Akt des Treppensteigens. Und einmal im dritten Stock angekommen, ist es für diese Person unmöglich, die Hand auszustrecken und den Erdboden anzufassen oder ein Auto zu besteigen und herumzufahren, als befände sie sich auf der Straße. Diese ebenso unwiderlegbaren Tatsachen sind ebenfalls davon abhängig,

¹⁰⁸ S. IV. 230 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

dass diese Person in den dritten Stock hinaufgestiegen ist. Würde sie sich vom Treppensteigen erschöpft fühlen, außer Atem und nicht mehr in der Lage sein, hinauf- oder hinunterzugehen – bis sie sich eine Weile ausgeruht hat – so wäre auch ebendiese Erschöpfung von ihren vorherigen Handlungen abhängig.

Es steht außer Frage, dass die Ankunft in der dritten Etage, die Bandbreite an Möglichkeiten, die daraufhin an diesem Ort zur Verfügung stehen, sowie (ÜB: ggf.) das Verlangen, sich mit den hier vorgefundenen Objekten zu beschäftigen, sämtlich Folgen einer vorangegangenen Handlung sind: dem Hinaufsteigen der Treppe. Doch was immer diese Person dann tut, ob sie mit den Dingen, die an diesem Ort zu finden sind, interagiert, sich ausruht oder die Treppe hinabsteigt, all dies basiert auf neuen Entscheidungen. Es gibt eine Reihe von Möglichkeiten und jede Wahl führt zu bestimmten Resultaten. Obwohl die vorangegangenen Handlungen immer noch eine Wirkung haben können, bspw. kann die Person vom Gehen müde sein, so liegt es doch an ihr, ob sie dieser Müdigkeit nachgibt und sich ausruht oder ob sie auf eine andere Weise damit verfährt. All diese Faktoren, einschließlich des vergangenen Karmas, sind Teil eines kausalen Prozesses.

Basierend auf dem Verständnis der abhängigen Entstehung kann man aus dem Karma der Vergangenheit Nutzen ziehen, indem man seine Lektion daraus gewinnt, das angemessene Unterscheidungsvermögen stärkt und das Verständnis für verschiedenartige Phänomene erweitert, nebst einem Verständnis für die eigene, gegenwärtige, geistige Disposition, sodass man Pläne für die Gegenwart aufstellen und entsprechend handeln kann, um günstige, zukünftige Resultate zu begünstigen.

C. Läuterung von Karma

Der Buddha lehrte:

Sollte, ihr Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch für jedwede Tat (kamma), die er verübt, die ihr jedesmal genau entsprechende Wirkung erfährt, so ist in diesem Falle, ihr Mönche, ein heiliger Wandel (brahmaccariya) ausgeschlossen und keinerlei Möglichkeit besteht für völlige Leidensvernichtung.

**Sollte aber, ihr Mönche, die Behauptung zutreffen, daß, wenn der Mensch eine Tat verübt, er je nach der unterschiedlichen Art der zu erfahrenden Auswirkung die der Tat entsprechende Wirkung erfährt, so mag es in diesem*

Falle einen heiligen Wandel geben und es besteht die Möglichkeit für völlige Leidensvernichtung.

**(ÜB: altern. Übers.:)*

Wenn man aber sagen würde: „Dieser Mensch schafft Karma, welches die Grundlage für eine bestimmte Art von Gefühl (vedanā) darstellt und er erfährt das Resultat genau auf jene Weise.“, dann ist das Leben eines heiligen Wandels möglich und es besteht die Gelegenheit, dem Leiden vollständig ein Ende zu bereiten.

Da hat einer, ihr Mönche, nur ein kleines Vergehen verübt, und dieses bringt ihn zur Hölle. Ein anderer aber hat eben dasselbe kleine Vergehen verübt, doch es reift noch bei Lebzeiten (ditthadhamma-vedanīyam), und nicht einmal die kleinste Wirkung tut sich kund (in einem künftigen Dasein), geschweige denn, eine große.

Welcherart aber, ihr Mönche, ist der Mensch, den ein kleines Vergehen, das er verübt hat, zur Hölle bringt? Da hat ein Mensch (den Einblick in) den Körper nicht entfaltet, hat seine Sittlichkeit nicht entfaltet, seine (meditative) Geistigkeit und seine Weisheit nicht entfaltet; er ist beschränkt, von kleinlicher Gesinnung, und selbst infolge von Kleinigkeiten hat er zu leiden. Einen solchen Menschen mag selbst ein kleines Vergehen zur Hölle führen.¹⁰⁹ [289]

Welcherart aber ist der Mensch, bei dem eben dasselbe kleine Vergehen noch bei Lebzeiten zur Reife gelangt und (in einem künftigen Dasein) nicht einmal eine kleine Wirkung sich kundtut, geschweige denn eine große? Da hat ein Mensch (den Einblick in) den Körper entfaltet, hat seine Sittlichkeit, seine Geistigkeit und seine Weisheit entfaltet; er ist nicht beschränkt, ein großer Charakter, der nicht begrenzt ist (durch die Leidenschaften). Bei einem solchen Menschen gelangt eben dasselbe kleine Vergehen noch bei Lebzeiten zur Reife und (in einem künftigen Dasein) tut sich nicht einmal eine kleine Wirkung kund, geschweige denn, eine große.¹¹⁰

¹⁰⁹Vergleichbar mit dem Hineingeben eines Salzklumpens, in eine kleine Schüssel.

¹¹⁰Vergleichbar mit dem Hineingeben eines Salzklumpens, in einen Fluss. A. I. 249 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]) Die Übersetzung: „... tut sich nicht einmal eine kleine Wirkung kund, geschweige denn eine große.“, lautet im Pali: *nānupi khāyati bahudeva*. Diese Passage kann auch mit „ohne dass sich einer der unbedeutenden Aspekte in größerer Weise manifestiert.“, übersetzt werden. Wenn man diese Passage, gemäß den kommentarischen Schriften übersetzt, lautet sie: „kein unmaßgebliches Karma gelangt zur späteren Verwirklichung, nur das maßgebliche Karma gelangt zur späteren Verwirklichung.“ (Siehe: AA. II. 361)

Hier, Vorsteher, vertritt irgendein Lehrer eine solche Lehre und Ansicht wie diese: „Wer auch immer das Leben zerstört (...) nimmt, was nicht gegeben ist (...) sich auf sexuelles Fehlverhalten einlässt (...) die Unwahrheit spricht, ist für einen Zustand des Elends bestimmt, ist für die Hölle bestimmt.“ Ein Schüler, der volles Vertrauen in diesen Lehrer hat, erwägt: „Mein Lehrer vertritt eine solche Lehre und Ansicht wie diese: ‚Wer auch immer das Leben zerstört, ist für einen Zustand des Elends bestimmt, ist für die Hölle bestimmt.‘“, Er gewinnt die Ansicht: „Nun habe ich Leben zerstört, also bin auch ich für einen Zustand des Elends bestimmt, für die Hölle bestimmt.“ Wenn er diese Annahme und diesen Gedanken nicht aufgibt und wenn er diese Ansicht nicht verwirft, dann wird er eben genauso in die Hölle fallen (...).

Doch hier tritt ein Tathāgata in die Welt (...) in vielerlei Weise kritisiert und tadelt er die Zerstörung des Lebens (...) das Nehmen dessen, was nicht gegeben ist (...) sexuelles Fehlverhalten (...) falsche Rede; und er sagt: „Enthaltet euch von der Zerstörung des Lebens (...) dem Nehmen dessen, was nicht gegeben ist (...) sexuellem Fehlverhalten (...) falscher Rede.“ Ein Schüler, der volles Vertrauen in diesen Lehrer besitzt, reflektiert so: „In vielerlei Hinsicht kritisiert und tadelt der Erhabene die Zerstörung von Leben (...) und er sagt: ‚Enthalte dich der Zerstörung von Leben (...)‘ Nun habe ich Leben in diesem und jenem Ausmaß zerstört. Das war nicht richtig; das war nicht gut. Gewiss, ich bin als Folge dieser Handlungen betrübt, und ich bin nicht frei von dem Kennzeichen eines Menschen, der Böses getan hat.“ Nachdem er so reflektiert hat, gibt er die Zerstörung von Leben auf und enthält sich in Zukunft der Zerstörung von Leben. So kommt es zum Aufgeben dieser bösen Tat (...).

Er unterlässt die Zerstörung von Leben und enthält sich der Zerstörung von Leben. Er gibt auf, zu nehmen, was nicht gegeben wurde (...) enthält sich sexuellem Fehlverhalten (...) spaltender Rede (...) harscher Rede (...) müßigem Geschwätz (...) Habgier (...) Übelwollen (...) falscher Ansicht; er ist von rechter Ansicht.

Dieser edle Schüler – der so frei von Begehrlichkeit, frei von bösem Willen, unverblendet, klar begreifend, beständig achtsam – verweilt mit einem von liebevoller Güte durchdrungenen Geist in einem Viertel, ebenso im zweiten Viertel, im dritten Viertel und im vierten Viertel. So verweilt er oberhalb, unterhalb, quer und überall und zu allen wie zu sich selbst, die ganze Welt durchdringend mit einem von Güte durchdrungenen Geist, weit, erhaben, makellos, ohne Feindseligkeit, ohne Böswilligkeit (...) Wenn die Befreiung des Geistes durch Güte entwickelt und auf diese Weise kultiviert, so bleibt jegliches mäßige Karma, das getan wurde, nicht dort, verharret nicht dort.¹¹¹

¹¹¹S. IV. 319-23

(altern. Übers.)^{xvi}

Diese Belehrungen des Buddha werden präsentiert, um einige der subtilen Details der Fruchtbildung von Karma zu verdeutlichen. Sie dienen der Vorsorge, nicht zu schnell eine Meinung über Karma zu gestalten bzw. seine Wirkung zu simpel zu interpretieren. Dies sind jedoch nur einige Beispiele der Lehren über Karma. [290]

D. Karma ausgleichen

Ein wesentlicher Terminus in den Lehren über Karma lautet *paṭikamma*. Basierend auf seiner ursprünglichen Bedeutung oder als Anspielung auf seine ursprüngliche Bedeutung kann er mit „Karma erlösen“ übersetzt werden. In diesem Sinne bezieht der Begriff sich auf die Wiedergutmachung, Rehabilitation, Abänderung oder das Aufgeben von schlechtem Karma und stattdessen einer Hinwendung zu gutem Karma.

Paṭikamma war ursprünglich ein gewöhnlicher, alltäglicher Begriff, der im Sinne von „etwas Beschädigtes reparieren“, „etwas Fehlerhaftes korrigieren“, „etwas Falsches richtigstellen“ oder sogar in Bezug auf die Heilung einer Krankheit verwendet werden konnte.

Im Kontext der Dhamma-Lehren steht der Begriff *paṭikamma* hauptsächlich für das Eingeständnis der eigenen Fehler in der Vergangenheit, den Verzicht auf unheilsame und schädigende Handlungen, die Selbstverbesserung durch gute Taten und die Berichtigung der eigenen Fehler, um zu Integrität und Vollkommenheit zu gelangen.

In Bezug auf die klösterliche Gemeinschaft wandte der Buddha das Prinzip von *paṭikamma* an, um zwei Arten von disziplinarischen Vorschriften festzulegen: die Sühne von Vergehen (*āpatti-paṭikamma*) und eine formale Aufforderung zur Ermahnung (*pavāraṇā-kamma*). Darüber hinaus betonte der Buddha in einem breiteren Kontext, der sowohl Entsagende als auch Laien einbezog, die Verrichtung von Wiedergutmachung einhergehend mit dem Bewusstsein und dem Eingeständnis des eigenen Fehlverhaltens (bezeichnet als Bekenntnis der eigenen Übertretungen – *accaya-desanā*), was als eine Praxis gilt, die dem Kodex der Edlen (*ariya-vinaya*) entspricht.

Im Dhamma-Vinaya¹¹² finden sich drei grundlegende Vorgehensweisen, um die eigenen Fehler, innerhalb eines sozialen Kontextes, zu korrigieren:

¹¹²TR: Das Dhamma und das Regelwerk zum Verhalten.

1. Sühne von Vergehen (*āpatti-paṭikamma*): Buße; Reue; dies ist eine disziplinarische Vorschrift für die klösterliche Gemeinschaft. Wenn ein Bhikkhu oder eine Bhikkhuni ein Vergehen begangen hat, ist er oder sie sich dieser Übertretung bewusst und offenbart sie anderen. Er oder sie entsagt offen solchen Verfehlungen und beschließt, sie nicht zu wiederholen. Man informiert andere über diesen Entschluss, um künftig Zurückhaltung zu üben. Dieser Standard wird auch dann befolgt, wenn jemand diesbezüglich Zweifel hat. Wenn beispielsweise ein Bhikkhu am Uposatha-Tag („Tag der Observanz“ – der Voll- und Neumondtag) vermutet, dass er ein Vergehen begangen haben könnte, informiert er einen anderen Bhikkhu auf diese Weise: „Ehrwürdiger Herr, ich habe Zweifel in Bezug auf ein Vergehen von diesem und jenem Namen. Wenn diese Zweifel verschwinden, wird das Vergehen gesühnt sein.“¹¹³
2. formelle Einladung zur Ermahnung (*pavāraṇā-kamma*), auch dies ist eine disziplinarische Vorschrift für die Mönchsgemeinschaft. Mit dem Begriff Pavāraṇā abgekürzt, stellt sie eine jährliche Zeremonie – eine formale Handlung des Sangha (*saṅgha-kamma*) – dar, die am Ende der Regenzeit-Klausur (*vassa*) durchgeführt wird. Nachdem die Sangha für die Dauer der Vassa zusammengelebt hat, versammeln sich die ansässigen Bhikkhus oder Bhikkhunis, und jeder Einzelne spricht eine formelle Einladung zur Zusammenkunft aus. Beginnend mit dem ältesten Mitglied der Gemeinschaft, sagt jeder Einzelne: „Ehrwürdige Freunde, ich spreche eine formelle Einladung an die Sangha aus. Wenn ihr gesehen, gehört oder vermutet habt (dass ich irgendwelche Fehler begangen oder in irgendeiner Weise schädlich gehandelt habe), mögt ihr mich aus Mitgefühl ermahnen. Nachdem ich (diese Fehler) erkannt habe, werde ich sie berichtigen.“¹¹⁴ [291]
3. Bekenntnis der persönlichen Übertretungen (*accaya-desanā*); dies ist ein Verhaltensprinzip, welches integraler Bestandteil der edlen Disziplin (*ariya-vinaya*) ist und sowohl für Mitglieder der monastischen Gemeinschaft als auch für Laien gilt. Der Kern dieses Prinzips besteht darin, dass man, wenn man ein Vergehen getätigt, einen Fehler ausgeführt oder sich in der Beziehung zu jemand anderem schlecht verhalten hat, Wiedergutmachung übt, indem man um Vergebung bittet. Anderen Men-

¹¹³Vin. I. 126; *ahaṃ āvuso itthannāmāya āpattiyaṃ vematiko yadā nibbematiko bhavissāmi tadā taṃ āpattiṃ paṭikarissāmi*; man beachte, wie die Verbform (Partizip der Vergangenheit) von *paṭikamma* zu *paṭikara* wird.

¹¹⁴Vin. I. 159-60; *saṅghaṃ āvuso pavāremi diṭṭhena vā sutena vā parisāṅkāya vā vadantu maṃ āyasmanto anukampaṃ upādāya passanto paṭikarissāmi*

schen gegenüber die persönliche Reue für Übertretungen und Vergehen auszudrücken und andere zu bitten, das Eingestehen der eigenen Fehler anzuerkennen, damit man Wiedergutmachung leistet und in Zukunft Zurückhaltung zeigt, ist Wachstum in der edlen Disziplin.

Es finden sich zahlreiche Gegebenheiten im Tipiṭaka, von Laien und sogar von Mönchen, die dem Buddha gegenüber anstößig handeln. Wenn sie ihre Fehler erkennen, gestehen sie diese und bitten ihn um Vergebung. Der Buddha würde in jenem Falle antworten, dass er ihre Entschuldigung akzeptiert, wenn sie den Schaden in ihren Übertretungen erkennen, Schaden, den sie durch Verblendung oder Dummheit verübt haben, und wenn sie Wiedergutmachung betreiben. Er würde wiederholen, dass das Eingestehen der eigenen Fehler, die Wiedergutmachung und Aufmerksamkeit für die Zukunft ein Wachstum in der edlen Disziplin bedeuten.

Man nehme beispielsweise den Bogenschützen, der angeheuert wurde, um den Buddha zu ermorden. Er ging zum Buddha, um seine Reue auszudrücken, und dieser sagte: „Weil du den Schaden in dem, was schädlich ist, siehst und echte Wiedergutmachung leistest, akzeptiere ich deinen Fehler und erkenne ihn an. Den Schaden im Schädlichen zu erkennen und aufrichtige Wiedergutmachung zu leisten, indem man daraufhin Umsicht walten lässt, ist Wachstum in der edlen Disziplin.“¹¹⁵

Dieses Prinzip der Wiedergutmachung (*paṭikamma*) ist eine Möglichkeit, das karmische Gesetz zur spirituellen Entwicklung einzusetzen. Man entfaltet sein bewusstes Verhalten mindestens so weit, dass man vergangene Missetaten wiedergutmacht, sodass die eigenen zukünftigen Handlungen optimiert und schlechte Handlungen durch gute Handlungen ersetzt werden. Man sitzt hingegen nicht untätig herum, aus Angst, Karma zu erzeugen, so wie es die Lehre der Nigaṇṭhā propagierte. Und, was sehr entscheidend ist, nachdem man Fehler gemacht hat: Man ärgert sich nicht, beklagt sich nicht, gerät nicht in Depressionen und verfängt sich nicht in der Vergangenheit; dies verstärkt bloß unheilsame Tendenzen, trägt zu verpassten Gelegenheiten bei und vergrößert das Leiden.

Wenn man Fehler begangen hat, erkennt man sie als das, was sie sind. Man verfängt sich nicht in den Emotionen von Kummer oder Reue, lässt sich nicht von ihnen lähmen. Vielmehr sucht man nach Wissen und verlässt sich auf Weisheit. Nachdem man seine Fehler erkannt hat, beschließt man, sie zu korrigieren

¹¹⁵Vin. II. 192; *yato ca kho āvuso accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikarosi tante mayaṃ paṭiggaṇhāma vuddhi hesā āvuso ariyassa vinaye yo accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikaroti āyatīṃ samvaraṃ āpajjati*

oder wiedergutzumachen. Dies entspricht den vom Buddha gelobten Prinzipien. Es stimmt zudem mit dem Prinzip der Achtsamkeit (*appamāda*) überein. Wiedergutmachung (*paṭikamma*) unterstützt die Achtsamkeit, die ein wichtiger spiritueller Faktor ist, welcher zu spirituellem Wachstum und Vollkommenheit führt.

Die folgenden Verse des Buddha, aus dem Dhammapada, ergänzen dieses Thema der Erlösung und Berichtigung. Dieselben Verse wurden vom Ehrwürdigen Aṅgulimāla geäußert, während er die Glückseligkeit der Befreiung genoss, nachdem er in der Disziplin der Edlen „wiedergeboren“ wurde, da er die Frucht der Arahantschaft verwirklichte:

*Wer einst nachlässig lebte, dann
Nie mehr nachlässig ist,
Erleuchtet die Welt
Wie der Mond, frei von Wolken.
Wer früher begangenes Übel jetzt umkehrt,
Durch heilsame Taten anstatt,
Erleuchtet die Welt
Wie der Mond, frei von Wolken.¹¹⁶ [292]*

E. Karma, an das Ende von Karma führend

Eine der vorherigen Klassifizierungen von Karma (siehe oben) unterteilt Karma in vier Arten, je nach Beziehung zwischen Handlungen und Resultaten:¹¹⁷

1. Dunkle Handlungen mit dunklen Ergebnissen.
2. Lichte Handlungen mit lichten Ergebnissen.
3. Dunkle und lichte Handlungen mit dunklen und lichten Ergebnissen.
4. Weder dunkle noch lichte Handlungen mit weder dunklen noch lichten Ergebnissen und dem Zweck der Beendigung von Karma dienlich.

¹¹⁶Dh. Verse: 172-3; gesprochen vom Ehrwürdigen Aṅgulimāla unter: M. II. 104-105; Thag. Verse 871-72 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

¹¹⁷Siehe: D. III. 230; M. I. 389-90; A. II. 230-37 (ÜB: Letztere Referenz, siehe:^{xvii})

Bisher hat sich die Beschreibung über die Früchte von Karma auf die ersten drei vorgenannten Arten von Karma beschränkt, die schlicht als „gutes und schlechtes Karma“ definiert werden können. Es bleibt also noch die vierte Art von Karma.

Da sich die Fruchtbildung von Karma, bezogen auf diesen vierten Faktor, völlig von den ersten drei Arten unterscheidet, muss dieser Faktor gesondert betrachtet und differenziert werden.

Viele Menschen, darunter auch viele Buddhisten, interessieren sich lediglich für die ersten drei Arten von Karma und vernachlässigen diese vierte Variante, obwohl dieser letzte Faktor ein grundlegendes buddhistisches Prinzip darstellt, welches zum wahren Ziel des Buddha-Dhamma führt.

Lichtes und dunkles Karma, beziehungsweise gutes und schlechtes Karma, manifestiert sich in zahllosen Formen, wie sie im Rahmen der zehn heilsamen und unheilsamen Pfade der Handlungen (*kusala-* und *akusala-kamma*patha) klassifiziert werden können, z.B.: Zerstörung von Leben, Diebstahl, sexuelles Fehlverhalten, schädigende und bössartige Rede usw., zusammen mit den gegenüberstehenden, heilsamen Handlungsformen. Diese Handlungen bewirken, dass die Menschen die verschiedenen positiven und negativen Früchte ernten, wie sie bereits beschrieben wurden. Sie bestimmen den Lebensweg der Menschen und veranlassen sie, weitere heilsame und unheilsame Taten auszuführen und sich im Rad der Wiedergeburt (*samsāra-vatṭa*) zu drehen.

Die Frucht, wie sie mit der vierten Art von Karma verbunden ist, steht den drei ersten Arten diametral gegenüber. Das bedeutet, es handelt sich um willentliche Handlung, welche nicht zu einer Anhäufung von zukünftigem Karma führt. Diese Art von Karma führt vielmehr zum Ende des Karmas, zur Freiheit von Karma, zur Beendigung jeden Karmas. Es erzeugt kein weiteres Karma.

Karma, das zum Ende von Karma führt, verweist auf Handlungen, im Einklang mit jenen Prinzipien, welche eine Verwirklichung des höchsten Ziels im Buddha-Dhamma bewirken. Unter dem Gesichtspunkt der vier edlen Wahrheiten bezieht sich dies auf die vierte edle Wahrheit, d.h. den achtfachen Pfad, doch man kann dies gleichermaßen durch andere Formate beschreiben, etwa durch die sieben Faktoren der Erleuchtung (*bojjhaṅga*) oder der dreifachen Schulung durch moralisches Verhalten (*sīla*), Sammlung (*samādhi*) und Weisheit (*paññā*).

Gelegentlich wird diese vierte Art von Karma oppositionell zu den übrigen drei Arten von Karma dargestellt, in der Zielsetzung und Absicht, die ersten drei Arten aufzugeben. Eine Bezugnahme auf jene Handlungen, die von der Absicht

begleitet sind, das Nicht-Entstehen dieser drei vorherigen Arten von Karma herbeizuführen und zu fördern. In Hinblick auf die „Wurzel-Ursache“ bezieht sich ein derartiges Bestreben auf Handlungen, die aus Nicht-Gier (*alobha*), Nicht-Hass (*adosa*) und Nicht-Verblendung (*amoha*) entspringen.

Eine Diskussion über Karma ist vielfach mit dem Thema Vergnügen (*sukha*; „Glück“) und Schmerz (*dukkha*; „Leiden“) gekoppelt, da vorsätzliche Handlungen ihre Früchte in Form von Vergnügen oder Schmerz tragen. Solange Karma vorhanden ist, muss man sich im Strudel von Vergnügen und Schmerz drehen. [293] Jeder Zustand, der von Vergnügen und Schmerz durchzogen ist, ist nicht frei von Leiden und ist daher per Definition nicht der vollkommene, makellose Zustand. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Karma mit Leiden verbunden ist und eine Ursache für Leiden bildet.

Der vorangegangene Abschnitt bezieht sich in jedem Falle vornehmlich auf die ersten drei Arten von Karma. Die vierte Art von Karma stellt eine Ausnahme dar, denn es handelt sich um Karma, welches zum Ende von Karma führt.

Gutes Karma trägt Früchte in Form von Glück, doch dieses Glück ist mit Leiden vermischt und kann eine Ursache für Leiden sein. Die vierte Art von Karma führt hingegen zu einer völligen Freiheit von Leid. Überdies erfährt man, während der Vollbringung jener vierten Art von Karma, kein Leiden. Im Gegenteil, man erfährt eine volle und echte Form des Glücks.

Die Lehre vom Ende des Karmas findet sich auch in anderen religiösen Traditionen, zu Lebzeiten des Buddha, insbesondere innerhalb der Lehre der Nigaṇṭhas.

Die Lehre der Nigaṇṭhas vertritt die Prinzipien von vergangenem Karma (*pubbekata-vāda*), von der Zerstörung des Karmas (*karma-kshaya*) und davon, sich durch extreme, asketische Praktiken Unannehmlichkeiten zuzufügen (*tapa*; *tapo-kamma*).

Wenn man nicht in der Lage ist, diese drei Prinzipien klar von den buddhistischen Lehren zu trennen, wird es zu Verwirrung und Missverständnis kommen. Wenn man hingegen in der Lage ist, diese Unterscheidung zu treffen, erhält man klareres Verständnis zum Buddha-Dhamma.

Die Lehre der Nigaṇṭhas lautet wie folgt:

„Was diese Person auch immer fühlt, ob Angenehmes oder Schmerz oder Weder-Schmerz-noch-Angenehmes, all jenes wird durch das, was in der

Vergangenheit getan wurde, verursacht. Indem man also durch Askese vergangene Handlungen vernichtet und indem man keine neuen Handlungen begeht, wird es künftig keine Folgen mehr geben. Mit Abwesenheit künftiger Folgen ist die Vernichtung von Handlung gegeben. Mit Vernichtung von Handlung ist die Vernichtung des Leidens gegeben. Mit der Vernichtung des Leidens ist die Vernichtung von Gefühl gegeben. Mit der Vernichtung von Gefühl wird sich jegliches Leid erschöpfen.‘ So sprechen die Nigaṇṭhas, ihr Bhikkhus.“¹¹⁸

Die Nigaṇṭhas glaubten, dass alles, was man erlebt, eine Folge des vergangenen Karmas sei. Um dem Leiden ein Ende zu bereiten, muss man alles Karma zerstören, indem man geistige Verunreinigungen durch extreme asketische Praktiken, sozusagen, „wegbrennt“. Auf diese Weise wird das frühere Karma vernichtet. Außerdem muss man es unterlassen, neues Karma zu erzeugen.

Der Buddhismus hingegen lehrt, dass vorheriges Karma ein Bestandteil eines kausalen Prozesses ist. Man muss diesen Prozess verstehen, so wie er wirklich ist, damit die persönliche, spirituelle Praxis positiv verlaufen kann. Die Beendigung des Leidens ist durch Handlung möglich, allerdings muss diese Handlung korrekt sein. Es ist Karma, das zum Ende von Karma führt.

Um Karma zu beseitigen, müssen buddhistisch Praktizierende, anstelle von einem Verhalten der Untätigkeit oder Passivität, vielmehr ausdauernd sein und sich entschlossen und beharrlich bemühen. Diese Bestrebung wird von Weisheit begleitet, die zur Befreiung von der Gewalt des Begehrens und der Unwissenheit führt.

Hier die Hauptmerkmale von Karma, die zur Beendigung von Karma führen:
[294]

1. Es ist der Pfad, der zur Beendigung des Karmas führt (*kammanirodhagāminī-paṭipadā*). Obwohl er zum Ende von Karma führt, ist er selbst eine Form von Karma.
2. Es gilt als weder dunkel noch hell (oder weiß noch schwarz); seine Resultate sind ebenfalls weder dunkel noch hell.

¹¹⁸M. I. 92-3; M. II. 214; A. I. 220-21 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

3. Es entsteht aus Nicht-Gier (*alobha*), Nicht-Hass (*adosa*) und Nicht-Verblendung (*amoha*). Von Natur aus wird bösen Handlungen vorgebeugt, da sie frei von jeglichen Ursachen oder Bedingungen sind, die zu ernsthaftem Fehlverhalten führen könnten.
4. Es wird von Weisheit und Einsicht begleitet, die den wahren Nutzen und Schaden von Dingen erkennen. Es ist eine tugendhafte und begründete Form des Handelns, welche das eigene Leben verbessert und dem Wohlergehen dienlich ist.
5. Es ist eine wahrhaft heilsame und begünstigende Form des Handelns, denn Bestreben, Achtsamkeit und Weisheit wirken als unterstützende Faktoren und lenken die Aktivitäten direkt. Es existiert auf diese Weise keine Möglichkeit zur Begierde, die den Menschen dazu anspornt, anderen Wesen selbstsüchtig Schaden zuzufügen und es gibt auch keinen Ansatz, den Menschen, aufgrund einer persönlichen Anhaftung an Vergnügliches, vom korrekten Handeln abzuhalten.
6. Es ist heilsame Handlung, die als „transzendente Heilsamkeit“ (*lokuttara-kusala*) bezeichnet wird. In den Kommentaren wird es als „Pfad-Absicht“ (*magga-cetanā*) oder „Pfad-Wissen“ (*magga-nāṇa*) bezeichnet. Es wird „zum Ende des Karmas führendes Karma“ genannt, weil es die Nicht-Entstehung oder Nicht-Erzeugung von Karma herbeiführt.
7. Bezüglich der formalen Prinzipien der Dhamma-Praxis, bezieht sich dieses Karma auf den achtfachen Pfad – die vierte edle Wahrheit – der zur Beendigung des Leidens führt (*dukkhanirodhagāminī-paṭipadā*). Je nach Situation kann es aber auch mit anderen Begriffen betitelt werden, z.B. mit den sieben Faktoren der Erleuchtung (*bojjhaṅga*) oder der dreifachen Schulung oder auch mit so allgemeinen Ausdrücken, wie: „Absicht zur Aufgabe der drei (früheren) Arten von Karma“.

Zu fünften Punkt ist anzumerken, dass viele Menschen dem Missverständnis unterliegen, wonach das Begehren (*taṇhā*) ausschließlich eine motivierende Kraft für das Handeln darstellt: Je größer das Begehren einer Person, desto dringlicher wird er oder sie handeln. Wenn man nicht begehrt, hat man keine Motivation zu handeln. Man wird untätig bleiben und womöglich der Faulheit verfallen.

Dieses Missverständnis ergibt sich aus einer unvollständigen Betrachtung der menschlichen Natur. Dies kann zu ernsthaften Schäden für sich selbst, für die Gesellschaft und für die natürliche Umgebung führen. In Wahrheit ist das Begehren eine Motivation zur Handlung, genauso wie auch zur Untätigkeit. Es

wirkt als Triebfeder für das Handeln, wenn man Sinnesobjekte zur selbstsüchtigen Befriedigung sucht. In diesen Fällen kommt es tendenziell zu Wettbewerb und zu Konflikt zwischen den Menschen, was für die Gesellschaft Schaden und Leid bedeutet.

Doch in jenen Situationen, in denen man zum Zweck des Guten oder im Interesse um das persönliche oder gesellschaftliche Wohlergehen handeln sollte – während man jedoch keine Dinge zur persönlichen Befriedigung erlangt – wirkt das Begehren als Motivator zum Nicht-Handeln; wirkt für Untätigkeit. Grund dafür ist die Tatsache, dass das Begehren zu einer Vernarrtheit in sinnliche Freuden und Genüsse leitet. Auch ein übermäßiges Vergnügen an Schlaf oder sonstige Formen des Ausschweifens hindern daran, angemessene Handlungen auszuführen. Hier ist das Verlangen eine Ursache für Faulheit. Und je größer die Unwissenheit – das Unvermögen, den Wert und den Nutzen bestimmter Handlungen zu verstehen – desto stärker führt das Begehren zu Trägheit und Apathie.

Zusammenfassend ausgedrückt, ist das Begehren entweder eine Motivation für schädigende Handlungen oder eine Motivation für Trägheit und Untätigkeit, abhängig von den Methoden, mit denen die eigene Befriedigung und das eigene Vergnügen entlohnt und beruhigt wird. [295]

Handlungen, welche die Qualität des Lebens verbessern oder das wahre Wohlbefinden steigern, unterscheiden sich vom Genuss oder der Anhaftung an Sinnesbefriedigung, ja sie erfordern oftmals den Verzicht auf persönlichen Genuss. Solche Handlungen entspringen nicht dem Verlangen (es sei denn, man hat zuzügliche, sekundäre Vorbedingungen geschaffen). Vielmehr entspringen sie der Weisheit, die den wahren Wert derartiger Handlungen erkennt und eine Freude an der Ausführung dieser Handlungen erzeugt.

Die Freude oder das Verlangen nach einem diesbezüglichen Handeln wird in Pali als *chanda* bezeichnet (im vollen Wortlaut heißt es „heilsames Verlangen“ – *kusala-chanda* oder „Verlangen nach Wahrheit“ – *dhamma-chanda*). *Chanda* ist die wahre und richtige Motivation für Handlungen, welche die Lebensqualität verbessert oder das Wohlbefinden steigert.

Handlungen, die von heilsamem Verlangen angetrieben werden, können jedoch durch Begierde (*tanhā*) behindert oder zunichte gemacht werden, indem man sich der Trägheit hingibt oder sich von Objekten der Sinnesbefriedigung betören lässt. Unter solchen Umständen führt das Verlangen zu Leiden, weil eine Vielzahl der eigenen Handlungen mit einem Gefühl von Widerstand und Druck ausgeführt werden.

Wenn man jedoch ein deutliches Unterscheidungsvermögen für den wahren Wert einer Handlung aufweist und die Stärke des heilsamen Verlangens ausreicht, um der behindernden Kraft des Verlangens zu widerstehen, wird das heilsame Verlangen nicht nur als Motivation für die Handlung dienen, sondern auch zu Glück führen. Dieses Glück ist weitläufig und ausbreitend, im Gegensatz zu dem begrenzten Vergnügen, welches durch das Begehren entsteht. Es befähigt dazu, mit Freude zu handeln.

Darüber hinaus wird man, vollständig unterstützt und geleitet von Bestreben (*virīya*), Achtsamkeit (*sati*) und Weisheit (*paññā*), Sammlung (*samādhi*) in seinen Aktivitäten entwickeln. Dies ist exakt jene Form des Handelns, die als Karma bezeichnet wird, welches zum Ende von Karma führt.

Die Dynamik dieser Handlungsform lässt sich auf einfache Weise folgendermaßen umreißen: Wann immer man in Übereinstimmung mit dem achtfachen Pfad oder den sieben Faktoren der Erleuchtung (oder einer anderen Gruppe von spirituellen Faktoren; in Abhängigkeit der Umstände) handelt, wobei man sich von Weisheit leiten lässt, schwindet die Begierde, weil sie keine Gelegenheit bekommt, zu wirken. In ähnlicher Weise treten auch Gier, Hass und Verblendung nicht auf.

Mit der Abwesenheit von Begehren und befreit von Gier, Hass und Verblendung gibt es keine willentlichen Handlungen, die negative Auswirkungen auf das eigene Leben haben. Ohne solche negativen Auswirkungen ist man frei von Leiden. Während man einst vom Diktat des Begehrens versklavt war, wird das eigene Leben nun von Weisheit geleitet und man entwickelt Selbstbestimmung und wahre Unabhängigkeit.

Zur weiteren Verdeutlichung finden sich nachfolgend einige Passagen des Buddha zum Thema Karma, das zum Ende von Karma führt:

Das Wirken (=kamma),^{xviii} ihr Mönche, hat man zu erkennen sowie seine bedingte Entstehung (altern. Übers.: „...seine Quelle und Herkunft“), seine Verschiedenartigkeit, sein Ergebnis, seine Aufhebung und den zu seiner Aufhebung führenden Pfad. (...)

Den Willen, ihr Mönche, bezeichne ich als das Wirken, denn, nachdem man es gewollt hat, vollbringt man das Wirken in Werken, Worten und Gedanken.

*Was aber ist die bedingte Entstehung des Wirkens ? Durch den Sinneneindruck (*phassa*; Kontakt), ihr Mönche, ist die Entstehung des Wirkens bedingt.*

Was aber ist die Verschiedenartigkeit des Wirkens? Es gibt ein Wirken, das in der Hölle reift; es gibt ein Wirken, das im Tierschoße reift; es gibt ein Wirken, das im Gespensterreiche reift; es gibt ein Wirken, das in der Menschenwelt reift; es gibt ein Wirken, das in der Götterwelt reift. Das, ihr Mönche, nennt man die Verschiedenartigkeit des Wirkens. [296]

Was aber ist das Ergebnis des Wirkens? Dreierlei, sage ich, ihr Mönche, ist das Ergebnis des Wirkens: es hat ein Ergebnis entweder in diesem Leben oder im nächsten oder in einem späteren. Das, ihr Mönche, nennt man das Ergebnis des Wirkens.

Was aber ist die Aufhebung des Wirkens? Die Aufhebung des Sinneneindrucks ist die Aufhebung des Wirkens.—Dieser edle achtfache Pfad aber ist der zur Aufhebung des Wirkens führende Weg, nämlich: Rechte Erkenntnis...“

Insofern nun, ihr Mönche, der edle Jünger solcherart das Wirken erkennt, sowie seine bedingte Entstehung, seine Verschiedenartigkeit, sein Ergebnis, seine Aufhebung und den zu seiner Aufhebung führenden Weg, insofern kennt er diesen durchdringenden Heiligen Wandel, die Aufhebung des Wirkens.¹¹⁹

Mönche, ich werde euch die Bedeutung von neuem und alten Karma lehren, die Beendigung von Karma und den Weg, der zur Beendigung von Karma führt. (...)

Und was ist altes Karma? Das Auge (...), das Ohr (...), die Nase (...), die Zunge (...), der Körper (...), der Geist (...) ist altes Karma, geformt durch konditionierende Faktoren, erzeugt durch Willenskraft, ein Ort der Empfindung. Dies wird als altes Karma bezeichnet.

Und was, ihr Mönche, ist neues Karma? Jede Handlung, die man jetzt durch Körper, Sprache oder Geist ausführt. Dies wird neues Karma genannt.

Und was, ihr Mönche, ist die Beendigung von Karma? Wenn man, durch das Aufhören von körperlichen Handlungen, verbalen Handlungen und mentalen Handlungen, Befreiung erreicht, nennt man dies das Aufhören von Karma.

¹¹⁹A. III. 415 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

*Und was, ihr Mönche, ist der Weg, der zur Beendigung von Karma führt? Es ist eben dieser edle achtfache Pfad; das heißt, rechte Ansicht (...) rechte Sammlung. Dies wird der Weg genannt, der zur Beendigung von Karma führt.*¹²⁰

*Mönche, dieser Körper gehört nicht euch, noch gehört er einem anderen. Er ist als altes Karma anzusehen, geschaffen durch konditionierende Faktoren, erzeugt durch den Willen, ein Ort der Empfindung.*¹²¹

Drei Entstehungsgründe der Taten (=kamma)^{xix} gibt es, ihr Mönche. Welche drei? Gier ist ein Entstehungsgrund der Taten; Haß ist ein Entstehungsgrund der Taten; Verblendung ist ein Entstehungsgrund der Taten.

Eine Tat, ihr Mönche, die aus Gier (...) Haß (...) Verblendung getan wurde, aus Gier entsprungen, durch Gier bedingt, durch Gier entstanden ist — solche Tat wird dort zur Reife gelangen, wo immer die betreffende Person wiedergeboren wird; und wo immer jene Tat zur Reife gelangt, dort eben wird einem die Frucht jener Tat zuteil, sei es in diesem, sei es im nächsten oder in einem späteren Leben. (...)

Drei (weitere) Entstehungsgründe der Taten gibt es, ihr Mönche. Welche drei? Gierlosigkeit ist ein Entstehungsgrund der Taten; Haßlosigkeit ist ein Entstehungsgrund der Taten; Unverblendung ist ein Entstehungsgrund der Taten.

*Eine Tat, ihr Mönche, die aus Gierlosigkeit — aus Haßlosigkeit — aus Unverblendung getan wurde, die daraus entsprungen, dadurch bedingt und entstanden ist, solche Tat ist — insofern Gier, Haß und Verblendung geschwunden sind — überwunden, entwurzelt, gleich einer Fächerpalme dem Boden entrissen, vernichtet und keinem Neuentstehen mehr unterworfen.*¹²² [297]

¹²⁰ S. IV. 132-3

¹²¹ S. II. 65

¹²² A. I. 134-5 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

Drei Entstehungsgründe der Taten (=kamma) gibt es, ihr Mönche. Welche drei?

- *Gier ist ein Entstehungsgrund der Taten;*
- *Haß ist ein Entstehungsgrund der Taten;*
- *Verblendung ist ein Entstehungsgrund der Taten.*

Eine Tat (kamma), die aus Gier getan wurde, die aus Gier entsprungen, durch Gier bedingt, durch Gier entstanden ist, solche Tat ist unheilsam, verwerflich, hat Leid als Ergebnis, führt zu neuer Tatenentstehung und nicht zur Tatenversiegung (kamma-nirodhāya).

Eine Tat, die aus Haß getan wurde, die aus Haß entsprungen, durch Haß bedingt, durch Haß entstanden ist, solche Tat ist unheilsam, verwerflich, hat Leiden als Ergebnis, führt zu neuer Tatenentstehung und nicht zur Tatenversiegung.

Eine Tat, die aus Verblendung getan wurde, die aus Verblendung entsprungen, durch Verblendung bedingt, durch Verblendung entstanden ist, solche Tat ist unheilsam, verwerflich, hat Leid als Ergebnis, führt zu neuer Tatenentstehung und nicht zur Tatenversiegung.

Drei Entstehungsgründe der Taten gibt es, ihr Mönche. Welche drei?

- *Gierlosigkeit ist ein Entstehungsgrund der Taten;*
- *Haßlosigkeit ist ein Entstehungsgrund der Taten,*
- *Unverblendung ist ein Entstehungsgrund der Taten.*

Eine Tat, die aus Gierlosigkeit — aus Haßlosigkeit — aus Unverblendung getan wurde, die daraus entsprungen, dadurch bedingt und entstanden ist, solche Tat ist heilsam, untadelhaft, hat Glück als Ergebnis, führt zur Tatenversiegung und nicht zu neuer Tatenentstehung.¹²³

Mönche, die Zerstörung des Lebens, sage ich, ist dreifach: verursacht durch Gier, verursacht durch Hass und verursacht durch Verblendung. Nehmen, was nicht gegeben ist (...) sexuelles Fehlverhalten (...) unwahre Rede (...)

¹²³ A. I. 263; siehe zwei vergleichbare Suttas unter: A. I. 264 u. A. III.338-9 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

spaltende Rede (...) harsche Rede (...) müßiges Geschwätz (...) Begehren (...) Böswilligkeit (...) falsche Ansicht, sage ich, ist ebenfalls dreifach: verursacht durch Gier, verursacht durch Haß und verursacht durch Verblendung.

Somit ist Gier eine Quelle und ein Ursprung von Karma; Haß ist eine Quelle und ein Ursprung von Karma; Verblendung ist eine Quelle und ein Ursprung von Karma. Mit der Zerstörung der Gier wird eine Quelle des Karmas ausgelöscht. Mit der Zerstörung des Hasses wird eine Quelle des Karmas ausgelöscht. Mit der Zerstörung der Verblendung wird eine Quelle des Karmas ausgelöscht.¹²⁴ (altern. Übers.)^{xx}

(ÜB: die in der engl. Vorlage ausgelassene und dennoch beachtenswerte Eingangssequenz nachfolgender Sutta, findet sich unter der Abschnitts-Endnote ^{xxi}.)

„Punṇa, es gibt vier Arten der Handlung, die von mir verkündet wurden, nachdem ich sie mit höherer Geisteskraft unmittelbar selbst verwirklicht habe [=direktes Wissen; direkte Einsicht]. Was sind die vier? Es gibt dunkle Handlung mit dunklem Ergebnis; es gibt helle Handlung mit hellem Ergebnis; es gibt dunkle-und-helle Handlung mit dunklem-und-hellem Ergebnis; und es gibt Handlung, die weder dunkel, noch hell ist, mit weder-dunkel-noch-hellem Ergebnis, Handlung, die zur Vernichtung von Handlung führt.“

„Und was, Punṇa, ist dunkle Handlung mit dunklem Ergebnis? Da erzeugt jemand eine leidbringende körperliche Gestaltung, eine leidbringende sprachliche Gestaltung, eine leidbringende geistige Gestaltung. Nachdem er eine leidbringende körperliche Gestaltung, eine leidbringende sprachliche Gestaltung, eine leidbringende geistige Gestaltung erzeugt hat, erscheint er in einer leidbringenden Welt wieder. Wenn er in einer leidbringenden Welt wiedererschienen ist, berühren ihn leidbringende Kontakte. Von leidbringenden Kontakten berührt, fühlt er leidbringende Gefühle, äußerst schmerzhaft, wie im Fall der Höllenwesen.

So geschieht das Wiedererscheinen eines Wesens aufgrund eines Wesens: Man erscheint aufgrund der Handlungen, die man begangen hat, wieder. Wenn man wiedererschienen ist, berühren einen Kontakte. So sage ich, daß die Wesen die Erben ihrer Handlungen sind. Dies nennt man dunkle Handlung mit dunklem Ergebnis.“

¹²⁴A. V. 261-2

„Und was, Puṇṇa, ist helle Handlung mit hellem Ergebnis? Da erzeugt jemand eine nicht-leidbringende körperliche Gestaltung, eine nicht-leidbringende sprachliche Gestaltung, eine nicht-leidbringende geistige Gestaltung. Nachdem er eine nicht-leidbringende körperliche Gestaltung, eine nicht-leidbringende sprachliche Gestaltung, eine nicht-leidbringende geistige Gestaltung erzeugt hat, erscheint er in einer nicht-leidbringenden Welt wieder. Wenn er in einer nicht-leidbringenden Welt wiedererschienen ist, berühren ihn nicht-leidbringende Kontakte. Von nicht-leidbringenden Kontakten berührt, fühlt er nicht-leidbringende Gefühle, äußerst angenehm, wie im Fall der Götter der Leuchtenden Herrlichkeit. [298]

So geschieht das Wiedererscheinen eines Wesens aufgrund eines Wesens: Man erscheint aufgrund der Handlungen, die man begangen hat, wieder. Wenn man wiedererschienen ist, berühren einen Kontakte. So sage ich, daß die Wesen die Erben ihrer Handlungen sind. Dies nennt man helle Handlung mit hellem Ergebnis.“

„Und was, Puṇṇa, ist dunkle-und-helle Handlung mit dunklem-und-hellem Ergebnis? Da erzeugt jemand eine körperliche (sprachliche / geistige) Gestaltung, die sowohl leidbringend, als auch nicht-leidbringend ist. Nachdem er eine körperliche (sprachliche / geistige) Gestaltung, die sowohl leidbringend, als auch nicht-leidbringend ist, erzeugt hat, erscheint er in einer Welt wieder, die sowohl leidbringend, als auch nicht-leidbringend ist. Wenn er in einer Welt wiedererschienen ist, die sowohl leidbringend, als auch nicht-leidbringend ist, berühren ihn sowohl leidbringende, als auch nicht-leidbringende Kontakte. Von sowohl leidbringenden, als auch nicht-leidbringenden Kontakten berührt, fühlt er sowohl leidbringende, als auch nicht-leidbringende Gefühle, Glück und Schmerz vermischt, wie im Fall der Menschen und einiger Himmelswesen und einiger Wesen in den niedrigeren Welten.

So geschieht das Wiedererscheinen eines Wesens aufgrund eines Wesens: Man erscheint aufgrund der Handlungen, die man begangen hat, wieder. Wenn man wiedererschienen ist, berühren einen Kontakte. So sage ich, daß die Wesen die Erben ihrer Handlungen sind. Dies nennt man dunkle-und-helle Handlung mit dunklem-und-hellem Ergebnis.“

„Und was, Puṇṇa, ist Handlung, die weder dunkel, noch hell ist, mit weder-dunklem-noch-hellem Ergebnis, Handlung, die zur Vernichtung von Handlung führt? Der Wille, der im Überwinden der Art von Handlung steckt, die dunkel, mit dunklem Ergebnis ist; und der Wille, der im Überwinden der Art von Handlung steckt, die hell, mit hellem Ergebnis ist; und der Wille, der im Überwinden der Art von Handlung steckt, die dunkel und hell, mit dunklem

*und hellem Ergebnis ist: Dies nennt man Handlung, die weder dunkel, noch hell ist, mit weder-dunklem-noch-hellem Ergebnis, Handlung, die zur Vernichtung von Handlung führt. Dies sind die vier Arten der Handlung, die von mir verkündet wurden, nachdem ich sie mit höherer Geisteskraft unmittelbar selbst verwirklicht habe.*¹²⁵

Mönche, es gibt vier Arten von Karma (...) Und was, ihr Mönche, ist dunkles Karma mit dunklem Ergebnis? Hier zerstört jemand Leben, nimmt, was nicht gegeben ist, begeht sexuelles Fehlverhalten, spricht Unwahrheiten und gibt sich berauschenden Getränken hin. Dies wird dunkles Karma mit dunklem Ergebnis genannt.

Und was, ihr Mönche, ist helles Karma mit hellem Ergebnis? Hier enthält sich jemand der Zerstörung von Leben (...) des Nehmens von nicht Gegebenem (...) von sexuellem Fehlverhalten (...) von falscher Rede (...) von berauschenden Getränken. Dies wird helles Karma mit hellen Ergebnissen genannt.

Und was, ihr Mönche, ist dunkles und helles Karma, mit dunklem und hellem Ergebnis? Hier erzeugt jemand eine körperliche Willensaktivität (...) eine verbale Willensaktivität (...) eine mentale Willensaktivität, die sowohl beeinträchtigend als auch nicht-beeinträchtigend ist (...) Dies wird dunkles-und-helles Karma mit dunklem-und-hellem Ergebnis genannt.

*Und was, ihr Mönche, ist Karma, das weder dunkel noch hell ist, mit weder-dunklem-noch-hellem Ergebnis, Karma, das zur Zerstörung von Karma führt? Was diese drei Arten von Karma betrifft, so ist der Wille das Aufgeben [dieser drei Arten von Karma]: dies wird Karma genannt, das weder dunkel noch hell ist, mit weder-dunklem-noch-hellem Ergebnis, Karma, das zur Zerstörung von Karma führt.*¹²⁶

Mönche, es gibt vier Arten von Karma (...)

Und was, ihr Mönche, ist dunkles Karma mit dunklem Ergebnis? (...)

¹²⁵M. I. 389-90; vgl.: A. II. 231-4; eine Liste dieser Faktoren, ohne erklärende Passagen, findet sich unter: D. III. 230; A. II. 230-31 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

¹²⁶A. II. 234; vgl. mit darauffolgender Sutta: A. II. 234-5

Und was, ihr Mönche, ist helles Karma mit hellem Ergebnis?(...)

Und was, ihr Mönche, ist dunkles und helles Karma, mit dunklem und hellem Ergebnis? (...)

Und was, ihr Mönche, ist Karma, das weder dunkel noch hell ist, mit weder-dunklem-noch-hellem Ergebnis, Karma, das zur Zerstörung von Karma führt? Rechte Ansicht, rechte Absicht, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung [=der edle achtfache Pfad]: dies wird Karma genannt, das weder dunkel noch hell ist, mit weder-dunklem-noch-hellem Ergebnis, Karma, das zur Zerstörung von Karma führt.¹²⁷ [299]

Mönche, es gibt vier Arten von Karma (...)

Und was, ihr Mönche, ist dunkles Karma mit dunklem Ergebnis? (...)

Und was, ihr Mönche, ist helles Karma mit hellem Ergebnis?(...)

Und was, ihr Mönche, ist dunkles und helles Karma, mit dunklem und hellem Ergebnis? (...)

Und was, ihr Mönche, ist Karma, das weder dunkel noch hell ist, mit weder-dunklem-noch-hellem Ergebnis, Karma, das zur Zerstörung von Karma führt? Der Erleuchtungsfaktor der Achtsamkeit, der Erleuchtungsfaktor der Untersuchung des Dhamma (/Gesetzesergründung), der Erleuchtungsfaktor der Willenskraft, der Erleuchtungsfaktor der Freude, der Erleuchtungsfaktor der Gestilltheit, der Erleuchtungsfaktor der Sammlung und der Erleuchtungsfaktor des Gleichmuts [= die sieben Erleuchtungsglieder; bojjhanga] (...) ¹²⁸

„Da entfaltet, Udāyi, der Mönch die [sieben] Erwachungsglieder Achtsamkeit bis Gleichmut, gestützt auf Einsamkeit, gestützt auf Entreizung, gestützt auf Auflösung, die in Loslassen übergehen, die Erwachungsglieder in ihrer Fülle, großartig, unermesslich, frei von Bedrängung. Indem er sie so pflegt, schwindet der Durst [=Begehren]. Schwindet der Durst, dann schwindet das Wirken [=Karma]. Schwindet das Wirken, dann schwindet das Leiden. Und

¹²⁷ A. II. 236

¹²⁸ A. II. 236-7

*so, Udāyi, kommt es durch Versiegung des Durstes, zum Versiegen des Wirkens und durch Versiegen des Wirkens zur Leidensversiegung.*¹²⁹

F. Soziales und kollektives Karma

Vielfach wird die Frage aufgeworfen, ob es soziales oder kollektives Karma gibt. Manche Menschen behaupten, Karma sei auf ein Individuum beschränkt; das von einem Individuum erzeugte Karma betreffe nur diese Person: die Person, die den Samen sät, erntet die Früchte. Karma existiert also ausschließlich auf einer individuellen Ebene; es ist eine private Angelegenheit. Soziales oder kollektives Karma existiert folglich nicht. Das Festhalten an einer derartigen Ansicht kann jedoch eine Form der Verblendung sein.

Bei solchen Fragen ist es nicht unbedingt notwendig, sie direkt zu beantworten. Manchmal reicht es aus, den Fragestellern bestimmte Grundsätze zu diesem Thema mitzuteilen und ihnen so zu ermöglichen, ihre eigenen Zweifel zu zerstreuen.

Was ist Karma? Wie den meisten Studierenden des Buddhismus bewusst ist, ist Karma eine Handlung, genauer eine Handlung, die durch Absicht (*cetanā*) erzeugt wird. Tatsächlich sagte der Buddha, Karma ist Absicht (bzw. Absicht ist Karma).

Aus der Sicht des Individuums erfährt derjenige, der Karma bewirkt – derjenige, der als Inhaber einer vorsätzlichen Tat betrachtet werden kann – deren Frucht; das Resultat dieser Absicht. Aus diesem Blickwinkel heraus betrachtet, ist Karma eine individuelle Angelegenheit. Wenn man einem Glas voller Wasser einen roten Farbstoff hinzufügt, dann färbt sich dieses Wasser rot; fügt man einem weiteren Wasserglas grünen Farbstoff hinzu, färbt es sich grün. Diese beiden Gläser sind klar voneinander abgegrenzt.

Der Mensch unterscheidet sich von in der Natur auftretenden, materiellen Objekten, insofern, als er willentliche Handlungen vollzieht. Alle menschlichen Angelegenheiten und Tätigkeiten – ob Bau, Landwirtschaft, Handwerk, Schneiderei usw. – sind eine Konsequenz menschlichen Willens. Sie folgen den willentlichen Entwürfen der Menschen.

¹²⁹S. V. 86-7 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

Die zahllosen Tätigkeiten und Unternehmungen der Menschen werden zusammenfassend als menschliche Gesellschaft oder menschliche Welt bezeichnet. Die menschliche Gesellschaft umfasst die Welt der menschlichen Willensaktivität, die von der Absicht geleitet und bestimmt wird. Die menschliche Welt ist somit eine Welt des Karmas. [300]

Kurz gesagt, Karma ist eine Angelegenheit, die den Menschen betrifft; menschliche Angelegenheiten sind gleichbedeutend mit Karma. Es gibt zwar individuelles Karma, betrachtet man Karma jedoch aus einer aufgefächerten Perspektive, so betrifft Karma jedwede menschliche Aktivität und ist der Motor zur Formierung einer menschlichen Gesellschaft. Grundsätzlich braucht man daher nicht zwischen dem Karma des einzelnen Menschen und dem Karma der Gesellschaft beziehungsweise zwischen Karma auf der individuellen Ebene und Karma auf der gemeinschaftlichen Ebene zu unterscheiden. Stattdessen sollte man Karma, welches sich auf den Menschen erstreckt, von den Angelegenheiten abgrenzen, die sich auf materielle Objekte, die natürliche Umgebung, Bäume, Pflanzen usw. belaufen.

Obleich jeder Mensch ein individuelles Leben führt, so ist gerade das Engagement und die Interaktion mit anderen die Grundlage für eine Gesellschaft. In ähnlicher Weise wird, auch wenn jeder Mensch individuelles Karma erzeugt, eine spezifische Art von sozialem Karma gebildet, wenn Menschen zusammenleben und willentliche Handlungen gegenüber oder in Zusammenarbeit mit anderen ausführen. Wenn man Karma in diesem breitgefassten Sinne betrachtet, erkennt man, dass es – vom einzelnen Menschen angefangen – bis hin zur gesamten, menschlichen Gesellschaft reicht. Aus diesem Grund ist es nicht notwendig, zwischen individuellem und gesellschaftlichem Karma zu unterscheiden, es sei denn, es handelt sich um eine singuläre Ebene der Betrachtung.

Man nehme beispielsweise ein Dorf, in welchem die Bewohner als Landwirte leben und sich durch die Arbeit auf den Feldern ein ausreichendes Auskommen sichern. Eines Tages besucht ein gewiefter Gaukler, der im Hahnenkampf geübt ist, eben jenes Dorf und gibt sein Handwerk zum Besten. Er weckt das Interesse der Dorfbewohner und animiert sie, sich am Hahnenkampf zu beteiligen. Dieses Animieren der Dorfbewohner stellt sein eigenes, willentliches Handeln dar und er wird die Früchte seines Handelns ernten. In diesem Zusammenhang befindet sich die Perspektive einer Betrachtung auf individueller Ebene. Eine weiterführende Betrachtung ergibt, dass schon bald fast alle Hausväter jenes Dorfes dieser neuen Aktivität nachgehen, sich an den Freuden des Hahnenkampfes ergötzen und ihre Arbeit vernachlässigen. Jeder Einzelne, der so handelt, erhält gleichermaßen die Früchte seines willentlichen Handelns.

Eine aufgefächerte, weiterreichende Betrachtung des gesamten Dorfgeschehens offenbart indessen die gemeinschaftlichen Früchte – hinsichtlich eines veränderten Lebensstils, bei einem Großteil der Dorfbewohner, nebst einer Zunahme des Alkoholkonsums und einer Zunahme von Diebstählen. Das gesamte Geschick des Dorfes, sogar einschließlich seines physischen Umfelds, erfährt als Folge dieser Handlungen eine Veränderung.

Wenn man diese Abfolge von Ereignissen untersucht, ist man in der Lage, zwischen den Angelegenheiten, die ein Individuum betreffen, und denen, welche die Gemeinschaft als Ganzes betreffen, zu unterscheiden. In Bezug auf die formalen Lehren zeigt eine weiterreichende Betrachtung, wie die Reihe der Bedingungen (*paccayākāra*) natürlicherweise miteinander verbunden sind.

Viele Buddhisten kennen womöglich folgendes Pali-Spruchwort: *kammunā vattatī loko*, was mit „die Welt dreht sich durch Karma“ übersetzt werden kann. Es ist notwendig, die tiefere Bedeutung dieser Lehre zu verstehen. Die „Welt“ bezieht sich hier auf die menschliche Gesellschaft. Untersuchen wir, wie die menschliche Welt, gemäß des Karmas, verläuft.

Die zitierte Passage findet sich in der *Vāseṭṭha Sutta*, in welcher der Buddha das Prinzip von Karma lehrt, um das Kastensystem der Brahmanen zurückzuweisen.

Die Brahmanen vertraten die Doktrin, wonach der Gott Brahma die Welt erschaffen und ein verbindliches Sozialsystem für die Menschen aufgestellt hatte, welches die Einteilung in die vier Kasten *khattiya* (Könige, Herrscher), *brāhmaṇa* (Brahmanen), *vessa* (Kaufleute, Händler) und *sudda* (Arbeiter) vorschrieb. Wenn man in eine dieser sozialen Kategorien hineingeboren wurde, dann musste man für den Rest seines Lebens in dieser Kategorie verbleiben; es bestand keine Möglichkeit, seinen Status abzuändern.

Der Buddha widerlegte diese Lehre und konstatierte, dass die Welt der Menschen, gemäß dem Karma, voranschreitet. Er betonte jene willentlichen Handlungen, die regelmäßig ausgeführt werden und zur eingefleischten Lebensweise eines Individuums oder zur Tradition einer Gemeinschaft zählen. Damit sind insbesondere die Tätigkeit oder der Beruf eines Menschen gemeint (im Pali bezieht sich der Begriff „*kamma*“ oftmals auf eine Beschäftigung oder einen Beruf).

Die Tätigkeit und der Beruf des Menschen sind genau das, was mit dem Begriff Karma in der Redewendung „die Welt dreht sich durch Karma“ gemeint ist. Die Welt der Menschen folgt weder dem Diktat des Gottes Brahma, noch ist sie in irgendeiner Weise unnachgiebig oder unflexibel vorherbestimmt. Die Welt dreht

sich als eine Folge der Werke und Aktivitäten, die von den Menschen selbst vorsätzlich ausgesucht und unternommen werden. [301]

Obwohl die Vāseṭṭha Sutta bereits in anderen Kapiteln des Buddhadhamma zitiert wurde, so war das behandelte Thema dennoch ein anderes. Daher an dieser Stelle die, für diesen Zusammenhang, relevanten Passagen:

Sieh hier, Vāseṭṭha, du solltest wissen, daß derjenige, der seinen Lebensunterhalt unter den Menschen durch das Hüten von Vieh verdient, Bauer genannt wird; er ist kein Brahmane (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch Handel verdient, wird Kaufmann genannt (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch das Bedienen anderer verdient, wird Diener genannt (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch Stehlen verdient, wird Dieb genannt (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch Bogenschießen und Schwertkampf verdient, wird Soldat genannt (...) Wer seinen Lebensunterhalt durch priesterliches Handwerk verdient, wird Kaplan genannt; er ist kein Brahmane (...) Wer die Stadt und das Reich regiert, wird Herrscher genannt; er ist kein Brahmane (...) Wer keine verbliebenen Verunreinigungen beherbergt, wer nicht mehr anhängt, den nenne ich einen Brahmanen (...).

Man ist nicht durch Geburt Brahmane. Durch Handeln ist man ein Brahmane; durch Handeln ist man Nicht-Brahmane. Die Menschen sind aufgrund ihrer Handlungen (kamma; „Arbeit“, „Beruf“, „Verhalten“) Bauern; aufgrund ihrer Handlungen sind die Menschen ebenso Handwerker, Kaufleute, Diener, Räuber, Soldaten, Kapläne und Herrscher. Die wahrhaft Weisen, die Kenner des abhängigen Entstehens, erfahren in der Handlung und ihren Ergebnissen, sehen die Handlung, wie sie wirklich ist. Karma lässt die Welt sich drehen; Karma lässt diese Generation sich drehen.¹³⁰

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die menschliche Gesellschaft, im Sinne der buddhistischen Lehre, entsprechend der Tätigkeit und Beschäftigung der Menschen und der Art und Weise, wie sie ihr Leben führen, manifestiert und fort schreitet. Sie ist letztlich nicht abhängig von einem Kastensystem, basierend auf der eigenen Geburt und Familie, welches - nach Ansicht der Brahmanen - von Brahma vorgeschrieben und kreiert wurde.

Wie bereits angesprochen, ist das Prinzip von Karma ein Aspekt innerhalb der Lehre der abhängigen Entstehung. Im Kapitel über das abhängige Entstehen wurde erwähnt, wie der Buddha einen Modus der Bedingtheit (*paccayākāra*) in

¹³⁰M. II. 196; Sn. 117-23

Bezug auf das Entstehen sozialer Probleme beschrieb. Man kann diesen Vorgang als „abhängiges Entstehen in Bezug auf soziales Leid“ bezeichnen.

Die Problematik des individuellen Leidens und die Problematik der Gesellschaft sind sämtlich Probleme, die mit dem Menschen in Verbindung stehen bzw. aus ihm entstehen; sie sind miteinander verknüpft und Teil eines Ganzen. Individuelle Probleme breiten sich nach außen hin aus und erzeugen soziale Probleme, die sich wiederum umkehren und individuelle Probleme verstärken können. Daher unterscheiden die Schriften nicht zwischen diesen verschiedenen Arten oder karmischen Prozessen.

Von den drei Arten des Karmas – körperliches, verbales und geistiges Karma – stellte der Buddha fest, dass geistiges/mentales Karma die schwerwiegendsten Konsequenzen erzeugt. Von allen Einflussfaktoren des geistigen Karmas ist insbesondere die „Ansicht“ (*ditṭhi*) hervorzuheben, das heißt, die Denkweise eines Menschen, das Weltbild, die Meinungen, die Ideologien, die religiösen Überzeugungen, die Ideale usw.

Ein Beispiel für den Einfluss, welchen die Ansichten auf eine Gesellschaft ausüben, besteht in dem Umstand, dass religiöse und spirituelle Führer, im Laufe der Menschheitsgeschichte, in der Lage waren, revolutionäre Ereignisse und Veränderungen herbeizuführen, indem sie ihre Ideen verkündeten und andere dazu veranlassten, diese Lehren zu befürworten, zu übernehmen, zu praktizieren und zu verbreiten.

Die treibende Kraft hinter jeder Gesellschaft und Zivilisation ist eine Sammlung von Ansichten und Überzeugungen. Weiterhin ist das Vermögen menschlicher Gesellschaften, sowohl im positiven als auch im negativen Sinne, eine Konsequenz von solchem geistigen Karma, das die in dieser Gesellschaft lebenden Menschen vollbringen.

Die folgende Passage des Buddha bestätigt die Gegenüberstellung, wonach Ansichten willentliche Handlungen sind, die im Geist entstehen, während sie gleichzeitig eine enorme Auswirkung auf die Gesellschaft und die Welt mit sich bringen: [302]

Es gibt ein Wesen, ihr Mönche, das, in der Welt erscheinend, vielem Volke zum Unheil, Unglück und Schaden ersteht, zum Unheil und Leiden für Himmlswesen und Menschen. Welches ist dieses Wesen? Einer, der falsche Ansicht, verkehrte Anschauung hat. Ein solcher nämlich bringt viele Menschen vom Guten ab und bestärkt sie im Schlechten.

Es gibt ein Wesen, ihr Mönche, das, in der Welt erscheinend, vielem Volke zum Segen ersteht, vielen zum Wohl und Heil, zum Segen und Wohl für Himmelswesen und Menschen. Welches ist dieses Wesen? Einer, der rechte Erkenntnis, richtige Anschauung hat. Ein solcher nämlich bringt viele Menschen vom Schlechten ab und bestärkt sie im Guten.

Kein anderes Ding kenne ich, ihr Mönche, das ein so großes Übel ist wie die falsche Ansicht. Von allen Übeln ist falsche Ansicht das größte.¹³¹

Gemeinhin kann man religiöse Lehrer, Intellektuelle, Politiker usw., welche die Gesellschaft durch die Verbreitung ihrer Ideen beeinflussen, gemäß den Früchten ihres Handelns beurteilen, indem man den Maßstab anlegt, den der Buddha in seiner Beschreibung der Eigenschaften eines „großen Mannes“ (*mahā-purisa*) verwendet: „Er wirkt für das Wohlergehen und Glück vieler Menschen; er ist einer, der viele Menschen auf den edlen Weg gebracht hat, der mit heilsamen und tugendhaften Eigenschaften ausgestattet ist.“¹³² (altern. Übers. siehe: ^{xxii}) Dies deckt sich mit der häufig zitierten buddhistischen Maxime: „Handle zum Wohlergehen und Glück der Vielen, zur barmherzigen Hilfe für die Welt“ (*bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya*).

Um es noch einmal zu betonen: Karma ist eine Angelegenheit, die den Menschen betrifft. Alle anderen Bereiche, die mit dem Menschen zu tun haben, einschließlich der Dynamik des menschlichen Geistes, unterliegen weiteren Naturgesetzen und verlaufen in vergleichbarer Weise, gemäß den Ursachen und Bedingungen. Doch insbesondere Karma – willentliches Denken, Reden und Handeln – ist ein einzigartiges und dem menschlichen Daseinszustand innewohnendes Merkmal. Man kann sagen, menschliches Leben ist durch willentliche Handlungen (*kamma*) charakterisiert.

Die Begrifflichkeit „soziales Karma“ oder „kollektives Karma“ kann irreführend sein. Es ist zutreffender, „menschliches Karma“ zu sagen und anschließend zwischen Karma, welches ein Individuum betrifft, sowie Karma, welches die Gesellschaft betrifft, beziehungsweise zwischen Karma, welches für ein Individuum Früchte trägt, sowie Karma, welches nach außen wirkt und bestimmte, gesellschaftliche Bedingungen erzeugt, zu differenzieren.

Was die Gesellschaft am stärksten berührt, sind die Handlungen, welche die Individuen in ihren Beziehungen und Verbindungen zueinander vollziehen. Die

¹³¹A. I. 33 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

¹³²A. II. 35-6

Umstände der Individuen oder der Gesellschaft als Ganzes sind eine Folge der Willenshandlungen der Menschen. Das Denken, Reden und Handeln der Menschen bedingt die menschliche Gesellschaft. Die Welt dreht sich aufgrund von Karma.

Wie bereits erwähnt, liegt die Essenz von Karma in der Absicht. Die Welt wird daher durch menschliche Absicht geformt und gestaltet. Eine primäre Form der willentlichen Aktivität auf einer sozialen Ebene, die von menschlicher Intelligenz gesteuert wird, ist die Aufstellung von konventionellen Regeln – eine Form der gegenseitigen Übereinkunft, um bei sozialen Verpflichtungen und Verhältnissen mitzuwirken. [303]

Mit der Weisheit, welche wiederum die Absicht lenkt, ist der Mensch in der Lage, als maßgeblicher Faktor am natürlichen, kausalen Prozess teilzunehmen, um den Verlauf der Ereignisse in einer Weise zu verändern, die seinen Wünschen entspricht. Diese Beteiligung ist, im Zusammenhang mit der Begründung eines Systems sozialer Konventionen, die den Kern jeder Gesellschaft bilden, besonders effektiv.

Hierbei verfügt die Weisheit über ein Verständnis zum Dhamma – die Wahrheit der Natur beziehungsweise die Gesetze der Natur. Die Absicht, der Hauptfaktor des karmischen Gesetzes, wendet dieses Verständnis an, um ein System sozialer Konventionen (*vinaya*) zu formulieren. Die Gesellschaft erfährt die Früchte dieser willentlichen Handlungen, je nach Grad der Weisheit und Qualität des Geistes, der jenen innewohnt, welche diese Konventionen aufstellen. Darin besteht die Verbindung zwischen den Naturgesetzen und den menschlichen Konventionen, insbesondere die Verbindung zwischen dem karmischen Gesetz (*kamma-niyāma*) und den konventionellen Gesetzen (*sammati-niyāma*). Eine wahrhaftige Zivilisation entsteht nur, wenn die Menschen in der Lage sind, dieses Gleichgewicht zwischen der Wahrheit (*dhamma*) und den konventionellen Vorschriften (*vinaya*) zu verstehen und zu realisieren.

Unter den Amtsträgern, die mit bestimmten sozialen Aufgaben betraut sind, kann es solche geben, die nach persönlichem Vorteil und Profit streben. Andere Menschen können ihr Leben jenseits jeder formell ernannten, öffentlichen Stellung leben und sich dennoch voll und ganz dem Wohl der Gesellschaft widmen. Wenn man das Prinzip von Karma versteht, wird man in diesen Fällen unterscheiden können, welche Angelegenheiten zum individuellen Karma und welche zum sozialen Karma zu zählen sind.

G. Karma im Kontext konventioneller Gesetze

Wenn Menschen zusammenleben und Gemeinschaften und Gesellschaften bilden, ist ein System der Kommunikation unerlässlich. Die Menschen nutzen ihren Erfindungsreichtum, um Medien und Möglichkeiten zur gemeinsamen Verständigung zu schaffen, welche sie kollektiv anerkennen, fördern und nutzen.

Solche gemeinsamen und vereinbarten Konventionen sind für jede Gesellschaft unerlässlich, damit sie prosperieren und eine Entwicklungsstufe erreichen kann, die als „Kultur“ oder „Zivilisation“ bezeichnet werden kann. Mit anderen Worten: jede wirkliche Zivilisation basiert auf mannigfaltigen Konventionen.

Eine grundlegende und lebenswichtige Form der Konvention liegt im Bereich des Sprechens, was den Menschen eine Kommunikation ermöglicht. Dabei entstehen Worte und Sprachen, die wiederum als Medium für den Austausch von Ideen fungieren können. Des Weiteren baut, auf diesen Konventionen der reinen Sprachbildung eine zusätzliche Schicht sozialer Vorschriften auf, nämlich der Akt der Benennung von Dingen. Neben den sprachlichen Konventionen und der begrifflichen Benennung legen Menschen auch Vorschriften fest, die sich mit dem gemeinsamen Tun und Handeln befassen, was zu Regeln und Vorschriften, Gesetzen, Normen und Richtlinien im Gebiet des Verhaltens führt.

Außer diesen vereinbarten Konventionen, welche sich mit gemeinschaftlichen Handlungen und Aktivitäten befassen, bestehen weitere Vorschriften, die sich mit der Frage auseinandersetzen, was die Gesellschaft tun soll, wenn jemand gegen diese Regeln, Vorschriften usw. verstößt. Dies sind Angelegenheiten, die mit staatlicher Autorität und mit Strafmaßnahmen zu tun haben.

Damit diese vereinbarten Vorschriften tatsächlich greifen, werden bestimmte Personen ernannt und Überwachungssysteme installiert, die sicherstellen sollen, dass solche Regeln und Vorschriften befolgt werden. Auf diese Weise entstehen Regierung und Verwaltung.

Um sicherzustellen, dass diese verschiedenen Konventionen, sowohl in Bezug auf Sprache (einschließlich formaler Bezeichnungen) als auch auf Handlungen wirklich demgemäß funktionieren, so wie es beabsichtigt war und sie als integrale Einheit fungieren können, ist eine Form der Erhaltung und Verwaltung erforderlich. Ein solches, integriertes System wird als „Vinaya“ bezeichnet.

Die Bedeutung des Begriffs Vinaya umfasst die Aufstellung von Konventionen, die Verwaltung von Belangen in Übereinstimmung mit diesen Konventionen, z.B. durch Aufrechterhaltung eines Kodexes der Disziplin und dem, Aufstellen von Regeln in Übereinstimmung mit diesen Konventionen. [304]

Der Begriff *vinaya* hat somit drei Bedeutungsebenen: erstens die Errichtung eines Verhaltenskodexes oder eines Systems zur Regulierung menschlicher Aktivitäten; zweitens die spezifischen Angaben oder das Fachmaterial, welches angemessenes und unangemessenes Verhalten spezifiziert oder definiert, wie es in solchen Verhaltenskodexen oder Systemen beschrieben ist; und drittens die Überprüfung und Führung des Verhaltens, damit es mit den entsprechenden Verhaltenskodexen oder Systemen übereinstimmt.

Wie bereits erwähnt, bilden konventionelle Formen und Strukturen den Kern menschlicher Gesellschaften und definieren diese. Ein Kodex der Disziplin (*vinaya*) hilft, die Ziele der Gesellschaft zu realisieren und die Vorzüge einer Reihe von gewählten Konventionen zu erreichen. Daher unterstützt ein disziplinarischer Kodex, auf einer grundlegenden Ebene, die Übereinkünfte und schützt eine Gesellschaft.

Auf einer tieferliegenden Ebene ist es jedoch wichtig festzustellen, dass solche Verhaltensregeln nicht einfach dazu dienen, Menschen zu kontrollieren, Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten oder sicherzustellen, dass Menschen in Übereinstimmung mit etablierten Formen und Strukturen handeln. Diese Kodizes sollten vielmehr genutzt werden, um den Menschen die Möglichkeit zu eröffnen, ihr Leben zu verbessern. Sie sollten die gegenseitige Unterstützung und Hilfe unter den Menschen fördern und es der Gesellschaft ermöglichen, ein förderlicher Ort für die spirituelle Entwicklung eines jeden zu sein.

Man beachte, dass soziale Konventionen und die Regelwerke, welche diesen Konventionen eine tatsächliche Form verleihen, von Menschen geschaffen werden und daher ungenau und sogar fehlerhaft sein können. Der Grund dafür, dass sie nicht fehlerhaft sein mögen – dass sie in der Wahrheit begründet liegen – besteht darin, dass sie mit essenziellen Realitäten auf einer tieferen Ebene verknüpft sind, die hierbei als Grundlage dienen.

Was sind diese wesentlichen Realitäten, die als Grundlage dienen? Es sind die natürlichen Phänomene, Dinge, die in der Natur existieren, die in Pali als *dhamma* bezeichnet werden.

Der Ausdruck *dhamma* hat eine breite, allumfassende Bedeutung. In diesem Zusammenhang kann er sich auf alle natürlichen Phänomene beziehen (auch als *sabhāva* oder *sabhāva-dhamma* bezeichnet); oder er kann sich auf Systeme und Strukturen beziehen, die der Natur innewohnen, auf Naturgesetze.

Es sind genau diese realen und tatsächlichen Phänomene, die das Wesen der menschlichen Konventionen ausmachen: sie fungieren als Bezugspunkte und ge-

ben solchen Konventionen Bedeutung. Ohne diese Bezugspunkte sind menschliche Konventionen fehlerhaft und zwecklos.

Die Naturgesetze, die solche Phänomene regulieren – die Systeme von miteinander verbundenen Ursachen und Bedingungen – sind eine Grundlage für die Verhaltensregeln (*vinaya*), die von menschlichen Gesellschaften aufgestellt werden. Wenn diese Regelwerke, sozialen Systeme und Strukturen, nicht mit den Ursachen und Wirkungen übereinstimmen, die diesen Naturgesetzen innewohnen, werden sie fehlerhaft sein und zwangsläufig ins Leere laufen.

Der Mensch bedarf eines Zugangs zu den wesentlichen Wahrheiten, die der Natur innewohnen, sowie zu den wahren Vorteilen, welche die Gesetzmäßigkeiten der Natur bieten. Der Zweck der Einrichtung von Konventionen und der Festlegung von Verhaltenssystemen, sei es wissentlich oder unwissentlich, besteht darin, diese Ziele zu erreichen.

Ein sehr einfaches Beispiel dafür ist die Anweisung eines Arztes, gerichtet an den Sohn oder die Tochter eines kranken Mannes, welche mit dem Patienten nach Hause gehen sollen: „Bereite jeden Tag einen Krug mit anderthalb Litern destilliertem Wasser vor, damit dein Vater es trinken kann.“ [305]

Hier sehen wir eine soziale Konvention (der Sprache), die auf eine der Natur innewohnende Wahrheit hinweist (ein Heilmittel für Krankheit), ebenso wie ein geregeltes System (ein medizinischer Behandlungsplan), wodurch die Menschen sowohl von sozialen Konventionen als auch von einem System zusammenhängender Bedingungen profitieren, verbunden mit den verschiedenen Gesetzen der Natur. Je größer die eigene Weisheit ist, desto tiefer ist die durchdringende Einsicht, wie diese verschiedenen Faktoren miteinander verbunden sind.

Wenn man mit Weisheit versehen ist und die Zusammenhänge dieser verschiedenen Bedingungen klar erkennt, werden die persönlichen Bemühungen zunehmend zu Erfolg führen.

An dieser Stelle können zwei miteinander verbundene Systeme aufgezeigt werden:

1. Ein natürliches System, das im Einklang mit den Naturgesetzen steht: Ob Menschen existieren oder nicht, ob sie sich dieses Systems bewusst sind oder nicht, es existiert „einfach so“. Kurz gesagt, kann man dieses System „Dhamma“ nennen.

2. Ein konventionelles menschliches System, das geschaffen wurde, damit die Gesellschaft in Harmonie mit der Natur und den Naturgesetzen lebt und von ihnen profitieren kann. Kurz gesagt, kann man dieses System „Vinaya“ nennen.

Das menschliche System der Konventionen (Vinaya) muss stabil auf dem System der Natur (Dhamma) aufbauen, damit es glaubhaft, wirksam und effektiv ist.

In diesem Sinne ist Dhamma sowohl Grundlage als auch Zweck der Vinaya. Menschliche Gesetze müssen auf den Naturgesetzen beruhen und mit ihnen in Einklang stehen, damit die Menschen von den Naturgesetzen profitieren können.

Wie bereits erwähnt, lebt die menschliche Gesellschaft durch Konventionen (*sammatti*), Formen, die auf gegenseitigem Einverständnis und Zustimmung beruhen und die eine effektive Kommunikation und Steuerung ermöglichen. Die Vinaya bezieht sich auf die Formulierung eines Systems zur effektiven Regulierung sozialer Aktivitäten.

Wechselseitig vereinbarte Konventionen erfordern soziale Einheit und Eintracht (*sāmaggi*), die es den Menschen ermöglichen, die vorgeschriebenen Regeln und Vorschriften zu akzeptieren, zu befürworten und zu befolgen. Soziale Eintracht ist eine Grundlage für soziale Konventionen. Ohne diese Übereinkunft und Einigkeit sind solche Konventionen nicht tragfähig und die betreffende Gesellschaft ist instabil.

Ohne soziale Eintracht werden einige Menschen diese Konventionen ablehnen. Zum Beispiel werden Menschen die Eigentumsrechte anderer, die Rechte anderer in juristischen Auseinandersetzungen, die Rechte anderer Fraktionen oder Gruppen von Menschen und die Regeln und Gesetze der Gesellschaft nicht respektieren. Dies bedingt soziale Aufruhr und Unruhe und kann sogar zum Untergang einer Gesellschaft führen.

Soziale Eintracht ist eine Grundlage für Verhaltensregeln (Vinaya), eine Garantie für soziale Konventionen und eine Stütze für die Gesellschaft. Darüber hinaus ermöglichen Eintracht und Harmonie einer Gesellschaft, ihr Potenzial auszuschöpfen, indem jedes Individuum andere unterstützt und eine förderliche Umgebung für alle Menschen besteht, um sich zu entwickeln und höhere Gaben zu erreichen. [306]

Besonders in jenen kollektiven Systemen oder Staatsformen, in denen alle Mitglieder eine partizipatorische Rolle wahrnehmen, wie z. B. in der buddhis-

tischen Mönchs-Sangha und in öffentlichen Demokratien, liegen soziale Harmonie, Einklang und Eintracht im Zentrum derartiger Systeme. In diesem Punkt legte der Buddha großen Wert auf die Sangha-Harmonie (*saṅgha-sāmaggī*), die mit einer abgesicherten monastischen Disziplin (Vinaya) gepaart sein muss.

Diejenigen, die für die Gesellschaft Verantwortung übernehmen, müssen wissen, wie sie die Verhaltensregeln gekonnt anwenden können, um die Harmonie der Gemeinschaft (*gaṇa-sāmaggī*) zu fördern. Eine weitere Verantwortung der gesellschaftlichen Führungskräfte besteht darin, in den Menschen die Bereitschaft zu erzeugen, sich zusammenzuschließen, um gerechte Konventionen zu unterstützen und aufrechtzuerhalten.

Auf einer tieferen Ebene sind weise Menschen außerdem in der Lage, im Einklang mit dem System der Naturgesetze zu handeln, um dementsprechend Ergebnisse zu erzielen. Sie erforschen und gestalten verschiedene Ursachen und Bedingungen; wenn sie einen umfassenden und integrierten Bestand an Bedingungen erreichen, ergibt sich eine „Harmonie der Bedingungen“ (*paccaya-sāmaggī*). Sie verwirklichen die Frucht ihres angestrebten Ziels. Wenn die Bedingungen unzureichend sind und es einem an solcher Einbindung mangelt, werden die Handlungen, egal wie viel Mühe man sich gibt, nicht zum Erfolg führen.

Wie bereits erwähnt, müssen die Verhaltensregeln (Vinaya) auf Dhamma basieren, was auch als „natürliche Phänomene“ oder „Naturgesetze“ definiert werden kann. Dieser Begriff Dhamma kann gleichermaßen auch als „Wahrheit“, „Rechtschaffenheit“ oder „Güte“ interpretiert werden.

Damit sind wir wieder bei der sozialen Harmonie angelangt. Wenn soziale Konventionen und die Regeln, mit denen diese Konventionen gehandhabt werden, weder im Dhamma begründet sind noch mit ihm übereinstimmen, werden die Menschen miteinander streiten und es wird ihnen an Eintracht mangeln, da sie sich weigern, solche Konventionen zu akzeptieren. Dies führt zu Zwietracht und Spaltung. Wenn ein solcher Konflikt und Unfriede gravierend vorherrscht oder weit verbreitet ist, kann er sogar zur Zerstörung jener Gemeinschaft oder Gesellschaft führen.

Diese Angelegenheit der sozialen Harmonie ist also von entscheidender Bedeutung. Selbst wenn soziale Konventionen die persönlichen Interessen eines Individuums durchkreuzen, wird er oder sie nicht in der Lage sein, sie wirksam zu diskreditieren, wenn diese Konventionen in Gerechtigkeit begründet liegen.

Wenn Menschen entgegen der innewohnenden Wahrheit der Natur vorgehen, werden sie, gemäß den Naturgesetzen, nachteilige Auswirkungen erfahren.

Wenn sie gegen soziale Konventionen verstoßen, werden sie mit anderen in der Gesellschaft in Konflikt geraten und die negativen Auswirkungen durch den Zusammenbruch ihrer Gemeinschaft begünstigen.

Wenn soziale Konventionen und Verhaltensregeln auf Gerechtigkeit beruhen, erkennen die Menschen, dass sie die gemeinschaftliche Harmonie für die Stabilität ihrer Gemeinschaft oder Gesellschaft fördern sollten. Dies ist zum Beispiel in der klösterlichen Gemeinschaft der Fall. Neben der Unterstützung der klösterlichen Gemeinschaft und der Stärkung der gemeinschaftlichen Harmonie ehren die Mönche ebenso die Gemeinschaft und geben dem gemeinschaftlichen Wohlergehen Priorität. So ehrte auch der Buddha selbst die Sangha.¹³³

Das Bestreben, die umgebende Gemeinschaft zu stärken, wird nicht betrieben, um irgendeine Form von kollektiver Identität zu fördern, sondern um ein unterstützendes Umfeld zu schaffen, in welchem jeder Einzelne reifen und gedeihen kann. [307] Wenn sich die klösterliche Gemeinschaft nicht in Stabilität entfaltet, wird sie dem Gedeihen und dem Wohlergehen ihrer Mitglieder nicht förderlich sein. Aus diesem Grund wird den Prinzipien der Ehrerbietung für die Sangha (*saṅgha-gāravatā*) und der Sangha-Harmonie (*saṅgha-sāmaggī*) eine solche Bedeutung beigemessen.

Wie bereits erwähnt, basieren die Verhaltensregeln (*vinaya*) auf den Naturgesetzen (*dhamma*), dennoch werden diese beiden Faktoren voneinander unterschieden. Das Dhamma bezieht sich auf die der Natur innewohnende Wahrheit, während der Begriff Vinaya auf menschliche Konventionen verweist. Verhaltensregeln dienen dazu, soziale Konventionen umzusetzen, um das Dhamma zu fördern. Man kann sogar sagen, dass diese Verhaltensregeln dabei helfen, das Dhamma zu verwirklichen. Aus einer anderen Betrachtungsweise heraus agieren sie unabhängig vom Dhamma; sie müssen nicht darauf warten, dass das Dhamma in Bewegung gesetzt wird.

Um dies zu verdeutlichen, greifen wir auf das Beispiel einer Person zurück, die eine schlechte Handlung ausführt. Aus dem Blickwinkel des Dhamma kann man sich auf inhärente Naturgesetze berufen, d.h. auf das Gesetz von Karma, welches vorsieht, dass jene Person auf naturgemäße Weise die Früchte ihrer Handlungen ernten wird. Definierte Verhaltensregeln (*vinaya*) müssen jedoch nicht auf das Dhamma warten. Menschliche Gesetze legen autorisierte Formen des Verhaltens (*kamma-sammatti*) fest, die betreffende Person, welche diese Gesetze durch Fehlverhalten übertritt, wird in eine Zusammenkunft bestellt und bestraft. Hier wartet die Vinaya nicht auf das Dhamma, d.h. sie wartet nicht darauf, dass

¹³³ A. II.21

das Gesetz des Karmas seinen Lauf vollendet. Die menschlichen Gesetze befassen sich sofort mit einer solchen Situation.

An dieser Stelle ist es angebracht, eine Warnung auszusprechen: Es gibt viele Buddhisten, die in dieser Angelegenheit ein falsches Verständnis vertreten. Manche behaupten sogar, dass man auf diejenigen, die Böses getan haben, überhaupt nicht zu reagieren braucht, da sie schließlich die Früchte ihres Karmas erhalten müssen. Dies ist eine falsche Ansicht. Solchen Menschen fehlt die Einsicht in die Wahrheit und sie haben ein unvollständiges Verständnis. Sie verstehen die Essenz von Dhamma und Vinaya nicht.

Wie kann das wahr sein? Betrachten wir diese Angelegenheit genauer.

Indem man die Unterscheidung zwischen einem System der Natur und einem System der menschlichen Konventionen vornimmt, könnte man den Eindruck gewinnen, dass es sich tatsächlich um zwei getrennte Systeme handle: eine Welt der Natur und eine Welt der Menschen. In Wahrheit wird diese Unterscheidung allerdings nur der Einfachheit halber getroffen, um bestimmte Sachverhalte zu untersuchen. Dennoch sollte man sich nicht zu der Annahme verleiten lassen, dass es sich tatsächlich um zwei separate Systeme handelt.

Eine ganzheitliche Betrachtung dieser Angelegenheit zeigt, dass der Mensch eine Facette oder einen Aspekt der Natur darstellt. Daher bezieht sich jede Art von menschlicher Aktivität oder Thematik auf die Natur und ist, als ein Teil der Natur, eingeschlossen.

Menschliche, vorsätzliche Handlungen werden als „dem Gesetz von Karma (*kamma-niyāma*) unterliegend“ beschrieben, was den Eindruck erwecken mag, dass es sich um ein eigenständiges Gesetz handelt. In Wahrheit ist das karmische Gesetz jedoch eine Form des Naturgesetzes; es wird in das allgemeine Gesetz von Ursache und Wirkung (*dhmma-niyāma*) miteinbezogen und ist Teil der abhängigen Entstehung (*paṭiccasamuppāda*). Es wird lediglich eine Unterscheidung getroffen, um eine Facette der natürlichen Ordnung zu verdeutlichen.

Die Unterscheidung zwischen Dhamma und Vinaya wird der Einfachheit halber vorgenommen, wenn verschiedene Stufen eines natürlichen Prozesses untersucht werden. Eine umfassende Betrachtung zeigt indessen, dass jenes System der menschlichen Verhaltensregeln in das Dhamma eingebettet ist, welches ein einziges, umfassendes System der Wahrheit bildet.

Hier sollten wir untersuchen, wie diese beiden Systeme miteinander verbunden sind und wie sie unterschieden werden.

Menschliches Handeln ist weder zufällig noch willkürlich. Es ist nicht vergleichbar mit dem Geäst von Bäumen, dessen Zweige sich nur dann bewegen und schwanken, wenn sie vom Wind oder einer externen Kraft angestoßen werden. Der Mensch hingegen befindet sich in der Lage, seine Gliedmaßen aus einem Willensakt heraus zu bewegen. Wenn ein Mann einen Weg entlang geht und ihm ein morscher Baumstamm zufällig auf den Kopf fällt, ist das etwas anderes, als wenn jemand vorbeikommt und ihm absichtlich mit einem Stock auf den Kopf schlägt. Auch wenn jemand aus einem Baum fällt und dabei versehentlich jemand anderen trifft, wäre dies ebenfalls ein Unterschied zu einem zufällig herabfallenden Baumstamm.

Was ist der Unterschied zwischen diesen verschiedenen Szenarien? Die Antwort ist einfach: Äste und andere unbelebte Naturerscheinungen führen keine willentliche Handlung aus, Menschen hingegen schon.

Wenn man weiter untersucht, fragt man: „Was ist die Quelle des menschlichen Handelns?“ Die erste Antwort mag lauten: „Der Verstand des Menschen.“ Treffender gesagt, die Quelle menschlichen Handelns besteht in der Absicht (*cetanā*). Absicht ist menschliches Handeln; Absicht ist Karma.

Absicht (*cetanā*) bezieht sich auf das Wollen, den Zweck, das Vorhaben: die bewusste Entscheidung, etwas anzunehmen oder abzulehnen, die bewusste Entscheidung, auf eine bestimmte Weise zu handeln. Absicht ist der Dirigent der Handlungen, der die verschiedenen motivierenden Faktoren, sowohl positive als auch negative, einschließlich Gier, Hass und Verblendung, Begierde, Eitelkeit, falscher Ansicht, Weisheit und liebevoller Güte, dazu veranlasst, in Erscheinung zu treten und eine aktive Rolle zu übernehmen.

Alles, was die Welt der Menschen betrifft – die Aufstellung von Konventionen, die Festsetzung von Regeln und Gesetzen, die Verteilung von Ressourcen, die Produktion, die Arbeit, die Politik, die Technologie, die kulturellen Traditionen, die sozialen Bräuche usw. – entsteht durch menschliches Handeln und wird durch Absicht determiniert und gestaltet.

Der Mensch ist eine Ursache und Bedingung innerhalb des natürlichen, kausalen Systems und die Absicht ist ein Faktor innerhalb dieses Prozesses. Von allen Faktoren, innerhalb des menschlichen Geistes, spielt die Absicht eine so zentrale Rolle, dass man sagen kann, sie repräsentiert die Gesamtheit einer individuellen Person. Sie ist das Mittel, mit dem Menschen sich durch Handlungen ausdrücken, beginnend mit Gedanken und weiterführend zu Sprache und körperlichen Handlungen.

Da die Absicht eine so signifikante Rolle spielt und die Lebensumstände der Menschen auf unzählige Arten beeinflusst und verändert, wird sie als ein zentraler Faktor im natürlichen, kausalen System anerkannt, welcher eine besondere Aufmerksamkeit und Untersuchung verdient. Aus diesem Grund wird das Gesetz von Karma (*kamma-niyāma*) als ein untergeordnetes Gesetz, im allgemeinen Rahmen des Gesetzes der Natur, verstanden.

Das karmische Gesetz betrifft die menschliche Gesellschaft, die Welt der menschlichen Wesen. Die Absicht ist das aktive Element hinter Karma; wie bereits erwähnt, kann man sagen: Absicht ist Karma oder Karma ist Absicht.

Alle menschlichen Richtlinien zum Verhalten (*vinaya*), als Teil eines Gesamtsystems menschlicher Konventionen, werden von menschlicher Absicht begründet und betrieben. Obwohl es sich hierbei um soziale Angelegenheiten handelt, sind sie letztlich als Ursachen und Bedingungen, in einen größeren Prozess der Natur, eingebunden. Sie sind nicht von der Natur getrennt.

Weise und tugendhafte Menschen begründen Normen zum Verhalten, um den sozialen Frieden und das allgemeine Wohlergehen zu fördern. Ihr Ziel besteht darin, dass die Gesellschaft gerecht und aufrichtig sein möge, auf Grundlage der Rechtschaffenheit (des Dhamma) basierend. Aus diesem Grund koppeln sie diese Verhaltensregeln mit den der Natur innewohnenden Mechanismen, was zu positiven Ergebnissen, für jeden in dieser Gesellschaft, führt. [309] Derartige Menschen sind geschickt im Umgang mit Ursachen und Bedingungen; sie verstehen zwei sich überlappende Systeme von Ursachen und Bedingungen.

Wenn Menschen mit einer heilsamen Absicht versehen sind, engagieren sie sich bereits in einer Form des positiven Karmas. Doch wie sollten sie handeln um, gemäß solchen Absichten, gute Ergebnisse zu erwirken? Wie können sie die Ursachen und Bedingungen, innerhalb der natürlichen Dynamik, beeinflussen so dass sie ihr gewünschtes Ziel erreichen können? Die Antwort ist einfach: sie müssen die erforderlichen Ursachen und Bedingungen begreifen und entsprechend handeln.

Hier kommt eine weitere zentrale, geistige Fähigkeit zum Tragen, die dem Menschen selbst innewohnt, nämlich die Weisheit (*paññā*). Weisheit ist eine weitere Kondition der Natur, die an diesen natürlichen Prozessen mitbeteiligt ist.

Weisheit ist maßgeblich, weil sie Einsicht in die Natur bedeutet. Wenn sie entfaltet wird, gewinnt sie an Tiefe und wird zunehmend ganzheitlicher, bis sie vervollkommen ist. Auf diese Weise verwirklicht man die Wahrheit.

Absicht befähigt dazu, jene Ursachen und Bedingungen zu erzeugen, welche zum Erfolg führen. Mit guten Absichten und einem umfassenden Verständnis von Ursachen und Bedingungen leitet die Weisheit sodann das eigene Verhalten. In einem sozialen Kontext wendet man soziale Konventionen an, um eine tugendhafte und gerechte Gesellschaft zu begünstigen.

In Bezug auf Verhaltensregeln (*vinaya*) stützt sich die Absicht auf Ursachen und Bedingungen, um Systeme von Regeln und Vorschriften zu setzen. Diese Regelwerke sind wirkungsvoll, um positive Ergebnisse zu erzielen, selbst bei Personen, welche selbst nicht außerordentlich tugendhaft oder weise sind. In diesem Schritt ist der natürliche, kausale Prozess mit diesen Verhaltensregeln vereint und manifestiert, was es ermöglicht, heilsame Ursachen und Bedingungen auf eine weit gefächerte und langanhaltende Weise wirksam werden zu lassen.

Wie zuvor erwähnt, wird man aus der Warte des Dhamma, sofern man sich unmoralisch verhält, die Früchte seiner Handlungen, gemäß dem karmischen Gesetz, ernten. Doch die Vinaya, beziehungsweise die Sammlung der menschlichen Gesetze, wartet nicht darauf, dass diese Wirkungen eintreten. Die menschlichen Gesetze definieren anerkannte Verhaltensregeln (*kamma-sammatti*), eine Person, die gegen diese Gesetze verstößt, wird in eine entsprechende Sitzung gerufen und bestraft. Die Vinaya wartet nicht auf das Dhamma; sie reagiert sofort, in Übereinstimmung mit diesen zulässigen Formen des Verhaltens.

Wenn zum Beispiel Bhikkhus untereinander streiten, gibt es Wege, Streitigkeiten zu schlichten, indem ein rechtliches Verfahren durchgeführt wird, um Verschulden festzustellen, ein Urteil zu fällen und eine Strafe zu verhängen. Hier handelt eine Sangha-Versammlung, gemäß festgelegter Vorschriften, um die Angelegenheit zu schlichten.

Wenn ein Rechtsfall anhängig ist, die Mönche ihn aber nicht durchführen, so gelten sie ebenfalls als tadelnswert. Der Buddha gestattete ihnen nicht, lediglich zu behaupten, sie würden auf das karmische Gesetz warten, welches die Dinge regelt. Die Vinaya zögert nicht; sie geht sofort mit ihrer eigenen, autorisierten Form des Karmas vor. (Siehe dazu im Vinaya Piṭaka, wo sich viele Beispiele für formelle Handlungen der Sangha finden lassen; einschließlich von Zurechtweisungen – *niggaha-kamma*).

Zusammengefasst bestehen zwei Hauptsysteme: *dhamma* und *vinaya*. In Bezug auf soziale Angelegenheiten befasst sich die Vinaya unmittelbar mit bestimmten Angelegenheiten. Die Vinaya etabliert und implementiert Konventionen, die es dem Dhamma ermöglichen, in der Gesellschaft manifest zu werden. Wenn man dieses zweite System vernachlässigt, wird die eigene

Dhamma-Praxis fehlerhaft sein und die Gesellschaft wird von der Wahrheit abweichen.

Hierbei ist eine tiefere Ebene des Verständnisses erforderlich. Die Redewendung „die Vinaya wartet nicht auf das Dhamma“ – wie im obigen Beispiel der klösterlichen Gemeinschaft, die autorisierte Vorschriften anwendet und nicht darauf wartet, dass „echtes“ Karma Früchte trägt – ist eher als eine formlose Redeweise zu verstehen.

Man muss sich vor dem Missverständnis hüten, dass der Mensch von der Natur getrennt und in irgendeiner Weise von ihren Gesetzen freigestellt sei. [310] Das Aufstellen von Konventionen und die Anwendung von Verhaltensregeln zählen zu einer einzigartigen Fähigkeit des Menschen, denn er ist in der Lage, persönliche Umstände in die umfassendere Dynamik der Natur zu integrieren, um heilsame und erstrebenswerte Ergebnisse zu erzielen.

Mit anderen Worten: das System menschlicher Konventionen ist ein Instrument, mit welchem Menschen ihre besonderen Qualitäten der Absicht und Weisheit, in den breiteren, natürlichen Prozess der Kausalität, integrieren und ihn dahingehend beeinflussen können, um günstige Ergebnisse für den Einzelnen und seine Gesellschaft zu erzielen.

Weisheit und weise Absicht sind zwar natürliche Phänomene, aber sie fallen in den Bereich der immateriellen Phänomene (*nāma-dhamma*) und sind außergewöhnliche Qualitäten, welche als Folge von Übung und Entwicklung entstehen, was wiederum Teil des spirituellen Potentials des Menschen ausmacht. Die Unterscheidungsmerkmale und Vorzüge des Menschen, aus deren Entwicklung Kulturen und Zivilisationen hervorgehen, liegen exakt an diesem Punkt. Denn wenn Menschen nicht in der Lage sind, diese spirituellen Qualitäten anzuwenden, um die Welt um sie herum auf positive Weise zu gestalten, wozu ist es dann gut, ein Mensch zu sein?

Die Tatsache, dass menschliche Handlungen, die aus Weisheit und Umsicht hervorgehen, die Fähigkeit aufweisen, den Strom der natürlichen Ursachen und Bedingungen zu beeinflussen und günstige Ergebnisse hervorzubringen, ist ein Aufruf und eine Aufforderung an die Menschen, diese spirituellen Qualitäten zu entwickeln, um wahren Erfolg zu erzielen.

Menschliche Gemeinschaften (einschließlich der klösterlichen Sangha) bedürfen der Eintracht und Einigkeit (*sāmaggī*), damit ihre Mitglieder die Konventionen akzeptieren und sich an die gemeinsam vereinbarten Vorschriften halten.

Die Verhaltensregeln in solchen Gemeinschaften werden auf diese Weise erfolgreich sein, um die gewünschten Ergebnisse zu erzielen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es zwei Arten von Karma gibt:

1. Karma, das der Natur (*dhamma*) innewohnt und das karmische Gesetz bildet.
2. Karma, das den konventionellen Verhaltensregeln (*vinaya*) innewohnt, die von Menschen aufgestellt wurden.

Im Hinblick auf den klösterlichen Kodex der Disziplin (*vinaya*) wendet die Sangha, wenn ein Mönch sich fehlerhaft verhält, genehmigte Formen des Verhaltens (*kamma-sammati*) an, die vom Buddha festgelegt wurden, um mit der jeweiligen Situation umzugehen, ohne abzuwarten, dass das karmische Gesetz vollständig in Kraft tritt. Indem man diese erlaubten Vorgaben, die aus menschlicher Weisheit und Überlegung stammen, anwendet, verbindet man die menschlichen spirituellen Faktoren mit dem Gesetz der Natur in einem größeren Rahmen.

Wohlgemerkt, Karma bezieht sich in den konventionellen Verhaltensregeln nicht ausschließlich auf Bestrafung oder auf die Lösung von Problemen, sondern kann ebenso mit positiven und förderlichen Handlungen in Verbindung stehen. Zu den formalen Sangha-Handlungen im klösterlichen Vinaya zählen zum Beispiel Ordinationszeremonien (*upasampadā-kamma*), Zeremonien zum Uposatha-Tag (*uposatha-kamma*); die formale Ermahnung (*pavāraṇā-kamma*) und verschiedene konventionelle Aktivitäten (*sammati-kamma*), wie die Wahl von Sangha-Beauftragten.

Abschließend sei gesagt, dass jene Lehrer, die mit höchster Weisheit versehen sind, die das Dhamma verwirklicht haben, zur höchsten Wahrheit angelangt und erwacht sind, als Buddhas bezeichnet werden, wenn sie jedoch an diesem Punkt aufhören, so sind sie stille Buddhas (*pacceka-buddha*). Wenn sie allerdings aufgrund ihres starken Mitgefühls eine Vinaya errichten und anwenden, damit die gesamte Menschheit vom Dhamma profitiert, sind sie vollkommen erleuchtete Buddhas (*sammā-sambuddha*).¹³⁴

¹³⁴TR: Man beachte die Definitionen dieser Begriffe, in des Ehrwürdigen Phra Payuttos „*Dictionary of Buddhist Terminology*“:

sammāsambuddha: „Ein vollkommen erleuchtetes Wesen; ein Wesen, das die vier edlen Wahrheiten verwirklicht hat, ohne sie von jemand anderem gelernt zu haben, und so die Verbreitung der Wahrheit (*sacca-dhamma*) einleitet und den Buddhismus begründet“; *pacceka-buddha*: „eine Art von Buddha, dessen Ver-

Um also höchsten Wert aus dem Buddhismus zu ziehen, muss man, neben der Verwirklichung des Dhamma (Verwirklichung der Naturgesetze), eine *vina-ya* errichten (d.h. sich um Angelegenheiten kümmern, welche die menschliche Gesellschaft betreffen). [311]

H. Besteht ein Widerspruch zwischen karmischem Gesetz und der Lehre vom Nicht-Selbst?

Einige angehende Studierende des Buddhismus mögen sich fragen, ob das karmische Gesetz in Konflikt zur Lehre vom Nicht-Selbst (*anattā*) steht. Wenn alles, einschließlich des Körpers und des Geistes, Nicht-Selbst ist, wie ist es dann möglich, dass Karma funktioniert? Wer ist es, der die willentlichen Handlungen ausführt? Wer ist es, der ihre Früchte empfängt?

Diese Art von Zweifeln gab es schon zur Zeit des Buddha: [311]

[Da erschien im Gemüt eines bestimmten Bhikkhu dieser Gedanke:] „Es scheint also, daß Form Nicht-Selbst ist, Gefühl ist Nicht-Selbst, Wahrnehmung ist Nicht-Selbst, Gestaltungen sind Nicht-Selbst, Bewußtsein ist Nicht-Selbst. Auf welches Selbst wirken sich dann Taten aus, die vom Nicht-Selbst verübt werden?“

Da richtete sich der Erhabene, weil er mit seinem Gemüt den Gedanken im Gemüt jenes Bhikkhu erkannte, folgendermaßen an die Bhikkhus: „Es ist möglich, ihr Bhikkhus, daß irgendein fehlgeleiteter Mann hier, dumm und unwissend, mit einem Gemüt, das von Begehren beherrscht ist, denken könnte, er könne die Botschaft des Lehrers auf solche Weise übertreffen: „Es scheint also, daß Form (...), Gefühl (...), Wahrnehmung (...), Gestaltungen (...), Bewußtsein Nicht-Selbst ist. Auf welches Selbst wirken sich dann Taten aus, die vom Nicht-Selbst verübt werden?“ Nun, ihr Bhikkhus, ihr seid

wirklich privater Natur ist, nicht geteilt wird; er lehrt andere nicht.“

Man beachte außerdem die bekannte Lehre aus dem Vinaya Piṭaka:

Hier, Sāriputta, waren die Könige Kakusandha, Konāgamana und Kassapa fleißig darin, ihre Schüler ausführlich über den Dhamma zu belehren, und sie hielten viele Reden in Prosa, in Prosa und Versen (...) und katechetische Reden. Sie schrieben die Schulungsregeln für ihre Schüler vor und legten die Pāṭimokkha fest. Als diese Buddhas, diese Gesegneten und ihre erwachten Schüler, verstarben, da zogen Schüler späterer Generationen, mit verschiedenen Namen, Familien und Clans, weiter, in die Hauslosigkeit, und bewahrten die Lehre, wie in einem Strang, wurden nicht von einer Böe verweht und zerstreut. Denn sie sind durch diesen Strang gehalten, gut aneinander gehalten (...) Aus diesem Grund hat die Lehre der Herren Kakusandha, Konāgamana und Kassapa lange Zeit überdauert. (Vin. III. 8)

von mir mittels Befragung geschult worden, zu verschiedenen Anlässen, in Bezug auf verschiedene Dinge.“

„Ihr Bhikkhus, was meint ihr? Ist Form unvergänglich oder vergänglich?“—“Vergänglich, ehrwürdiger Herr.“—“Ist das, was vergänglich ist, Leid oder Glück?“—“Leid, ehrwürdiger Herr.“—“Ist das, was vergänglich, leidvoll und der Veränderung unterworfen ist, geeignet, so betrachtet zu werden: ‚Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Selbst‘?“—“Nein, ehrwürdiger Herr.“

„Ihr Bhikkhus (...) ist Gefühl unvergänglich oder vergänglich?“ (...)

„Ihr Bhikkhus (...) ist Wahrnehmung unvergänglich oder vergänglich?“ (...)

„Ihr Bhikkhus (...) sind Gestaltungen unvergänglich oder vergänglich?“ (...)

„Ihr Bhikkhus, was meint ihr? Ist Bewußtsein unvergänglich oder vergänglich?“—“Vergänglich, ehrwürdiger Herr.“—“Ist das, was vergänglich ist, Leid oder Glück?“—“Leid, ehrwürdiger Herr.“—“Ist das, was vergänglich, leidvoll und der Veränderung unterworfen ist, geeignet, so betrachtet zu werden: ‚Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Selbst‘?“—“Nein, ehrwürdiger Herr.“

„Daher, ihr Bhikkhus, sollte jegliche Art von Form, ob vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, innerlich oder äußerlich, grob oder subtil, niedrig oder hoch, entfernt oder nah, sollte alle Form mit angemessener Weisheit der Wirklichkeit entsprechend gesehen werden: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘ Jegliche Art von Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Gestaltungen (...) Bewußtsein, ob vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, innerlich oder äußerlich, grob oder subtil, niedrig oder hoch, entfernt oder nah, alles Bewußtsein sollte mit angemessener Weisheit der Wirklichkeit entsprechend gesehen werden: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘ „

„Indem er so sieht, wird ein wohlunterrichteter edler Schüler ernüchtert der Form gegenüber, ernüchtert dem Gefühl gegenüber, ernüchtert der Wahrnehmung gegenüber, ernüchtert den Gestaltungen gegenüber, ernüchtert dem Bewußtsein gegenüber.“

„Wenn er ernüchtert wird, wird er begierdelos. Durch Begierdelosigkeit ist (sein Geist) befreit. (...)“¹³⁵

¹³⁵M. III. 19-20; S. III. 103-104 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

Bevor wir diese Sutta-Passage näher untersuchen, sollten wir den folgenden Vergleich betrachten:

Man stelle sich vor, man stünde neben einem Fluss. Den größten Teil seiner Strecke fließt dieser Fluss durch relativ flaches Land und seine Strömung ist sachte. Die Flussufer bestehen zu einem Großteil aus rotem, lehmigem Erdreich und die Farbe des Flusses nimmt darum einen Rotton an. Zudem passiert der Fluss etliche dicht besiedelte Gebiete und ist darum von Siedlungsabfällen und Industriegiften verschmutzt, was den natürlichen Bestand an Wasserlebewesen wie Fischen und Garnelen erheblich reduziert. [312]

Die langsame Strömung, die rötliche Färbung, das verschmutzte Wasser und der geringe Bestand an Wasserlebewesen sind charakteristische Merkmale dieses Flusses. Einige dieser Merkmale mögen auch auf andere Flüsse zutreffen, doch die exakte Kombination aller vorhandenen Merkmale ist nur für diesen Fluss bezeichnend.

Zu anderer Gelegenheit erwähnt jemand, dass dieser Fluss als „Schlossbach“ bezeichnet wird. Die Leute bestätigen daraufhin, was man mit eigenen Augen wahrnehmen kann: der Schlossbach ist verschmutzt, fischarm, langsam fließend und durch roten Lehm, in einem bestimmten Farbton, eingefärbt.

Man kann die Beobachtung anstellen, dass dieses Gewässer, auf welches man schaut, seiner eigenen Natur entsprechend, vollständig ist. Es ist mit bestimmten Attributen besetzt, z.B. langsam fließend, rötlich, verschmutzt usw., und zwar aufgrund verschiedener, miteinander verbundener, bedingender Faktoren und Prozesse, die zu eben solchen Merkmalen führen. Wenn die Strömung beispielsweise an den roten Lehmbänken vorbeifließt, färbt sich das Wasser rötlich. Verschiedene Ereignisse und Begebenheiten führen zu ihren natürlichen Ergebnissen.

Überdies zieht die Strömung, während man an diesem Fluss steht und ihn beobachtet, unaufhörlich an einem vorüber. Das Wasser, welches man in einem Moment beobachtet, ist nicht dasselbe Wasser, wie jenes, welches zu einem späteren Zeitpunkt an einem vorbeifließt. Trotz dieser Veränderung und Bewegung behält der Fluss seine charakteristischen Merkmale, denn die beeinflussenden Faktoren, die sich zu diesem Gewässer zusammenfügen, bleiben (ÜB: derzeit) konstant. Wenn jemand anderes vorbeikommt und ausführt, dass dieser Fluss „Schlossbach“ heißt und dass der Schlossbach langsam fließt, verschmutzt ist usw., hat dies keinerlei Auswirkungen auf die wahre Natur dieses Flusses. Es existiert keine separate, eindeutige Identität von „Schlossbach“, welche eine separierte Stellung gegenüber dem Gewässer innehält, welches man gerade beobachtet.

Andere mögen sagen: „Der Schlossbach höhlt die roten Lehmبänke aus, deshalb ist er rot gefärbt.“, was den Eindruck erwecken mag, dieser Fluss agiere in einer aktiven Rolle; als separate Identität – und werde für seine Handlungen ordnungsgemäß „abgegolten“. Es ist jedoch offensichtlich, dass dieses Gewässer als inhärent vollständiger, kausaler Prozess existiert. Das Wasser, welches an die Ufer tritt und der Ton, der sich im Wasser auflöst, ist die Ursache; die Rotfärbung des Wassers ist das daraus resultierende Ergebnis. In dieser Dynamik existiert kein „gesondertes Wesen“ und auch kein Empfänger.

Kein festes, unabhängiges Gebilde namens „Schlossbach“ ist sichtbar. Der Wasserstrom, welcher an einem vorbeigezogen ist, ist weitergeflossen; das Wasser, welches man eben noch beobachtet hat, ist nicht mehr gegenwärtig; es wird beständig durch einen neuen Strom von Wasser ersetzt. Wir sind in der Lage, diesen Fluss lediglich durch die verschiedenen Faktoren, Bedingungen, Vorkommnisse usw. zu beschreiben oder zu definieren, die zusammenwirken und sichtbare Eigenschaften erzeugen. Würde eine absolute oder feste Entität namens Schlossbach wahrhaftig existieren, dann wäre der Strom des Wassers nicht den verschiedenen Ursachen und Bedingungen unterworfen, die mit ihm interagieren. Letztendlich erkennt man, dass die Identität eines „Schlossbachs“ hinfällig ist. Man ist in der Lage, dieses Gewässer völlig zutreffend zu beschreiben und zu kennzeichnen, ohne dass man dieses Etikett benötigt. In Wahrheit gibt es so etwas wie einen „Schlossbach“ nicht. Es gibt keine feste Entität, kein „Selbst“, welches Schlossbach genannt wird und diesen Strom des Wassers besitzt, stört oder kontrolliert.

Später reist man in einen anderen Landesabschnitt. Hier möchte man den Bewohnern das zuvor beobachtete Gewässer beschreiben, doch man stößt auf einen Stolperstein. Man ist sich nicht sicher, wie man sich ausdrücken soll. Man erinnert sich, dass zuvor jemand dieses Gewässer als Schlossbach bezeichnet hat. Mit diesem Namen kann man nun im Gespräch mit diesen anderen Menschen problemlos auf diesen Fluss verweisen. Man kann ihnen erklären, dass der Schlossbach langsam fließt, verschmutzt ist, rötliche Farbe aufweist usw. [313]

Hier wird deutlich, dass der Name „Schlossbach“ (und die damit verbundenen Bezeichnungen für die Eigenschaften des Flusses), die zur Beschreibung dieses natürlichen Gewässers verwendet werden, mit anderen Namen und Vorstellungen von Flüssen ausgetauscht werden können. Doch ob diese Begrifflichkeiten nun wahrhaftig existent und zutreffend sind oder nicht, oder ob man sie verwenden will oder nicht – sie beeinflussen dieses Gewässer nicht. Der Fluss existiert als ein dynamischer Strom von Wasser, der kontinuierlich, gemäß seinen eigenen Ursachen und Bedingungen, fließt. Zwischen den konventionellen

Bezeichnungen und den natürlichen Phänomenen kann man unterscheiden. Mit dem richtigen Verständnis versehen, kann man diese Begrifflichkeiten daher mit einem Gefühl der Leichtigkeit verwenden.

In Wahrheit beziehen sich konventionelle Bezeichnungen wie „Person“, „Herr X.“, „Frau Y.“, „wir“ und „ihr“ auf Dynamiken innerhalb der Natur, die als ununterbrochene Ströme von, miteinander verbundenen, Ursachen und Bedingungen existieren. Sie manifestieren sich in zahllosen Formen, entsprechend ihren spezifischen Bedingungsfaktoren, darunter sowohl Faktoren, welche der Dynamik selbst innewohnen, als auch damit verbundene, externe Einflussfaktoren.

Wenn eine bestimmte Art von Wechselwirkung zwischen Faktoren ursächlich für daraus resultierende Faktoren auftritt, dann erzeugt dies automatisch den Effekt der Veränderung und des Wandels, innerhalb einer spezifischen Dynamik. In Bezug auf den Menschen ist solches, was als *kamma* und *vipāka* (d.h. Handlung und die Früchte der Handlung) bezeichnet wird, gleichbedeutend mit den Ereignissen und Vorkommnissen, die sich in Übereinstimmung mit dem kausalen Kontinuum entfalten; und zwar in dem Sinne, dass es von konventionellen Bezeichnungen unabhängig ist. Dies gilt auch für menschliche Wesen, die unabhängig von solchen Bezeichnungen wie „ich“, „du“, „er“, „Susanne“, „Paul“ usw. existieren, auch wenn man sie als Eigentümer, Verursacher, Empfänger und so weiter bezeichnen mag.

Auf diese Weise existieren die Dinge in Wirklichkeit und naturgemäß. Der Simplifizierung halber kann man jedoch, in der Kommunikation mit anderen Menschen, konventionelle Bezeichnungen verwenden, indem man diesen fließenden Dynamiken Namen und Begriffe zuweist, zum Beispiel „David“, „Nancy“, „Herzog“, „Herzogin“, „Chef“, usw. Wenn Personen durch solche Bezeichnungen gekennzeichnet werden, kann man sie, je nach den Umständen, als Eigentümer, Anstifter, Empfänger usw. bezeichnen. Unabhängig davon, ob diese Namen und Bezeichnungen existieren oder verwendet werden, verläuft die Dynamik der Natur jedoch entsprechend den Naturgesetzen und wird durch ihre jeweiligen Ursachen und Bedingungen geprägt. Ebenso wichtig ist dabei, zwischen den Naturphänomenen als solche und ihren speziellen und konventionellen Bezeichnungen klar unterscheiden zu können. Man sollte diese beiden Aspekte nicht verwechseln oder durcheinanderbringen. Bevor man konventionelle Bezeichnungen verwendet, sollte man daher ein fundiertes Verständnis der zugrundeliegenden Phänomene aufweisen.

Naturphänomene an sich, sowie ihre konventionellen Bezeichnungen, sind beide unverzichtbar. Naturphänomene (oft auch als „absolute Realitäten“ – *pa-*

ramattha – bezeichnet) sind Bestandteile der Natur. Konventionelle Bezeichnungen haben mit den praktischen Angelegenheiten der Menschen zu tun. Schwierigkeiten tauchen auf, weil die Menschen beides miteinander verwechseln, d.h. sie versuchen, die Phänomene mit den Bezeichnungen in Einklang zu bringen, was alle möglichen Störungen verursacht. Die Phänomene selbst erfahren dabei keinerlei Unannehmlichkeiten; sie verlaufen einfach gemäß ihrer eigenen Natur; es interessiert sie nicht, ob Menschen an ihnen hängen oder nicht. Es sind allein die Menschen, die in Bedrängnis geraten. Und weil die Phänomene selbst den Leiden der Menschen gegenüber teilnahmslos bleiben, empfinden die Menschen, dass ihre Wünsche durchkreuzt werden und leiden noch mehr.

In der vorangegangenen Sutta-Passage ist es offensichtlich, dass der von Zweifeln geplagte Bhikkhu die Prinzipien, die er über die Naturphänomene gelernt hatte, mit konventionellen Konzepten, denen er persönlich anhing, verwechselte, was zu Konfusion und Perplexität führte. In dem Satz: „Auf welches Selbst wirken sich dann Taten aus, die vom Nicht-Selbst verübt werden?“ spiegelt der Satzteil „Taten, die vom Nicht-Selbst verübt werden“ das Verständnis dieses Mönchs von Naturphänomenen wider, während „auf welches Selbst wirken die Taten“ seine Anhaftung an konventionelle Begriffe und Bezeichnungen offenbart. Selbstverständlich stehen diese beiden Satzteile im Widerspruch zueinander.

Die Prinzipien von Nicht-Selbst und Karma widersprechen sich nicht. Ganz im Gegenteil: ersteres unterstützt Letzteres, denn das Gesetz von Karma ist nur aufgrund der Wahrheit des Nicht-Selbst möglich. Wenn sich eine bestimmte Dynamik in der Natur entfaltet, wirken alle ihre Teilfaktoren als ein kontinuierlicher und miteinander verbundener Prozess des Entstehens und Vergehens ineinander. Dies ermöglicht einen miteinander verbundenen Strom von Ursachen und Bedingungen. Keine feste und konstante Einheit liegt, in starrer Isolation und Abgeschlossenheit, in der Mitte dieses Flusses und behindert die Strömung, so zu fließen, wie sie es tut.

Gäbe es ein festes, dauerhaftes Selbst (*attā*), dann wäre das karmische Gesetz unmöglich, da ein solches Selbst keinerlei Ursachen und Bedingungen unterworfen wäre; nichts könnte sich Zutritt zu ihm verschaffen. Nichts wäre in der Lage, ein solches Selbst zu verändern oder zu modifizieren. Im Endeffekt muss der Mensch, wie man in manchen eternalistischen Lehren erkennen kann, in zwei, sich überschneidende Schichten aufgeteilt werden: auf einer äußeren Ebene erhält der Mensch lediglich die Wirkungen seiner Handlungen; im Hauptbestandteil oder im Kern aber, bleibt das „Selbst“ oder die „Seele“ konstant, unveränderlich und unbeeinflusst von allen Ereignissen in der Welt. [314]

Der Mensch ist in der Lage, willentliche Handlungen zu vollführen und die Früchte dieser Handlungen zu empfangen, ohne dass ein beständiger „Akteur“ oder „Empfänger“ daran beteiligt sein muss. Wenn man auf einen beliebigen Prozess in der Natur stößt, muss man sich fragen, was die ineinandergreifenden Bedingungen sind, die diese Dynamik hervorrufen. In ähnlicher Weise muss man fragen, was die Resultate dieser Dynamik sind, d.h. auf welche Weise sie sich transformiert und wandelt. In Bezug auf den Menschen sind die konditionierenden Faktoren, die kollektiv als „willentliche Handlung“ (*kamma*) bezeichnet werden, die Ursache, die für das Individuum ihre Früchte (*vipāka*) mitbringt. Man kann diesen Prozess als „menschliche Handlungen und die Früchte dieser Handlungen“ bezeichnen, ohne dass es eine separate Entität eines „Besitzers“ dieser Handlungen und ihrer Folgen geben muss.

Die Bezeichnung „Karma“ ist gleichbedeutend mit dem Prozess von „Ursache und Wirkung“ – und unterscheidet sich von den konventionellen Etiketten, die wir den Dingen anheften. Wenn Menschen sich darauf einigen, konventionelle Namen auf eine natürliche Dynamik anzuwenden, die ein einzelnes menschliches Individuum miteinbezieht, indem sie z.B. eine Person Karl und eine andere Person Angelina nennen, dann wird eine Entität, die als „Karl“ oder „Angelina“ erkannt wird, als der Urheber oder Empfänger von bestimmten Handlungen anerkannt. Das natürliche Phänomen – der Prozess von Körper und Geist – ist jedoch von Natur aus vollständig und verläuft unabhängig von solchen Namen und Konventionen; er verläuft autark.

Wenn man konventionelle Sprache verwendet (z.B. indem man sagt: „Karl hat diese und jene Handlung ausgeübt und er hat diese und jene Resultate erhalten.“), sollte offenkundig sein, dass man auf dieser Ebene spricht. Ebenso sollte man, wenn man auf einer ultimativen Ebene spricht oder sich auf absolute Wahrheiten bezieht (z.B., wenn man die Ursachen und Bedingungen beschreibt, die bestimmte Ergebnisse in einer Körper-Geist-Dynamik herbeiführen), dies ebenfalls offenkundig sein. Wenn man sich beim Sprechen seiner Ziele bewusst ist und diese verschiedenen Ebenen der Wahrheit nicht vermischt, dann gibt es kein Problem.¹³⁶

Die Betrachtung braucht sich nicht notwendigerweise auf den Menschen zu konzentrieren, der durch die Hinzuziehung verschiedener mentaler Faktoren aus einem äußerst komplizierten und vielschichtigen Zusammenspiel von Ursachen und Bedingungen besteht. Auch bei materiellen Dingen, wie im bereits erwähn-

¹³⁶Im Visudhimagga heißt es eloquent: „Es gibt keinen Ausführenden einer Handlung; keinen Empfänger, der ihre Früchte erntet; es gibt nur reine, natürliche Phänomene. Das Erkennen dieser [Wahrheit] ist rechte Schau (*sammā-dassana*)“; Vism 602

ten Fall von „Schlossbach“, hängen Menschen oft an konventionellen Etiketten und schaffen feste Identitäten rund um Naturphänomene.

Mentale Faktoren sind äußerst subtil und verfeinert. Es kommt vor, dass manche Menschen nicht einmal in der Lage dazu sind, Veränderungen innerhalb des Geistes zu erkennen. Es gibt diejenigen, die behaupten: „Wer sagt denn überhaupt, dass die Wahrnehmung unbeständig und instabil ist? Wahrnehmung ist beständig, denn wo immer sie auftaucht, existiert sie unweigerlich als Wahrnehmung. Das ist beständig.“ Es gibt andere, die geneigt sein mögen, diese Meinung zu teilen, doch die Angelegenheit kann aufgeklärt werden, indem man diese Personen bittet, geistige Faktoren mit materiellen Dingen zu vergleichen. Die obige Behauptung ist mit der Aussage vergleichbar: „Wer sagt denn überhaupt, dass der Körper unbeständig ist? Der Körper ist beständig und stabil – wo immer der Körper entsteht, existiert er unveränderlich als Körper.“ Das Missverständnis ist hier identisch: es entsteht durch eine Verwechslung zwischen dem Phänomen an sich (z.B. der Wahrnehmung oder dem Körper) und seiner konventionellen Bezeichnung (z.B. als „Wahrnehmung“ oder „der Körper“). Während die Person in diesem Fall vordergründig behauptet, die Wahrnehmung sei dauerhaft, sagt sie in Wirklichkeit, dass die Bezeichnung „Wahrnehmung“ stabil und konstant ist.

Ein Studium der Gesetzmäßigkeiten von Karma, indem man sich einzig und allein auf konventionelle Identitäten konzentriert, führt zu einem zu pauschalen Verständnis von Ursache und Wirkung. Man könnte bestimmte unheilsame Handlungen untersuchen, die jemand an einem bestimmten Tag in der Vergangenheit begangen hat und diese mit negativen Ergebnissen verbinden, welche zehn Jahre später auftreten. In diesem Fall zieht man eine kausale Beziehung, über den Zeitraum von immerhin zehn Jahren. Eine solche Betrachtung gewährt keinen klaren und detaillierten Einblick in den kausalen Prozess, weil sie den kontinuierlichen Strom der relevanten Ursachen und Bedingungen nicht erläutert. Eine detaillierte Untersuchung der Phänomene hingegen hilft, den ununterbrochenen, zusammenhängenden Strom von Ereignissen zu erkennen und offenbart den wahren Zusammenhang zwischen Handlungen und deren Früchten.¹³⁷ [315]

Chris gerät einmal in einen Streit mit einem seiner Nachbarn und wird so wütend, dass er ihn ermordet. Aus Angst vor der Ergreifung durch die Behör-

¹³⁷Die Subkommentare des Abhidhamma erläutern, dass Bezeichnungen (*paññatti*; „Begriff“, „Name“) zeitlos (*kāla-vinimutta*; unabhängig von der Zeit) sind, da sie unzerstörbar und nicht dem Verfall unterlegen sind; in letzter Konsequenz existieren sie jedoch nicht. Die Bezeichnung „Zeit“ entsteht durch das Erscheinen und Vergehen verschiedener Phänomene. (DhsA. 59; CompT.: *Pakīṇṇakaparicchedavaṇṇanā*, *Pālaṃbaṇasaṅgahavaṇṇanā*)

den und der Rache der Verwandten und Kollegen des Mannes, versteckt er sich. Schließlich wird er gefasst und bestraft.

Auch nach der Beendigung seiner Haftstrafe fühlt sich Chris weiterhin von dieser bösen Tat geplagt und wird von Erinnerungen und Bildern seines Nachbarn heimgesucht. Er erlebt sowohl körperliche als auch seelische Qualen; er kann keinen Frieden finden. Auch sein äußeres Erscheinungsbild verändert sich; er wirkt melancholisch, misstrauisch und unglücklich.

Aufgrund anderer Faktoren, zum Beispiel der Tatsache, dass er körperlich stark ist, wird er jähzornig und gewalttätig. Nach längerer Zeit verändert sich seine Persönlichkeit; er wird grob und grausam und überspielt sein Leid mit Gewalttaten. Er wird zu einer Gefahr für die Gesellschaft und ist nicht in der Lage, Freude unter anderen Menschen zu finden.

Eine Kurzfassung dieser Geschichte würde ganz einfach lauten: „Chris führte eine abscheuliche Tat aus und erntete die Früchte seiner Taten.“ Die Verwendung einer solchen alltäglichen, konventionellen Sprache ist für die Menschen leicht zu verstehen; sie sorgt für eine Einfachheit innerhalb der Kommunikation. Doch sie beschreibt lediglich einen äußeren Sachverhalt oder ein grobes Bild von feingliedrigen, miteinander verbundenen Ursachen und Bedingungen. Diese Wahl der Sprache erreicht nicht die wesentlichen kausalen Zusammenhänge der naturbedingten Phänomene.

Eine Diskussion über die absolute Natur der Phänomene hingegen beschreibt den Kern der natürlichen Prozesse. Man kann zum Beispiel sagen: „Innerhalb dieser spezifischen Dynamik der fünf Aggregate entsteht im Geist Ärger, was zu weiterer willentlicher Aktivität und einem Ausdruck physischer Handlung führt. Der Geist wird fortwährend von Ärger geprägt, was zu einer Veränderung der Qualität des Geistes führt, der nun durch negative Zustände wie Misstrauen, Angst und böartige Gedanken gekennzeichnet ist. Wenn der Geist häufig durch Ärger konditioniert ist, erzeugen negative Geisteszustände Leiden im Individuum und führen in diesem Fall sogar zu körperlichen Schmerzen und Belastungen.“

Eine derartige Diskussion von Phänomenen ist vollständig, ohne dass man sich auf einen Mann namens Chris oder auf eine konventionelle Identität beziehen muss. Die Dynamik setzt sich hier aus verschiedenen Faktoren zusammen, welche als zusammenhängende Ursachen und Bedingungen auftreten und wirken. Es gibt Handlung und das Resultat von Handlung, ohne dass es einen „Akteur“ oder „Empfänger“ geben muss.

Unabhängig davon, welche Art von Sprache man verwendet, die wesentliche Wahrheit der fraglichen Phänomene bleibt dieselbe. Der Unterschied besteht darin, dass eine Diskussion über die absolute Natur der Dinge nur die reinen Aspekte der Realität erwähnt, ohne konventionelle Konzepte über die Realität zu legen.

Die folgende Geschichte mag helfen, diese Angelegenheit zu klären:

Ein Mann namens Pong besuchte einen der älteren Mönche im Kloster.

Er fragte: „Luang Por,¹³⁸ der Buddha lehrte, dass alles ‚Nicht-Selbst‘ (*anattā*) ist; alles ist ohne Selbst und substanzlos; alles existiert ohne einen wahren Besitzer. Es gibt keinen Wirkenden und es gibt keinen Empfänger der Handlung. In diesem Fall kann ich hingehen und jemanden schlagen oder töten, weil es niemanden gibt, der handelt, und niemanden, der die Frucht der Handlung empfängt.“

Kaum hatten diese Worte Pongs Mund verlassen, griff der ältere Mönch nach einem Stock neben seinem Sitz und schwang ihn nach Pong. Pong hatte kaum Zeit, sich zu schützen und der Stock traf ihn direkt am Arm. Er rieb sich die Prellung. „Luang Por, warum hast du mir das angetan?!“, schimpfte Pong und konnte seine Wut kaum unterdrücken.

„Wie war das?“, fragte der Mönch unbekümmert.

„Du hast mich getroffen. Ich habe Schmerzen!“, antwortete Pong mit angespanntem Gesicht. [316]

„Handlung existiert ohne einen Handelnden; die Frucht der Handlung existiert ohne einen Empfänger; Gefühl existiert ohne einen Erfahrenden von Gefühlen; Schmerz existiert ohne einen, der Schmerz empfindet“, sagte der Mönch leidenschaftslos, als ob er eine Rede hielt. „Wer in der Lehre über das Nicht-Selbst einen selbstsüchtigen Gewinn sucht, entkommt dem Selbst nicht. Einer, der nach der Lehre über das Nichtselbst greift, ist in der Tat einer, der nach dem Selbst greift, ohne jedes Verständnis vom Nichtselbst. Jemand, der an der Idee festhält, dass es keinen Handelnden gibt, hat die Idee nicht aufgegeben, dass ein Opfer von Schmerz existiert. Er verfügt über keinerlei Einsicht, dass es in Wahrheit weder einen Handelnden noch jemanden gibt, der Schmerz erfährt.“

Die Moral dieser Geschichte besteht darin, dass man, wenn man der Behauptung anhängt, hinter willentlichen Handlungen existiere kein Handelnder, auch solche Aussagen wie „Ich habe Schmerzen.“ verwerfen muss.

¹³⁸TR: Luang Por: Ehrentitel mit der Bedeutung „Ehrwürdiger Vater“.

6. Praxiswert

Der praktische Wert der karmischen Lehre lässt sich wie folgt zusammenfassen:

- Sie verankert die Menschen fest in der vernunftgeleiteten Unterscheidung und im gesunden Urteilsvermögen; sie befähigt die Menschen, Handlungen und die Früchte von Handlungen im Lichte zusammenhängender Ursachen und Bedingungen zu sehen; sie bewahrt die Menschen davor, leichtgläubig zu sein und sensationslüsternen Gerüchten und Ideen übermäßige Bedeutung beizumessen, zum Beispiel dem Glauben, dass ein bestimmter Fluss heilig oder göttlich sei.
- Sie zeigt auf, wie gewünschte Ergebnisse und angestrebte Ziele durch Handlung und Engagement erreicht werden können, darum:
 - muss man Selbstvertrauen entwickeln und gezielte Anstrengungen unternehmen,
 - sollte man nicht durch Beten und Flehen, wie z. B. durch die Beschwörung göttlicher Kräfte, Ergebnisse suchen oder erwarten.
- Sie ermutigt die Menschen, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, so dass sie sich von unmoralischem Verhalten fernhalten, sowie Verantwortung für andere wahrnehmen, indem sie wohltätige Taten vollbringen.
- Sie bestätigt, dass alle Menschen gleichermaßen über das natürliche Recht verfügen, sich zu entwickeln und zu verbessern. Durch ihre Handlungen sind die Menschen in der Lage, entweder an tugendhaften Qualitäten zu gewinnen oder zu verlieren, wobei sie auf der höchsten Stufe eine solche Qualität erreichen können, dass sie die himmlischen Wesen übertreffen.
- Sie bekräftigt, dass der wahre Maßstab zur Bestimmung von menschlicher Niederwertigkeit und Hochwertigkeit, die geistigen Qualitäten, Fähigkeiten und das Verhalten jedes Einzelnen ist. In diesem Zusammenhang sind Unterscheidungen, bspw. aufgrund von Geburt, Kaste oder sozialer Klasse, irrelevant.
- Sie fordert die Menschen auf, das vergangene Karma als Lektion für das Leben zu nutzen und das persönliche Selbstverständnis zu erhöhen; sie legt vergleichsweise ausgesprochen wenig Wert darauf, anderen die Schuld zuzuweisen oder sich auf deren Missetaten und deren Vergehen zu konzentrieren oder zu berufen. Auf diese Weise erkennt man seine eigenen,

grundlegenden Eigenschaften und Merkmale, sowie seinen vorliegenden Zustand, so dass man in der Lage ist, sich selbst zu verbessern und seine spirituelle Entwicklung angemessen zu gestalten.

- Sie gibt dem Menschen Hoffnung für die Zukunft.

Diese Aspekte des praktischen Nutzens werden in den folgenden Unterweisungen des Buddha deutlich.

Allgemeine Aspekte von Karma

Es ist das Wollen, ihr Mönche, das ich Karma nenne. Denn wenn man einen Willen hegt, so handelt man durch Körper, Sprache oder Geist.¹³⁹

Die Wesen sind die Eigentümer ihrer Handlungen, Erben ihrer Handlungen; sie entspringen ihren Handlungen, sind an ihre Handlungen gebunden, haben in ihren Handlungen ihre Zuflucht. Es ist die Handlung, die die Wesen in schlechtergestellte und bessergestellte unterscheidet.¹⁴⁰

*Welche Art von Samen auch immer man aussät,
dieses ist die Art der Frucht, die man erntet:*

*Wer Gutes tut, der erntet Gutes;
wer Böses tut, der erntet Böses.¹⁴¹*

¹³⁹A. III. 415

¹⁴⁰M. III. 203 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

¹⁴¹S. I. 227

Jene Tat ist nicht gut getan, wenn man, nachdem man sie getan, im Elend sich befindet und weinend, mit tränenüberströmtem Gesicht, die Früchte dessen erntet.

*Jene Tat ist gut getan, wenn man, nachdem man sie getan, frei von Elend sich befindet und beglückt, mit Freude und Vergnügen, die Früchte dessen erntet.*¹⁴²

„Es verfahren die unweisen Toren mit ihrer Seele, als wäre sie ihr Feind, indem sie sündhafte Tat tun, die doch bittere Früchte trägt. Nicht gut ist die vollbrachte Tat, die, wenn man sie getan hat, Reue hervorruft, deren Folgen man mit Tränen im Angesicht und weinend hin nimmt.

*Die vollbrachte Tat aber ist gut, die, wenn man sie getan hat, keine Reue hervorruft, deren Folgen man froh und wohlgemut hin nimmt.*¹⁴³ (altern. Übers.)^{xxiii}

Karma, beruhend auf rationalem Glauben

„In Bāhukā und Adhikakkā,¹⁴⁴

In Gayā und Sundarikā,

In Payāga und Sarassatī,¹⁴⁵

Und auch im Strom Bāhumatī:

Ein Tor mag dort für immer baden,

Doch läutert er nicht dunkle Taten.

Was kann Sundarikā bewirken?

Was Payāga? Was Bāhukā?

Nicht läutern sie den Übeltuer,

Der Grausames, Brutales tat.

(Im Gegenteil) Wer reinen Herzens ist, hat ständig

Das Frühlingsfest (eine höchst verheißungsvolle Gelegenheit), den Feiertag (uposatha);

¹⁴²Dh. Verse 67-8

¹⁴³S. I. 57 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

¹⁴⁴TR: Der Autor verwendet die Schreibweise „Adhikakka“.

¹⁴⁵TR: Auch bekannt als Sarasvatī.

*Der Reine, dessen Tat geläutert,
Bringt zur Vollendung seine Tugend. (altern. Übers.: „... Wer reinen Herzens ist,
erreicht Vollkommenheit, für alle Zeit.“)*

**Hier solltest du, Brahmane, baden,
Mach‘ dich zum Schutz für alle Wesen.
Wenn nie du eine Lüge sprichst,
Kein Lebewesen je verletzt,
Nicht nimmst, was nicht gegeben ist,
Vertrauen hast, kein Geizhals bist,
Wozu dann noch zur Gayā geh‘n?
Zur Gayā wird dir jeder Born.“¹⁴⁶*

**(ÜB: altern. Übers.:)*

„In meinen Lehren, Brahmane, solltest du baden und dich zu einer Zuflucht für alle Wesen machen. Wenn du keine Unwahrheit sprichst, weder den Lebewesen Schaden zufügst, weder nimmst, was nicht gegeben wird, mit Vertrauen, frei von Gier – welche Notwendigkeit gibt es dann für dich, zum Gayā zu gehen? Denn selbst dein Trinkwasser wird dein Gayā sein.“)

Wenn eine Person ihren bösen Taten durch ein Bad im Wasser entgehen könnte (indem sie ihre Sünden abwäscht), so würden die Frösche, Schildkröten, Schlangen, Krokodile und all die anderen Wasserlebewesen gewiss den Himmel erreichen. Wenn diese Flüsse in der Lage wären, solch vorherige, böse Taten fortzuschwemmen, so würden sie gewiss auch deine Tugenden davontragen.¹⁴⁷

Innere Reinheit erreicht man nicht durch [heiliges] Wasser, in welchem die vielen Völker zu baden pflegen. Mit Wahrheit und Rechtschaffenheit ausgestattet, ist man rein, ist man ein Brahman.¹⁴⁸

¹⁴⁶M. I. 39 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

¹⁴⁷Thig. Verse 240-41, 243

¹⁴⁸Ud. 6

Einer, der nicht an Omen und Vorboten hängt, nicht an Meteoren, Träumen glück- und unglücksverheißenden Zeichen hängt, wird jemand genannt, der von schädlichem Anhaften an Vorzeichen und Vorahnungen befreit ist. Er hat Herrschaft über die Verunreinigungen, die die Wesen an die Geburt binden und (sie) wie ein Graben einschließen; er wird nicht zurückkehren und wiedergeboren werden.¹⁴⁹ [318]

Das Gute zieht an Narren vorbei, an denen, die sich auf glückverheißende Zeichen verlassen. Verheißungsvoll ist die Güte selbst; was können die Sterne und Konstellationen bewirken?¹⁵⁰

Jede Gelegenheit, zu der man Gutes tut, wird als wahrhaft günstig und verheißungsvoll bezeichnet, als ein glücklicher Tagesanbruch, eine freudvolle Morgendämmerung, ein kostbarer Augenblick und eine glückselige Stunde; die eigenen guten Taten sind eine würdige Darbietung an diejenigen, die das heilige Leben führen.

Die Taten des Körpers, der Rede und des Geistes, auch die Bestrebungen, sind gute Verheißungen; wenn man solche Taten vollbringt, erntet man die gewünschten Früchte, die mit Glückseligkeit gefüllt sind.¹⁵¹ (altern. Übers.)^{xxiv}

Karma, in Form von aktivem Engagement

*„Vergang‘nem laufe man nicht nach,
Nicht Künftigem entgegenschau‘;
Das, was vergangen, ist vorbei
Und Künftiges noch nicht erreicht.
Wer jedoch Gegenwärtiges
Genau da klarsichtig durchschaut,*

¹⁴⁹J. I. 374

¹⁵⁰J. I. 258

¹⁵¹A. I. 294

Nicht eingenommen, unbewegt:
An dem Durchschauten wachse er.
Grad heut' muss voller Einsatz sein!
Wer weiß, ob morgen kommt der Tod?
Für uns gibt's ja kein Aufbegeh'r'n
Gegen des Todes Übermacht.
Den, der so voller Eifer glüht,
Bei Tag und Nacht sich fleißig müht:
,Der wahrhaft einen Glückstag hat',
So nennt der friedvoll Stille ihn.“¹⁵²

Es gibt, o Hausvater, fünf erwünschte, begehrte, angenehme Dinge, die schwer in der Welt zu erlangen sind. Welche fünf?

Langes Leben, Schönheit, Glück, Ehre und himmlische Wiedergeburt.

Und ich sage, o Hausvater: nicht durch Gebete und Gelübde erlangt man diese fünf erwünschten, begehrten, angenehmen, in der Welt so schwer erlangbaren Dinge. Denn könnte man sie durch Gebete und Gelübde erlangen, wer möchte wohl auf sie verzichten?

Nicht ziemt es sich, o Hausvater, für den edlen Jünger, der langes Leben wünscht, daß er darum fleht, daran Entzücken findet oder danach giert. Zur Erlangung eines langen Lebens sollte der danach strebende edle Jünger eben den zu langem Leben führenden Pfad beschreiten. Denn wenn er diesen zu langem Leben führenden Pfad wandelt, so wird er ein hohes Alter erreichen, und langes Leben wird ihm beschieden sein, sei es himmlisches oder menschliches.

Nicht ziemt es sich, o Hausvater, für den edlen Jünger, der Schönheit wünscht-Glück wünscht-Ehre wünscht, daß er darum fleht, daran Entzücken findet oder danach giert. Zur Erlangung von Schönheit, Glück und Ehre sollte der danach strebende edle Jünger eben den dazu führenden Pfad beschreiten. Wenn er den dazu führenden Pfad wandelt, so wird er Schönheit, Glück und Ehre erreichen. Schönheit, Glück und Ehre werden ihm beschieden sein, sei es himmlische oder menschliche.

¹⁵² z.B.: M. III. 187 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

Nicht ziemt es sich, o Hausvater, für den edlen Jünger, der himmlische Wiedergeburt wünscht, daß er darum fleht, daran Entzücken findet oder danach giert. Zur Erlangung himmlischer Wiedergeburt sollte der danach strebende Jünger eben den dazu führenden Pfad beschreiten. Wenn er den dazu führenden Pfad wandelt, so wird er himmlische Wiedergeburt erlangen. Ein Leben in den Himmelswelten wird ihm beschieden sein.¹⁵³

Einem Mönch, der sich nicht hingebungsvoll der Geistesentfaltung widmet, mag da vielleicht, ihr Mönche, solcher Wunsch aufsteigen: ,O daß doch mein Geist ohne Haften befreit würde von den Trieben; Doch nicht wird sein Geist ohne Haften befreit von den Trieben.

(...)

Wie wenn da, ihr Mönche, acht oder zehn oder zwölf Hühnereier sind. Die wären von der Henne nicht gut bebrütet, nicht völlig ausgebrütet, nicht völlig zur Entwicklung gebracht. [319]

Es würde da nun jener Henne solcher Wunsch aufsteigen: ,O daß doch meine Küchlein mit den Krallen oder dem Schnabel die Eierschale durchstoßen und heil durchbrechen würden; Doch jene Küchlein sind eben unfähig, mit Krallen und Schnabel die Eierschale zu durchstoßen und heil durchzubrechen.¹⁵⁴

„Verhalten“ als Maßstab für die Bemessung der Werthaftigkeit einer Person

Du solltest wissen, Vāsetṭha, dass derjenige, der seinen Lebensunterhalt unter den Menschen durch Viehzucht verdient, Bauer genannt wird; er ist kein Brahmane (...) wer seinen Lebensunterhalt durch verschiedenste Handwerke verdient, wird Handwerker genannt (...) wer seinen Lebensunterhalt durch Handel verdient, wird Kaufmann genannt (...) wer seinen Lebensunterhalt durch Dienen verdient, wird Diener genannt (...) wer seinen Lebensunterhalt

¹⁵³A. III. 47-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

¹⁵⁴S. III. 153 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

durch Stehlen verdient, wird Räuber genannt (...) wer seinen Lebensunterhalt durch Pfeile und Schwerter verdient, wird Soldat genannt (...) wer seinen Lebensunterhalt durch priesterliches Handwerk verdient, wird Kaplan genannt (...) wer unter den Menschen die Stadt und das Reich regiert, wird König genannt; er ist kein Brahmane. (...)

Ich nenne ihn nicht Brahmanen, aufgrund der Abstammung aus dem Leibe seiner Mutter. Wenn in ihm noch Unreinheiten lauern, ist er nur einer, der andere als „Herr“ anspricht.¹⁵⁵ (...) Einer, der keine geistigen Unreinheiten im Geist zurückbehält, der nicht mehr anhaftet, den nenne ich einen Brahmanen. (...)

Name und Stamm werden als bloße Bezeichnungen in die Welt gesetzt, als anlassbedingte Anredeformen entstehend. Diejenigen, die diese Tatsache nicht kennen, in deren Herzen die falsche Ansicht seit Urzeiten begraben geblieben ist, erklären: „Man ist Brahmane von Geburt.“ Man ist weder durch Geburt ein Brahman, noch durch Geburt ein Nicht-Brahmane. Durch Handlung (kamma) ist man ein Brahman, durch Handlung ist man ein Nicht-Brahman. Durch ihre Handlungen (kamma: Arbeit, Beruf, Verhalten, Lebensweise)¹⁵⁶ sind die Menschen Bauern, Handwerker, Kaufleute, Diener, Räuber, Soldaten, Kapläne und sogar Könige.

So sehen die Weisen das Handeln, wie es wirklich ist, Kenner der abhängigen Entstehung, geschickt im Handeln und seinen Ergebnissen. Handlung lässt die Welt sich drehen; Handlung lässt diese Generation von Wesen weiterwandern. Lebewesen sind durch Handlung gebunden, wie das Wagenrad durch einen Bolzen.¹⁵⁷

Ich sage nicht, Brahmane, dass man besser ist, weil man aus einer adligen Familie stammt, noch sage ich, dass man schlechter ist, weil man aus einer adligen Familie stammt. Ich sage nicht, dass man besser ist, weil man eine einflussreiche, gesellschaftliche Stellung innehat, noch sage ich, dass man

¹⁵⁵ *bhōvādī* (TR: Es war der Brauch der Brahmanen, andere mit dem Wort *bho* („Herr“, „mein Lieber“) anzusprechen, was eine gewisse Überlegenheit des Sprechers implizierte.)

¹⁵⁶ Wie bereits erwähnt, bedeutet der Begriff *kamma* wörtlich „Handlung“, doch in einigen Fällen, so wie in dieser Passage, umfasst er eine breitere Bedeutung und bezieht sich auf die persönliche Tätigkeit, die mit dem Verdienen des Lebensunterhalts verbunden ist.

¹⁵⁷ M. II. 196; Sn. 119-23

schlechter ist, weil man eine einflussreiche, gesellschaftliche Stellung innehat.¹⁵⁸ Ich sage nicht, dass man besser ist, weil man in großem Wohlstand lebt, noch sage ich, dass man schlechter ist, weil man in großem Wohlstand lebt.

Weil nämlich einer aus einer adligen Familie (...), einer, der eine einflussreiche, gesellschaftliche Stellung innehat (...), einer, der in großem Wohlstand lebt, sich möglicherweise daran erfreut, Lebewesen zu töten, zu stehlen, sexuelle Verfehlungen zu begehen, Unwahrheiten zu verbreiten, böswillig zu reden, harsch zu reden und Klatsch zu verbreiten; er könnte begierig sein, einen böswilligen Geist besitzen und falsche Ansicht vertreten.¹⁵⁹ [320]

Man ist nicht von Geburt an ein Ausgestoßener, man ist nicht von Geburt an ein Brahmane. Durch die Tat wird man ein Ausgestoßener, durch die Tat wird man ein Brahmane.¹⁶⁰

Gleichwie die mächtigen Ströme, wie die Gangā, Yamunā, Aciravati, Sarabhū und Mahī, sobald sie das Weltmeer erreichen, ihre früheren Namen und Bezeichnungen verlieren und eben als das Weltmeer gelten: ebenso auch, Pahārāda, verlieren die Angehörigen der vier Kasten-Adlige, Brahmanen, Bürger und Diener, wenn sie in der vom Vollendeten verkündeten Lehre und Zucht aus dem Hause in die Hauslosigkeit gezogen sind—ihre früheren Namen und Bezeichnungen und gelten eben als Asketenjünger des Sakyersohnes.¹⁶¹

¹⁵⁸Die Kommentare (MA. III. 428) definieren jemanden von „einflussreicher gesellschaftlicher Stellung“ als jemanden, welcher den ersten drei Kasten angehört: *khattiya*, *brāhmaṇa* und *vessa*. Der Pali-Ausdruck *uḷāra-vaṇṇa* kann auch mit „würdevoll“, „bedeutend“, „imposant“ übersetzt werden.

¹⁵⁹M. II. 179

¹⁶⁰Sn. 23-4

¹⁶¹A. IV. 202 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

Vāseṭṭha, da also die vier Kasten in dieser Weise jede nach beiden Richtungen hin, nach der der dunklen sowohl wie lichten und nach der der von Weisen verurteilten sowohl wie gepriesenen Eigenschaften, verteilt sind, so können dem, was die Brahmanen in dieser Beziehung sagen, die Brahmanenkaste sei die vornehmste ..., Einsichtige nicht beipflichten. Warum (im besonderen) nicht? Vāseṭṭha, weil aus diesen vier Kasten ein jeder Bhikkhu, der ein Vollendeter geworden ist, die weltlichen Schwächen abgelegt, den heiligen Wandel erfolgreich geführt und die Aufgabe erfüllt hat, der Last ledig geworden und zum guten Ziele gelangt, von der Fessel des Werdens befreit und durch die rechte vollkommene Erkenntnis erlöst ist, als erster unter ihnen allen zu gelten hat, und das dem wahren Wesen nach, und nicht nach etwas Unwesentlichem.¹⁶²

Eigenverantwortung

Der Tathāgata kann nur den Weg weisen; doch in deiner Verantwortung liegt es, durch Beharrlichkeit zur Erfüllung zu gelangen.¹⁶³

In der Tat ist man selbst die eigene Zuflucht, denn wer sonst könnte die eigene Zuflucht sein? In sich selbst gut geschult, erlangt man eine Zuflucht, die sonst schwer zu finden ist.¹⁶⁴

Reinheit und Unreinheit sind persönliche Angelegenheiten; niemand kann jemand anderen läutern.¹⁶⁵

¹⁶²D. III. 97 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [5])

¹⁶³Dh. Vers 276

¹⁶⁴Dh. Vers 160

¹⁶⁵Dh. Vers 165

*Ihr Mönche, verweilt bei euch selbst als Zuflucht, bei keiner anderen Zuflucht; beim Dhamma als eurer Zuflucht, bei keiner anderen Zuflucht.*¹⁶⁶ (altern. Übers.)^{xxv}

Ermahnungen, mit Blick auf die Zukunft

*Eine Frau oder ein Mann, ein Hausherr oder einer, der fortgezogen ist, sollte immer wieder wie folgt reflektieren: „Ich bin der Besitzer meines Karmas, Erbe meines Karmas, geboren durch mein Karma, verbunden mit meinem Karma, getragen von meinem Karma; welches Karma ich auch immer tun werde, zum Guten oder zum Schlechten, dessen Erbe werde ich sein.“*¹⁶⁷

*Wenn du dich vor Schmerz fürchtest, so verrichte keine böse Tat, weder im Offenen noch im Verborgenen. Solltest du eine böse Tat begehen oder jetzt eine begehen, so gibt es kein Entrinnen aus dem Elend, magst du auch aufspringen und fliehen.*¹⁶⁸

Getreide, Reichtum, Silber, Gold oder was es sonst noch an wertvollen Besitztümern gibt; Sklaven, Arbeiter, Angestellte und Untergebene: nichts davon kann mitgenommen, alles muss zurückgelassen werden.

Doch die Handlungen, durch Körper, Sprache oder Geist, die man getan hat: dies sind wahrhaftig die eigenen, diese nimmt man mit, wenn man geht. Die Handlungen folgen einem wie ein Schatten, der niemals weicht.

*Deshalb sollte man das tun, was gut ist, und das ansammeln, was für die Zukunft nützlich ist. Verdienste sind die Grundlage für die Lebewesen in der Welt, die kommt.*¹⁶⁹ [321]

¹⁶⁶D. II. 100; D. III. 77; S. III. 42

¹⁶⁷A. III. 71-2

¹⁶⁸Ud. 51

¹⁶⁹S. I. 93

Anhang: zwölf Arten von Karma

Die Darstellungen in den Kommentaren und Sub-Komentaren zu den zwölf Arten von Karma, eingeteilt in drei Vierergruppen, lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Gruppe 1: klassifiziert nach dem Zeitpunkt des Wirksamwerdens (*pākakāla*; „Zeitpunkt der Reifung“):

1. *Diṭṭhadhammavedanīya-kamma*: „sofort wirksames Karma“; Karma, das in der Gegenwart, d.h. in diesem Daseinszustand, Früchte trägt; entweder gutes oder schlechtes Karma, ausgeführt zum Zeitpunkt des ersten „impulsiven Geistesmoments“ (*javana-citta*; „Geistesmoment des Durchlaufens eines Objekts“). (Insgesamt gibt es sieben solcher Geistesmomente innerhalb einer kognitiven Reihe – *javana-vīthi*; das erste *javana-citta*; der erste „absichtliche Impuls“ wird auch als *javana-cetanā* bezeichnet.) Diese Art von Karma zeigt nur in diesem Leben Früchte. Wenn es nicht die Gelegenheit findet, in diesem Leben Früchte zu tragen, wird es zu *ahosi-kamma*, d.h. es trägt keine Früchte mehr (siehe unten). Der Grund dafür, dass es nur in diesem Leben Früchte trägt, besteht darin, dass es den ersten Moment der Absicht darstellt und keinen weiteren Formen von Karma unterliegt; es manifestiert sich als initiiierende, willentliche Aktivität und übt einen einzigartigen Einfluss aus. Trotz dieses Einflusses trägt es keine Früchte über dieses Leben hinaus, da es nicht gewohnheitsmäßig wiederholt wird und daher seine Auswirkungen gering oder vergleichsweise unerheblich sind. Dies kann mit einem Jäger verglichen werden, der ein Reh sieht, einen Pfeil ergreift und sofort schießt. Wenn er das Ziel trifft, fällt das Reh auf der Stelle, wenn er es verfehlt, entkommt das Reh.
2. *Uppajjavedanīya-kamma*: Karma, das im nächsten Leben, d.h. im nächsten Daseinszustand, Früchte trägt; entweder gutes oder schlechtes Karma, ausgeführt zum Zeitpunkt des finalen „impulsiven Geistesmoments“ (*javana-citta*), d.h. beim siebten Geistesmoment innerhalb einer kognitiven Reihe; dieses finale *javana-citta* wird auch als der siebte „intentionale Impuls“ bezeichnet. Diese Art von Karma trägt erst im nächsten Leben Früchte. Wenn es nicht die Gelegenheit findet, im nächsten Leben Früchte zu tragen, wird es zu *ahosi-kamma*. Der Grund, warum es im nächsten Leben Früchte trägt, besteht darin, dass es den letzten Moment der Absicht betrifft. Es entspricht den eigenen Neigungen und erbt die gewohnheitsmäßige Wiederholung aus den vorangegangenen Momenten der Absicht. Gleichzeitig ist

seine Kraft jedoch begrenzt, denn es ist der Geistesmoment, in dem die Erkenntnisreihe (*javana-vīthi*) ihr Ende findet.

3. *Aparāpariyavedanīya-kamma*: „unbegrenzt wirksames Karma“; Karma, das in späteren Stadien der Existenz Früchte trägt; entweder gutes oder schlechtes Karma, ausgeführt während der fünf zwischengelagerten „impulsiven Geistesmomente“ (*javana-citta*), d.h. zwischen dem zweiten und dem sechsten impulsiven Geistesmoment (oder „absichtlichen Impulsen“) innerhalb einer kognitiven Reihe. Diese Art von Karma trägt dauerhaft Früchte, auch über das nächste Leben hinaus, d.h. es trägt Früchte, wann immer es eine Gelegenheit dazu findet. Solange man im Kreislauf der Wiedergeburt (*samsara-vaṭṭa*) bleibt, wird es nicht zu *ahosi-kamma*. Dies wird mit einem Jagdhund verglichen, der ein Reh verfolgt: Wann immer er das Reh einholt, schlägt er seine Zähne hinein.
4. *Ahosi-kamma*: Karma, das aufhört, Früchte zu tragen; entweder gutes oder schlechtes Karma, das keine Gelegenheit dazu fand, Früchte zu tragen, während es das Potenzial dazu besaß. Wenn diese Zeit verstrichen ist, trägt es keine Früchte mehr. (Der Begriff *ahosi-kamma* wurde ursprünglich in Pali verwandt, um „zuvor bereits vollbrachtes Karma“ zu bezeichnen, anstatt „Karma, das aufhört, Früchte zu tragen“ oder „Karma, das bereits Früchte getragen hat“. In den Kommentaren wird Letzteres jedoch mit der spezifischen Bedeutung von „bestehendes Karma ohne Frucht (*vipāka*)“ definiert.)¹⁷⁰

Gruppe 2: klassifiziert nach der Funktion (*kicca*), in Bezug auf die Verwirklichung:

5. *Janaka-kamma*: „erzeugendes Karma“, „zur Geburt führendes Karma“; entweder gutes oder schlechtes Karma, wodurch die „Aggregate“ (*khandha*) geboren werden, welche die „Frucht der Handlung“ (*vipāka*) darstellen, sowohl im Moment der Entstehung (*paṭisandhi*) als auch während des gesamten Verlaufs eines Lebens (*pavatti-kāla*).
6. *Upatthambhaka-kamma*: „unterstützendes Karma“; Karma, welches mit dem erzeugenden Karma (*janaka-kamma*) verknüpft ist, dessen Früchte allerdings nicht von selbst entstehen können, es unterstützt oder festigt vielmehr das erzeugende Karma, und bewirkt, dass das in den Aggregaten entstehende Glück und Unglück für eine längere Zeitspanne bestehen bleibt.

¹⁷⁰ Siehe: Vism. 601; ein Auszug aus Ps. II. 78

7. *Upapīḷaka-kamma*: „behinderndes Karma“; Karma, welches dem erzeugenden Karma (*janaka-kamma*) entgegengesetzt gegenübersteht und die Frucht, sowohl des produktiven Karmas als auch des unterstützenden Karmas (*upatthambhaka-kamma*), behindert, sodass das in den Aggregaten entstehende Glück und Unglück für verkürzte Zeit existiert.
8. *Upaghātaka-kamma*: „destruktives Karma“, starkes behinderndes Karma, welches die Kraft von weniger starken Formen des Karmas abschwächt und es verdrängt oder gänzlich außer Kraft setzt. Ein Beispiel wäre der von Ajātasattu verübte Elternmord, welcher all seine heilsamen Taten zunichtemachte. [322]

Gruppe 3: klassifiziert nach der Reihenfolge ihrer Stärke, Früchte zu erzeugen (*pākadāna-pariyāya*):

9. *Garuka-kamma*: „gewichtiges Karma“; Karma mit außergewöhnlich starken Auswirkungen. Auf der positiven Seite bezieht sich dies auf die acht konzentrativen Errungenschaften (*samāpatti*); auf der negativen Seite auf die fünf abscheulichen Taten (*anantariya-kamma*), z.B. Mutttermord. Es tendiert dazu, zuallererst Früchte zu tragen und andere Formen von Karma außer Kraft zu setzen, ähnlich wie ein großer Stausee, der über die Ufer tritt und kleinere Gewässer überflutet.
10. *Bahula-kamma* (oder *āciṇṇa-kamma*): „habituelles Karma“; entweder gutes oder schlechtes Karma, welches häufig ausgeführt und zur Gewohnheit gemacht wird, z.B. beständiges moralisches oder unmoralisches Verhalten. Dasjenige Karma, welches wiederholend ausgeführt wurde und mehr Kraft besitzt, trägt zuerst Früchte. Es ist vergleichbar mit zwei Ringkämpfern: derjenige, der stärker und geübter ist, gewinnt. In dem Fall, dass kein gewichtiges Karma vorhanden ist, trägt das habituelle Karma Früchte.
11. *Āsanna-kamma*: „proximales Karma“, „Karma der Todesschwelle“; das Karma, welches man unmittelbar vor dem Sterben vollzieht oder erinnert, wobei es kurz zuvor einen Eindruck auf den Geist ausgeübt hat. Wenn die beiden vorgenannten Arten von Karma nicht existieren, dann trägt dieses proximale, bzw. auch unmittelbare Karma seine Früchte. (Man beachte jedoch, dass es im Abhidhammatthavibhāvinī heißt, das proximale Karma trage vor dem habituellen Karma – *āciṇṇa-kamma* – seine Früchte.) Dies ist vergleichbar mit einem Pferch voller Kühe: Wenn der Kuhhirte das Tor öffnet, kommt die Kuh heraus, die dem Tor am nächsten ist, auch wenn sie alt und gebrechlich sein mag.

12. *Katattā-kamma* (oder *katattāvāpana-kamma*): „Gelegenheitsakt“, „Reserve-Karma“; Karma, welches mit schwacher Absicht ausgeführt wird oder Karma, welches indirekt, mit einer anderen Absicht im Hinterkopf, vollzogen wird. Dies ist eine milde Form von Karma. Es ist vergleichbar mit einem Pfeil, der von einem Verrückten abgeschossen wird. Wann immer die drei oben genannten Arten von Karma nicht vorhanden sind, trägt dieses Reservekarma seine Früchte.

Das Abhidhammatthasaṅgaha enthält einen weiteren Satz von vier Arten des Karmas, sodass insgesamt sechzehn Arten zustande kommen:¹⁷¹

Gruppe 4: klassifiziert nach dem Ort (d.h. Daseinssphäre – *bhava*) der Wirkung (*pākaṭṭhāna*):

13. *Akusala-kamma*: unheilsames Karma, mit Ausnahme der Ruhelosigkeit (*ud-dhacca*). In einem anderen Sinn bezieht sich dies auf die zehn unheilsamen Handlungsweisen (*akusala-kammaṭṭhāna*). Solche unheilsamen Handlungen führen wahrscheinlich zur Geburt in Zuständen des Elends (*apāya-bhūmi*).
14. *Kāmāvacarakusala-kamma*: heilsames Karma auf der Ebene der Sinnessphäre (*kāmāvacara*), zum Beispiel die zehn Grundlagen des verdienstvollen Handelns (*puñṇakiriya-vatthu*). Solches Handeln führt wahrscheinlich zur Geburt in den sieben sinnlichen Ebenen des Glücks (*kāmasugati-bhūmi*): dem menschlichen Bereich und den sechs himmlischen Bereichen (*sagga*).
15. *Rūpāvacarakusala-kamma*: heilsames Karma auf der Ebene der feinstofflichen Sphäre (*rūpāvacara*); dies bezieht sich auf die vier feinstofflichen *jhāna* jener Individuen, welche noch nicht die Frucht der Arahantschaft verwirklicht haben.¹⁷² Solches Handeln führt wahrscheinlich zur Geburt in der feinstofflichen Sphäre (*rūpa-bhava*).
16. *Arūpāvacarakusala-kamma*: heilsames Karma auf der Ebene der formlosen Sphären (*arūpāvacara*); dies bezieht sich auf die vier formlosen *jhāna* jener Individuen, welche noch nicht die Frucht der Arahantschaft verwirklicht haben. Eine solche Handlung führt wahrscheinlich zur Geburt in der formlosen Sphäre (*arūpa-bhava*).

¹⁷¹Comp.: Vīthimuttaparicchedo, Kammacatukkam; erörtert unter: CompT: Vīthimuttaparicchedavaṇṇanā, Kammacatukkavaṇṇanā

¹⁷²Man beachte das im Abhidhamma die feinstofflichen *jhāna* gewöhnlich in fünf Sphären unterteilt werden.

Im Abhidhammatthasaṅgaha werden diese vier Gruppen von Karma in der folgenden Reihenfolge angeordnet:

Gruppe 1 = Gruppe 2
Gruppe 2 = Gruppe 3
Gruppe 3 = Gruppe 1
Gruppe 4 = Gruppe 4

Der Visuddimagga ordnet die Gruppen wie folgt an:¹⁷³

Gruppe 1 = Gruppe 1
Gruppe 2 = Gruppe 3
Gruppe 3 = Gruppe 2

Im Manorathapūraṇī werden die zwölf Arten von Karma ausführlicher als in allen anderen Texten dargelegt.¹⁷⁴ Es definiert diese Einordnung von Karma als eine Darstellung von Sutta-Spezialisten (*suttantika-pariyāya*). Es zählt nur elf verschiedene Arten von Karma, da es *ahosi-kamma* lediglich als den Zustand betrachtet, in dem verschiedene Formen von Karma keine Früchte tragen. Es heißt, dieser Begriff werde in verschiedenen Passagen einfach eingefügt, um verschiedene (andere) Formen des Karmas zu beschreiben, weshalb es sich nicht um eine eigenständige Form von Karma handelt.

Es erklärt außerdem, eine Darstellung in Übereinstimmung mit dem Abhidhamma (*abhidhamma-pariyāya*) betreffe sechzehn Arten von Karma, basierend auf den vier Vollendungen (*sampatti*) und den vier Abweichungen (*vipatti*).¹⁷⁵ [323]

Es gibt mehrere weitere kommentarische Abhandlungen, die jedoch nur eine unvollständige Beschreibung dieser verschiedenen Arten von Karma darstellen, am bemerkenswertesten ist hier das Papañcasūdani, welches die erste und zweite Gruppe darlegt.¹⁷⁶

Es ist angemessen zu sagen, dass diese zwölf Arten von Karma eine kommentarische Interpretation darstellen, obwohl einige dieser Faktoren eine klare

¹⁷³Vism. 601-602

¹⁷⁴AA. II. 201-18

¹⁷⁵Siehe vorangegangenen Abschnitt „Frucht des Karmas“.

¹⁷⁶MA. III. 339; MA. V. 11

Grundlage im Pali-Kanon finden. Dies gilt insbesondere für die ersten drei Faktoren der ersten Gruppe, die nach dem Zeitpunkt des Wirksamwerdens geordnet sind:

Was aber ist das Ergebnis des Wirkens (kamma)? Dreierlei, sage ich, ihr Mönche, ist das Ergebnis des Wirkens: es hat ein Ergebnis entweder in diesem Leben oder im nächsten oder in einem späteren.¹⁷⁷ (altern. Übers.)^{xxvi}

Ihr Mönche, es gibt diese drei Ursachen für das Entstehen von Karma. Welche drei? Gier (...) Hass (...) Verblendung (...)

Jedes Karma, welches durch Gier entstanden, aus Gier geboren, durch Gier verursacht, der Gier entsprungen ist (...) durch Hass entstanden (...) durch Verblendung entstanden (...) der Verblendung entsprungen ist, reift überall dort, wo der Mensch ins Leben tritt. Wo auch immer dieses Karma heranreift, dort erfährt man sein Ergebnis, entweder in der Gegenwart oder in der [nächsten] Wiedergeburt oder zu einem späteren Zeitpunkt.¹⁷⁸

Die kommentarische Erläuterung zu diesen Sutta-Passagen ist exakt obig zitiertes Manorathapūraṇī, welche die detaillierteste Beschreibung der zwölf Arten von Karma bietet.

In der Mahākammavibhaṅga-Sutta teilt der Buddha die Menschen in vier Arten ein, die sich, entsprechend der Frucht des Karmas, wie folgt verhalten:¹⁷⁹

Die erste Art von Menschen führt die zehn unheilsamen Handlungsweisen aus. Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tod, erscheinen sie in einem Zustand der Entbehrung, in einer unglücklichen Bestimmung, in der Verdammnis, ja sogar in der Hölle. Das liegt daran, dass jene Menschen früher eine unheilsame Handlung vollzogen haben, welche als leidvoll empfunden wurde, oder später eine unheilsame Handlung vollzogen haben, welche als leidvoll empfunden wurde, bzw. dass zum Zeitpunkt des Todes eine akut falsche Ansicht aufrechterhalten wurde. Da jene Menschen die zehn unheilsamen Handlungsweisen ausgeführt haben, werden sie das Resultat dessen entweder hier und jetzt (*ditṭhave*

¹⁷⁷ A. III. 415 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

¹⁷⁸ A. I. 134-5

¹⁷⁹ M. III 214-15

dhamme), oder in der nächsten Wiedergeburt (*uppajje vā*), oder in einer späteren Existenz (*apare vā pariyāye*) erfahren.

Die zweite Art von Menschen führt auf ähnliche Weise die zehn unheilsamen Handlungsweisen aus. Dennoch erscheinen sie bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tod, an einem glücklichen Ort wieder, sogar in der himmlischen Welt. Das liegt daran, dass sie zuvor eine gute Handlung vollzogen haben, welche als angenehm erlebt wurde, oder dass sie später eine gute Handlung vollzogen haben, welche als angenehm erlebt wurde, bzw. dass zum Zeitpunkt des Todes die rechte Ansicht umfassend beibehalten wurde. Aber da sie die zehn unheilsamen Handlungsweisen vollzogen haben, werden sie das Resultat dessen entweder hier und jetzt, oder in einer nächsten Wiedergeburt, oder in einer späteren Existenz erfahren.

Die dritte Art von Menschen führt die zehn heilsamen Handlungsweisen aus. Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tod, erscheinen sie an einem glücklichen Ort wieder, sogar in der himmlischen Welt. Das liegt daran, dass sie zuvor eine gute Handlung vollzogen haben, welche als angenehm erlebt wurde, oder dass sie später eine gute Handlung vollzogen haben, welche als angenehm erlebt wurde, bzw. dass zum Zeitpunkt des Todes die rechte Ansicht umfassend beibehalten wurde. Da sie die zehn heilsamen Handlungen ausgeführt haben, werden sie das Resultat dessen entweder hier und jetzt, oder in einer nächsten Wiedergeburt, oder in einer späteren Existenz erfahren.

Die vierte Art von Menschen führt gleichermaßen die zehn heilsamen Handlungsweisen aus. Doch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tod, erscheinen sie in einem Zustand der Entbehrung, in einer unglücklichen Bestimmung, in der Verdammnis, ja sogar in der Hölle wieder. Das liegt daran, dass sie früher eine unheilsame Handlung vollzogen haben, welche als leidvoll empfunden wurde, oder später eine unheilsame Handlung vollzogen haben, welche als leidvoll empfunden wurde, bzw. dass zum Zeitpunkt des Todes eine akut falsche Ansicht aufrechterhalten wurde. Doch da sie die zehn heilsamen Handlungen ausgeführt haben, werden sie das Resultat dessen entweder hier und jetzt, oder in einer nächsten Wiedergeburt, oder in einer späteren Existenz erfahren.

Die Kommentare erörtern diese Passage unter Verwendung der Begriffe *ditṭhadhamma-vedanīya*, *uppajja-vedanīya* und *aparāpariya-vedanīya*.¹⁸⁰ Außerdem kann man hier die Andeutung oder die Quelle des Begriffs *āsanna-kamma* (Handlungen, die unmittelbar vor dem Tod ausgeführt oder reflektiert werden) erkennen. [323]

¹⁸⁰MA. V. 19

Im Apadāna, welches die vorhergegangenen Leben verschiedener Schüler nacherzählt, wird in zahlreichen Passagen das proximale Karma (*āsanna-kamma*) erwähnt.¹⁸¹ Ein Beispiel hierfür ist die Geschichte eines Ältesten, der in einem früheren Leben Jäger war. Eines Tages begegnete er dem Buddha Tissa.^{xxvii} Aus Vertrauen bot er Buddha Tissa eine Handvoll Gras an, damit er sich auf ihn setzen konnte, woraufhin sein Geist rein und hell wurde. Kurz darauf wurde er von einem Löwen zerfleischt und getötet. Aufgrund seiner Taten, kurz vor dem Tod, der Begegnung mit Buddha Tissa, der Darbringung eines Opfers und des gewonnenen Vertrauens, wurde er im Himmel wiedergeboren. Diese Passagen machen deutlich, dass die Betrachtung von Handlungen, kurz vor dem Tod, und die Verwendung des Begriffs *āsanna-kamma*, in diesem Zusammenhang, zu der Zeit, in welcher dieser frühe Text verfasst wurde, weit verbreitet war.

Der Begriff *ditṭhadhamma-vedanīya-(kamma)* wird in mehreren anderen Passagen des Pali-Kanons erwähnt,¹⁸² doch ist er zusammen mit dem Begriff *samparāya-vedanīya* („in der Zukunft Früchte tragend“) in einer Gruppe von zehn Faktoren gepaart. Die übrigen acht Faktoren lauten: *sukha-vedanīya* („Früchte tragend in Form von Vergnügen“); *dukkha-vedanīya* („Früchte tragend in Form von Schmerz“); *paripakka-vedanīya* („Früchte tragend für eine zur Reife gebrachte Individualität“, „Früchte tragend für eine Individualität, deren Zeit gekommen ist“); *aparipakka-vedanīya* („Früchte tragend für eine Individualität, deren Zeit noch nicht gekommen ist“); *bahu-vedanīya* („reichlich Früchte tragend“); *appa-vedanīya* („spärlich Früchte tragend“); *vedanīya* („unbedingt Früchte tragend“); und *avedanīya* („nicht unbedingt Früchte tragend“).

Die Begriffe *ditṭhadhammavedanīya-kamma*, *uppajjavedanīya-kamma* und *aparāpariyavedanīya-kamma* erscheinen in ihrer vollständigen Form eindeutig im Kathāvatthu, welches der Ehrwürdige Moggalliputta-Tissa Thera zur Zeit der dritten Rezitation, etwa 218 B.E. (325 v. Chr.), verfasste.¹⁸³ Der Begriff *ahosi-kamma* erscheint ebenfalls schon sehr früh, nämlich im Paṭisambhidāmagga.¹⁸⁴

In den Kommentaren wird eine zusätzliche Gruppe von zwölf Arten von Karma vorgestellt:

1. Zuvor ausgeführte Handlung (*ahosi-kamma*), mit zuvor vorhandenen Früchten der Handlung.

¹⁸¹ Ap. 280, 378-9, 391, 454

¹⁸² insbesondere unter: M. II. 220-21; A. IV. 383-4

¹⁸³ Kvu. 611-12 (TR: Die dritte Rezitation wird auch als drittes Konzil bezeichnet. Der Autor verwendet die Schreibweise Moggalliputta-Tissa Thera.)

¹⁸⁴ Ps. II. 78

2. Zuvor ausgeführte Handlung, ohne zuvor vorhandene Früchte der Handlung.
3. Zuvor ausgeführte Handlung, mit den gegenwärtig existierenden Früchten der Handlung.
4. Zuvor ausgeführte Handlung, ohne vorhandene Früchte der Handlung.
5. Zuvor ausgeführte Handlung, mit in der Zukunft existierenden Früchten der Handlung.
6. Zuvor ausgeführte Handlung, ohne in der Zukunft existierende Früchte der Handlung.
7. Existierende Handlung mit existierenden Früchten der Handlung.
8. Existierende Handlung mit nichtexistierenden Früchten der Handlung.
9. Existierende Handlung mit in der Zukunft existierenden Früchten der Handlung.
10. Bereits ausgeführte Handlung, ohne in der Zukunft existierende Früchte der Handlung.
11. In der Zukunft existierende Handlung mit in der Zukunft existierenden Früchten der Handlung.
12. Handlung, die in der Zukunft existiert, ohne in der Zukunft existierende Früchte der Handlung.

Die Kommentare erklären diese Gruppe in Übereinstimmung mit der vorherigen Gruppe der zwölf Arten von Karma.¹⁸⁵ Das Kernstück dieser Lehre besteht darin, dass es sechs Arten von Karma gibt, die Früchte tragen, sowie sechs Arten von Karma, die keine Früchte tragen. Man beachte, dass sich der Begriff *ahosi-kamma* hier auf „zuvor ausgeführte Handlung“ bezieht.

Die anderen Begriffe, z. B. *garuka* und *āciṇṇa*, wurden im Pali-Kanon in anderen Zusammenhängen verwendet. Nur in den Kommentaren wurden sie dazu gebraucht, verschiedene Arten von Karma zu benennen.

¹⁸⁵ AA. II. 220-22

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱ**subsidiär**, 1) unterstützend, Hilfe leistend; 2) behelfsmäßig, als Behelf dienend

(Quelle: Duden, <<https://www.duden.de/rechtschreibung/subsidiaer>>, abgerufen im Juni 2021)

ⁱⁱMan beachte, dass heilsame Handlungen an dieser Stelle durch eine Negation von unheilsamen Handlungen definiert werden.

ⁱⁱⁱ *Wem, ihr Mönche, drei Dinge eignen, den hat man als Toren zu betrachten. Welche drei?*

- *Unheilsames Wirken in Taten, Worten und Gedanken*
- *tadelhaftes Wirken in Taten, Worten und Gedanken*
- *leidvolles Wirken in Taten, Worten und Gedanken.*

Wem, ihr Mönche, drei Dinge eignen, den hat man als Weisen zu betrachten. Welche drei?

- *Heilsames Wirken in Taten, Worten und Gedanken*
- *untadeliges Wirken in Taten, Worten und Gedanken*
- *leidloses Wirken in Taten, Worten und Gedanken.*

Darum, ihr Mönche, sollt ihr da also streben: ‚Jene drei Dinge, an denen man den Toren erkennt, diese wollen wir überwinden! Jene drei Dinge aber, an denen man den Weisen erkennt, diese wollen wir uns zu eigen machen!‘ Das, ihr Mönche sei euer Streben!

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{iv} (...) *Hast du körperliches Fehlverhalten, sprachliches Fehlverhalten, geistiges Fehlverhalten und was auch immer unrein ist, aufgegeben, mit dem Körper viel Geschicktes getan und viel Geschicktes mit der Rede, getan, was geschickt ist, unermesslichen Herzens, ohne Erwerb, dann – nachdem du viel Verdienst getan hast, das Mittel zum spontanen Erstehen (im Himmel), durch Geben – festige andere Sterbliche im Wahren Dhamma und Heiligen Leben.*

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

^vMan beachte, dass der Autor sich an dieser Stelle ausdrücklich nicht auf Absichten bezieht, die ausschließlich eine unheilsame Handlung betreffen. Er spricht von der Absicht an sich, die vorliegen muss, wenn man wissentlich eine geltende, gesellschaftliche Norm übertritt. So kann man Beispiele der Historie finden, in denen Menschen einer bestimmten Absicht gefolgt sind, weil die Gesellschaft inhumane Normen gutheißt. In einem gleichen Maß bedarf es

der Absicht, um aus unheilsamen, verwerflichen Beweggründen heraus eine anerkannte, gesellschaftliche Norm zu übertreten.

Zudem ist zu berücksichtigen, dass, neben den Varianten, „heilsames“ und „unheilsames“ Karma zu generieren, eine weitere Möglichkeit darin besteht, „kein“ Karma zu generieren. Wie der Autor unter „2. Grundlegendes Verständnis von Karma“, „C. Arten von Karma“, bereits dargestellt hat:

„(...) Weder helle noch dunkle Handlungen, mit weder hellen noch dunklen Ergebnissen: Dies bezieht sich auf jene Handlungen, die ausgeführt werden, um Karma zu beenden, d.h. Intention, die darauf abzielt, die drei vorgenannten Arten von Karma aufzugeben. In Bezug auf die spirituellen Qualitäten bezieht sich dies auf die sieben Erleuchtungsfaktoren (bojjhaṅga) oder den edlen achtfachen Pfad.“

Eine weitere Randbemerkung: Diese Ausführungen lassen nicht den Schluss zu, eine „Entschuldigung“ daraus abzuleiten, dort nicht zu handeln, wo es eigentlich notwendig und angebracht wäre, denn: die Entscheidung „nicht zu handeln“ folgt hier ebenfalls einem willentlichen Entschluss, kann der Absicht entspringen und erzeugt somit Karma.

Im weiteren Verlauf der Schrift geht der Autor jedoch auch auf den Umstand ein, wie es möglich ist, Absichten zu verfolgen, welche dem Aufgeben der Erzeugung von Karma dienen.

^{vi} „(...) es deutet lediglich darauf hin, dass diese Gesellschaft intelligent ist und weiß, wie sie Nutzen aus dem Gesetz von Karma ziehen kann.“

Im nicht-buddhistisch geprägten Kulturkreis würden bei einer derartigen Feststellung einige Menschen womöglich Protest erheben, da die Legislative solcher Länder bei der Gesetzesbildung wohl kaum den Pali-Kanon zurate gezogen haben wird. Doch bei näherer Betrachtung stellt der Autor diese Behauptung auch nicht auf, sondern deutet lediglich auf eine Parallele hin, die sich vielfach feststellen lässt. Etwa in dem Umstand, dass Mord eine schwere Straftat darstellt oder das „Vorsatz“ vom Gesetzgeber als straf-schärfend und „Fahrlässigkeit“ in der Regel straf-mildernd eingeordnet werden.

^{vii} In Thailand sind Menschen, die hier als „die Weisen“ bezeichnet werden, auch in den öffentlichen Medien regelmäßig gegenwärtig. Es handelt sich dabei oftmals um erfahrene Mönche, deren Einschätzung auch bei der Meinungsbildung innerhalb der Bevölkerung miteinbezogen wird. In anderen Ländern mag die Rolle eines allgemein anerkannten „Weisen“, der im Sinne von Lauterkeit und Rechtschaffenheit argumentiert, unbekannt oder unüblich sein.

viii „**Bambus** blüht sehr selten – und wenn, dann unscheinbar. Dennoch ist die Bambusblüte geheimnisvoll und faszinierend. Denn wenn Bambus blüht, kann die ganze Pflanze nachfolgend absterben. Die Blüte mit nachfolgender Fruchtbildung kann eventuell die Pflanze buchstäblich zu Tode erschöpfen. (...) Die Blüte des Bambus kann sich im Abstand von wenigen Jahren bis zu 60, 90 oder 120 Jahren periodisch ereignen, das ist von Art zu Art verschieden. Bambus, der in Europa in Kultur ist, blüht außerordentlich selten, es gibt aber durchaus Arten in Asien und Südamerika, die öfter blühen und sich dann durch Samen schnell vermehren.“

(Quelle: European Bamboo Society Sektion Deutschland e.V.,
<<https://bambus-deutschland.de/index.php/bambus-kultur/bambus-blueete>>,
abgerufen im Mai 2021)

ix „Handlungen“: Denkvorgänge, Sprechvorgänge und physisches Einwirken.

^xZudem wäre die Erwartungshaltung: „Jetzt habe ich etwas Gutes und Heilsames getan – also will ich dafür jetzt auch meine angemessene Entlohnung erhalten!“ eine auf Gier (*taṇhā*) begründete Absicht; und damit karmisch unheilsam; das die Resultate demgemäß eher unbefriedigend sein werden, liegt also durchaus im Einklang mit den karmischen Gesetzmäßigkeiten. Führt man indessen dieselbe gute Tat ohne Gier oder andere unheilsame Geisteszustände aus (= *chanda*), wird man womöglich feststellen können, wie sich karmisch heilsame Resultate einstellen.

^{xi} *Vier unerfaßbare Dinge gibt es, ihr Mönche, über die man nicht nachdenken sollte, über welche nachdenkend man dem Wahnsinn oder der Verstörung anheimfallen möchte. Welches sind diese vier Dinge?*

- *Der Machtbereich der Buddhas, ihr Mönche, ist etwas Unerfaßbares, über das man nicht nachdenken sollte und über das nachdenkend man dem Wahnsinn oder der Verstörung anheimfallen möchte.*
- *Der Machtbereich der Vertiefungen*
- *die Wirkung der Taten (kamma-vipāka)*
- *das Grübeln über die Welt ist etwas Unerfaßbares, worüber man nicht nachdenken sollte, und worüber nachdenkend, man dem Wahnsinn oder der Verstörung anheimfallen möchte.*

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{xii}Der **Stromeintritt** (*sotāpatti*) ist die erste Stufe von insgesamt vier Stufen der Erleuchtung; eine Person, welche den Stromeintritt erlangt hat, wird als *sotāpanna* bezeichnet.

^{xiii}...weil er die Verantwortung dafür ohnehin umfänglich tragen muss; unabhängig von einem Wissen darum oder einem Befürworten/Ablehnen.

^{xiv}**Determinismus** m. Lehre vom gesetzmäßigen Zusammenhang und von der kausalen Bedingtheit alles Geschehens, auch der menschlichen Willenshandlungen (Ende 18. Jh.), vom Verb determinieren abgeleitet.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [11])

^{xv}**Indeterminismus**; idealistische Auffassung, nach der die allgemeine Gesetzmäßigkeit und der kausale Zusammenhang in Natur und Gesellschaft geleugnet und damit im engeren Sinne die Willensfreiheit des Menschen behauptet wird.

[Quelle: Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache, 1969, elektr. Version]

^{xvi} Zu einer Zeit weilte der Erhabene in Nālanda, im Mangohaine am Saume der Stadt Pāvā. Da nun begab sich der Sohn des Asibandhako, der Vorsteher, der ein Anhänger der Freien Brüder war, zum Erhabenen, begrüßte ihn ehrerbietig und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, wandte sich der Erhabene an den Sohn des Asibandhako, den Vorsteher: „Wie legt denn, Vorsteher, der Freie Bruder Nātaputto seinen Jüngern die Lehre dar?“

„So legt, o Herr, der Freie Bruder Nātaputto seinen Jüngern die Lehre dar: ‚Wer auch immer Lebendiges umbringt, ein jeder solcher sinkt abwärts in die Hölle.

Wer auch immer Nichtgegebenes nimmt, ein jeder solcher sinkt abwärts in die Hölle. Wer auch immer ausschweift, ein jeder solcher sinkt abwärts in die Hölle. Wer auch immer lügt, ein jeder solcher sinkt abwärts in die Hölle.

Wie man meistens verweilt, dahin gelangt man‘.

So legt der Freie Bruder Nātaputto seinen Jüngern die Lehre dar.“

„Wie man meistens verweilt, dahin gelangt man.‘ Vorsteher, wenn es so wäre, dann würde niemand abwärts sinken in die Hölle, wie es der Freie Bruder Nātaputto sagt.

Was meinst du, Vorsteher, wenn da ein Mann Lebendiges umbringt—bei Tag oder bei Nacht oder nur von Zeit zu Zeit—welche Zeit ist länger: Die, während der er Lebendiges umbringt, oder die, in der er nicht Lebendiges umbringt?“

„Wenn, o Herr, ein Mann Lebendiges umbringt—bei Tag oder bei Nacht oder nur von Zeit zu Zeit—dann ist die Zeit, in der er Lebendiges umbringt, geringer, und länger ist die Zeit, in der er nicht Lebendiges umbringt.“

„Wenn es aber so wäre, Vorsteher, ‚Wie man meistens verweilt, dahin gelangt man.‘ dann würde niemand abwärts sinken in die Hölle, wie es der Freie Bruder Nātaputto sagt.

Was meinst du, Vorsteher, wenn da ein Mann Nichtgegebenes nimmt, ausschweift, lügt—bei Tag oder bei Nacht oder nur von Zeit zu Zeit—welche Zeit ist länger: Die, während er Nichtgegebenes nimmt, ausschweift, lügt, oder die, in der er dies nicht tut?“

„Wenn da, o Herr, ein Mann Nichtgegebenes nimmt, ausschweift, lügt—bei Tag oder bei Nacht oder nur von Zeit zu Zeit—dann ist die Zeit, in der er dies tut, geringer, und länger ist die Zeit, in der er es nicht tut.“

„Wenn es aber so wäre, Vorsteher, ‚Wie man meistens verweilt, dahin gelangt man.‘ dann würde niemand abwärts sinken in die Hölle, wie es der Freie Bruder Nātaputto sagt. Da, Vorsteher, spricht ein Meister also, hat solche Lehre: ‚Wer auch immer Lebendiges umbringt, Nichtgegebenes nimmt, ausschweift, lügt, ein jeder solcher sinkt abwärts in die Hölle.‘ Auf einen solchen Meister, Vorsteher, verläßt sich ein Jünger und er denkt also: Mein Meister spricht also, hat solche Lehre. Ich aber habe Lebendiges umgebracht, Nichtgegebenes genommen, ausgeschweift, gelogen—also sinke auch ich abwärts in die Hölle: solche Ansicht gewinnt er. Wenn er, Vorsteher, diese Lehre nicht überwindet, diese Herzensverfassung nicht überwindet, diese Ansicht nicht losläßt, dann wird er, wie er es sich bereitet hat, abwärts in die Hölle sinken.

Da aber, Vorsteher, erscheint der Vollendete in der Welt, der Heilige, Vollkommen Erwachte, der Wissens- und Wandelsbewährte, der Willkommene, der Welt Kenner, der unübertreffliche Leiter der Menschenherde, der Meister der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene. In mancherlei Weise tadelt er, Lebendiges umzubringen, Nichtgegebenes zu nehmen, auszuschweifen, zu lügen, verurteilt es und spricht: ‚Steht ab davon.‘ Auf einen solchen Meister, Vorsteher, verläßt sich ein Jünger und führt sich vor Augen: Lebendiges umzubringen, Nichtgegebenes zu nehmen, auszuschweifen, zu lügen, hat der Erhabene auf mancherlei Weise getadelt, verurteilt es und spricht: ‚Steht ab davon.‘ Aber ich habe doch Lebendiges umgebracht, Nichtgegebenes genommen, ausgeschweift, gelogen, insofern oder insofern. Das war nicht recht, das war nicht gut. Wenn ich nun auch darüber mir Vorwürfe machte, ich könnte diese schlechte Tat nicht ungeschehen machen. Indem er sich dies vor Augen führt, verwirft er eben, Lebendiges umzubringen, Nichtgegebenes zu nehmen, auszuschweifen, zu lügen und steht künftighin davon ab. Also kann man über diese schlechte Tat hinwegkommen.

Nachdem er Lebendiges umzubringen verworfen hat, liegt es ihm fern.

Nachdem er Nichtgegebenes zu nehmen verworfen hat, liegt es ihm fern.

Nachdem er Ausschweifung verworfen hat, liegt sie ihm fern.

Nachdem er Lügen verworfen hat, liegt es ihm fern.

Nachdem er Hintertragen verworfen hat, liegt es ihm fern.

Nachdem er Schelten verworfen hat, liegt es ihm fern.

Nachdem er Plappern verworfen hat, liegt es ihm fern.

Nachdem er Habsucht verworfen hat, ist er nicht mehr habsüchtig.

Nachdem er Übelwollen verworfen hat, ist er im Herzen nicht mehr übelwollend.

Nachdem er falsche Ansicht verworfen hat, hat er rechte Ansicht.

Wenn nun, Vorsteher, dieser edle Jünger Habsucht überstanden hat, Übelwollen überstanden hat, unverblendet, klar bewußt, gesammelt ist, dann strahlt er liebevollen, erbarmenden, mitfreudigen, gleichmütigen Gemütes nach einer Richtung, dann nach der zweiten, dann nach der dritten, dann nach der vierten, ebenso nach oben und nach unten: überall in allem sich wiedererkennend, durchstrahlt er die ganze Welt mit liebevollem, erbarmendem, mitfreudigem, gleichmütigem Gemüte, mit weitem, tiefem, unbeschränktem, von Grimm und Groll geklärtem.

Gleichwie, Vorsteher, etwa ein kräft'ger Trompeter gar mühelos nach allen vier Seiten posaunen könnte, ebenso nun auch, Vorsteher, kann in also entfalteter und also häufig geübter liebereicher, erbarmender, mitfreudiger, gleichmütiger Gemüterlösung, beschränkt gewirktes Wirken nicht übrig bleiben, nicht bestehen.“

Auf diese Worte wandte sich der Sohn Asibandhakos, der Vorsteher, also an den Erhabenen: „Vortrefflich, o Herr! Vortrefflich, o Herr, als Schüler möge mich der Erhabene betrachten, von heute an zeitlebens getreu.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

xvii **I. – kurze Fassung:**

Vier Arten des Wirkens (kamma), ihr Mönche, wurden von mir kundgetan, nachdem ich sie selber verstanden und erfahren habe. Welche vier?

- Es gibt, ihr Mönche, ein dunkles Wirken, das dunkle Früchte bringt.
- Es gibt ein lichtes Wirken, das lichte Früchte bringt.
- Es gibt ein teils lichtes, teils dunkles Wirken, das teils lichte, teils dunkle Früchte bringt.

- Es gibt ein weder lichtet noch dunkles Wirken, das weder lichte noch dunkle Früchte bringt und zu des Wirkens Erlöschen führt.

Diese vier Arten des Wirkens, ihr Mönche, wurden von mir kundgetan, nachdem ich sie selber verstanden und erfahren habe.

II. – lange Fassung (liest sich inkl. vorhergehender Ausführung):

Was aber, ihr Mönche, ist das dunkle Wirken, das dunkle Früchte bringt? Da vollzieht einer eine beschwerhafte Willenshandlung in Werken, beschwerhafte Willenshandlung in Worten, beschwerhafte Willenshandlung in Gedanken. Da er aber in Werken, Worten und Gedanken beschwerhafte Willenshandlungen vollzieht, wird er in beschwerhafter Welt wiedergeboren. In beschwerhafter Welt wiedergeboren, treffen ihn beschwerhafte Eindrücke; und von beschwerhaften Eindrücken getroffen, empfindet er beschwerhaftes Gefühl, äußersten Schmerz, gleichwie die Wesen der Höllenwelten.

Was aber, ihr Mönche, ist das lichte Wirken, das lichte Früchte bringt? Da vollzieht ein Mensch beschwerlose Willenshandlung in Werken, beschwerlose Willenshandlung in Worten, beschwerlose Willenshandlung in Gedanken. Da er aber in Werken, Worten und Gedanken beschwerlose Willenshandlungen vollzieht, wird er in beschwerloser Welt wiedergeboren. In beschwerloser Welt wiedergeboren, treffen ihn beschwerlose Eindrücke; und von beschwerlosen Eindrücken getroffen, empfindet er beschwerloses Gefühl, äußerstes Glück, gleichwie die all-leuchtenden Götter.

Was aber, ihr Mönche, ist das teils lichte, teils dunkle Wirken, das teils lichte, teils dunkle Früchte bringt? Da vollzieht ein Mensch teils beschwerhafte, teils beschwerlose Willenshandlung in Werken, teils beschwerhafte, teils beschwerlose Willenshandlung in Worten, teils beschwerhafte, teils beschwerlose Willenshandlung in Gedanken. Da er aber in Werken, Worten und Gedanken teils beschwerhafte, teils beschwerlose Willenshandlungen vollzieht, wird er in einer teils beschwerhaften, teils beschwerlosen Welt wiedergeboren. In einer teils beschwerhaften, teils beschwerlosen Welt wiedergeboren, treffen ihn teils beschwerhafte, teils beschwerlose Eindrücke; und von teils beschwerhaften, teils beschwerlosen Eindrücken getroffen, empfindet er teils beschwerhaftes, teils beschwerloses Gefühl, Schmerzen, mit Freuden gemischt, gleichwie die Menschen, einige Himmelswesen und einige Wesen der Daseinsabgründe.

Was aber, ihr Mönche, ist das weder lichte, noch dunkle Wirken, das weder lichte, noch dunkle Frucht bringt und zu des Wirkens Erlöschen führt? Es ist jener Willenszustand, der zum Erlöschen desjenigen Wirkens führt, das dunkel ist und dunkle Früchte bringt; jener Willenszustand, der zum Erlöschen desjenigen Wirkens führt, das licht ist und lichte Früchte bringt; jener Willenszustand, der zum Erlöschen desjenigen Wirkens führt, das teils licht, teils dunkel ist und teils lichte, teils dunkle Früchte bringt. Das, ihr Mönche,

nennt man das weder lichte, noch dunkle Wirken, das weder lichte, noch dunkle Früchte bringt und zu des Wirkens Erlöschen führt.

Diese vier Arten des Wirkens, ihr Mönche, wurden von mir kundgetan, nachdem ich sie selber verstanden und erfahren habe.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

^{xviii} Nachfolgend kann der Begriff „Wirken“ gleichbedeutend zum Begriff „Karma“ gelesen und untereinander austauschbar verstanden werden. Im Pali-Original heißt es an jenen Stellen immer *kamma*.

^{xix} Nachfolgend kann der Begriff „Tat“ gleichbedeutend zum Begriff „Karma“ gelesen und untereinander austauschbar verstanden werden. Im Pali-Original heißt es an jenen Stellen immer *kamma*.

^{xx} Töten, sage ich, ihr Mönche, ist von dreierlei Art: durch Gier verursacht, durch Haß verursacht oder durch Verblendung verursacht. Das Nehmen von Nichtgegebenem – verkehrter Wandel in Sinnenlüsten – Lüge – Zwischenträgerei – rohe Rede – Geschwätz – Habgier – Übelwollen – verkehrte Ansicht sind von dreierlei Art: durch Gier verursacht, durch Haß verursacht oder durch Verblendung verursacht.

Somit, ihr Mönche, bewirkt Gier die Entstehung der Wirkensverkettung (*kamma-nidāna-sambhavo*), bewirkt Haß die Entstehung der Wirkensverkettung, bewirkt Verblendung die Entstehung der Wirkensverkettung. Durch die Vernichtung der Gier, des Hasses und der Verblendung aber kommt es zur Aufhebung der Wirkensverkettung (*kamma-nidāna-sankhaya*).

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{xxi} So habe ich gehört. Einmal hielt sich der Erhabene im Land der Kolīyer bei einer Stadt der Kolīyer namens Haliddavasana auf.

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

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

Ein zweites Mal sagte Puṇṇa, der Asket mit der Ochsenübung, zum Erhabenen: „Ehrwürdiger Herr, dieser Seniya ist ein nackter Asket, der sich der Hundeübung verpflichtet hat, der das tut, was schwierig zu tun ist: Er nimmt seine Nahrung zu sich, wenn sie auf den Boden geworfen wurde. Jene Hundeübung hat er seit langer Zeit auf sich genommen und ausgeübt. Was ist seine Bestimmung? Was wird sein künftiger Weg sein?“

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

Ein drittes Mal sagte Puṇṇa, der Asket mit der Ochsenübung, zum Erhabenen: „Ehrwürdiger Herr... (...) Was wird sein künftiger Weg sein?“

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

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

„Nach diesen Worten, schrie Seniya, der nackte Asket mit der Hundeübung, auf und brach in Tränen aus. Da sagte der Erhabene zu Puṇṇa, dem Sohn der Koliyer, dem Asketen mit der Ochsenübung: „Puṇṇa, ich konnte dich nicht überreden, als ich sagte: ‚Genug, Puṇṇa, laß es sein. Frag mich das nicht.‘,“

(Da sagte Seniya, der nackte Asket mit der Hundeübung:) „Ehrwürdiger Herr, ich weine nicht, weil der Erhabene dies über mich gesagt hat, sondern weil ich diese Hundeübung seit langer Zeit auf mich genommen und ausgeübt habe. Ehrwürdiger Herr, dieser Puṇṇa, der Sohn der Koliyer, ist ein Asket, der sich der Ochsenübung verpflichtet hat. Jene Ochsenübung hat er seit langer Zeit auf sich genommen und ausgeübt. Was ist seine Bestimmung? Was wird sein künftiger Weg sein?“

„Genug, Seniya, laß es sein. Frag mich das nicht.“

Ein zweites Mal fragte Seniya, der nackte Asket (...)

Ein drittes Mal fragte Seniya, der nackte Asket (...)

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

„Seniya, da entwickelt jemand die Ochsenübung vollständig und ununterbrochen; er entwickelt die Ochsengewöhnheit vollständig und ununterbrochen; er entwickelt das Ochsenherz vollständig und ununterbrochen (...). Also, Seniya, wenn seine Ochsenübung Erfolg hat, wird sie ihn in die Gesellschaft von Ochsen führen; wenn sie versagt, wird sie ihn in die Hölle führen.“

„Nach diesen Worten, schrie Puṇṇa, der Sohn der Koliyer, der Asket mit der Ochsenübung, auf und brach in Tränen aus. Da sagte der Erhabene zu Seniya, dem nackten Asketen mit der Hundeübung: „Seniya, ich konnte dich nicht überreden, als ich sagte: ‚Genug, Seniya, laß es sein. Frag mich das nicht.‘“

(Da sagte Puṇṇa, der Asket mit der Ochsenübung:) „Ehrwürdiger Herr, ich weine nicht, weil der Erhabene dies über mich gesagt hat, sondern weil ich diese Ochsenübung seit langer Zeit auf mich genommen und ausgeübt habe. Ehrwürdiger Herr, ich habe folgende Zuversicht in Bezug auf den Erhabenen: ‚Der Erhabene ist dazu fähig, mich das Dhamma auf eine Weise zu lehren, daß ich diese Ochsenübung aufgeben kann und daß dieser Seniya, der nackte Asket mit der Hundeübung jene Hundeübung aufgeben kann.‘“

„Dann, Puṇṇa, höre zu und verfolge aufmerksam, was ich sagen werde.“ — „Ja, ehrwürdiger Herr“, erwiderte er. Der Erhabene sagte dieses: [weiter im Haupttext]

^{xxii} Da wandelt einer vielem Volke zum Heil, vielem Volke zum Wohl, und viele Wesen führt er zur heiligen Pfadlehre, nämlich zum Guten und Heilsamen.
(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{xxiii} Törichte Menschen, denen es an Weisheit mangelt, verhalten sich selbst gegenüber wie Gegner. Sie verrichten böse Taten, die nur bittere Früchte tragen. Jene Tat ist nicht gut getan, wenn man, nachdem man sie getan hat, im Elend steckt und wenn man weinend, mit tränenüberströmtem Gesicht, die Früchte dafür erntet.

Wohlgetan aber ist jene Tat, wenn man, nachdem man sie getan hat, frei von Elend ist und wenn man mit freudigem und zufriedenen Herzen die Früchte dafür erntet. Man sollte die Tat, von der man weiß, dass sie zum eigenen Wohlergehen führt, prompt ausführen.

^{xxiv} Heilstag ist es, froher Festtag,
froh der Morgen, froh das Aufstehn,

*froh der Augenblick, die Stunde,
gibt man Mönchen frohe Gabe.*

*Ein Festtag ist es jederzeit,
wenn segensreiche Tat man tut
in Werken, Worten und im Geist,
wenn man im Herzen edles Streben hegt;
Denn solche edle Dinge wirken,
werden großen Segen bringen.*

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{xxv} *Bhikkhu's, sucht eure Leuchte und Zuflucht in euch selbst, nirgends sonst, und sucht
in der Lehre der Wahrheit eure Leuchte und Zuflucht, nirgends sonst!*

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [5])

^{xxvi} *Mönche, was ist das Ergebnis von Karma? Das Ergebnis von Karma, sage ich, ist
dreifach: [zu erfahren] in der Gegenwart (ditṭhave dhamme) oder in der [nächsten] Wie-
dergeburt (uppajje vā) oder zu einem späteren Zeitpunkt (apare vā pariyāye).*

^{xxvii} *Tissa Buddha ist der zwanzigste der siebenundzwanzig Buddhas, welche dem
Gotama Buddha vorausgingen.*

Sektion IV: Ziel des Lebens

Kapitel 6

Nibbāna: der höchste Frieden

Kapitel 7

Erwachte Wesen

Kapitel 8

Ruhe und Einsicht

Besser als die Welt zu beherrschen,
besser als den Himmel zu erreichen,
besser als die Herrschaft über das Universum,
ist es, in den Strom des Erwachens einzutreten.

*Paṭhabyā ekarajjena
saggassa gamanena vā
sabbalokādhipaccena
sotāpattiṭṭhānaṃ varaṃ.*

(D.h. Vers 178)

Kapitel 6: Nibbāna: Der höchste Frieden

Anmerkung des Übersetzers der deutschsprachigen Ausgabe, siehe:ⁱ

1. Einleitung

Der Mensch begegnet zahlreichen Prüfungen und Drangsalen. Diese Vielzahl an Umständen lässt sich in einem Wort zusammenfassen: *dukkha*.¹ Die meisten Menschen räumen offenherzig ein, dass das Leben – sowohl auf persönlicher als auch auf zwischenmenschlicher und gesellschaftlicher Ebene – mit Schwierigkeiten oder Problemen verbunden ist. Diese Probleme beeinträchtigen ihr Glück und führen mitunter zu moralischen Dilemmata. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass all diese Probleme derselben Quelle entspringen, d. h. das menschliche Leben ist von Natur aus mit Problemen behaftet, beziehungsweise beinhaltet es das Potenzial, Probleme zu verursachen.

Zu sagen, dass der Sinn des Lebens darin besteht, nach Glück zu streben, schließt gleichermaßen *dukkha* mit ein: Genau jene Suche nach Glück offenbart einen inneren Mangel, welcher die Menschen dazu antreibt, nach Erfüllung zu forschen und zu streben. *Dukkha* zieht viele Konsequenzen nach sich. Die Suche nach Glück führt zu Interessenkonflikten und zu sozialen Problemen. Was als persönliches Problem beginnt, potenziert sich und greift nach außen über.

Doch diese kurzgefasste Beschreibung kann immer noch relativ mehrdeutig verstanden werden; um der Klarheit willen muss man deshalb zum Kern jener Angelegenheit vordringen. Eine Grundwahrheit des Lebens besteht darin, dass es durch *dukkha* gekennzeichnet ist; das Wesen des menschlichen Lebens selbst ist von dieser universellen Eigenschaft des *dukkha* geprägt. Das menschliche Leben ist ein konditioniertes Phänomen (*sankhāra*), abhängig von verschiedenen

¹TR: Es existieren viele Übersetzungsmöglichkeiten für *dukkha*, darunter: „Leiden“, „unbefriedigend sein“, „Spannung“, „Schmerz“ und „Elend“. Der Buddha verwendete dieses Wort in verschiedenen Zusammenhängen, vor allem in: a) den drei Daseinsmerkmalen, bezogen auf die Belastung und den Druck, welcher den konditionierten Phänomenen innewohnt (siehe Kapitel 3); b) den vier edlen Wahrheiten, bezogen auf das menschliche Leid, verursacht durch Unwissenheit und Begierde (siehe Kapitel 19); und c) den drei Arten von Gefühl („*vedanā*“), bezogen auf „unangenehme Empfindungen“ (siehe Kapitel 1).

Ursachen und Bedingungen. Es ist unbeständig, instabil, flüchtig und frei von jeglichem andauernden Selbst oder einer Substanz. Man ist nicht in der Lage, das Leben fortwährend zu erhalten oder es ausschließlich gemäß den persönlichen Wünschen zu gestalten; man ist vielmehr dazu gezwungen, sich den Ursachen und Bedingungen unterzuordnen und anzupassen. Dies ist *dukkha* auf einer grundlegenden Ebene.

Das dem Leben zugrunde liegende *dukkha* lässt sich mit den Worten „Altern“ (*jarā*) und „Tod“ (*marāṇa*) oder mit den Worten „Verfall“ und „Auflösung“ zusammenfassen. Im Gefolge dieses fundamentalen und grundlegenden *dukkha* folgt *dukkha* als menschliches Gefühl oder Emotion, zum Beispiel durch Begriffe wie: „Leiden“, „Bedrängnis“, „Kummer“ und „Bedauern“.

Aufgrund der Tatsache, dass das Leben durch eine grundlegende Form von *dukkha* gekennzeichnet ist, müssen die Menschen, um Probleme tatsächlich zu lösen, das Leiden zu beenden und wahres Glück zu erfahren, fest in der Wahrheit verankert sein. Zunächst müssen sie sich mit den grundlegenden Eigenschaften von *dukkha* auseinandersetzen, indem sie Weisheit aufbringen, um sich von jenem zu befreien oder damit in Ruhe und Frieden zu leben – und keine Probleme drumherum zu erzeugen. Wenn man nicht in der Lage ist, diesen Zustand zu erreichen, sollte man zumindest Einsicht in dieses fundamentale *dukkha* erlangen und eine angemessene geistige Einstellung demgegenüber entwickeln. Auf diese Weise erkennt man die Wahrheit an und stellt sich ihr mit Wissen und Verständnis.

Wenn es Menschen an der nötigen Stabilität mangelt und sie nicht in der Lage sind, sich mit den grundlegenden Eigenschaften von *dukkha* auseinanderzusetzen, dann gestatten sie, dass es zu einem versteckten, im Inneren liegenden Problem mutiert. Diese Menschen bemühen sich daraufhin, ihre Probleme zu begraben und vor dem Leiden die Augen zu verschließen. Letztlich täuschen sie sich selbst, und die im Geist wabernden Probleme verschärfen sich und wachsen. [326]

Die Menschen betonen, sie würden sich nach Glück sehnen und seien dem Leiden gegenüber abgeneigt, doch oftmals schaffen sie sich gerade durch jene Mittel, welche sie zur Erlangung von Glück einsetzen, große Probleme. Anstatt das Leiden zu vertreiben und Glück zu erzeugen, weichen sie dem Leiden aus, um einem Glück nachzujagen. Sie widmen sich nicht den zugrunde liegenden Wurzeln des Leidens. Ihre Probleme entwickeln sich daraufhin zu schwerwiegenden, psychischen Komplikationen. Anstatt das Leiden zu vertreiben oder zu verringern, vergrößern und verschlimmern sie es; sowohl in sich selbst als auch nach außen, in ihren Konflikten mit der Gesellschaft.

Bei Menschen, die versuchen, ihr Leiden zu übertünchen und zu verbergen, deutet ihr Streben nach Glück auf ein Gefühl des Mangels, der Bedrängnis, der Angst und des Unglücklichseins hin. Sie suchen nach Dingen, um sich erfüllt zu fühlen oder um ihre Unruhe zu zerstreuen, doch bei dieser Suche geraten sie in Konflikt mit anderen. Ethisch-moralische Konflikte in der Gesellschaft werden somit verstärkt.

Durch den unsachgemäßen Umgang mit *dukkha* und seinen Resultaten lassen die Menschen ihre Frustration nach außen hin ab, wodurch sie das Leiden für sich selbst und andere verstärken. Die Konsequenz besteht darin, dass der inhärente Druck, welcher ein Teil der bedingten Natur des Lebens ist, eher vernachlässigt als behandelt wird. Mit ihrem einzigartigen Einfallsreichtum hecken die Menschen eine ganze Palette von Problemstellungen aus, bis das fundamental zugrunde liegende Dilemma des Lebens (der inhärente Druck) praktisch vergessen und aus dem Blickfeld verloren gegangen ist.

Möglicherweise machen sich die Menschen sogar selbst etwas vor, indem sie der Annahme folgen, dass Glück entstehe, wenn man die Augen vor dem Leiden verschließe.² Erschwerend kommt hinzu, dass dieser vermiedene, inhärente Druck die Menschen unterschwellig dazu verleitet, nach immer feurigeren und ruheloseren Formen des Vergnügens zu suchen, um sich diesen hinzugeben, was ihnen parallel jedoch wahres Vertrauen und Zufriedenheit raubt. Infolgedessen verschärfen sich die moralisch-ethischen Krisen in der Gesellschaft, z. B. durch die Zunahme von Wettbewerbsdenken oder Repression – und das Leiden wird weiter verschlimmert.

Solange die Menschen nicht dazu imstande sind, sich mit diesem grundlegenden Aspekt des Lebens zu arrangieren – unfähig, sich mit der universellen Eigenschaft von *dukkha* zu versöhnen – solange wird es ihnen nicht gelingen, ihre Probleme zu lösen. Sie werden der Unterdrückung von *dukkha* durch nichts entkommen, völlig unabhängig davon, wie viel Vergnügen sie auch erfahren. Sie werden nicht auf wahres, beständiges Glück stoßen, welches an sich und in sich vollständig und umfassend befriedigend ist.

Das menschliche Leben beinhaltet das Lösen von Problemen und die Suche nach der Befreiung von Leid. Doch wenn wir den rechten Weg, der zur Freiheit führt, nicht kennen, so führen unsere Lösungsversuche und Ansätze, an diese Problematik heranzutreten, lediglich zu weiterem Leid. Je größer die Anstrengung, desto größer das Leiden, was zu einem immer komplexeren Kreislauf ausartet: ein „Strudel des Leidens“. Dieser Zustand ist *samsāra-vaṭṭa*:

²gestrichene Fußnote

das „Herumwandern“ bzw. der Kreislauf der Wiedergeburt, welchen der Buddha in der Lehre von der abhängigen Entstehung (*paṭicca-samuppāda*), unter dem Kreislauf der Entstehung (*samudaya-vāra*) bzw. der vorwärts verlaufenden Sequenzierung (*anuloma-paṭiccasamuppāda*) dargelegt hat. Dort wird offenbart, wie das menschliche Leiden – gemäß Ursache und Wirkung – zustande kommt.

Wenn Menschen fähig sind, der Wahrheit ins Auge zu blicken und die wahrhaftige Natur von *dukkha* zu verstehen, werden sie nicht nur frei von geistigen Störungen sein, mit denen ansonsten Probleme geschaffen und verschlimmert werden; sondern sie werden auch in der Lage sein, Weisheit zu entwickeln, ihren Geist zu befreien und dies sogar eingedenk des grundlegenden *dukkha*, welches dem Leben naturgemäß innewohnt. [327] Der in der Natur liegende Druck und die Belastung werden schlicht als das anerkannt, was sie sind. Sie besitzen daraufhin keine Macht mehr, im Geist dieser Individuen ein Leid zu erzeugen.

Noch bevor diese Menschen die vollständige Befreiung erreicht haben, sind sie in der Lage, Glück in uneingeschränkter und zufriedenstellender Weise zu erfahren, wenn sie nicht durch unheilsame, geistige Verstrickungen, die durch ungelöstes Leiden entstanden sind, getäuscht oder behindert werden. Gleichzeitig erhalten sie die Möglichkeit, Glück „weiterzuentwickeln“, indem sie zu immer raffinierteren, unabhängigeren, weiträumigeren, vollständigeren und reineren Formen des Glücks vordringen – bis sie schließlich jenes Glück verwirklichen, das vollständig frei von Leiden ist. Ihr Weg zum Glück ist uneingeschränkt und grenzenlos.

Als der Buddha die abhängige Entstehung lehrte, schloss er die Unterweisung nicht mit dem Ursprung des Leidens. Er lehrte außerdem den Zyklus der Beendigung (*paṭiccasamuppāda-nirodhavāra*), was den Prozess der Umkehr oder Abkehr (*vivaṭṭa*) bezeichnet; das Ende von Leid. Das menschliche Leiden kann behoben werden und es gibt Wege, dies zu erreichen. Der Buddha fuhr damit fort, den höchsten Zustand zu offenbaren, in welchem die Menschen in der Lage sind, das edle Leben zu leben, wahres Glück zu genießen und dem Leben wahrhaftigen Nutzen und Sinn zu verleihen. Die Menschen erfahren Freiheit, ohne sich auf externe Dinge stützen zu müssen oder auf jenes Glück angewiesen zu sein, welches durch bedingte Phänomene bestimmt oder determiniert wird.

Konditionierte Phänomene können sich nicht selbst erhalten, geschweige denn unser Glück. Glück, welches von externen Dingen und Gegebenheiten abhängig ist, bietet keine wahrhaftige Grundlage, da es immerzu von ebendiesen äußeren Dingen abhängig ist. Die Suche nach Sinn, im Rahmen einer solch unzuverlässigen Form des Glücks, führt vielmehr dazu, dass wir Freiheit und Unabhängigkeit verlieren.

Obwohl man den Zustand der „Abkehr“ zu Beginn möglicherweise nicht vollständig erreicht, so wird das Leiden dennoch in dem Maße, in welchem man sich angemessen um Probleme kümmert (indem man die Kraft des Kreislaufs der Entstehung verringert und die Kraft des Kreislaufs der Beendigung intensiviert), allmählich abnehmen und die eigene Lebensqualität wird sich demgemäß erweitern. Man wird in die Lage versetzt, die Annehmlichkeiten der Welt – mit Weisheit gepaart – zu erleben, wird nicht von jenen Annehmlichkeiten versklavt und nicht von ihren fluktuierenden Strömungen beeinträchtigt. Weltliche Vergnügungen werden, weder für einen selbst noch für andere, eine Quelle des Ärgers darstellen, sodass dieses gesunde Verhältnis zum Angenehmen auch das Wohlbefinden innerhalb der Gesellschaft und des Umfelds fördert.

Die Diskussion konzentriert sich an dieser Stelle auf den Kreislauf der Beendigung und das Ende von Leid, welches dem Kreislauf der Entstehung, mit dem daraus resultierenden Leid, diametral, d. h. direkt entgegengesetzt, gegenübersteht.³ [328]

2. Beendigung von Leid

A. Langformat⁴

Bevor wir Probleme lösen können – egal wie umfangreich oder trivial diese Probleme auch sein mögen – müssen wir sie erst einmal genau verstehen. Andernfalls besteht die Gefahr, sie noch komplexer und schwerwiegender geraten zu

³Weitere Informationen zur abhängigen Entstehung, siehe Kapitel 4.

⁴Üblicherweise existieren vier Formate für die Darstellung von *paṭiccasamuppāda*, sowohl der *samudayavāra*- als auch der *nirodhavāra*-Zyklus:

1. Vom Anfang zum Ende (im Standardformat): *avijjā* → *saṅkhāra* → *viññāṇa* → *nāmarūpa* → *saḷāyatana* → *phassa* → *vedanā* → *taṇhā* → *upādāna* → *bhava* → *jāti* → *jarāmaraṇa* + *soka* (...) *upāyāsa* (z.B. S. II. 1-2)

2. Vom Ende zum Anfang: *jarāmaraṇa* (*dukkha*) ← *jāti* ← *bhava* ← *upādāna* ← *taṇhā* ← *vedanā* ← *phassa* ← *saḷāyatana* ← *nāmarūpa* ← *viññāṇa* ← *saṅkhāra* ← *avijjā* (M. I. 261-2)

3. Von der Mitte zum Anfang: 4 *ahāra* ← *taṇhā* ← *vedanā* ← *phassa* ← *saḷāyatana* ← *nāmarūpa* ← *viññāṇa* ← *saṅkhāra* ← *avijjā* (S. II. 11-12)

4. Von der Mitte zum Ende: (*saḷāyatana* → *phassa* →) *vedanā* → (*taṇhā*) → *upādāna* → *bhava* → *jāti* → *jarāmarāṇa* + *soka* (...) *upāyāsa* (M. I. 266)

Im Zusammenhang mit *nirodhavāra* wird meist die lange Form, beginnend mit dem Versiegen der Unwissenheit, verwendet. Wenn *nirodhavāra*, in Form der ersten drei Formate, dargelegt wird, so wird die komplette Sequenz dargestellt (von oder bis *avijjā*), im vierten Format wird jedoch eine kürzere Sequenzierung präsentiert, wie gleich genauer erörtert werden wird.

lassen. Um die Dilemmata des Lebens effektiv zu lösen, müssen wir jedes einzelne Dilemma sowie die Bedingungen, welche bei der Hervorrufung beteiligt sind, verstehen. Dies gilt im Besonderen, wenn wir uns mit der grundlegenden Problematik des Lebens befassen: Wir müssen das Leiden sowie die Ursachen, welche das Leiden verursachen, kennen, wir müssen ein Verständnis für die Wahrheit aufbringen, denn dies ist der entscheidende Faktor, um allem Leiden ein Ende zu setzen. Ein Missverständnis der Wahrheit schafft hingegen eine Vielzahl von Problemen. Es führt dazu, dass die Lösungsversuche der Menschen eine der gewünschten Wirkung entgegengesetzte Wirkung haben und das Leiden weiter verstärken.

Der Zyklus der Entstehung, d.h. die Erzeugung von Leiden, beginnt mit Unwissenheit.ⁱⁱ

Unwissenheit (*avijjā*) → Willensbildungen (*saṅkhāra*) → Bewusstsein (*viññāṇa*) → Geist & Körper (*nāma-rūpa*) → sechs Sinnes-Grundlagen (*saḷāyatana*) → Kontakt (*phassa*) → Gefühl (*vedanā*) → Begierde (*taṇhā*) → Anhaften (*upādāna*) → Werden (*bhava*) → Geburt (*jāti*) → Altern und Tod (*jarāmaraṇa*), Kummer (*soka*), Wehklagen (*parideva*), Schmerz (*dukkha*), Trauer (*domanassa*) und Verzweiflung (*upāyāsa*) = Ursprung des Leidens (*dukkha-samudaya*)

Die entgegengesetzte Form dessen, ist der Zyklus der Aufhebung und Beendigung, beginnend mit dem Verlöschen oder dem Ausbleiben der Unwissenheit:

Unwissenheit hört auf → Willensbildung hört auf → Bewusstsein hört auf → Geist und Körper hören auf → sechs Sinnes-Grundlagen hören auf → Kontakt hört auf → Gefühl hört auf → Begierde hört auf → Anhaften hört auf → Werden hört auf → Geburt hört auf → Altern und Tod hören auf → Kummer, (...) Verzweiflung hören auf = Beendigung des Leidens (*dukkha-nirodha*)

Das Wort *nirodha* (Beendigung) bedeutet nicht nur, dass etwas zu einem Ende gelangt ist, sondern auch, dass es in der Zukunft nicht wieder entstehen oder agieren kann. Es wird umfänglich beendet, zur Ruhe gebracht oder „entgiftet“. Der Begriff *paṭiccasamuppāda-nirodhavāra* bezeichnet die Beendigung von bestehendem Leid und die Verhütung von weiterem Leid, ein Vorgang, bei dem kein Leid entsteht. Der Ausdruck „Unwissenheit hört auf“ bedeutet zugleich das Ende von bestehender Unwissenheit und das Nicht-Entstehen von zukünftiger Unwissenheit. Es verweist auf Wissen (*vijjā*), die Freiheit von Unwissenheit. [329]

B. Kurzformat

Sowohl der obig präsentierte Kreislauf der Entstehung als auch der Kreislauf der Beendigung sind im ausführlichen Format dargestellt mit allen zwölf konstituierenden Faktoren. Jeder dieser beiden Zyklen findet in fortlaufender Abfolge statt, bis alle Faktoren vollendet sind. Jedoch werden diese Zyklen nicht immer auf die hier beschriebene Weise, und mit der gesamten Abfolge der zwölf Faktoren dargestellt. Im Pali-Kanon finden sich Passagen, in denen der Buddha – zwecks praktischer Anwendung – einen im alltäglichen Leben beobachtbaren Prozess darstellt. Die Ausgestaltung dieser Kurzformate richtet sich nach dem Ansatz einer Problematik bzw. nach dem jeweiligen Aspekt, den der Buddha hervorheben wollte.

Das Kurzformat vom Kreislauf der Entstehung beginnt mit der Wahrnehmung, auf Grundlage der sechs Sinnes-Felderⁱⁱⁱ (*āyatana*) und verläuft anschließend, als ungebrochene Kette, bis hin zu Altern, Tod, Kummer und Verzweiflung. Der initiale Teil dieses Kreislaufs, von der Unwissenheit, bis zu den sechs Sinnes-Feldern, wird ausgelassen, da sein inhärenter Einfluss bereits verstanden wurde. Die Kurzform vom Kreislauf der Beendigung beginnt mit der Beendigung der Begierde – nach dem ersten Kontakt und dem ersten Gefühl.

Nachfolgend zwei Beispiele aus dem Pali-Kanon, hinsichtlich des Kreislaufs der Entstehung (im Kurzformat):

Erstes Beispiel:

Mönche, ein Kind wächst heran und seine Fähigkeiten reifen weiter; der Jüngling erfreut sich, versorgt und ausgestattet, mit den fünf Strängen des Sinnesvergnügens: mit Formen, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern und Tastbarem, das gewünscht, begehrt, angenehm und liebenswert ist, mit sinnlichem Verlangen verbunden und Lust erregend.

Wenn er mit dem Auge eine Form sieht, mit dem Ohr einen Klang hört, mit der Nase einen Geruch riecht, mit der Zunge einen Geschmack schmeckt, mit dem Körper ein tastbares Objekt berührt, mit dem Geist ein geistiges Objekt erkennt, wird er davon angetan, wenn es angenehm ist; und er mag es nicht, wenn es unangenehm ist. Er verweilt mit nicht gefestigter Achtsamkeit auf den Körper, mit einem minderwertigen (unentwickelten) Geist, und er versteht nicht, wie es tatsächlich ist, die Befreiung des Geistes und die Befreiung durch Weisheit, in welcher böse, unheilsame Zustände, ohne Rest, aufhören.
[330]

So wie er mit dem Befürworten und Bekämpfen beschäftigt ist, wird er durch jedes Gefühl, welches er empfindet, ob angenehm oder unangenehm oder weder-angenehm-noch-unangenehm, befriedigt, er brütet darüber und begrüßt es und gibt sich ihm hin. Während er dies tut, entsteht in ihm Begeisterung (nandi; „Verliebtheit“). Nun ist die Freude am Gefühl ein Anhaften. Mit dem Anhaften als Bedingung entsteht das Werden; mit dem Werden als Bedingung die Geburt; mit der Geburt als Bedingung das Altern und der Tod, der Kummer, die Klage, der Schmerz, die Trauer und die Verzweiflung. Dies ist der Ursprung dieser ganzen Masse von Leiden.⁵

Zweites Beispiel:

Bhikkhus, was ist der Ursprung des Leidens? Abhängig von Auge und Form entsteht das Augenbewusstsein. Die Vereinigung dieser drei ist Kontakt. Mit dem Kontakt als Bedingung entsteht das Gefühl. Mit dem Gefühl als Bedingung entsteht das Verlangen. Dies ist der Ursprung des Leidens.⁶ (Dasselbe gilt für Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist.)

Durch Auswahl der wichtigsten Elemente in obigen Texten, kann ein Zyklus der Entstehung wie folgt dargestellt werden:

1. (Sechs Sinnes-Grundlagen → Kontakt →) Gefühl → Begeisterung (nandi) → Anhaften → Werden → Geburt → Altern und Tod, Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung = Ursprung des Leidens
2. (Sechs Sinnes-Grundlagen →) Kontakt → Gefühl → Anhaften (taṇhā) = Ursprung des Leidens

Diese beiden Beispiele sind im Wesentlichen identisch; sie beginnen gleichermaßen in Form von Wahrnehmung an den Sinnes-Toren. Das erste Beispiel präsentiert den Prozess, bis zu seinem Ende. Das zweite Beispiel stellt den Prozess nur bis zum Verlangen dar, der Rest ist zu schlussfolgern.

Nun zwei Beispiele für den Kreislauf der Aufhebung (im Kurzformat):

⁵M. I. 266-7

⁶S. II. 72-3; S. IV. 87

Zu Beispiel eins: Das dort genannte Kind hat den Dhamma, bestehend aus moralischem Verhalten und Sinnesbeherrschung, studiert und praktiziert, und konzentrierte Vertiefung (*jhāna*) erlangt:

Wenn er eine Form mit dem Auge sieht (...), wenn er ein Geistesobjekt mit dem Geist erkennt, ist er nicht angetan davon, wenn es angenehm ist, er ist nicht abgestoßen, wenn es unangenehm ist. Er verweilt mit aufrecht gegründeter Achtsamkeit auf den Körper, mit einem entwickelten, unermesslichen Geist, und er versteht, wie es tatsächlich ist, Befreiung des Geistes und Befreiung durch Weisheit, in der jene üblen, unheilsamen Zustände, ohne Rest, aufhören. Nachdem er auf diese Weise das Bevorzugen und Ablehnen aufgegeben hat, wird er, welches Gefühl er auch immer empfindet, ob es nun angenehm oder unangenehm oder weder angenehm noch unangenehm ist, nicht durch dieses Gefühl befriedigt, er heißt es nicht willkommen und unterwirft sich ihm nicht. Da er dies nicht tut, hört die Begeisterung (Verliebtheit) in Gefühle in ihm auf. Mit dem Aufhören dieser Begeisterung kommt das Aufhören des Anhaftens; mit dem Aufhören des Anhaftens kommt das Aufhören des Werdens; mit dem Aufhören des Werdens kommt das Aufhören der Geburt; mit dem Aufhören der Geburt hören Altern und Tod, Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung auf. Das ist die Beendigung dieser ganzen Masse an Leiden.⁷ [331]

Zum zweiten Beispiel:

Bhikkhus, was ist das Vergehen des Leids? Abhängig vom Auge und der Form entsteht das Augenbewusstsein. Die Vereinigung dieser drei Dinge ist Kontakt. Mit Kontakt als Bedingung, entsteht Gefühl. Mit Gefühl als Bedingung, entsteht Verlangen. Weil dieses Verlangen aufhört und ohne Rest ausgelöscht wird, hört das Anhaften auf. Mit der Beendigung des Anhaftens hört das Werden auf. Mit der Beendigung des Werdens hört die Geburt auf. Mit dem Aufhören der Geburt hören Alter und Tod, Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung auf. Auf diese Weise hört die gesamte Masse an Leiden auf. Dies ist das Vergehen des Leidens.⁸ (Dasselbe gilt für das Ohr, die Nase, die Zunge, den Körper und den Geist.)

Basierend auf diesen beiden Texten kann der Zyklus der Beendigung wie folgt dargestellt werden:

1. (sechs Sinnes-Grundlagen → Kontakt →) Gefühl → Begeisterung (*nandi*) hört auf → Anhaften hört auf → Werden hört auf → Geburt

⁷M. I. 270

⁸S. II. 72-3; S. IV. 87

hört auf → Altern und Tod, Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung hören auf = die Beendigung des Leidens

2. (sechs Sinnes-Grundlagen →) Kontakt → Gefühl → Begierde (*taṇhā*); (aber) Begierde hört auf → Anhaften hört auf → Werden hört auf → Geburt hört auf → Altern und Tod, Kummer, (...) Verzweiflung hören auf = die Beendigung des Leidens

Das erste Beispiel stellt alle Komponenten des Kurzformats dar, jedoch in umgekehrter Form zum Zyklus der Entstehung. Das zweite Beispiel beginnt auf dieselbe Weise, wie Beispiel zwei vom Zyklus der Entstehung, oberhalb. Jedoch: wo der Kreislauf des Entstehens bei der Begierde endet, ändert der Prozess in diesem Fall seinen Verlauf und führt den Kreislauf der Auflösung zum Ende. Diese beiden Beispiele sind im Wesentlichen identisch; sie veranschaulichen gleichermaßen eine Durchtrennung des Kreislaufes, nach dem anfänglichen Erkennen und Fühlen. Infolgedessen wird das Entstehen von Lust, Begierde oder Verlangen verhindert und das Leiden hört auf.

Man beachte, dass die Bedeutung von *nandi* in der ersten Passage ähnlich ist wie die Bedeutung von *taṇhā* in der zweiten. Die Definition unterscheidet sich nur geringfügig, angepasst an den Kontext der ersten Passage. Man beachte weiterhin, dass der Ausdruck „Begeisterung hört auf“, in Beispiel eins, eindeutig darauf hinweist, dass die Begeisterung nicht aufkommt; es gibt keine Begeisterung (Verliebtheit). Man kann dies auf den zweiten Abschnitt übertragen: im Gegensatz zum Kreislauf des Entstehens, in welchem das Verlangen nach dem initialen Erkennen und Fühlen entsteht, ist das Verlangen jetzt entwurzelt; der Kreislauf ist durchbrochen und die nachfolgenden Faktoren entstehen nicht. Die Beendigung des Leidens ist vollbracht.

Obwohl die Kurzformate von *samsāra-vaṭṭa* und *vivaṭṭa* die Unwissenheit nicht erwähnen, ist der Aspekt der Unwissenheit dennoch ein integraler Bestandteil, sowohl im Entstehungs- als auch im Beendigungszyklus. Wenn im Zyklus des Entstehens ein Gefühl erlebt wird, entsteht das Verlangen, als Folge davon, dass man die Wahrheit über das angetroffene Objekt nicht vollständig begreift: dass es unbeständig (*anicca*), dem Druck (*dukkha*) und dem Nicht-Selbst (*anattā*) unterworfen ist und dass man es nicht wahrhaftig als sein Eigen halten kann. Außerdem weiß eine Person nicht, inwiefern das Objekt nützlich oder schädlich ist. Sie erkennt mit Unwissenheit: *avijjā-samphassa*.⁹ Das Gefühl, welches sich aus einem derartigen Kontakt ergibt, lässt Begierde entstehen. [332]

⁹Wörtlich: „Unwissenheits-Kontakt“ (S. III. 46, 96)

Im Gegensatz dazu entsteht beim Erleben eines Gefühls, innerhalb des Kreislaufs der Beendigung, kein Verlangen, da die bedingte Natur des Objekts vollständig verstanden wird. Mit Wissen (*vijjā*) als Grundlage erfolgt die Erkenntnis auf eine Weise, welche nicht von Unwissenheit beeinflusst wird; Berührung und Gefühl führen daraufhin nicht zu Verlangen. Der Ausdruck „das Verlangen hört auf“ impliziert das Aufhören der Unwissenheit. Hier weist das Kurzformat indirekt auf das Aufhören der Unwissenheit hin, indem es das Aufhören des Verlangens hervorhebt. Dies ist analog zu des Buddhas prägnanter Definition der zweiten und dritten edlen Wahrheit: Begierde ist die Ursache des Leidens und das Ende des Leidens tritt mit dem Ende der Begierde ein. Der Buddha benutzte diese Art der Redeweise aus praktischen Gründen, um den Pfad und seinen unmittelbaren Nutzen zu veranschaulichen.

Das Hauptmerkmal der Aufhebung, sowohl in der langen als auch in der kurzen Variante, ist die Unterbrechung der Abfolge. Im Allgemeinen wird diese Kette an einem von zwei Punkten unterbrochen: die primäre Unterbrechung erfolgt bei der Unwissenheit und die sekundäre Unterbrechung bei der Begierde. Die Unterbrechung des Kreislaufs kann auf zwei Arten erfolgen: direkt an der Unwissenheit und indirekt an der Begierde. In jedem Fall muss die Unterbrechung, die vorgenommen wird, die Beseitigung der Unwissenheit beinhalten.

Sobald der Kreislauf durchbrochen ist, endet der Kreislauf der Wiedergeburten (*samsāra-vatta*), der Prozess der Abkehr (*vivaṭṭa*) wird erzielt und Freiheit vom Leiden wird erlangt. Der Mensch besiegt hiermit alle Unannehmlichkeiten des Lebens und ist ohne Kummer und Bedrängnis. Er oder sie hat wahres Glück und gelangt zu Wissen (*vijjā*), Befreiung (*vimutti*), Reinheit (*visuddhi*), Frieden (*santi*) und Nibbāna. Dies ist der höchste Nutzen, den der Mensch erlangen kann und der das Leben lebenswert macht.

3. Zustand von Nibbāna

Etymologisch leitet sich Nibbāna von der Vorsilbe *ni-* („aus“, „ohne“, „fertig“ oder „beendet“) und *vāna* („wehen“, „gehen“, „sich bewegen“ oder, in einem anderen Sinne, „Fesselung“) ab. Es kann in Bezug auf Feuer oder Brennen und Brand verwendet werden und bedeutet dann: „löschen“, „ablöschen“, „abkühlen“ oder „erkalten“ – jedoch nicht „auslöschen“. In Bezug auf den Geist bedeutet es „friedvoll“, „erfrischt“ und „glücklich“; eine Abwesenheit von Aufregung und Unruhe.¹⁰ In vergleichbarer Weise bezieht es sich auf das Ende von Verunrei-

¹⁰In diesem Zusammenhang wird am häufigsten die Verb- und Adjektivform *nibbuta* verwandt, z. B.: A. I. 162, 197; A. II. 212; Sn. 153; AA. II. 259, 307; AA. II 184; NdA. I. 199; insbesondere: DhA. I.

nigungen: das Ende von Gier, Hass und Verblendung. In den Kommentaren und Subkommentaren wird Nibbāna gewöhnlich als das Ende oder die Befreiung von der Begierde definiert, welche den Menschen an die wiederkehrende Existenz bindet.¹¹

Wenn der Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāravatṭa*) endet, tritt sofort und automatisch die Freiheit von Wiedergeburt (*vivattā*) ein.¹² Man reist nicht von einem Ort von *samsāravatṭa* zu einem Ort von *vivattā*, es sei denn, man spricht bildhaft oder vergleichend. Unwissenheit, Begierde und Anhaftung hören auf, und Nibbāna tritt gleichzeitig an ihre Stelle. Man kann sagen, dass das Aufhören von Unwissenheit, Begierde und Anhaften Nibbāna ist.

Unwissenheit, Begierde und Anhaftung verstören den Geist der Unerleuchteten (*puṭhujjana*) und verhüllen die Weisheit; sie verstricken den Geist in Verunreinigungen (*kilesa*) und verzerren die Sicht. Wenn Unwissenheit, Begierde und Anhaftung enden, entsteht strahlende Weisheit (*vijjā*). Mit solcher Weisheit sieht man alle Dinge präzise, nicht durch die Linse der eigenen Begierden. Die Wahrnehmung, die Geisteshaltung und die Persönlichkeit des Menschen verändern sich. Es entsteht ein neues Wissen und eine neue Sichtweise; Dinge erscheinen, die man nie gekannt, gesehen oder erahnt hat, weil sie im Schatten verborgen waren oder weil man mit anderen Objekten beschäftigt gewesen ist. Der Geist entfaltet sich und expandiert ins Unermessliche; er ist klar, frei, strahlend, fried-

85; JatA. I. 60; BudA. 280

¹¹Analysen des Wortes *nibbāna* finden sich in vielen Schriftpassagen, insbesondere: Nd2. 33; VinA.: Pārājikaṇḍam, Paṭhamapārājikaṇḍam, Sudinnabhāṇavāraṇṇanā; Da. II. 464; AA. II. 283; KhA. 151; ItA. I. 165; SnA. I. 253, 299; NdA. I. 82, 104; DhsA. 409; Vism. 293-4; VinT.: Paṭhamo Bhāgo, Verañjakāṇḍavaṇṇanā, Vinayapaññattiyācanakathā; VismT.: Paṭhamo Bhāgo, Samādhiniddesaṇṇanā; die meisten dieser Erklärungen sind deckungsgleich oder ähnlich. Weitere Definitionen umfassen: „frei vom Dschungel“ (d.h. dem Gewirr von Unreinheiten): A. III. 344; AA. III. 371; Dh. Vers 283; DhA. III. 204; und ein „Ende der Triade von *dukkha*“: *dukkha-dukkha*, *vipariṇāma-dukkha* und *saṅkhāra-dukkha*: VismT.: Paṭhamo Bhāgo, Samādhiniddesaṇṇanā, Samādhī-anisaṇsakathāvaṇṇanā. Das Dhammavicāraṇa von Somdet Phra Mahāsamaṇa Chao Krom Phraya Vajirañāṇavarorasa beinhaltet: frei von „durchdringenden Pfeilen“ (Mahāmakuta University Press, 1958, S. 55) [TR: Dieser einleitende Absatz findet sich auf S. 385 der thailändischen Ausgabe.]

¹²Die Worte *samsāravatṭa* und *vivattā* werden an dieser Stelle gemäß der sprachlichen Entwicklung verwendet; es handelt sich nicht um die ursprünglichen, spezifischen Begriffe. Im Kanon lauten die bevorzugten Begriffe für *samsāravatṭa* „*samsāra*“ (z.B. S. II. 178; A. II. 12) und „*vatṭa*“ (z.B. S. III. 64; S. IV. 52; Ud. 75). In späteren Texten wurden diese beiden Begriffe gemeinsam verwandt. (z.B. Nd1. 343; Nd2. 17). Der Begriff *vivattā* wurde im Kanon allgemein nicht in diesem Sinne gebraucht, abgesehen vom Paṭisambhidāmagga (z.B. Ps. I. 2, 107-11). Später, in den Kommentaren und Subkommentaren, wurde er häufig verwendet (z. B. Vism. 694; VinA.: Pācittiyakhaṇḍam, Musāvāḍavaggo, Padasodhammasikkhāpadavaṇṇanā; AA. III. 337; VismT.: Paṭhamo Bhāgo, Sīlaniddesaṇṇanā, Dutiyasīlapaṇḍakavaṇṇanā)

lich und tiefgründig. [333] Wenn der Zustand von Nibbāna erreicht ist, so weiß man dies für sich selbst:

Nibbāna ist für einen selbst zu sehen,¹³ zeitlos, einladend, um zu kommen und zu sehen, um nach innen gebracht und verwirklicht zu werden, um von den Weisen individuell erfahren zu werden.¹⁴ (altern. Übers.)^{iv}

Gewöhnliche Menschen sind nicht in der Lage, den Zustand von Nibbāna zu erfassen oder sich vorzustellen. Wenn Menschen neuen Konzepten begegnen, verwenden sie üblicherweise vorhergehendes Wissen als Vergleichsmaßstab, und bei dem Versuch, Nibbāna zu verstehen, kreieren sie ein Bild, welches ein Gemisch aus bereits existierenden Wahrnehmungen ist.

Man könnte sich beispielsweise eine Person vorstellen, die noch nie etwas von einem Elefanten gehört hat. Wenn sie das Wort „Elefant“ vernimmt, nimmt sie vielleicht an, es sei ein Fremdwort oder schlichtweg Nonsens. Wenn sie erfährt, dass ein Elefant ein Tier ist, denkt sie vielleicht an alle Tiere, von der Ameise bis zum Wal, unabhängig von ihrer Größe oder Art. Das Bild wird deutlicher, wenn der Person mitgeteilt wird, dass ein Elefant ein riesiges Landtier mit großen Ohren, kleinen Augen, Stoßzähnen und einem Rüssel ist.

Dieses Bild, innerhalb der Vorstellung, kann nahe an der Realität liegen oder sehr weit davon entfernt sein; würde diese Person eine Zeichnung von dem, was sie in ihrer Vorstellung wahrnimmt, zu Papier bringen, so könnte es durchaus einem bizarren, mythologischen Tier ähneln. Da die Person das reale Objekt niemals gesehen hat, bedient sie sich bekannter und vertrauter Wahrnehmungen, um ein kunstvolles, neues Bild zu erschaffen. Die Darstellungen innerhalb dieses Bildes hängen sowohl von der Genauigkeit der Beschreibungen des Objekts, durch den Vortragenden, als auch von den gespeicherten Wahrnehmungen des Zuhörers ab, die als Basismaterial für eine neue Wahrnehmung verwendet werden.

Wenn es sich um etwas handelt, das völlig anders ist als alles zuvor Wahrgenommene und völlig unvergleichbar ist, so besitzt der Hörer keine Möglichkeit,

¹³alternativ: „in diesem Leben realisierbar“

¹⁴A. I. 158-9; man beachte, dass diese fünf Qualitäten mit den letzten fünf Qualitäten des Dhamma identisch sind. Dies steht im Einklang mit der Erklärung, dass die erste Qualität des Dhamma (svākkhāto) die Lehre ist, später *pariyatti-dhamma* genannt, das Dhamma, das studiert werden sollte. Die Qualitäten 2-6 (*sanditthiko* bis *paccattaṃ veditabbo viññūhi*) sind Eigenschaften, die charakteristisch für *lokuttara-dhamma* sind, das Transzendente (Vism. 215-18)

sich ein Bild davon zu machen. Wenn er versucht, dieses Ding mit Hilfe vertrauter Konzepte und Wahrnehmungen zu verstehen, so ist die einzige vernünftige Antwort des Vortragenden die Negation. Weitere Spekulationen des Zuhörers, die gespeicherte Wahrnehmungen zum Vergleich heranziehen, können leicht zu Missverständnissen führen. Er kann sogar so weit gehen, dass er den Vortragenden der Täuschung beschuldigt und behauptet, dass das fragliche Ding nicht existiert. [334] Eine solche Ablehnung, die auf Nicht-Vertrautheit und dem Unvermögen beruht, sich etwas vorzustellen, wäre unbegründet.

Nibbāna liegt jenseits von allem, was gewöhnliche Menschen kennen – jenseits ihrer Sphäre und Reichweite – und übertrifft die von Unwissenheit, Begierde und Anhaftung beeinflusste Wahrnehmung. Es ist ein Zustand, der unmittelbar durch das Aufgeben von Verunreinigungen erreicht wird, so, als ob man eine Leinwand beiseite schiebt und den Himmel erkennt. Nibbāna verfügt über keinerlei Eigenschaften, welche den Dingen ähneln, die gewöhnliche Menschen kennen. Die Behauptung, Nibbāna existiere nicht, ist dennoch inkorrekt.

Die folgende Fabel wurde verwendet, um zu veranschaulichen, dass das Unbekannte nicht unbedingt das Unwirkliche oder Unwahre ist:

Ein Fisch und eine Schildkröte waren enge Freunde. Der Fisch hatte sein ganzes Leben in einem See verbracht, während die amphibische Schildkröte sowohl Land als auch See kannte. Eines Tages kehrte die Schildkröte, nach einem Spaziergang an Land, in den See zurück. Sie erzählte dem Fisch, wie wohltuend es war, an Land zu spazieren, zwischen offenen Feldern und einer angenehmen Brise. Der Fisch hörte eine Weile verwirrt zu und dachte: „Was ist Gehen?“, „Was ist trockenes Land?“, „Wie kann es Glück – ohne Wasser – geben? Ganz gewiss, es bedeutet nur den Tod!“

Der Fisch wurde immer ungeduldiger und unterbrach schließlich die Schildkröte, um eine nähere Erklärung zu erhalten. Die Schildkröte verwendete Erdbegriffe; als der Fisch mit Wasserbegriffen nachfragte, konnte die Schildkröte diese nur zurückweisen. Die Schildkröte konnte keine passenden Vergleiche finden, und der Fisch schloss daraus, dass die Schildkröte lügt, dass die Geschichte nicht wahr sein konnte: trockenes Land gibt es nicht und auch keine Felder, angenehme Brisen oder Glück, außerhalb des Wassers.

Die Schildkröte sprach von etwas, das sehr wohl existiert, aber es lag jenseits des Wissens des Fisches. Da der Fisch noch nie an Land gewesen war, konnte er es nicht verstehen.

Man berücksichtige die unterschiedlichen Erfahrungen und Wahrnehmungen, die von jedem der Sinne ausgehen. Sinneseindrücke unterscheiden sich gänzlich voneinander und sind nicht vergleichbar: Sichtbares kann nicht mit Tönen verglichen werden, ebenso wenig wie Töne mit Gerüchen. Ein Mensch, der von Geburt an blind ist, kann die Natur von Grün, Rot, Orange, Rosa oder anderen Merkmalen des Sehens nicht erfassen, indem er Wissen der Wahrnehmung, aus anderen Sinnesbereichen entstammend, nutzt. Worte wie „laut“, „leise“, „übelriechend“, „duftend“, „sauer“ oder „süß“ wären allesamt unzureichend. Niemand kann einem Menschen, der ohne Geruchssinn geboren wurde, die Qualität von „übelriechend“, „duftend“, den Geruch von Rosen, Zitrusfrüchten oder Jasmin genau erklären. Wörter wie „rot“, „blau“, „schwer“, „leicht“, „dick“, „dünn“, „bitter“ und „salzig“ wären allesamt ungeeignet. Der Mensch verfügt über fünf Sinnesorgane zum Wahrnehmen der Eigenschaften der Welt der Sinnesobjekte (*ārammaṇa*). Wissen, welches über den Bereich der weltlichen Objekte hinausreicht, bleibt üblicherweise verborgen. Selbst die fünf wahrgenommenen Objekte der Sinne sind gemäß unterschiedlicher Qualitäten bekannt. Mangelnde Vertrautheit beziehungsweise die Unfähigkeit, sich etwas vorzustellen, ist daher kein Garant für seine Nichtexistenz.

Bald nach der Erleuchtung des Buddha, noch bevor er das Dhamma verkündete, kam ihm dieser Gedanke:

Dieses Dhamma,¹⁵ das ich erlangt habe, ist tiefgründig, schwer zu sehen und schwer zu verstehen, friedvoll und erhaben, durch bloßes Nachdenken nicht zu erlangen,¹⁶ subtil, von den Weisen zu erfahren. [335]

Kurz darauf erfolgt der Vers:

*„Das Dhamma lehr’n, genug davon,
Das selbst für mich so schwierig war;
Denn niemals wird’s verstanden sein
Von jenen voller Gier und Haß.
Gehüllt in Lust und Dunkelheit
Sie tiefes Dhamma niemals seh’n;
Dies schwimmt nicht mit der Weltlichkeit,
Tiefgründig, schwierig und subtil.“¹⁷*

¹⁵Das Wort Dhamma verweist an dieser Stelle auf die abhängige Entstehung, Nibbāna oder die vier edlen Wahrheiten – die grundlegende Bedeutung ist dieselbe.

¹⁶Nicht im Bereich von Argumentation, Grübeln, Vernunft usw.

¹⁷Vin. I. 5; M. I. 168 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

Ungeachtet seiner Komplexität hat sich der Buddha großen Anstrengungen unterzogen, das Dhamma zu lehren und zu erläutern. Nibbāna kann jedoch nicht durch bloße Gedanken durchdrungen werden. Es gibt keine Worte oder Annahmen, um es zutreffend zu beschreiben oder zu definieren. Das Konzeptualisieren und Diskutieren des Themas Nibbāna führt nur zu Missverständnissen. Das korrekte Vorgehen besteht darin, die Lehren demgemäß anzuwenden, dass man zu Nibbāna gelangt, und es klar für sich selbst sieht. Mit der angemessenen Zielstrebigkeit ist Nibbāna nicht „unvorstellbar“ oder „unbeschreiblich“, sondern lediglich „schwer zu sehen, schwer zu verstehen“, wie im obigen Zitat des Buddha formuliert. Es lohnt sich, den Ausdrücken, die der Buddha verwendete, einige Beachtung zu schenken, während er über Nibbāna sprach.

Die Definitionen von Nibbāna lassen sich auf folgende vier Arten zusammenfassen:

1. Durch Negation: jene Ausdrücke, welche die Entsagung oder die Beseitigung irgendeines minderwertigen, unliebsamen oder nachteiligen Zustandes bezeichnen, der zum Kreislauf der Wiedergeburt (*vaṭṭa*) zählt, beispielsweise: *Nibbāna ist das Ende von Gier, Hass und Verblendung*,¹⁸ *Nibbāna ist das Aufhören des Werdens*,¹⁹ *Nibbāna ist das Ende des Verlangens*,²⁰ sowie *Nibbāna ist das Ende des Leidens*.²¹ In solchen Schilderungen werden auch Begrifflichkeiten gebraucht, die eine Qualität offenbaren, welche einem Attribut von *vaṭṭa* direkt entgegengesetzt gegenübersteht. Zum Beispiel ist Nibbāna unkonditioniert (*asaṅkhata*), zeitlos (*ajara*) und todlos (*amata*).²²
2. Durch Synonyme: jene Begriffe, die auf Vollendung oder Vollkommenheit hinweisen; zum Beispiel: *santa* („friedlich“), *paṇita* („ausgezeichnet“), *suddhi* („rein“) und *khema* („sicher“).²³ [336]
3. Durch Sinnbild und Metapher: Sinnbilder werden weitaus häufiger genutzt, um den Zustand oder Eigenschaften einer Person, die Nibbāna erlangt hat, zu erläutern, als für Nibbāna selbst. So zum Beispiel der Vergleich zwischen einem Arahant und einem Stier, welcher seine Herde über

¹⁸S. IV. 251, 261

¹⁹S. II. 117

²⁰S. III. 190

²¹Letzteres ist eher eine indirekte als eine explizite Definition; siehe z.B.: S. IV. 43; Ud. 80; It. 47

²²Für die Quelle der Einzelwörter, siehe unterhalb. (Fn. 32)

²³TR: Man beachte ferner die Passage aus dem Kapitel über Glück, im Buddhadhamma: „Schließlich wird das höchste Ziel des Buddhismus – Nibbāna – als eine Form des Glücks, die höchste Form des Glücks (*parama-sukha*), beschrieben.“ M. I. 508-509; Dh. Vers 204; (diese Passage findet sich auf S. 1023 der thailändischen Originalausgabe des Buddhadhamma).

einen Fluss geleitet, um auf der anderen Seite sicher anzulangen;²⁴ oder der Vergleich zu einer Person, die einen großen Ozean voller Gefahren überquert und das Ufer erreicht.²⁵ Der Buddha führte aus, es sei ungenau zu sagen, ein Arahant würde irgendwo wiedergeboren („wiedererscheinen“) bzw. nicht geboren; er verglich einen Arahant mit einem Feuer, das erloschen ist, da kein Brennstoff mehr existiert.²⁶

Es finden sich auch einige direkte Sinnbilder, zum Beispiel: *Nibbāna ist wie eine ruhige, angenehme Gegend*;²⁷ *wie das andere Ufer, sicher und frei von Gefahren*;²⁸ und *wie eine Botschaft der Wahrheit*.²⁹ Es existieren viele Metaphern, zum Beispiel: *ārogya* (ohne Krankheit; vollkommene Gesundheit), *dīpa* (eine Insel; Freiheit von Gefahr) und *leṇa* (eine Höhle; Schutz vor Gefahr). In späteren Schriften, die von Anhängern verfasst wurden, befinden sich Metaphern, die sich auf Nibbāna als Stadt beziehen, z.B. *puramuttamaṃ* („prächtige Stadt“)³⁰ und *nibbāna-nagara* („Festung von Nibbāna“),³¹ verwendet als rednerische und literarische Bezeichnungen. Zu den thailändischen Redewendungen zählen „große, todlose Zitadelle“ (*amatamahānagara-nirvana*) und „Kristallstadt“, doch diese späteren Wortschöpfungen werden nicht als genaue Bezeichnungen anerkannt, die den wahren Zustand von Nibbāna offenbaren könnten.

4. Durch direkte Erklärung: Diese Erklärungen erscheinen nur an wenigen Stellen, sind aber für Gelehrte von großem Interesse, besonders für diejenigen, die den Buddhismus als Philosophie betrachten. Die unterschiedlichen Interpretationen haben zu zahlreichen Debatten geführt. Im Folgenden ist eine Auswahl zusammengestellt.

Epitheta (ÜB: „Beiworte“) für Nibbāna finden sich gelegentlich, gruppiert in einer einzigen Passage. Beispiele für alle vier Arten von Definitionen sind im Folgenden in alphabetischer Pali-Reihenfolge aufgeführt.³²

akata: nicht gemacht; nicht gebaut

akiñcana: nichts im Geist verweilend; frei von Ängsten

²⁴M. I. 226

²⁵S. IV. 157, 174

²⁶M. I. 486-7; S. IV. 399

²⁷S. III. 108-109

²⁸S. IV. 174

²⁹S. IV. 195

³⁰Ap. 530

³¹Miln.: Buch IV, Aṭṭhamavaggo, Nr. 5: das Geschenk von Vessantara (Dilemma 71)

³²Aus vielen Quellen entstammend; die wichtigsten lauten: S. IV. 359-73; M. I. 173; S. IV. 210; A. II. 247-8; Du. 80-81

akuto-bhaya: furchtlos
accuta: unverrückbar; unerschütterlich
acchariya: wundervoll
ajara, ajajjara: zeitlos; unvergänglich
ajāta: nicht geboren
anata: nicht schwankend; Abwesenheit von Verlangen
ananta: grenzenlos
anādāna: nicht greifend
anāpara: erhaben; an erster Stelle
anālaya: ohne Verlangen; eine Abwesenheit von Anhaftung
anāsava: ohne āsava (d.h. ohne Ausfluss/Verunreinigungen/Befleckungen)
anidassana: nicht mit dem Auge gesehen; ohne Zeichen
anītika: ohne Unheil
anuttara: unübertroffen; erhaben
apalokita (-na): nicht zersetzend; nicht auflösend
abhaya: frei von Gefahr
abbhūta: „noch nicht dagewesen“; wunderbar
abyādhi: ohne Krankheit
abyāpajjha: ohne Unterdrückung; frei von *dukkha*
abhūta: „nicht entstehend“
amata: unsterblich
amosa-dhamma: nicht verfallend; unveränderlich
asaṅkiliṭṭha: unbefleckt
asaṅkappa: unerschütterlich
asaṅkhata: nicht konstruiert
asaṅhāra: unwandelbar
asoka: sorglos
ārogya: ohne Krankheit; vollkommene Gesundheit
issariya: Freiheit; Herrschaft
khema: Sicherheit; Geborgenheit
taṇhakkhaya: das Ende des Verlangens
tāṇa: Beschützer; Schutz
dīpa: Insel; Zuflucht
dukkhakkhaya: das Ende des Leidens
duddasa: schwer zu sehen
dhuva: beständig
nipuṇa: feinstofflich
nippapañca: ohne hinderliche Verunreinigungen; ohne *papañca*
Nibbāna: die Beendigung von Verunreinigungen und allem Leiden
nibbuti: Abkühlung; die Beendigung der Bedrängnis [337]
nirodha: Beendigung des Leidens

pañīta: ausgezeichnet
paramattha: der höchste Nutzen
parama-sacca: die höchste Wahrheit
pāra: das andere Ufer; sicheres Ziel
mutti: Befreiung; Emanzipation
mokkha: Erlösung
yogakkhema: Freiheit von Knechtschaft
leṇa: Zufluchtsort; Schutz vor Gefahr
vimutti: Befreiung; Freiheit
vimokkha: Befreiung
viraja: makellos
virāga: das Verblassen, Erkalten und Erlöschen der Lust
visuddhi: Reinheit; Untadeligkeit
sacca: Wahrheit
santa: friedlich; still
santi: Frieden
saraṇa: Zuflucht
siva: höchste Glückseligkeit
suddhi: Reinheit
sududdasa: außerordentlich schwer zu sehen

Es finden sich viele weitere Bezüge und Beschreibungen für Nibbāna in den Schriften, in Versen von Anhängern und in den Kommentaren (z.B. Niddesa, Paṭisambhidāmagga, Theragāthā, Therīgāthā, Apadāna) sowie in späteren Schriften (z.B. Abhidhānappadīpikā). Beispiele sind nachfolgend aufgeführt:

akkhara: unvergänglich; endlos lang
akhalita: unbeugsam
acala: unerschütterlich
anārammaṇa: frei von Zwängen; unabhängig von Sinnesobjekten
anuppāda: nicht geboren
apavagga: ohne Formationen (*saṅkhāra*); endgültige Emanzipation
amaraṇa: unsterblich
arūpa: ohne *rūpa*; formlos
asapatta: ohne Feinde
asambādha: unbehindert; frei von Unterdrückung
kevala: unverfälscht; von Natur aus vollständig³³

³³*kevala* (Sanskrit: *kaivalya*) ist ein Wort, welches das höchste Ziel der Jain-Religion ausdrückt. Im buddhistischen Pali-Kanon wird dieses Wort nicht als direkter Hinweis auf Nibbāna einge-

nicca: beständig; gewiss
nirupatāpa: frei von Bedrängnis
paṭipassaddhi: Beschaulichkeit; Ruhe
pada: der zu erreichende Ort; das Ziel
para: das Darüberhinausgehende; das Endgültige
pariyosāna: Abschluss; Ziel
pahāna: das Aufgeben von Verunreinigungen
vivaṭṭa: Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburt (*vaṭṭa*); ohne *vaṭṭa*
vūpasama: das Stillwerden [338]

Einige der aufgeführten Begriffe sind besonders hervorzuheben, da sie regelmäßig als Definitionen für Nibbāna Verwendung finden, so zum Beispiel: *asaṅkhata*, *nirodha*, *vimutti*, *virāga*, *santa* und *santi*. Andere Begriffe sind nur vereinzelt zu finden. Einige werden gar nur an einer Stelle, andere an zwei oder drei Stellen genutzt, so dass sie nicht als besonders relevant eingestuft werden müssen. Sie sind hier dennoch aufgenommen, um ein Verständnis zu erhöhen. Selbiges gilt für die Übersetzungen; sie vermitteln einen gewissen Eindruck von der Bedeutung, geben jedoch nicht unbedingt einen vollständigen Eindruck, da ihnen der unterstützende Kontext fehlt.

Weiterhin besonders relevant: Viele Begriffe waren den Menschen in der jeweiligen Zeit, Region und Gemeinschaft, in welcher der Buddha lehrte, vertraut und die Begriffe wurden mit ihren persönlichen Werten oder religiösen Überzeugungen in Verbindung gebracht. Wenn die Worte gesprochen wurden, haben die Zuhörer die Bedeutung wahrscheinlich vollständig verstanden. Manchmal benutzte der Buddha beschreibende Worte für Nibbāna, um die Kommunikation zu erleichtern, während er eine neue Bezeichnung, in Übereinstimmung mit dem Buddha-Dhamma, einführte. Menschen, außerhalb dieser Zeiträume, Orte und Gruppen, verstehen die Bedeutung dieser Worte möglicherweise nicht vollständig.

Ein wichtiges Wort zur Beschreibung von Nibbāna lautet *asaṅkhata* („nicht errichtet/erzeugt/geschaffen“). Nibbāna existiert nicht als Ergebnis von Ursachen oder Bedingungen. Es könnte behauptet werden, Nibbāna müsse aus Ursachen entstehen, da Nibbāna die Frucht von *magga* (dem Pfad, dem Weg) bzw. der Praxis, in Übereinstimmung mit dem Weg, sei. Dieser Einwand kann jedoch anhand einer kurzen Analogie beantwortet werden: Wenn wir die Praxis, zum Erreichen von Nibbāna, mit einer Reise in die Stadt Chiang Mai vergleichen, sehen wir, dass Chiang Mai, das Ziel der Reise, nicht das Ergebnis des Weges oder

setzt, sondern als Bezeichnung für jemanden, der Nibbāna erlangt hat, verstanden; z.B. *kevali* oder *kebali*. Vielerorts, z.B.: M. II. 144; S. I. 167; A. I. 162; A. V. 16; Sn. 88.

der Handlung des Reisens ist. Unabhängig vom Weg oder vom Reisen existiert Chiang Mai. Der Weg und das Reisen sind Ursachen für das Erreichen von Chiang Mai, jedoch nicht für Chiang Mai selbst. Genauso verhält es sich mit dem Pfad und der Praxis längs des Pfades, welche zwar Ursachen für das Erreichen von Nibbāna darstellen, nicht aber für Nibbāna selbst maßgebend sind.³⁴

Wie bereits dargestellt, existieren, abgesehen von *vimutti*, viele weitere Synonyme, welche einzelne Facetten von Nibbāna offenlegen. Von all diesen Synonymen existieren zwei häufig verwendete Bezeichnungen, die markante Eigenschaften verdeutlichen: *visuddhi* und *santi*. *Visuddhi* bedeutet Reinheit oder Sauberkeit, die Abwesenheit von Verunreinigungen, die trüben und verdunkeln, sowie die Fähigkeit, Dinge klar zu erkennen. *Santi* bedeutet Frieden, die Abwesenheit von Aufregung und Bedrängnis, das Ende von Aufruhr; dieser Geisteszustand ist heiter, tief, in sich ruhend, gefestigt, unabhängig, befähigt, die Früchte der Praxis umfassend zu erfahren und bereit, für Handlungen genutzt zu werden.³⁵

Die wenigen Passagen, die den Zustand von Nibbāna explizit erklären, sind im Folgenden aufgeführt. In einigen Fällen wird eine Geschichte miteinbezogen, um den Kontext für die Worte des Buddha herzustellen.

1. Zu einer Gelegenheit hielt der Buddha vor den versammelten Bhikkhus eine Dhamma-Rede über Nibbāna. Während die Bhikkhus aufmerksam zuhörten, sprach der Buddha diesen Vers:

„Es ist, ihr Mönche, jenes Reich [āyatana; „Sphäre“], wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht unendliches Raumgebiet, noch unendliches Bewußtseinsgebiet, nicht das Gebiet der Nichtirgendetwasheit, noch das Gebiet der Wahrnehmung und auch Nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt noch eine andere Welt, (nicht) beide, Sonne und Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder Kommen noch Gehen noch Stehen noch Vergehen noch Entstehen. Ohne Stützpunkt, ohne Anfang, ohne Grundlage ist das [ārammaṇa; altern. Übers.: „kein Fundament, keine Verschiebungen, kein Zwangszustand“]; eben dies ist das Ende des Leidens.“³⁶

³⁴Diese Angelegenheit wird im Milindapañhā diskutiert: Buch IV, Sattamo vaggo, Nr. 8: Nibbānassa Atthibhāvapañho (Dilemma 65) [TR: dieser Absatz wurde, im Originaltext auf S. 341, u. S. 342, vorgezogen.]

³⁵TR: Dieser Absatz wurde, im Originaltext auf S. 382, vorgezogen.

³⁶Ud. 80-81 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [15])

2. Zu einer anderen Gelegenheit gab der Buddha den Bhikkhus eine ähnliche Unterweisung und sprach dabei den folgenden Vers aus:

„Schwer zu sehen, wahrlich, ist das Nicht-Ich, nicht leicht zu begreifen ist ja die Wahrheit; überwunden ist der ‚Durst‘ für den Wissenden; für den Schauenden ist nicht irgend etwas.“³⁷

(ÜB: altern. Übers.:)

„Wahrlich, anata (anata: der Zustand, nicht zur Geburt zu neigen; ohne Verlangen zu sein, d.h. Nibbāna) ist schwer zu erkennen. Die Wahrheit (sacca) ist nicht leicht zu durchschauen. Wenn man das Begehren durchdrungen hat und [Wahrheit] erkennt und sieht, wird nichts mehr im Geist verweilen (nichts, was geistige Unruhe verursacht).“

3. Zu einer anderen Gelegenheit:

„Es gibt, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Gestaltetes.“^v

Wenn es, ihr Mönche, dieses nicht Geborene, nicht Gewordene, nicht Geschaffene, nicht Gestaltete nicht gäbe, dann wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten nicht zu erkennen (ÜB: altern. Übers.: „...nicht möglich.“).

Weil es nun aber, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Gestaltetes gibt, darum läßt sich ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten erkennen.“³⁸ (ÜB: altern. Übers.: „...ist daher möglich.“) [339]

4. Zu einer anderen Gelegenheit:

„Für das, was abhängig ist, gibt es auch Bewegung, für das, was nicht abhängig ist, gibt es keine Bewegung; wo keine Bewegung ist, ist Ruhe; wo Ruhe ist, ist kein Verlangen; wo kein Verlangen ist; ist kein Kommen und Gehen; wo kein Kommen und Gehen ist, ist kein Vergehen und Neuentstehen; wo kein Vergehen und Neuentstehen ist, ist weder ein Hienieden noch ein Jenseits noch (ein Etwas) zwischen beiden; eben dies ist das Ende des Leidens.“³⁹

³⁷ebenda (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [15])

³⁸ebenda (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [15])

³⁹ebenda (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [15])

5. Ein anderer Bericht beschreibt, wie der Buddha die Ansicht von Brahma korrigierte.

Eine Zusammenfassung: Zu einer Zeit entstand folgende, verderbliche Ansicht in dem Brahma namens Baka, nämlich:

Dieser Aufenthaltsort von Brahma ist dauerhaft, beständig und ewig. Er ist absolut und unvergänglich. Diese Bleibe von Brahma wird nicht geboren; sie entsteht nicht, altert nicht, stirbt nicht und vergeht nicht. Eine höhere Erlösung kann nicht gefunden werden.

Der Buddha, der Bakas Gedanken erkannte, ging zu ihm und sagte: „Brahma, du bist der Unwissenheit verfallen. Deshalb behauptest du, das Unbeständige sei beständig, das Beständige sei unbeständig, das Unendliche sei endlich (...) und da es eine höhere Befreiung gibt, behauptest du, es gäbe keine.“

Einer der Gefolgsleute des Brahma, von Māra^{vi} besessen, sprach zum Buddha: „Bhikkhu, Bhikkhu, beleidige Brahma nicht, beleidige Brahma nicht. Dies ist Brahma, der Großbrahmane, der Herr (abhibhiū), der Unbesiegte, der Allsehende, der Allmächtige, der Souverän, der Schöpfer, die Vorzüglichkeit, die Vorsehung, der Meister, der Vater der Geborenen und der zu Gebärenden (...).“

Der Buddha ermahnte Māra und endete mit: „Brahma und seine ganze Gesellschaft, nebst Gefolge, sind in deinen Händen, sind in deiner Macht (...) doch ich bin nicht in deine Hände gefallen, noch stehe ich unter deiner Macht.“

Als Baka behauptete: „Ich habe das Dauerhafte als dauerhaft, das Beständige als beständig, das Ewige als ewig erklärt (...)“ verkündete der Buddha, dass es viele Dinge gibt, die Brahma nicht kennt, darunter:

„Der Zustand, der erfahren werden kann (viññāṇa), nicht mit den Augen gesehen werden kann (anidassana),⁴⁰ der grenzenlos ist (ananta) und alles überstrahlt (sabbato-pabbhā),⁴¹ den die Festigkeit der Erde nicht halten kann, die Nässe des Wassers (...) die Hitze des Feuers (...) die Bewegung des Windes nicht halten kann, die Existenz der Wesen (...) die Göttlichkeit der Devas (...) die Herrschaft von Pajāpati (...) die Erhabenheit von Brahma (...) der Glanz des Abhassara Brahmas (...) die Schönheit des Subhakinha Brahmas (...) die Fülle der Vehapphala Brahmas nicht halten kann, die Herrschaft der Herrscher nicht halten kann,

⁴⁰Eine andere Übersetzung lautet „unvergleichbar“.

⁴¹Eine andere Übersetzung lautet „kann aus jeder Richtung erreicht werden“ oder „kann durch jede Methode erreicht werden“, d.h. es kann durch jede Methode der formalen Meditation (kammaṭṭhāna) erlangt werden.

den die Merkmale aller Dinge nicht halten können.“ [340]

Baka erwiderte darauf, er wolle aus dem Blickfeld verschwinden, doch war er dazu nicht in der Lage. Der Buddha wiederum sagte, er würde entschwinden und entschwand. Brahma und sein Gefolge konnten lediglich seine Stimme vernehmen, die sprach: „Da ich die Gefahr des Seins gesehen habe und die Existenz derer, die das Nicht-Sein (vibhava) suchen, sehe, preise ich keine Art von Sein, noch klammere ich mich an die Lust (d.h. bhava-taṇhā: das Verlangen nach Sein).“⁴²

6. Eine andere Erzählung berichtet von einem Bhikkhu, welcher alle Bereiche durchwanderte, bis er in der Brahma-Welt angelangte, auf der Suche nach einer Antwort auf eine Frage:

Dieser Bhikkhu hegte den folgenden Zweifel: *Wo vergehen die vier großen Elemente – Erde, Wasser, Feuer und Luft – ohne jeglichen verbleibenden Rest?* Er begab sich sodann in einen Zustand der Sammlung und wandte sich an die verschiedenen Gottheiten, beginnend mit dem Reich der vier großen Könige, um seine Frage zu stellen. Da die Götter ihm keine Antwort geben konnten, schlugen sie ihm vor, in immer höhere Himmelsbereiche zu gehen, bis er in der Brahma-Welt ankam. Auch die Brahmas dort konnten nicht antworten, sagten aber, dass der Großbrahmane, der Fürst, es sicher wissen würde. Mit strahlendem Glanz offenbarte sich dieser daraufhin dem Bhikkhu.

Als der Bhikkhu seine Frage an den Großbrahma richtete, wich dieser aus: *Ich bin Brahma, der Großbrahmane, der Herr, der Unbesiegte, der Allsehende, der Allmächtige, der Souverän, der Schöpfer, die Vorzüglichkeit, die Vorsehung, der Meister, der Vater der Geborenen und der zu Gebärenden.*

Der Bhikkhu fuhr fort: *Ich habe dich nicht gefragt, ob du Brahma bist, Großbrahmane, der Herr (...) Ich fragte dich, wo die vier großen Elemente ohne Rest vergehen – ohne jeglichen verbleibenden Rest.*

Brahma antwortete erneut, er sei der Großbrahmane, der Herr, usw.

Der Bhikkhu fragte ein drittes Mal, woraufhin Brahma ihn am Arm nahm, ihn zur Seite führte und sagte: *Mönch, diese Götter, die Anhänger von Brahma, erkennen mich als einen, für den es nichts gibt, was nicht bekannt, gesehen, erfahren oder verwirklicht ist. Deshalb habe ich vor ihnen nicht geantwortet. Mönch, ich weiß es eben-*

⁴²M. I. 327-8

falls nicht, wo die vier großen Elemente ohne jeglichen verbleibenden Rest vergehen. Es ist folglich dein Vergehen und dein Fehler, dass du den Erhabenen verlassen hast und gekommen bist, um anderswo nach einer Antwort auf dieses Problem zu suchen. Geh zum Erhabenen, um ihm diese Frage zu stellen, und akzeptiere die Antwort, die er gibt.

Der Bhikkhu ging daraufhin zum Buddha, um ihn zu fragen, und dieser antwortete: Du solltest nicht fragen: „Wo vergehen die vier großen Elemente – Erde, Wasser, Feuer und Luft – ohne jeglichen verbleibenden Rest?“, du solltest fragen: „Wo können Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt finden? Wo können lang und kurz, klein und groß, schön und abstoßend keinen stabilen Untergrund finden? Wo enden Geistigkeit und Körperlichkeit, ohne jeglichen verbleibenden Rest?“ Er erklärte daraufhin wie folgt: [341]

Der Zustand, der erkannt werden kann (viññāṇa), nicht mit den Augen gesehen wird (anidassana),⁴³ grenzenlos ist (ananta) und aus jeder Richtung erreicht werden kann (sabbatopabhā)⁴⁴ – hier können Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt finden; lang und kurz, fein und grob, schön und abstoßend, finden hier keinen festen Boden; Geistigkeit und Körperlichkeit enden ohne jeglichen verbleibenden Rest. Weil das Bewusstsein der Sinne (viññāṇa) aufhört, enden hier Geistigkeit und Körperlichkeit.⁴⁵ (Altern. Übers. der absch. Verse, siehe:^{vii})

Diese Darstellung zu Nibbāna haben verschiedene Interpretationen und Debatten eröffnet. Einige Gelehrte interpretieren die letzten beiden Passagen als einen buddhistisch geprägten Ansatz, den Brahmanismus durch Assimilation zu bekämpfen, indem die brahmanische Personifikation eines Gottes miteingearbeitet wird. Man beachte, dass der Buddha in all diesen Passagen entweder Bhikkhus unterrichtete, die über ein Grundwissen des Dhamma verfügten, oder zu Brahma sprach, einem Meister der Theorie. Ich werde an dieser Stelle nicht auf die Einzelheiten eingehen, man sollte jedoch bedenken, dass diese diversen Auslegungen deshalb zustande kommen, weil man sich Nibbāna nicht vorstellen kann; man muss es unmittelbar, durch spirituelle Übung, erfahren.

Pali-Wörter können zuweilen unterschiedlich übersetzt werden. Das Wort *āyatana*, in der ersten Passage, kann beispielsweise mit dem Wort „Sphäre“ übersetzt werden, was wiederum einige Menschen dahingehend interpretieren, dass es eine Behausung oder einen Ort beschreibt. Einige Menschen interpretieren

⁴³ Siehe Fn. 40.

⁴⁴ Eine andere Übersetzung lautet „überall Erstrahlend“.

⁴⁵ D. I. 215-23

āyatana als „andere Dimension“. Der Begriff *viññāṇa*, in den Passagen fünf und sechs, wird von einigen als identisch mit *viññāṇa* in Zusammenhang mit den Ausdrücken „Augen-*viññāṇa*“, „Ohr-*viññāṇa*“ usw. betrachtet. Sie interpretieren daher Nibbāna als eine Form des Bewusstseins und definieren Nibbāna als ein Bewusstsein, welches nicht mit den Augen gesehen wird usw.

In den kommentatorischen Darstellungen wird *viññāṇa* jedoch bezugnehmend zu dieser Passage als Bezeichnung für Nibbāna – „der Zustand, der erkannt werden kann“ – gemäß der Weise, wie er oberhalb verwendet wird, dargestellt.⁴⁶ Wir können feststellen, dass in Passage sechs das Wort *viññāṇa* zweimal vorkommt. Das erste *viññāṇa* bezieht sich auf Nibbāna, mit seiner eigenen, eindeutigen Übersetzung („der Zustand, der erkannt werden kann“), während sich das zweite *viññāṇa* in dem Satz „*viññāṇa* hört auf“ auf das Bewusstsein bezieht, welches die Bedingung für das Entstehen von Geistigkeit und Körperlichkeit bildet, gleichwie es in der bedingten Entstehung ausgeführt wird.

Wir sollten es unterlassen Schlussfolgerungen über Nibbāna zu ziehen, nur weil eine Interpretation mit unseren Vorlieben bzw. Vorurteilen übereinstimmt. Wenn wir fixierte Überzeugungen von etwas aufstellen, worüber wir uns noch nicht eindeutig im Klaren sind, könnten wir erheblichen Täuschungen unterliegen. Stattdessen sollten wir die Methoden bevorzugen, welche zu Nibbāna führen, gepaart mit den Vorteilen einer schrittweisen Befreiung. Dies ist praktischer und zielführender. Wenn sich unsere spirituelle Praxis entwickelt, werden wir die Resultate klar und deutlich für uns selbst feststellen. [342]

Das folgende Zitat ist eine Bestätigung des Buddha, dass die Verwirklichung von Nibbāna sowie anderer, erhabener Zustände, wahrhaftig eintreten kann, wenn sich das „Auge“ der Weisheit öffnet. Es handelt sich um eine Unterredung des Buddha mit dem brahmanischen Schüler Subha. Der Buddha widerlegt die Behauptung des Brahmanen Pokkharasati, es sei für Menschen unmöglich, überragendes Wissen und Schau (*ñāṇadassana*) zu erfahren.

„Student, angenommen, da wäre ein blindgeborener Mann, der dunkle und helle Formen nicht sehen könnte, der blaue, gelbe, rote oder rosafarbene Formen nicht sehen könnte, der nicht sehen könnte, was eben und was uneben ist, der die Sterne oder die Sonne und den Mond nicht sehen könnte. Er könnte vielleicht sagen: ‚Es gibt keine dunklen und hellen Formen und keinen, der dunkle und helle Formen sieht; es gibt keine blauen, gelben, roten oder rosafarbenen Formen und keinen, der blaue, gelbe, rote oder rosafarbene Formen

⁴⁶DA. II. 393; MA. II. 412

sieht; es gibt nichts, was eben und uneben ist, und keinen, der irgendetwas ebenes und unebenes sieht; es gibt keine Sterne und keine Sonne und keinen Mond und keinen, der Sterne und die Sonne und den Mond sieht. Ich kenne diese nicht, ich sehe diese nicht, deshalb gibt es sie nicht.‘ Wenn er so spräche, Student, würde er dann zu Recht sprechen?“

„Nein, Meister Gotama. (...)“

„Ebenso, Student, ist der Brahmane Pokkharasāti blind und ohne Schauung. Daß er einen übermenschlichen Zustand, Klarheit des Wissens und der Schauung, die der Edlen würdig ist, kennen, sehen, verwirklichen oder ausüben könnte – das ist unmöglich.“⁴⁷

Auch wenn wir die vorherigen Ausführungen über Nibbāna ins Kalkül gezogen haben, so sollten wir uns dennoch daran erinnern – wenn wir diesen Zustand nicht selbst über den Weg der Praxis erreicht haben – dass all jene Vorstellungen von Nibbāna mit den Eindrücken vergleichbar sind, welche sich die blinden Männer ausmalten, nachdem sie einen Elefanten berührt hatten. Diese Darstellung aus dem Pali lautet, kurzgefasst, wie folgt:

Einst gab es in der Stadt Sāvathī eine große Anzahl religiöser Asketen, Wanderer und Brahmanen verschiedener Glaubensrichtungen, die an ihren eigenen Überzeugungen und Lehren, als die einzige Wahrheit, festhielten, während sie die der anderen ablehnten. Dies gab Anlass zu Streitigkeiten: „Die Wahrheit ist so, nicht so; die Wahrheit ist nicht so, sie ist so.“ Daraufhin gab der Buddha die folgende Darstellung:

In früheren Zeiten befahl ein König von Sāvathī seinen Beratern, all jene Männer in der Stadt zu versammeln, welche von Geburt an blind waren, um ihnen einen Elefanten zu präsentieren. Die Bediensteten zeigten daraufhin einer einzelnen Gruppe von blinden Männern den Kopf des Elefanten; einer anderen zeigten sie das Ohr des Elefanten. Einer anderen Gruppe zeigten sie die Stoßzähne, einer weiteren Gruppe den Rüssel, den Bauch, die Beine, den Rücken, den Schwanz, die Schwanzspitze, und jedes Mal sagten sie: „Dies ist ein Elefant.“ Dann teilten sie dem König mit, dass die blinden Männer den Elefanten kennengelernt hätten. [343] Der König ging zu der Versammlung der Blinden und fragte sie: „Habt ihr den Elefanten gesehen?“ Sie antworteten: „Das haben wir, Majestät“. Der König erkundigte sich weiter: „Da ihr sagt, ihr habt einen Elefanten gesehen, beschreibt ihn mir.“

⁴⁷ M. II. 201-202 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

Die Blinden, die den Kopf berührt hatten, sagten, ein Elefant sei wie ein Wassertopf. Diejenigen, die die Ohren befühlt hatten, sagten, ein Elefant sei wie ein Wäschekorb. Diejenigen, die die Stoßzähne berührt hatten – eine Ackerschere. Diejenigen, die den Rüssel berührt hatten – eine Ackerscholle. Diejenigen, die den Unterleib berührt hatten, sagten, ein Elefant sei wie ein Kornspeicher, diejenigen, die die Beine berührt hatten, bestanden darauf, er sei wie eine Säule. Diejenigen, die den Rücken berührten – ein Mörser. Diejenigen, die den Schwanz berührten – ein Stößel. Diejenigen, die die Spitze des Schwanzes berührten, sagten, ein Elefant sei wie ein Besen. Als dies beendet war, begannen die blinden Männer zu streiten: „Ein Elefant ist so, nicht so; ein Elefant ist nicht so, er ist so“, bis es in Schlägerei auszuarten begann.

Zum Abschluss sprach der Buddha diesen Vers aus:

*In der Tat halten einige Asketen und Brahmanen an solchen Ansichten und Lehren fest; diejenigen, die nur einen Teil sehen, sind uneinig, argumentieren und streiten.*⁴⁸

4. Elemente von Nibbāna

Die vorangegangene Erörterung hat sich auf Nibbāna als absolute und transzendente Qualität konzentriert. Es ist jedoch möglich, verschiedene Elemente von Nibbāna zu differenzieren.

Im Grunde genommen besteht lediglich ein Nibbāna; es kann jedoch in Rubriken unterteilt werden, um beispielsweise die Eigenschaften von Personen zu beschreiben, welche mit Nibbāna in Kontakt stehen, beziehungsweise um verschiedene Merkmale von Nibbāna zu erörtern.⁴⁹ Eine allgemein bekannte Unterteilung von Nibbāna, dem Itivuttaka entnommen, untergliedert in die zwei „Elemente von Nibbāna“ (*nibbāna-dhatu*):⁵⁰ [386]

⁴⁸Ud. 67-8

⁴⁹ItA. I. 164 besagt, dass Nibbāna ultimativ unteilbar ist; die Teilung erfolgt lediglich sinnbildlich/symbolisch.

⁵⁰It. 38; im Abhidhammatthasaṅgaha wird festgestellt, dass diese Einteilung eine kausale Darstellung (*kāraṇapariyāya*) ist, während eine zweite Einteilung vorgelegt wird, welche eine qualitative Darstellung bezeichnet: *suññata-nibbāna*, *animitta-Nibbāna* und *appaṇihita-nibbāna* (Vgl.: Rūparpicchedo, Nibbānabhedo)

1. *Sa-upādisesa-nibbānadhātu*: Nibbāna mit verbleibendem *upādi* („Brennstoff“)
2. *Anupādisesa-nibbānadhātu*: Nibbāna ohne verbleibenden „Brennstoff“

Die Kommentare definieren den unterscheidenden Faktor – *upādi* – als die fünf Aggregate (*pañca-khandha*), in jenem Sinne, dass sie von unreinen Handlungen beherrscht werden oder dem Anhaften unterliegen.⁵¹ Die Definitionen dieser Begriffe, basierend auf dieser Interpretation, lauten:

1. *Sa-upādisesa-nibbānadhātu*: Nibbāna, verbunden mit den fünf Aggregaten bzw. Nibbāna mit den noch verbleibenden fünf Aggregaten.
2. *Anupādisesa-nibbānadhātu*: Nibbāna, frei von den fünf Aggregaten⁵²

Nachfolgend die Passage des Itivuttaka, in welcher beide Termini erscheinen:

Dies wurde vom Erhabenen und vollkommen Erleuchteten gesagt, so habe ich gehört: „Bhikkhus, es gibt diese zwei Elemente von Nibbāna, nämlich Nibbāna mit verbleibendem Brennstoff und Nibbāna ohne verbleibenden Brennstoff.

Und was ist das Nibbāna mit verbleibendem Brennstoff? Bhikkhus, es gibt den Fall eines Mönches, der ein Arahant mit vernichteten Befleckungen ist, der das heilige Leben gelebt, getan hat, was getan werden musste, die Last abgelegt, das wahre Ziel erreicht, die Fesseln des Seins zerstört und durch endgültige Erkenntnis vollständig befreit ist. Seine fünf Sinnesfähigkeiten sind noch vorhanden und da sie intakt sind, erlebt er Angenehmes und Unangenehmes, fühlt er sowohl Freude als auch Schmerz. Sein Ende von Gier, Hass und Verblendung wird als Nibbāna bezeichnet, wobei Brennstoff verbleibt.

Und was ist das Nibbāna, ohne verbleibenden Brennstoff? Es gibt den Fall eines Arahants mit vernichteten Befleckungen (...), der durch endgültiges Wissen vollständig befreit ist. Für ihn wird alles, was gefühlt wird (vedayita), nicht entzückt zu sein (anabhinandita; „nicht vernarrt zu sein“), genau

⁵¹z.B.: ItA. I. 164; SnA. II. 410; NdA. 6; PsA.I. 323; VinT.: Pathamo Bhago, Pathama-mahasangitakathavāṇṇanā; VismT.: Duttiyo Bhāgo, Dukkhaniddesakathāvāṇṇanā, Eka-vidhādivinichayakathāvāṇṇanā; CompT.: Rūparicchedavāṇṇanā, Nibbānabhedavāṇṇanā

⁵²Siehe Anhang 1.

hier kühl werden. Dies wird als Nibbāna ohne verbleibenden Brennstoff bezeichnet. [387]

*Der Eine mit Schau, sicher und frei,
hat die zweifachen Elemente von Nibbāna verkündet.
Das eine Element, gegenwärtig und sichtbar (diṭṭhadhammika),
Wird Nibbāna mit verbleibendem Brennstoff genannt;
Erschöpft sind die Flecken,
Leitung zu erneuter Existenz.
Das andere, der höchste Zustand,
Ist Nibbāna ohne verbleibenden Brennstoff;
In dem alles Werden völlig aufhört.⁵³ (altern. Übers.)^{viii}*

Diese Passagen, in denen die beiden Elemente von Nibbāna vorgestellt werden, beschreiben die Qualität der Assoziation mit Nibbāna, das heißt, diese Passagen beschreiben Nibbāna in Verbindung mit erleuchteten Wesen. Es werden erleuchtete Wesen als Mittel genutzt, um Nibbāna zu beschreiben; es bedeutet keine Bestrebung, Nibbāna in einem absoluten Sinn zu erklären. Der Grund dafür besteht darin, dass Nibbāna, wie bereits erwähnt, *sandiṭṭhika*, „für sich selbst zu sehen“ und *paccattaṃ veditabham viññūhi*, „von den Weisen individuell zu erfahren“ ist. Daher führt diese Unterteilung von Nibbāna nichts Andersartiges und auch nichts Geheimnisvolles in die vorherige Untersuchung der Natur von Nibbāna ein. Wie die Kommentatoren feststellen, ist Nibbāna im Wesentlichen unteilbar; die Unterteilung ist ein didaktisches Hilfsmittel.⁵⁴ Bevor wir die beiden Weisen von Nibbāna genauer betrachten, wollen wir uns mit drei wesentlichen Begrifflichkeiten vertraut machen:

1. *Vedayita*: Dieser Begriff entstammt von derselben Wurzel wie *vedanā* und wird in manchen Fällen als Ersatz für *vedandā* verwendet. Er bezieht sich auf „Sinneserfahrung“ oder auf „Sinneseindrücke“. Der Plural lautet hier *vedayitāni*, was sich auf alle Objekte bezieht, die wahrgenommen oder erkannt wurden. Es ist gleichbedeutend mit dem, was die Menschen heutzutage als ihren gesamten Bereich der „Erfahrung“ bezeichnen.
2. *Anabhinandita*: Dieser Begriff, der oben als kennzeichnendes Adjektiv für *vedayita* verwendet wurde, ist von *abhinandita* abgeleitet, was mit „erfreulich“ oder „entzückend“ übersetzt werden kann. In diesem Zusammenhang impliziert *abhinandita* „Verliebtheit“ und ein „durch Begierde verdor-

⁵³It. 38-9

⁵⁴ItA. I. 164

bener Geist“, während er sich sowohl auf positive als auch auf negative Erfahrungen, auf Freude und Abneigung bezieht. Fügt man die verneinende Vorsilbe *an-* hinzu, wird die Bedeutung zu „nicht vernarrt“; in diesem Fall begleitet das Verlangen nicht die Sinneseindrücke. Sinneserfahrungen treten in reiner, weitläufiger und ungehinderter Weise auf, frei von Grübeleien und Aufregung. Weder verzerrt man, noch weicht man von der unmittelbaren Sinneserfahrung ab, weil der Geist nicht von Gier, Hass und Verblendung kontrolliert oder überwältigt wird.

3. *Ditṭhadhammika*: Im wörtlichen Sinne steht diese Bezeichnung für „sichtbar“ bzw. „sichtbares Objekt“. In Bezug auf die Zeit bedeutet es „in der Gegenwart“ oder „in diesem Leben“. In Bezug auf Objekte oder Geisteszustände bedeutet es „gewöhnlich“, „weltlich“, „grundlegend“, „materiell“ oder „äußerlich“. Es wird im Allgemeinen mit *samparāyika* gepaart, was wörtlich „weiter“ oder „jenseits“ bedeutet. In Bezug auf die Zeit bedeutet es dann „Zukunft“, „später“, „jenseits dieses Lebens“ oder „in der nächsten Welt“. In anderen Zusammenhängen bedeutet es „transzendent“, „erhaben“, „heilig“, „spirituell“ oder „innerlich“.⁵⁵ [388]

An dieser Stelle wollen wir die beiden „Formungen“ von Nibbāna näher betrachten:

Sa-upādisesa-nibbānadhātu beschreibt Nibbāna in gleichzeitiger Verbundenheit mit den fünf Aggregaten. Es ist jenes Nibbāna von Arahants, wenn sie Sinnesobjekte – angenehme und unangenehme – mittels der Sinne wahrnehmen. Wahrnehmung ist untrennbar mit den fünf Aggregaten verbunden; die fünf Aggregate sind direkt und unmittelbar an der Sinneserfahrung beteiligt und die Aggregate selbst werden zu weiteren Objekten der Wahrnehmung.⁵⁶ Diese Ausformung von Nibbāna betont den Kontakt eines Arahants mit der Welt. Es legt den Akzent auf das Nichtvorhandensein von Gier, Hass und Verblendung,⁵⁷ was zu einer andauernden und ungehinderten Erfahrung des Lebens führt. *Sa-upādisesa-nibbānadhātu* bezeichnet diesen befreiten Geisteszustand des Arahants – frei von jedweden Verunreinigungen. Arahants werden nicht von diesen Verunreinigungen beeinflusst, und daher führt Sinneskontakt nicht zu Begierde, weder in Form von Wollen noch in Form von Nicht-Wollen. Zudem existiert kein Verlangen,

⁵⁵Weitere Details zu *ditṭhadhammika*, siehe Anhang 2.

⁵⁶Bzgl. den fünf Aggregaten, als Objekte der Wahrnehmung, siehe Kapitel 2 zum Bereich der Sinnesfähigkeiten.

⁵⁷Das Ende von Gier, Hass und Verblendung wird Nibbāna genannt (S. IV. 251, 261); die Beseitigung von Gier, Hass und Verblendung ist ein Beiname für *nibbāna-dhātu* (S. V. 8).

welches zu einer erneuten Existenz (*bhava-netti*) führt. Ein Arahant, ohne beeinträchtigte Sinnesfähigkeiten, ist somit in der Lage, Sinneseindrücke frei und mit Weisheit zu empfangen.

Dieser ungehinderte Zustand des Geistes umfasst zwei Bereiche. Der erste besteht in der Fähigkeit, Sinneseindrücke als reines „Gefühl“ (*vedanā*) zu empfangen, da keine Reste von Anhaftung oder Besessenheit existieren, welche dabei stören könnten. Der zweite Zustand besteht in der Fähigkeit, nicht von Erfahrungen und Eindrücken überwältigt zu werden und somit keine zukünftigen Gewohnheiten von Anhaftung oder Besessenheit zu entwickeln. Für Arahants ist dies der gewöhnliche, übliche Zustand des Geistes. Er ist unmittelbar und in jedem Moment des Sinneskontakts zugänglich. Daher wird er *ditṭha-dhamma* genannt: sichtbar oder unmittelbar. Diese Art von Nibbāna ist der Zustand von Arahants, während sie noch am Leben sind und in Kontakt mit der äußeren Welt stehen.

Anupādisesa-nibbānadhātu bezeichnet Nibbāna, unabhängig von den fünf Aggregaten. Es ist Nibbāna, jenseits des Prozesses der Erfahrung von Phänomenen, mittels der fünf Sinne, beziehungsweise jenseits der fünf Aggregate, die mit der Wahrnehmung verbunden sind. Es ist Nibbāna, welches die weltliche Realität transzendiert, welches Sinneskontakt und Erfahrung transzendiert.

Mit anderen Worten: *Anupādisesa-nibbānadhātu* ist die essenzielle Natur von Nibbāna, die einem Arahant erscheint, wenn Wahrnehmung über die fünf Sinne aufhört, wenn Kognition aufhört beziehungsweise wenn keine Involvierung von Sinneskontakten besteht (nebst Einflüssen der fünf Sinne, die unter anderen Umständen noch im Geist verbleiben könnten).

Ein Arahant empfängt Sinneseindrücke, ohne durch Begierde hervorgerufenen Entzücken (*abhinandita*), ohne den entzündlichen Einfluss von Gier, Hass und Verblendung. [389] Sinneseindrücke verweilen oder schwelen nicht; sie „werden kühl“ (*sīti-bhavissanti*); sie werden vollkommen friedlich, geläutert und „entgiftet“. So können sie weder zu weiterer Geburt noch zu weiterem Werden führen. Arahants sind in der Lage, jegliches hinderliche Potenzial der Sinneserfahrung zu neutralisieren, es „abzukühlen“ und zu meistern. Daher erhalten sie den Beinamen *sīti-bhūta* oder *sīta*, was „einer, der abgekühlt ist“ bedeutet.⁵⁸

⁵⁸ Zum Beispiel in den Passagen: „Der Tathāgata, vollkommen gestillt, ist kühl wie ein tiefer See“ (Sn. 83); und „(Einer, dessen Herz befreit ist) ist hier und jetzt ohne Hunger, gelöscht und gekühlt, und verweilt, Glückseligkeit erfahrend, heilig geworden.“ (M. I. 349, 412; M. II. 162); siehe auch: Vin. I. 8; Vin. II, 156; D. III, 232-3; M. I. 171; S. I. 141, 178; A. I. 138, 197; A. I, 212; A. V. 65; Sn. 101, 122

Dieser Zustand der Klarheit, abseits von jeglichen Überresten der Sinneserfahrung, ist innerlich und persönlich. Es ist der Zustand des „Nicht-Werdens“ oder der nicht-erneuten Existenz. In diesem Zustand, in welchem die fünf Aggregate nicht mehr Objekte des Gewahrseins sind, haben Arahants daher Nibbāna als ihr Objekt; sie realisieren Nibbāna als *dharmāyatana*.⁵⁹ Diese Qualität kann nur in ihrem relationalen Kontext diskutiert werden, indem man sagt, dass die gewöhnliche, weltliche Erfahrung aufhört. Die essenzielle, absolute Natur von Nibbāna kann nur für sich selbst gesehen und realisiert werden.

Eine Analogie für diese Art der Einteilung von Nibbāna wäre, wenn man im weiten Ozean Schiffbruch erleidet. Ein unerleuchteter Mensch schwimmt und kämpft gegen die Wellen und Strömungen. Eine Person, die Nibbāna verwirklicht hat, befindet sich am trockenen Ufer. Die Ankunft an Land, wo man vollkommen erfüllt und wohlbehalten ist, wäre gleichzusetzen mit *anupādisesa-nibbānadhātu*. Die Abwesenheit von Bedrückung und Gefahr, nicht von den Wellen gebeutelt zu werden, sich frei mit den Dingen befassen zu können und sich so zu bewegen, wie man möchte, ist gleichzusetzen mit *sa-upādisesa-nibbānadhātu*.

Man kann einen unerleuchteten Menschen auch mit jemandem vergleichen, der an Fieber leidet. Ein erleuchteter Mensch wäre in dieser Analogie jemand, der sich vom Fieber erholt hat beziehungsweise in vollkommener Gesundheit lebt. [390]

Gesundheit ist von Natur aus vollkommen; wenn man gesund ist, kennt man diesen Zustand für sich selbst. Zufriedenheit, Freude, Leichtigkeit und Befreiung sind rein subjektiver Art. Andere, die von außen beobachten, mögen über diesen Zustand Vermutungen anstellen, können ihn aber nicht direkt erleben. Dieser Zustand des Wohlbefindens ist gleichsam mit *anupādisesa-nibbānadhātu*. Der verwandte Zustand, der sich auf das Verhalten auswirkt und die Umgebung einer Person beeinflusst, d.h. nicht durch Krankheit unterdrückt oder behindert zu werden und in der Lage zu sein, so zu handeln, wie man möchte, ist *sa-upādisesa-nibbānadhātu*.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es lediglich ein Nibbāna gibt, jedoch mit zwei Aspekten. Der eine Aspekt (*sa-upādisesa-nibbānadhātu*) kon-

⁵⁹*Dhammāyatana* (= *dharmarammaṇa*) sind die sechsten der sechs externen Sinnesobjekte, jene Objekte, derer sich der Geist bewusst ist, zu denen die fünf Aggregate und Nibbāna zählen. Nibbāna ist ein *dhmma*, jenseits der fünf Aggregate, was durch den kommentarischen Ausdruck für Nibbāna *khandha-vimutti* bestätigt wird, was „frei von den fünf Aggregaten“ bedeutet, d.h. nicht in die fünf Aggregate eingeordnet werden kann (PañcA. 61; siehe auch: Comp.: Samuccayaparichedo, Sabbasaṅgaho; CompT.: Samuccayaparichedavaṇṇanā, Sabbasaṅgahavaṇṇanā). Nichtsdestotrotz ist Nibbāna in *dharmāyatana* enthalten; siehe VbhA. 51 und Kapitel 2 des Buddhadhamma, über die Sinnesfähigkeiten.

zentriert sich auf die Beendigung der Verunreinigungen, was sich auf eine Beziehung zur Außenwelt sowie auf das alltägliche Leben auswirkt. Der andere Aspekt (*anupādisesa-nibbānadhātu*) beschränkt sich auf die essenzielle Natur von Nibbāna, welche nur von erleuchteten Wesen realisiert wird. Dies kann nicht mit den fünf Sinnen ergründet werden und liegt jenseits der, auf die fünf Aggregate beschränkten, Erfahrung. Mit anderen Worten: In *sa-upādisesa-nibbānadhātu* haben Arahants die fünf Aggregate als Objekt der Aufmerksamkeit; in *anupādisesa-nibbānadhātu* haben Arahants Nibbāna als Objekt der Aufmerksamkeit.

Zu sagen, dass *anupādisesa-nibbānadhātu* die essenzielle Natur von Nibbāna ausmacht, ist mit der kommentarischen Meinung im Paramatthadīpanī vereinbar, die *amatamahānibbāna-dhātu* („todloses Nibbāna-Element“) als *upādisesā* („ohne verbleibenden Brennstoff“) beschreibt. Dies stimmt wiederum mit den Worten des Buddha überein: „Ihr Mönche, es gibt jene Sphäre (*āyatana*), in der es weder die Elemente Erde, Wasser, Feuer oder Luft gibt, noch den Bereich des unendlichen Raumes (...)“⁶⁰ An anderer Stelle wird in den Kommentaren und Sub-Komentaren darauf hingewiesen, dass *anupādisesa-nibbānadhātu* identisch mit *anupādā-parinibbāna* („endgültiges, absolutes Nibbāna“) ist,⁶¹ welches das Ziel der Dhamma-Praxis bildet und die höchste Erkenntnis im Buddhismus darstellt. [391]

In den meisten Fällen endet die Wahrnehmung mittels der fünf Sinne, sowie der Kontakt mit der äußeren Welt, klar und offensichtlich, mit dem Tod.⁶² Mit dem völligen Ende des Sinneskontakts, zum Zeitpunkt des Todes, realisieren Arahants den unteilbaren Aspekt von Nibbāna, d.h. *anupādisesa-nibbāna*. Umgangssprachlich wird der Begriff *anupādisesa-nibbāna* als Ausdruck für den Tod eines Arahants verwendet. Aus einem Signalwort, welches eine Qualität beschreibt, entwickelte sich *anupādisesa-nibbāna* zu einem Hinweis auf eine Handlung oder ein Ereignis. Wo dieses Wort an anderer Stelle in den Schriften erscheint, bezieht es sich auf den Tod des Buddha oder der Arahants.

Was den Begriff *sa-upādisesa-nibbāna* anbetrifft, so wird er im Tipiṭaka nicht zur Beschreibung eines Ereignisses gebraucht und findet sich lediglich in dieser

⁶⁰Ud. 80 (Siehe vorhergegangene Diskussion bzgl. Nibbāna.); auch genannt unter UdA. 151; ItA. I. 135

⁶¹Mehr zu *anupādā-parinibbāna* siehe Anhang 5.

⁶²Die Paramatthamañjūsā (VismT.: Dutīyo Bhāgo, Paññābhāvanānisamsaniddesaṇṇanā, Nirodhasamāpattikathāvaṇṇanā) besagt, dass Arahants, während ihres Lebens, ein eigentliches *anupādisesa-nibbāna* verwirklichen, wenn sie in *saññāvedayita-nirodha* eintreten, kurz *nirodha-samāpatti* genannt (jemand in *nirodha-samāpatti* ähnelt äußerlich jemandem, der gestorben ist); siehe: M. I. 296, 302, 333.

einen Passage des Itivuttaka. Es lassen sich jedoch Synonyme von *sa-upādisesa-nibbāna* finden, die regelmäßig verwendet werden.⁶³

Es existieren viele Passagen im Tipiṭaka, in denen der Begriff *anupādisesa-nibbānadhātu* alleinstehend verwendet wird. So zum Beispiel in Buddhas Vergleich zwischen Dhammavinaya und den Wundern des Ozeans: *Wie im großen Ozean weder eine Abnahme noch eine Zunahme ersichtlich ist, obwohl Regen vom Himmel in ihn hineinfällt, so gibt es auch im Nibbāna-Element, das ohne Rest ist, keine Abnahme oder Zunahme, selbst wenn eine Vielzahl von Mönchen dieses endgültige Nibbāna erlangt.*⁶⁴ Das Mahāniddeśa bezeichnet *anupādisesa-nibbāna* als *anabhinibbatti-sāmaggī*, was so viel bedeutet wie: „vollkommen bereit, nicht wiedergeboren zu werden.“⁶⁵

Die Berichte im Pali-Kanon, über das Leben des Buddha, verwenden häufig den Begriff *anupādisesa-nibbānadhātu*, jedes Mal in Bezug auf das endgültige Nibbāna des Buddha, zum Zeitpunkt des Todes. Beispielsweise erklärte der Buddha, dass sein Erscheinungsbild zu zwei Anlässen besonders strahlend ist; in der Nacht seiner Erleuchtung und am Tag seines endgültigen Nibbāna, im Element von Nibbāna, das ohne jeden verbleibenden Rest ist.⁶⁶ Almosenspeisen, die dem Buddha dargebracht werden, sind bei zwei Gelegenheiten besonders verdienstvoll: bei der Mahlzeit, vor seiner Erleuchtung und bei der Mahlzeit, vor seinem endgültigen Nibbāna, im Element von Nibbāna.⁶⁷ [392]

Es finden sich weitere Beispiele: der Ort des endgültigen Nibbāna des Buddha, im Nibbāna-Element ohne einen verbleibenden Rest, ist einer der vier heiligen Orte des Buddhismus.⁶⁸ Das endgültige Nibbāna des Buddha, im Nibbāna-Element, ohne einen verbleibenden Rest, ist eine Ursache für das Beben der Erde.⁶⁹ Eine andere Passage erläutert, dass der Buddha als „Tathāgata“ bezeichnet wird, weil: *Zwischen der Nacht, in welcher der Buddha die höchste Erleuchtung erlangt*

⁶³Die Verwendung von *anupādisesa-nibbāna* und *sa-upādisesa-nibbāna* – um die duale Natur von Nibbāna zu zeigen – findet sich nur einmal im Tipiṭaka, wie obig zitiert. Ansonsten findet man *anupādisesa-puggala* und *sa-upādisesa-puggala* bzw. *anupādisesa-nibbāna* alleinstehend, um den Tod eines Arahants zu beschreiben (siehe unten). Man beachte außerdem, dass die kürzlich vorgenommene Aufteilung des Begriffs *nibbāna* für den Buddha und die Arahants, während sie noch am Leben sind, sowie das Wort *parinibbāna* für den Tod des Buddhas und der Arahants, aus fachlicher Sicht nicht korrekt ist, da sie im Widerspruch zur schriftgemäßen Terminologie stehen.^{ix}

⁶⁴Vin. II. 239-40; A. IV. 202-203; Ud. 55

⁶⁵Nd1. 132

⁶⁶D. II. 134 (ÜB: In der deutschen Übersetzung von Dr. R. Otto Franke (1913) wird hier die Bezeichnung vom „*Nibbāna restloser Erlösung*“ gebraucht.)

⁶⁷D. II. 135-6; Ud. 85

⁶⁸D. II. 140; A. II. 120-21

⁶⁹D. II. 108-109; A. IV. 313

und jener Nacht, in welcher er das Nibbāna-Element ohne einen verbleibenden Rest erlangt, alles, was er verkündet, sagt oder erklärt, „so und nicht anders“ ist.⁷⁰ (altern. Übers.)^x

Es finden sich viele weitere Schriftstellen mit ähnlicher Thematik und identischer Abfolge, wie die obige Lehre über die zwei Arten von Nibbāna zeigt. Der einzige Unterschied besteht darin, dass sie nicht explizit zwischen diesen Arten von Nibbāna unterscheiden. Zum Vergleich hier einige Beispiele:

1. Wenn ein Bhikkhu die Unwissenheit aufgeben und wahres Wissen hervorgebracht hat, dann erzeugt er mit dem Ablegen der Unwissenheit und dem Entstehen von wahren Wissen weder eine verdienstvolle Willensbildung noch eine verwerfliche Willensbildung noch eine unerschütterliche Willensbildung. Da er keine Willensbildungen erzeugt oder gestaltet, klammert er sich an nichts in der Welt. Da er nicht anhaftet, ist er nicht aufgeregt.⁷¹ Da er nicht aufgeregt ist, erlangt er persönlich Nibbāna. Er begreift: „Zerstört ist die Geburt, das heilige Leben ist gelebt, getan, was getan werden musste, für diesen Daseinszustand gibt es nichts mehr.“
2. Wenn er ein angenehmes Gefühl empfindet, versteht er: „Es ist unbeständig“; er versteht: „Man gibt sich dem nicht hin“; er versteht: „Es ist nicht erfreulich“ (anabhinandita). Wenn er ein schmerzhaftes Gefühl empfindet, versteht er: „Es ist unbeständig“; er versteht: „Man gibt sich dem nicht hin“; er versteht: „Es ist nicht erfreulich“. Wenn er ein weder-schmerzhaftes-noch-angenehmes Gefühl fühlt, versteht er: „Es ist unbeständig“; er versteht: „Man gibt sich dem nicht hin“; er versteht: „Es ist nicht erfreulich“. Wenn er ein angenehmes Gefühl fühlt, fühlt er es losgelöst; wenn er ein schmerzhaftes Gefühl fühlt, fühlt er es losgelöst; wenn er ein weder-schmerzhaftes-noch-angenehmes Gefühl fühlt, fühlt er es losgelöst. Wenn er ein Gefühl fühlt, das durch den Körper (aufgrund der fünf physischen Sinnesporten) begrenzt ist, versteht er: „Ich fühle ein Gefühl, das durch den Körper begrenzt ist.“ Wenn er ein Gefühl fühlt, das durch das Leben (aufgrund der Geistesporte) begrenzt ist, versteht er: „Ich fühle ein Gefühl, das durch das Leben begrenzt ist.“ Er begreift: „Mit dem Auseinanderbrechen des Körpers, nach dem Tode, wird alles, was gefühlt wird (vedayitāni), ohne sich daran zu erfreuen (anabhinandita), hier (in den zwölf Sinnessphären) erkalten; es bleiben nur körperliche Reste übrig.“
3. Angenommen, Bhikkhus, ein Mensch würde einen heißen Tontopf aus einem Töpferofen nehmen und ihn auf ebenen Boden stellen: Seine Hitze würde genau dort abgeleitet werden und der gebrannte Topf würde übrigbleiben. So auch, wenn er

⁷⁰D. III. 135; It.121-2; Nd2. 41

⁷¹Paritassati (Substantiv: paritassanā) enthält eine Reihe von Bedeutungen, darunter: „sich fürchten“, „zittern“, „aufgeregt sein“, „ängstlich sein“, „beunruhigt sein“.

ein auf den Körper (...) beschränktes Gefühl empfindet, das auf das Leben (...) beschränkt ist, versteht er: „Mit dem Auseinanderbrechen des Körpers, nach dem Tode, wird alles, was gefühlt wird, ohne sich daran zu erfreuen, hier erkalten; es bleiben nur körperliche Reste übrig.“⁷² (altern. Übers.)^{xi} [393]

4. Bhikkhus, so wie eine Öllampe in Abhängigkeit von Öl und Docht abbrennt und mit der Erschöpfung des Öls und des Dochts, durch den Mangel an Brennstoff, erlischt, so versteht auch ein Bhikkhu, wenn er ein auf den Körper beschränktes Gefühl empfindet (...) auf das Leben beschränkt empfindet (...): „Mit dem Auseinanderbrechen des Körpers, nach dem Tode, wird alles, was gefühlt wird, ohne sich daran zu erfreuen, hier erkalten; es bleiben nur körperliche Reste übrig.“⁷³

Es existiert jedoch eine Stelle mit abweichender Beschreibung und Analogie:

Der Mönch, dessen Herz vollkommen befreit ist, erlangt sechs beständige Verweilzustände. Eine Form mit dem Auge sehend, ist er weder beschwingt noch bedrückt, sondern ruht gleichmütig, achtsam und wissensklar. Einen Klang mit dem Ohre hörend (...) einen Duft mit der Nase riechend (...) einen Geschmack mit der Zunge schmeckend (...) ein tastbares Objekt mit dem Körper berührend (...) einen geistigen Zustand mit dem Geist erkennend, ist er weder beschwingt noch bedrückt, sondern ruht gleichmütig, achtsam und wissensklar.⁷⁴ Wenn er ein durch den Körper begrenztes Gefühl empfindet, versteht er: „Ich fühle ein Gefühl, das durch den Körper begrenzt ist.“ Wenn er ein durch das Leben begrenztes Gefühl empfindet, versteht er: „Ich fühle ein Gefühl, das durch das Leben begrenzt ist.“ Er versteht: „Mit dem Auseinanderbrechen des Körpers, nach dem Tode, wird alles, was gefühlt wird, ohne sich daran zu erfreuen, hier erkalten; es bleiben lediglich körperliche Reste übrig.“

Angenommen, ein Schatten wird von einem Baum geworfen. Da kommt ein Mann mit einer Axt und einem Korb und schneidet diesen Baum am Stamme

⁷²Punkte a), b) und c): S. II. 82-3

⁷³Die Absätze b) und d) finden sich in M. III. 244-5; S. III. 126; S. IV. 213; S.V. 319-20, obwohl Absatz b) nicht die Formulierung enthält: *es bleiben nur körperliche Reste übrig*. Absatz a) variiert in jeder Passage, da verschiedene Arten der Praxis beschrieben werden. Nach der Erläuterung in MA. V. 57 bedeutet die Formulierung „(wird) hier erkalten“ an dieser Stelle ein Ende des „giftigen Einflusses“, namentlich auf die zwölf Sinnessphären bezogen. ItA. I. 166, SA. II. 80, und AA. III. 178 interpretieren es jedoch als: *wird hier in diesem Selbst kühl werden*, d.h. man nimmt keine neue Geburt.

⁷⁴Man beachte, dass Gleichmut von Achtsamkeit und klarem Verstehen begleitet wird; es ist kein Zustand von törichter oder geistesabwesender Form der Gleichgültigkeit.

ab. Dann gräbt er, reißt die Wurzeln hinaus, ja auch die feinen Wurzelchen und Fasern. Er hackt den Baum in Scheite und hackt die Scheite dann in Späne. Die Späne trocknet er in Wind und Sonne, verbrennt sie dann im Feuer und bereitet einen Aschehaufen. Diese Asche fegt er in einem starken Wind aus oder lässt sie von einem schnell fließenden Fluss davontragen. Der Schatten, den der Baum geworfen hat, ist von der Wurzel her getrennt, wie einem Palmenstumpf gleich gemacht, von einer Art, nicht wieder zu werden, nicht wieder zu entstehen. In gleicher Weise erlangt ein Mönch, dessen Herz vollkommen befreit ist, sechs beständige Verweilzustände (...) alles, was gefühlt wird, ohne sich daran zu erfreuen, wird hier an dieser Stelle kühl werden.“⁷⁵

Für ein tieferes Verständnis der beiden Arten von Nibbāna sollten wir noch einmal zurückkehren und die Erläuterungen in den Kommentaren untersuchen. [394] Wie bereits erwähnt, wird der Begriff *anupādisesa-nibbāna* im Pali-Kanon verwendet, um ein Resultat zu beschreiben – den Tod eines Arahants, insbesondere des Buddha. Die Kommentare begannen jedoch, ebenfalls den Begriff *sa-upādisesa-nibbāna* zu verwenden, um ein Ereignis zu beschreiben, wie durch den Vergleich zweier Passagen, die dasselbe Ereignis beschreiben, zu ersehen ist:

Pali-Kanon: Diese zwei Almosengaben sind von sehr großer Frucht, von sehr großem Ergebnis, fruchtbarer und segensreicher als alle anderen. Welche zwei? Die eine ist die Almosengabe, nach deren Verzehr der Tathāgata die höchste Erleuchtung erlangt, die andere, diejenige, nach deren Verzehr er, bei seinem endgültigen Vergehen, das Nibbāna-Element ohne verbleibenden Rest erlangt.⁷⁶

Kommentarschrift: Nachdem der Buddha die von Sujata dargebotene Almosenspeise verzehrt hatte, erlangte er die höchste Erleuchtung des Nibbāna-Elements mit einem verbleibenden Rest. Nachdem er die von Cunda dargebotene Almosenspeise verzehrt hatte, erlangte er, bei seinem endgültigen Abscheiden, das Nibbāna-Element ohne einen verbleibenden Rest.⁷⁷

⁷⁵A. II. 198-9; der vorangehende Absatz dieser Zitation (oben nicht enthalten) offenbart die Praxis der Vernichtung der Verunreinigungen; die endgültigen Resultate dieser Praxis werden in diesem Leben erfahren. Diese Lehre widerlegt die Lehre der Jains, die behauptet, dass frühere, schlechte Taten, die noch keine Früchte getragen haben, im nächsten Leben reifen müssen.

⁷⁶D. II. 135-6; Ud. 85

⁷⁷DA. II. 571; UdA. 405; siehe diesbezügliches Material unter: AA. III. 2, 373; SnA. I. 129; NdA. 150 (weiterführend Sn.12)

Mit der Weiterentwicklung der Bedeutung beider Begriffe wurden sie in vielen kommentierenden Passagen verwendet, um Ereignisse im Leben des Buddha oder der Arahants zu bezeichnen. Sie werden verwendet, um die Verwirklichung bestimmter Zustände zu betonen und nicht die Natur der Zustände selbst.⁷⁸ Aus der Perspektive der Kommentare ist die Bedeutung dieser beiden Arten von Nibbāna eingeschränkt. *Sa-upādisesa-nibbāna* bezieht sich hier auf das Erlöschen der Verunreinigungen mit den verbleibenden fünf Aggregaten, auf das Nibbāna eines Arahants zu Lebzeiten, d.h. auf die Erlangung der Arahantschaft. *Anupādisesa-nibbāna* bezieht sich auf das Ende der Verunreinigungen ohne verbleibende Aggregate, d.h. auf den Tod eines Arahants. Die Kommentatoren definieren *anupādisesa-nibbāna* insbesondere durch die Anwendung des Prinzips des „endgültigen Geistes“ oder „endgültigen Bewusstseins“⁷⁹ und schränken die Bedeutung so ein, dass sie sich auf den Tod eines Arahants bezieht.⁸⁰

Die Kommentare werten kanonische Passagen, die sich auf Arahants beziehen, indem sie zwischen *sa-upādisesa-nibbāna* und *anupādisesa-nibbāna* unterscheiden. Ein Beispiel aus dem Kanon: [395]

Auf der gänzlichen Vernichtung der ‚Dürste‘ beruht die restlose, spurlose Aufhebung, das Nibbāna: Für einen solchen Mönch, der, ohne mehr zu haften, erloschen ist, gibt es kein neues Werden mehr.⁸¹

Die Kommentare bekräftigen, dass sich der erste Satz dieser Passage auf das Nibbāna-Element mit Rest und der zweite Satz auf das Nibbāna-Element ohne Rest bezieht.⁸² Diese Interpretation stimmt mit den zuvor vorgestellten kanonischen Passagen überein.

Wenn man diese kommentierenden Erklärungen kombiniert, kann man die Bedeutung dieser beiden Arten von Nibbāna wie folgt zusammenfassen:

⁷⁸Siehe zugehöriges Material unter: ItA. II. 190; SnA. I. 41, 257; mehr zu den Bedeutungen dieser beiden Begriffe siehe Anhang 1.

⁷⁹Mehr zum „finalen Geist“, siehe Anhang 3.

⁸⁰Siehe Anhang 1.

⁸¹Ud. 33 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [15])

⁸²UdA. 216; einige ergänzende Passagen: SnA. I. 215 besagt, dass das Ende von *nandi* (= *taṇhā*) mit *sa-upādisesa* und das Ende von *bhava* mit *anupādisesa* gleichzusetzen ist; SA. I. 21 setzt *sa-upādisesa-nibbāna* mit dem Ende der vier *anupādinna-khandha* und *anupādisesa-nibbāna* mit dem Ende der fünf *upādinna-khandha* gleich; VismT (Paṭhamo Bhāgo, Cha-anussatiniddesavaṇanā, Dhammānussatikathāvaṇṇanā) setzt *sa-upādisesa-nibbāna* mit *arahatta-phala* und *anupādisesa-nibbāna* mit Nibbāna gleich.

Das Nibbāna-Element mit Rest ist das Ende der Verunreinigung und des Verlangens, was zu einer harmonischen, friedvollen und nutzbringenden Interaktion mit der Welt führt und das Erwachen oder die Arahantschaft betrifft. Das Nibbāna-Element ohne Rest ist das Ende des Gebundenseins an die fünf Aggregate, der geistigen Mehrung, der Geburt und der fortgesetzten Existenz, weiterhin betrifft es das Ende des Lebens in der Welt. Das Nibbāna, welches sich auf die Aktivität der fünf Sinnesfähigkeiten bezieht, ist *sa-upādisesa-nibbāna*; das Nibbāna, abseits der fünf Sinnesfähigkeiten, ist *anupādisesa-nibbāna*. Kurz gesagt, das Ende der Verunreinigung ist *sa-upādisesa-nibbāna*, das Ende der Geburt ist *anupādisesa-nibbāna*.⁸³

Der erste Begriff bezieht sich auf das Nibbāna eines Arahants, der noch lebt; alle geistigen Verunreinigungen sind beseitigt, doch die fünf Aggregate existieren noch. Dies entspricht dem von den Kommentatoren geprägten Begriff: *kilesa-parinibbāna* (Auslöschung der Verunreinigungen). Der zweite Begriff bezieht sich auf das Nibbāna eines Arahants nach dem Tod, entsprechend dem von den Kommentatoren geprägten Begriff *khandha-parinibbāna* (Befreiung von den Aggregaten).⁸⁴

Die Hinweise im Pali-Kanon zeigen jedoch, dass der zweigeteilten Form von Nibbāna keine große Bedeutung beigemessen wurde. Was indessen besonders hervorgehoben wird, sind die Dinge, die angewandt werden können, um Nibbāna klar für sich selbst zu realisieren. Ein langwieriges Theoretisieren über diese beiden Aspekte von Nibbāna verkompliziert möglicherweise eine Angelegenheit, die eigentlich einfach ist, was dazu führen kann, dass Studierende des Buddhismus deren Stellenwert überbetonen.

Wenn die Untersuchung der Natur von Nibbāna zu fachbezogen wird, besteht die Gefahr, dass die Menschen irreführende Vorstellungen entwickeln. Grund dafür ist, dass die Person, die eine diesbezügliche Erklärung vorträgt, relevante Worte möglicherweise nicht präzise und eindeutig wiedergibt, während die

⁸³ In gewisser Weise kann man sagen, dass *anupādisesa-nibbāna* der Zustand von Nibbāna ist, der konstant fortbesteht; sowohl während des gesamten Lebens eines Arahants als auch nach dem Tod. *Sa-upādisesa-nibbāna* ist der „oberflächliche“ Zustand von Nibbāna (im Sinne einer Überlappung), der zwischen dem Zeitpunkt der vollen Erleuchtung und dem Tod besteht. Wenn ein Arahant stirbt, bleibt nur *anupādisesa-nibbāna* übrig. Diese Erklärung weicht jedoch möglicherweise von der praktischen Betonung des Buddha-Dhamma ab und geht in Richtung einer philosophischen Deutung.

⁸⁴ *kilesa-parinibbāna*: z.B. DA. II. 565; DA. III. 842, 872, 1046; MA. II. 282; SA. I. 20, 315; SA. II. 391; AA. II. 128, 174; AA. III. 4, 373; AA. IV. 52, 116, 159, 207; SnA. I. 365; SnA. II. 506; *khandha-parinibbāna*: z.B. SA. I. 224; SnA. I. 364; gepaart finden sich die beiden Begriffe unter: z.B. UdA. 407; DA. III. 899; MA. IV. 116; VibA. 433; VinT.: Paṭhamo Bhāgo, Acariyaparamparakathāvaṇṇanā

Person, welche die Unterweisung erhält, möglicherweise nur ein begrenztes Verständnis von Begriffen oder Punkten des Dhamma aufweist. Dieses Missverständnis kann durch Emotionen der Menschen verstärkt werden; zum Beispiel kann man die obigen Fachbegriffe lesen und sich ein Bild von einem Arahant als jemandem machen, der herzlos und gleichgültig ist. [396]

Um solchen Missverständnissen vorzubeugen, ist es daher vielmehr von Bedeutung, das Studium der theoretischen Lehren mit praktischer Anwendung zu untermauern, um zu erfahren, wie sich Theorie und Praxis gegenseitig ergänzen. Eine Untersuchung der wesentlichen Bedeutung der theoretischen Lehren und ihrer Umsetzung, als reale menschliche Eigenschaften, offenbart, wie diese Lehren, die auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen mögen, kompatibel sind und sich gegenseitig unterstützen.

5. Jhāna, Nirodha und Nibbāna

An dieser Stelle wird nun eine andere Art der Differenzierung zwischen den Formulierungen von Nibbāna untersucht.

Parallel zu der Aussage, gemäß der es eine gute Grundlage für die Verwirklichung von Nibbāna ist, *jhāna*⁸⁵ zu erfahren, gebrauchte der Buddha den Begriff *jhāna* gelegentlich, um Nibbāna zu implizieren bzw. um verwandte Eigenschaften aufzuzeigen. Beispielsweise bezeichnete der Buddha die vier feinstofflichen *jhāna*, die vier nichtstofflichen *jhāna* und das „Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl“ (*saññāvedayita-nirodha*)⁸⁶ als „vorübergehendes Nibbāna“ (*tadaṅga-nibbāna*; alternativ: „Nibbāna durch Ersetzen von Gegensätzen“), „sichtbares Nibbāna“ (*diṭṭhadhamma-nibbāna*) bzw. „selbst zu sehendes Nibbāna“ (*sandiṭṭhika-nibbāna*).⁸⁷ Weitere Beispiele für die Verwendung von Nibbāna im Zusammenhang mit spirituellen Errungenschaften sind:

Ein Bhikkhu, abgeschieden von Sinnesfreuden, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, erlangt das erste Jhāna. Sogar dieses nennt der Erhabene in der Vorstellung „direktes Nibbāna“ (...)»⁸⁸ [401] Über die Sphäre

⁸⁵Ein Zustand tiefer, verfeinerter Sammlung; „konzentrativer Versenkung“.

⁸⁶Diese neun Zustände werden, als Gruppe, die neun *anupubba-vihāra* („aufeinanderfolgende, verfeinerte Verweilungen“) bzw. die neun *anupubbaviharā-samāpatti* („allmählich zu erlangende Verweilungen“) genannt.

⁸⁷Jedoch zu glauben, die Verwirklichung von Jhāna sei gleichbedeutend mit Nibbāna, ist falsche Ansicht. (M. II. 228, 237); siehe zudem: D. I. 36-7; Vbh. 379-80.

⁸⁸Bzw.: „direktes Nibbāna in einer Hinsicht“

von weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung hinausreichend, das Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl erlangend, werden durch das Erkennen, im Einklang mit Weisheit, alle Geschwüre zerstört. Auch dies nennt der Erhabene „direktes, unmittelbares Nibbāna“.⁸⁹

[Ein Praktizierender der Einsichtsmeditation] versteht Form, Gefühl, Wahrnehmung, Willensformationen und Bewusstsein als unbeständig, der Spannung und dem Wandel unterworfen. Er gibt Kummer, Klage (usw.) auf, ist frei von Unruhe und Sorgen und verweilt glücklich. Es wird gesagt, dass er in dieser Hinsicht verloschen (*tadanga-nibbāna*) ist.⁹⁰

Wenn ein Mensch von Gier (...), Hass (...) und Verblendung überwältigt wird, dann plant er zum eigenen Schaden, zum Schaden anderer, zum Schaden von beiden; und er erfährt im Geiste Leid und Kummer. Wenn aber Gier, Hass und Verblendung aufgegeben wurden, dann plant er weder zum eigenen Schaden noch zum Schaden anderer, noch zum Schaden von beiden; und er erfährt im Geiste kein Leid und keinen Kummer. Auf diese Weise ist Nibbāna direkt und unmittelbar sichtbar, zeitlos, lädt dazu ein, zu kommen und zu sehen, nach innen gebracht und verwirklicht zu werden, von den Weisen persönlich erfahren zu werden.⁹¹

Das Patisambhidāmagga teilt nirodha, ein zentrales Synonym für Nibbāna, in fünf Kategorien ein:⁹²

1. *Vikkhambhana-nirodha*: die Unterbindung der fünf Hindernisse im ersten *jhāna*. (Faktisch fallen alle acht konzentrativen Errungenschaften – *samāpatti* – d.h. die vier feinstofflichen und die vier immateriellen *jhāna*, unter *vikkhambhana-nirodha*, denn während man in diesen Zuständen verweilt, werden unheilsame Qualitäten, z.B. die fünf Hindernisse, zeitweilig abgestellt).

⁸⁹ Siehe A. IV. 410-14, 453-5

⁹⁰ S. III. 43; diese Textstelle erwähnt nicht die Qualität des „nicht-Selbst“ (*anattā*); die Kommentatoren geben an, dass sie sich auf die Einsichtsmeditation (*vipassanā*) bezieht, und dass die geistigen Verunreinigungen aufgrund des entgegengesetzten geistigen Faktors der Einsichtsmeditation aufhören.

⁹¹ A. I. 158-9

⁹² Ps. II. 221; unter PsA. I. 323 werden diese Punkte *vikkhambhana-parinibbāna*, *tadaṅga-parinibbāna* bzw. *samuccheda-parinibbāna* genannt.

2. *Tadanga-nirodha*: das Stadium, in welchem die Sammlung (*samādhī*) beginnt, Verunreinigungen zu zerstreuen;⁹³ falsche Ansichten werden durch die Ersetzung von entgegengesetzten Qualitäten besiegt. Diese Stufe impliziert das Auflösen der Verunreinigungen mittels Einsicht und den Einsatz von Weisheit, um die wahre Natur der Dinge zu untersuchen, zum Beispiel die Natur der Unbeständigkeit. Auf welche Wahrheit man sich auch immer konzentriert, es entsteht Wissen, um antagonistische Ansichten und Anhaftungen zu beseitigen. Wenn man zum Beispiel sich selbst oder andere nur als Geist und Körper (*nāma-rūpa*) sieht, wird die Sichtweise einer festen Identität (*sakkāya-ditṭhi*) aufgelöst, das Beobachten der Unbeständigkeit bringt die Wahrnehmung von Beständigkeit (*nicca-saññā*) zur Auflösung, das Erkennen von *dukkha* löst die Wahrnehmung von unveränderlichem Glück (*sukha-saññā*) auf und das Reflektieren über Selbstlosigkeit löst die Wahrnehmung eines feststehenden Selbst (*atta-saññā*) auf. Dieses Aufhören ist vergleichbar mit dem Anknipsen eines Lichtes und dem Vertreiben der Dunkelheit, doch es ist immer noch ein vorübergehendes Beenden – sobald das Licht verlöscht, kehrt die Dunkelheit zurück.
3. *Samuccheda-nirodha*: das Durchtrennen der Verunreinigungen durch jemanden, der die überweltlichen Pfade (*lokuttara-magga*) entwickelt, d.h., die Pfade des Stromeintritts (*sotāpatti-magga*), der Einmal-Wiederkehr (*sakadāgāmi-magga*), der Nicht-Wiederkehr (*anāgāmi-magga*) und der Arahantschaft (*arahatta-magga*). Die Verunreinigungen, z.B. die zehn Fesseln, hören unwiderruflich auf und kehren nie wieder zurück; wie ein Baum, der entwurzelt oder durch einen Blitz zerrissen worden ist. [402]
4. *Paṭipassaddhi-nirodha*: das völlige Aufhören der Verunreinigungen, im Moment der überweltlichen Verwirklichung (*lokuttara-phala*): die edle Verwirklichung des Stromeintritts, der Einmal-Wiederkehr, der Nicht-Wiederkehr und der Arahantschaft. Dies ist ein Zustand tiefer Ruhe, aufgrund der vollständigen Beseitigung geistiger Unreinheit.
5. *Nissaraṇa-nirodha*: die Befreiung von Verunreinigungen; ein Verweilen, das nicht von Verunreinigungen berührt wird. Dieses Aufhören ist gleichbedeutend mit Nibbāna, auch *amata-dhātu* („todesloses Element“) genannt, dem Zustand der Befreiung.

⁹³*nibbedhabhāgiya-samādhī* = *vipassanā-samādhī*; *nibbedhabhāgiya-samādhī* wird üblicherweise mit „wahrheitsdurchdringende Sammlung“ übersetzt; *vipassanā-samādhī* bedeutet „einsichtsbegleitende Sammlung“ oder „auf die Einsicht angewandte Sammlung“; siehe: Vism. 88-9; VismT.: Paṭhamo Bhāgo, Kammaṭṭhānaggahaṇaniddesaṇṇanā, Samādhicatukkavaṇṇanā; Dutiyo Bhāgo, Nāṇadassanavisuddhiniddesaṇṇanā, Pariññāḍippabhedakathāvaṇṇanā

Die ersten beiden Qualitäten, *vikkhambhana*- und *tadaṅga-nirodha*, sind weltlich; die restlichen drei sind überweltlich. Die ersten vier Qualitäten werden „indirekt“ oder „in gewisser Hinsicht“ (*pariyaya*) als Nibbāna bezeichnet. Die fünfte Qualität bezieht sich direkt auf Nibbāna (*nippariyaya*), in seiner vollen und wahrhaftigen Bedeutung.

Das Paṭisambhidāmagga unterteilt *pahāna* (Aufgeben), *viveka* (Abgeschiedenheit), *virāga* (Leidenschaftslosigkeit) und *vossagga* (Befreiung), jeweils in die fünf identischen Qualitäten, so wie zuvor bei *nirodha*, mit identischen Definitionen und Bedeutungen.⁹⁴ Die Kommentare unterteilen *vimutti* (Befreiung) auf die gleiche Weise.⁹⁵

Eine weitläufig bekannte Einteilung, hinsichtlich der Verwirklichung von Nibbāna, ist die Gliederung in Pfad (*magga*) und Frucht (*phala*) oder in die vier Pfade und vier Früchte, d.h., *sotāpatti-magga*, *sotāpatti-phala*, *sakadāgāmi-magga*, *sakadāgāmi-phala*, *anāgāmi-magga*, *anāgāmi-phala*, *arahatta-magga* und *arahatta-phala*. Diese Einteilung wird jedoch im Zusammenhang mit erleuchteten Wesen vorgenommen, welche im nächsten Kapitel thematisiert werden. An dieser Stelle sollte der Leser lediglich daran erinnert werden, dass *magga* und *phala* nicht Nibbāna bedeuten, sondern vielmehr Stufen oder Ebenen der Verwirklichung umschreiben.

6. Anattā und Nibbāna⁹⁶

[440] Es gibt mehrere Missverständnisse in Hinblick auf Nibbāna und seiner Beziehung zum Prinzip des Nicht-Selbst (*anattā*). Das Wort *anattā* wird oftmals mit Glaubensvorstellungen aus anderen religiösen Traditionen in Verbindung gebracht – es lassen sich insbesondere zwei solcher Glaubensvorstellungen feststellen: erstens die Theorie der Vereinigung mit einer höchsten Realität oder einem höchsten Wesen, beispielsweise mit Brahma, Gott oder einem höheren Bewusstsein. Gemäß dieser Theorie soll sich das Selbst untrennbar in eine „höchste Realität“ auflösen oder sich mit dieser verbinden. Dieser Zustand der Vereinigung wird dann Nicht-Selbst genannt.

⁹⁴Ps. I. 26-7; Ps. II. 220-22

⁹⁵z.B.: Vism. 410; DA. II. 427; SA. III. 209; MA. IV. 168; DhA. I. 158, 433; UdA. 32; siehe auch die Erläuterungen unter Vism. 693-4 und VismT: Duttiyo Bhāgo, ff. *Ñāṇadassanavisuddhiniddesaṇṇanā*, *Pariññāḍippabhedakathāṇṇanā*

⁹⁶TR: Man beachte, dass dieser Abschnitt ein Anhang zu Kapitel 8 der thailändischen Originalausgabe ist.

Die zweite Überzeugung betrifft die resolute Hingabe, zu Diensten einer Gottheit, ohne Rücksicht auf sich selbst; ohne selbstsüchtige Wünsche. Eine Person, welche diesen Weg betreibt, wird als „selbstlos“ bezeichnet und eine solche Praxis wird dann als gleichartig mit der Lehre von *anattā* im Buddhismus erachtet.

In Wahrheit sind diese beiden Anschauungen der buddhistischen Lehre vom „Nicht-Selbst“ fremd. Da es nahezu keine Gemeinsamkeiten gibt, ist ein Vergleich mit dem buddhistischen Verständnis von Nicht-Selbst fehlerhaft.

Anattā gilt im Buddhismus als ein Merkmal aller Dinge, eine Wahrheit, die sich auf jedwede Existenz bezieht. Dieses Prinzip ist mit Weisheit zu erforschen und zu verstehen, nämlich dass im Grunde alle Dinge substanzlos sind. Die Dinge existieren und verlaufen gemäß ihrer ureigenen Natur; sie besitzen keinen Kern, keine verborgene Essenz, keine übergreifende Realität und keinen steuernden Faktor, an den man sich zulässigerweise als ein Selbst klammern könnte. Ein klares Verständnis (*ñāṇa* bzw. *vijjā*) dessen führt zu einem befreiten Geist, welcher durch nichts beschwert oder versklavt ist. Dies ist Befreiung mittels Weisheit (*paññā-vimutti*).

In diesem Sinne geht es bei *anattā* nicht darum, dass sich ein existierendes Selbst in etwas auflöst oder sich mit etwas vereint.

Manche Leute setzen eine Vereinigung mit einem höheren Wesen oder einem höheren Bewusstsein mit Nibbāna gleich. Abgesehen von diesen Behauptungen können sogar einige Redewendungen in buddhistischen Kreisen zur Verwirrung und zu Missverständnissen beitragen, wie zum Beispiel: „Erreichen des endgültigen Nibbāna“⁹⁷ und „Erreichen der großen, todlosen Zitadelle von Nibbāna“. Warum abstruse und zweideutige Theorien anderer Quellen einführen, um das persönliche Verständnis weiter in Verwirrung hineinzuführen?

Üblicherweise verwenden die buddhistischen Lehren einfache, leicht zu verstehende Ausdrücke, wenn sie Nibbāna erklären, zum Beispiel: „das Ende der Verunreinigung“, „das Ende der Gemütsregung“ oder „ein Herz, welches frei, uneingeschränkt, ohne Kummer, hell und freudig ist“. Diese Beschreibungen sind ausreichend – man braucht mit nichts verschmelzen oder sich mit etwas vereinen.

Das Herz eines Arahants ist weitläufig, grenzenlos und vollkommen frei; es kommt kein Gedanke auf, mit irgendetwas eins zu werden. Im Gegenteil, es sind unerleuchtete Wesen, die Mutmaßungen über den Geisteszustand eines

⁹⁷ Siehe Anhang 4.

Arahants anstellen, was vielmehr ihre Sehnsucht nach Gewissheit, ihre Angst vor dem Untergang und ihre anhaltenden Zweifel offenbart.

Die Gleichsetzung von Nibbāna mit dem „Sich-Verlieren in eine höchste Wesenheit“, die beinhaltet, dass der Geist aufhört, sich bewusst zu engagieren und in einen tranceartigen Zustand einzutreten, ist ebenfalls falsch und unzutreffend. Denn selbst in der korrekten Praxis von *jhāna*, in welcher der Geist tief gesammelt und auf einen Punkt ausgerichtet ist, bleibt die Achtsamkeit weiterhin klar etabliert und die geistige Flexibilität erhöht; es handelt sich nicht um eine Trance. Insbesondere das vierte *jhāna* ist mit dem Attribut versehen: „Gleichmut, welcher die Achtsamkeit reinigt“ (*upekkhā-satipārisuddhim*). In Bezug auf das durchdringende Wissen, enden die Darstellungen des vierten *jhāna* mit der folgenden Passage:

*Mit gesammelten, geläutertem und gereinigtem Geist, unbefleckt, frei von Makeln, formbar, einsatzbereit, gefestigt und mit gewonnener Unerschütterlichkeit, lenkt und neigt man seinen Geist zum Wissen und zur Schau.*⁹⁸
(altern. Übers.)^{xii}

Es existiert ein allgemeingültiges Kriterium, welches man im Lichte dieser Diskussion zugrunde legen kann. Unabhängig davon, wie tief der Geist in einem erhabenen Zustand versenkt ist oder bis zu welcher Ebene er mit einer überragenden Wahrheit gesammelt ist; so lange die geistigen Unreinheiten nicht durch Weisheit, welche die Bedingtheit und die wahre Natur der Welt erkennt, ausgelöscht wurden, d.h., solange man nicht die „Befreiung durch Weisheit“ (*paññā-vimutti*) erreicht hat, kann man noch nicht behaupten, Nibbāna verwirklicht zu haben. Ohne diese Befreiung, bleiben die tiefgründigen und absorbierenden oder versenkenden Zustände auf psychische oder konzentrationale Fähigkeiten beschränkt, und jene Befreiung aus den Fängen der Verunreinigungen ist lediglich eine vorübergehende Unterdrückung oder Aufhebung, nur so lange anhaltend, wie die Kraft des Geistes aufrechterhalten werden kann.

Das Prinzip des selbstlosen oder altruistischen Verhaltens ist ebenso nicht dasselbe wie *anattā*. Es besteht insofern eine Ähnlichkeit, als dass eine klare Unterscheidung von *anattā* ein Ende der Selbstsucht herbeiführt. In der Tat wird Selbstsucht nur mit Einsicht in die Natur des Nicht-Selbst wahrhaftig entwurzelt. Sowohl das Verständnis der Selbstlosigkeit als auch die demütige Unterwerfung gegenüber einer Gottheit führen zu selbstlosem Verhalten. Die Ähnlichkeit

⁹⁸ z.B. unter D. I. 76 und in fast allen Bänden des Tipitaka vielfach erscheinend; zur Erläuterung siehe: Vbh. 261, Vism. 167-8

reicht bis hierher. [441] Ersteres ist eine weise Untersuchung der Wahrheit, welche zur Befreiung führt. Zweiteres ist eine Anwendung des Glaubens, die zu intensiver Hingabe an das Objekt dieses Glaubens führt, welche nicht durch persönliche Belange abgelenkt wird. Wir können daher die Frage stellen: Welche dieser Praktiken ist eine vorübergehende Selbstaufgabe, und welche eine völlige Beseitigung der Selbstbezogenheit?

Der Begriff *anattā* kann in einem praktischen Kontext, in Bezug auf selbstloses Verhalten, angewendet werden. Hier bezieht sich der Begriff auf das Vorhandensein von Achtsamkeit und klarem Verstehen, was zu gründlichem Selbstverständnis führt. Der Geist ist sich der Aktivität, mit der er beschäftigt ist, voll bewusst, und zwar in dem Maße, dass keine Möglichkeit besteht, Konzepte einer festen Identität einzuschleusen und den Prozess des Gewahrseins zu unterbrechen. In diesem Zusammenhang bedeutet *anattā* „das Wissen um die Substanzlosigkeit aller Dinge“.

Schließlich ist es für zeitgenössische Buddhisten üblich, Ausdrücke, die sich auf das Selbst (*attā*) und das Nicht-Selbst beziehen, in einem ethischen Kontext zu verwenden. Zum Beispiel: „Diese Person hat ein starkes Ego“, „Entleere (oder vernichte) dein Ego“, „Er handelt, um sein Ego zu stärken“ – diese umgangssprachlichen Ausdrücke beziehen sich einfach auf einen festen Glauben an das Selbst oder auf das Festhalten an einem Selbstbild und werden aus Bequemlichkeit verwendet. Sie sind nicht dazu gedacht, ein tatsächlich existierendes Selbst zu implizieren. Die häufige und weit verbreitete Verwendung dieser Ausdrücke führt jedoch dazu, dass manche Menschen die Bedeutung von *anattā* verwechseln oder verzerren, in einem Ausmaß, in dem diese einstige Bedeutung sich völlig von ihrer ursprünglichen, buddhistischen Konnotation entfernt.

7. Wert und einzigartige Eigenschaften von Nibbāna

A. Nibbāna ist in diesem Leben zu erreichen

[487] Nibbāna, das höchste Ziel des Buddhismus, kann von Menschen in diesem gegenwärtigen Leben erfahren werden, wenn sie entsprechende Anstrengungen unternehmen und mit den notwendigen geistigen Qualitäten ausgestattet sind. Man braucht nicht bis zum nächsten Leben zu warten, wie die beiden folgenden Merkmale von Nibbāna zeigen: *sanditṭhiko* (von einem selbst klargehen; in diesem Leben realisierbar) und *akālika* (nicht der Zeit unterworfen; zeitlos; unmit-

telbar).⁹⁹ Der Buddha erkannte und unterwies Wege der Übung, um Nibbāna in diesem gegenwärtigen Leben zu verwirklichen,¹⁰⁰ wie es ebenso durch die nachfolgende Passage belegt wird:

Ich sage euch dies: Lasst einen weisen Menschen zu mir kommen, der aufrichtig, ehrlich und rechtschaffen ist, und ich werde ihn unterweisen, ich werde ihn im Dhamma lehren. Wenn er übt, was ihm gelehrt wird, so wird er innerhalb von sieben Jahren, indem er sich selbst hier und jetzt durch direktes Wissen verwirklicht, in jenes höchste Ziel des heiligen Lebens eintreten und darin verweilen, um dessentwillen die Hausleute zu Recht aus dem häuslichen Leben in die Hauslosigkeit hinausziehen. Geschweige denn sieben Jahre – in sechs Jahren, fünf Jahren (...), in vierzehn Tagen, in sieben Tagen kann er dieses Ziel erreichen.¹⁰¹ (altern. Übers.)^{xiii}

B. Nibbāna ist für Jeden erreichbar

Jeder Mensch, versehen mit Willenskraft, spiritueller Hingabe und Neigung, kann Nibbāna verwirklichen. Es bestehen keinerlei Einschränkungen in Hinblick auf die ethnische Herkunft, die „Klasse“, die Kaste, den Vermögensstand, das Geschlecht, sowie hinsichtlich der Frage, ob man ein häusliches oder monastisches Leben führt, wie in den folgenden Versen des Buddha deutlich wird:

*„Der gerade Weg“, wird dieser Pfad genannt,
und „furchtlos“ ist sein Ziel.
Der Wagen wird „still“ genannt,
versehen mit Rädern der Rechtschaffenheit.
Sinn für Scham ist seine Nachhut,
Achtsamkeit ist seine Rüstung;
ich sage, dieser Dhamma-Wagen
hat rechte Ansicht als seinen Lenker;*

⁹⁹A. I. 158-9; *sandiṭṭhika* ist gleichbedeutend mit *diṭṭhadhammika*, z.B. bei KhA. 124; SnA. I. 71; siehe auch A. III. 40 und die Aṅguttara-Subkommentare, auf die in der Maṅgalatthadīpanī (Sumanavaggo, Sihasenāpatisuttādivaṇṇanā) verwiesen wird.

¹⁰⁰z.B.: S. II. 18, 115 = S. III. 164 = S. IV. 141; A. IV. 351-3, 454-5

¹⁰¹D. III. 55-6; verwandte Passagen unter Vin. I. 9-10; M. I. 172; M. II. 44. (Siehe die Kapitel im Buddha-Dhamma bzgl. *cetovimutti/paññāvimutti* und *satipaṭṭhāna*, die sich auf die Verwirklichung im gegenwärtigen Leben beziehen. Siehe des weiteren D. II. 314-5; M. I. 62-3)

einer, der solch ein Fahrzeug führt,
ob Frau oder Mann,
ist mittels dieses Fahrzeugs,
in den Zustand von Nibbāna gelangt.¹⁰² [488] (altern. Übers.)^{xiv}

Der Buddha gestattete Frauen, als Bhikkhunis (*bhikkhunī*) ordiniert zu werden, ungeachtet des Widerstands von Teilen der damaligen, indischen Gesellschaft; er vertrat die Ansicht, dass Frauen, die dem Dhammavinaya folgen, in der Lage sind, überweltliche Zustände zu verwirklichen, vom Stromeintritt bis zur Arahantschaft, in gleicher Weise wie Männer.¹⁰³

Zu einer Zeit, saß Somā Bhikkhunī am Fuße eines Baumes, als Māra sich näherte und in der Absicht, sie zu stören und zu erschrecken, in Versen ausrief:

*„Die da von den Weisen erreicht werden kann, die schwer zu erlangende
Stätte,
Sie kann nimmer von einem Weib mit seinem Zweifingerverstand erreicht
werden.“*

Somā Therī erwiderte:

*„Was sollte das Weibsein bedeuten, wenn das Denken gut gesammelt ist,
Wenn das Wissen vorhanden ist bei einem, der die höchste Wahrheit schaut?*

**Wer daran denkt: bin ich eine Frau oder bin ich ein Mann,
Oder bin ich überhaupt etwas? – zu dem darf Māra sprechen.“¹⁰⁴*

**(ÜB: altern. Übers.):*

*Wem es in den Sinn kommen mag, „Ich bin eine Frau“, oder „Ich bin ein Mann“, oder „ich
bin überhaupt etwas“, ist für Māra geeignet, um von ihm angesprochen zu werden.*

In Bezug auf Haushälter und Mönche traf der Buddha folgende Aussage:

*Ich lobe nicht den falschen Weg der Praxis, weder von Seiten eines Haushäl-
ters noch von Seiten eines Hauslosen; denn ob es nun ein Haushälter oder ein
Hausloser ist, einer, der auf den falschen Weg der Praxis eingetreten ist, so
vollbringt er aufgrund seiner falschen Art der Praxis nicht den wahren Weg,*

¹⁰² S. I. 33

¹⁰³ Vin. II. 254-5

¹⁰⁴ S. I. 129; Thīg. Verse 60-62 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

*das Dhamma, das heilsam ist; ich lobe den rechten Weg der Praxis, sei es von Seiten eines Haushälters oder eines Hauslosen; denn ob es ein Haushälter oder ein Hausloser ist, einer, der den rechten Weg der Praxis eingeschlagen hat, vollendet aufgrund seiner rechten Art der Praxis den wahren Weg, das Dhamma, das heilsam ist.*¹⁰⁵

*Ich sage, es besteht kein Unterschied zwischen einem Laienschüler, der [so] im Geist befreit ist, und einem Bhikkhu, der seit hundert Jahren im Geist befreit ist, das heißt, die eine Befreiung ist dieselbe – so wie die andere.*¹⁰⁶

Der Buddha behandelte regelmäßig die Angelegenheit des Kastensystems, was zu jener Zeit in Indien ein zentraler Punkt der Debatte und Kontroverse war. Ein Beispiel, ist die Diskussion zwischen dem Buddha und dem Brahmanen Esukārī:

„Herr Gotama, die Brahmanen verkünden vier Arten von Reichtum: (...) sie verkünden das Wandern um Almosen als den Reichtum eines Brahmanen (...) den Bogen und den Köcher als den Reichtum eines Edelmannes (...) den Ackerbau und die Viehzucht als den Reichtum eines Gewerbetreibenden (...) die Sichel und den Tragstock als den Reichtum eines Arbeiters (...). Was sagt Meister Gotama dazu?“ [489]

„Nun, Brahmane, hat die gesamte Welt die Brahmanen ermächtigt, diese vier Arten von Reichtum vorzuschreiben?“ – „Nein, Meister Gotama.“ – „Angenommen, Brahmane, sie würden einem armen, mittellosten, notleidenden Mann ein Stück Fleisch aufdrängen und zu ihm sagen: 'Guter

¹⁰⁵M. II. 197; vgl.: S. V. 18-19

¹⁰⁶S. V. 410; die thailändische Übersetzung überträgt den Satz „die eine Befreiung ist dieselbe – so wie die andere“ als: „sie sind beide durch Befreiung befreit“, da die thailändische Pali-Ausgabe lautet: *yadidaṃ vimuttiyā vimuttanti*. Die burmesische und die romanische Ausgabe lesen: *yadidaṃ vimuttiyā vimuttinti*. Die Phrase findet sich auch unter A. III. 34, wobei die thailändische Ausgabe dies abweichend übersetzt. Die Kommentare (SA. III. 292 und AA. III. 244) erklären „*vimutti*“ als *arahattaphala-vimutti*. Die Schriften, ca. ab dem ersten Jahrhundert v. Chr., so z.B. das Milindapañhā (Miln.: Buch IV, Chaṭṭhavaggo, Nr. 3, Gihī-arahattapañho, Dilemma 62), proklamieren, dass ein Laie, der die Arahantschaft verwirklicht, an diesem Tag die höhere Ordination (*upasampadā*) nehmen muss, oder andernfalls *parinibbāna* erlangt. Zu der Frage, warum ein erleuchteter Hausvater die Ordination annehmen sollte, siehe Miln: Buch IV, Chaṭṭhavaggo, Nr. 9, Ghipabbajitasammāpāṭipattipañho (Dilemma 54).

Mann, du musst dieses Fleisch essen und dafür bezahlen'; so verordnen die Brahmanen, auch ohne die Zustimmung jener [anderen] Entsagenden und Brahmanen, dennoch diese vier Arten von Reichtum.

Ich, Brahmane, erkläre das edle überweltliche Dhamma als den eigenen Reichtum einer Person (...) Was meinst du, Brahmane? Angenommen, ein zum Oberhaupt gesalbter edler König würde hier hundert Männer unterschiedlicher Geburt versammeln und zu ihnen sagen: 'Kommt, ihr Herren, lasst jeden hier, der in einen edlen Clan oder einen brahmanischen Clan oder einen königlichen Clan hineingeboren wurde, einen Feuerstab aus Teak-, Sal-, Kiefern-, Sandel- oder Granatapfelholz nehmen und ein Feuer anzünden und Wärme erzeugen. Und auch jeder, der in eine ausgestoßene Sippe, eine Fallensteller-Sippe, eine Sippe von Korbmachern, eine Sippe von Stellmachern oder eine Sippe von Aasfressern hineingeboren wurde, solle einen Feuerstab nehmen, der aus der Tränke eines Hundes, aus dem Trog eines Schweins, aus einem tropfenden Bottich oder aus Rizinusholz angefertigt ist; und ein Feuer anzünden und Wärme erzeugen.'

Was denkst du, Brahmane? Wenn ein Feuer von jemandem, aus der ersten Gruppe, angezündet und daraus Wärme erzeugt würde, hätte dieses Feuer dann eine Flamme, eine Farbe und einen Glanz, und es wäre möglich, es für die Zwecke eines Feuers zu verwenden – während, wenn ein Feuer von jemandem, aus der zweiten Gruppe, angezündet und daraus Wärme erzeugt würde, dieses Feuer keine Flamme, keine Farbe und keinen Glanz hätte; und es wäre nicht möglich, es für die Zwecke eines Feuers zu verwenden?"

„Nein, Meister Gotama, (...). Denn alle Feuer haben eine Flamme, eine Farbe und einen Glanz, und es ist möglich, alle Feuer für die Zwecke des Feuers zu verwenden.“

„Ebenso auch, Brahmane, wenn jemand aus einem Clan von Adligen, aus dem häuslichen Leben, in die Hauslosigkeit zieht und im Vertrauen auf das Dhamma und die Disziplin, die der Tathāgata (...) verkündet hat, er die rechte Anschauung hält, so ist er einer, der die heilsamen Tugenden erfüllt, die der Weg zur Befreiung sind. Wenn jemand aus einer Sippe von Brahmanen (...) aus einer Sippe von Gewerbetreibenden (...) aus einer Sippe von Arbeitern (...) aus dem häuslichen Leben in die Hauslosigkeit zieht und im Vertrauen auf das Dhamma und die vom Tathāgata verkündete Disziplin (...) die rechte Anschauung hält, so ist er einer, der die heilsamen Tugenden erfüllt, die der Weg der Befreiung sind.“¹⁰⁷ [490]

¹⁰⁷ Esukārī Sutta, M. II. 180-84 (ÜB: Hier gemäß der englischen Vorlage; zudem existiert eine deutsche Übersetzung (Mettiko Bhikkhu, Jhāna Verlag, 2001). Aufgrund der Textlänge jener Übersetzung wird hier von einer Zitation im Anhang abgesehen, es kann jedoch für vertiefende

C. Nibbāna ist die höchste spirituelle Errungenschaft

Wenngleich die Verwirklichung von Nibbāna von geistiger Befreiung (*ceto-vimutti*) abhängt, d.h. von einer bestimmten Errungenschaft im Bereich von *jhāna*, und diese Errungenschaft einen Einfluss auf das alltägliche Leben der Erleuchteten hat, so ist Nibbāna dennoch von *jhāna* zu unterscheiden. Nibbāna ist Befreiung, auch von diesen geistigen Errungenschaften, und ist erreichbar, wenn man in der Lage ist, jene zu transzendieren. Es bestehen einige Alleinstellungsmerkmale bei der Verwirklichung von Nibbāna:

Die Realisierung von Nibbāna ist maßgeblich, endgültig und unumkehrbar. Was beispielsweise das moralische Verhalten betrifft, so entsteht hier wahre, spontane Selbstlosigkeit. Dieses selbst-lose Verhalten entspringt der Tilgung von selbstsüchtiger Begierde mithilfe von Weisheit, bis hin zu dem Punkt, dass jegliche Selbstbezogenheit aufgelöst ist.^{xv}

Da diese Selbstlosigkeit natürlicherweise und aus eigenem Antrieb entsteht, ist sie nicht das Ergebnis von Willenskraft oder Zwang; man braucht keine Meinung oder Gewohnheit festzuhalten, um eine andere loszulassen. Man muss kein Ideal hochhalten, sich einem Objekt des Glaubens hingeben, seine Leidenschaften durch Ruhe oder Einsicht unterdrücken oder sich in *jhāna* versenken.

Ganz gleich, wie erhebend die geistigen Errungenschaften einer Person auch sein mögen, man muss ihre kausale Natur durchschauen und die Anhaftung an diese Errungenschaften loslassen, bevor die Verwirklichung von Nibbāna möglich ist.

Dieses Loslassen unterstützt, festigt und vervollkommnet letztlich die weitere geistige Entwicklung, auch bei erleuchteten Wesen.

Zum Beispiel können solche Wesen von der Fähigkeit um *jhāna* profitieren, um in einem Zustand von Leichtigkeit und Glück (*ditṭhadhamma-sukhavihāra*) zu verweilen, wenn sie nicht mit anderen Aktivitäten beschäftigt sind. Wenn sie zunächst die acht Stufen von *jhāna* erreicht haben, können sie mit dieser Erkenntnis als Nicht-Wiederkehrer oder Arahant das „Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl“ (*saññāvedayita-nirodha*) erreichen.

Einige geistige Errungenschaften können Verunreinigungen und Leiden für eine lange Zeit unterbrechen, allerdings noch nicht unwiderruflich aufheben.

Recherchen interessant sein, auch diese Übersetzung nachzuschlagen.)

Verunreinigungen und Leiden können zurückkehren, weshalb diese gesteigerten Geisteszustände nur temporär sind; sie sind ein Mittel, um anderweitige Zustände zu unterbinden beziehungsweise um den Geist mit etwas anderem zu beschäftigen. Die Verwirklichung von Nibbāna hingegen setzt dem Leiden und den geistigen Verunreinigungen ein vollständiges Ende. Aufgrund dieser Verwirklichung entfallen lediglich die unheilvollen Zustände, wie z.B. Gier, Verlangen, Zorn, Kummer, Verwirrung, starre Ansichten über ein Selbst sowie die Unwissenheit; alles Gute bleibt bestehen.

Darüber hinaus werden die Laster automatisch durch die außergewöhnlichen, heilsamen Qualitäten eines, von Weisheit und Mitgefühl geführten Lebens ersetzt, die das gewöhnliche Glück übersteigen und durch anderweitige, spirituelle Errungenschaften nicht gesichert erreicht werden können. [491]

Daher ist eine Person, die Nibbāna verwirklicht hat – wenngleich sie möglicherweise nicht die verfeinertsten Zustände von *jhāna* erfahren hat – dennoch jemandem übergeordnet, der diese Erfahrungen aufweist, jedoch noch nicht vollständig erleuchtet ist.

Die Vollendung von Nibbāna führt zu einer grundlegenden Transformation des Geistes, der Persönlichkeit, des Denkprozesses, der Weltanschauung und des Verhaltens eines Menschen. Es gibt zwei Hauptaspekte bei dieser geistigen Transformation. Ersterer beinhaltet Wissen, Verständnis, Meinungen und Überzeugungen, die sich auf Unwissenheit und Weisheit belaufen. Der zweite Aspekt betrifft das Werteempfinden einer Person, beziehungsweise ihr Verhältnis zum Verlangen, was sich auf Begierde und den heilsamen Eifer (*chanda*) bezieht.

Eine Schülerin, die annimmt, dass ihr Lehrer sie kritisieren und bestrafen wird, erzittert womöglich bei dem Gedanken, dem Lehrer zu begegnen, wohingegen sie sich glücklich und wohl fühlt, wenn sie weiß, dass der Lehrer wohlwollend ist. Menschen, die andere Menschen als Feinde betrachten und solche, die andere als Freunde betrachten, werden sich unterschiedlich verhalten. Eine Person, die eine Landkarte findet, auf welcher der Fundort eines versteckten Diamanten verzeichnet ist, wird möglicherweise ihr Leben riskieren und sogar andere Menschen für diesen Schatz töten, während eine zweite Person vielleicht nicht allzu viel darüber nachdenkt. Menschen, die sich nach angenehmen Anblicken, Geschmäckern, Düften, Klängen und greifbaren Gegenständen sehnen, neigen dazu, sich in diese Dinge zu vertiefen. Wenn sie glauben, dass sie diese Objekte tatsächlich besitzen können, dann ist ihr Glück von deren Erwerb abhängig.

Im Gegensatz dazu verstehen voll erleuchtete Wesen die Welt, wie sie wirklich ist, sie sehen nichts, was wahrlich besessen oder kontrolliert werden kann,

sie gehen über die Suche nach angenehmen Sinneseindrücken hinaus, und sie erkennen, wie sie in Harmonie mit der Wahrheit handeln können. Sie trachten nicht nach Sinneseindrücken. Als Folge daraus entsteht ein neues Verständnis für die Beziehung zur Welt, einschließlich materieller Besitztümer, anderen Menschen, der Natur und sogar dem eigenen Leben. Man ist von der Welt, aber nicht an sie gebunden oder durch sie getrübt.

Diese Befreiung und innere Transformation ist nur schwerlich zu beschreiben und wird daher in den Schriften anhand von Sinnbildern dargestellt, z.B.: Genesung von einer Krankheit, Ernüchterung, Abkühlung, Ausräumung von Unrat, Entkommen aus einer Schlinge oder Kette sowie Überquerung einer Wasserfläche zu sicherem Hafen.

Viele dieser Sinnbilder veranschaulichen das Glück der Befreiung von einer ursprünglichen Verstrickung, Unbequemlichkeit, Beengtheit und Anstrengung. Die Loslösung von diesen Fesseln hin zu einem Zustand der Freiheit und Sicherheit ist Nibbāna. Erleuchtete Personen können sich nach Belieben bewegen, ohne sich um Selbstschutz zu sorgen. Einige der obigen Gleichnisse können auch für anderweitige, spirituelle Errungenschaften verwendet werden; der Unterschied besteht darin, dass z.B. *jhāna* lediglich vorübergehende Wirkungen hervorbringt. [492]

In jeder Epoche wird wenigstens ein kleiner Prozentsatz der Menschen nach dem Sinn und dem ultimativen Ziel des Lebens suchen, jenseits des bloßen Geborenwerdens, der Suche nach Sinnesfreuden und dem Sterben. Gelegentlich werden materielle Schwierigkeiten oder ein Überlebenskampf diese Menschen dazu veranlassen, ihre Suche vorübergehend zu vernachlässigen oder zu unterbrechen, doch wenn die Umstände es zulassen und solange ein Zweifel besteht, werden sich solche Menschen mit diesen Dingen auseinandersetzen. Aus diesem Grund ist jedes Glaubensbekenntnis oder jede Philosophie, die bloß auf materiellen Komfort antwortet und nicht auf die spirituellen Bedürfnisse der Menschen eingeht, unvollständig und außerstande, angemessene Befriedigung bieten zu können. Um die buddhistische Terminologie zu verwenden, ist es unzureichend, nur auf das „weltliche Wohlergehen“ (*ditṭhadhammikattha*) einzugehen; man muss sich auch um das „spirituelle Wohlergehen“ (*samparāyikattha*) und das „höchste Wohlergehen“ (*paramattha*) bemühen.¹⁰⁸ Die Lehren über Nibbāna und andere geistige Errungenschaften erfüllen diese Anforderung. Einige geistige Errungenschaften werden jedoch, obgleich sie die weltlichen Phänomene übertreffen, dennoch als untergeordnet eingestuft, d.h. man wird dazu angeregt, die letz-

¹⁰⁸ Siehe Anhang 2.

te Stufe von Nibbāna, das höchste Wohl und die wahre Vollkommenheit, zu erreichen.

8. Häufige Missverständnisse zu Nibbāna

A. Anhaftung am „nicht-anhaften“

Der Ursprung von Leiden kann anhand seiner zwei primären „Erreger“ identifiziert werden: Unwissenheit (*avijjā*) und Begierde (*taṇhā*). Gleichsam kann die Beendigung von Leiden anhand zweier maßgeblicher Qualitäten identifiziert werden: Wissen (*vijjā*) und Befreiung (*vimutti*). Der Prozess des Ursprungs von Leiden kann als „Unwissenheit, die zu Anhaftung führt“ bezeichnet werden und der zweite Prozess, also die Beendigung von Leiden, als „Befreiung durch Wissen“.

Im ersten Prozess lautet das Bindeglied, welches zu Geburt und Werden führt, *upādāna*, übersetzt als „Greifen“, „Festhalten“ oder „Anhaften“. Im zweiten Prozess ist das Bindeglied, welches aus dem Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra-vatṭa*) hinausführt, *nibbidā*, übersetzt mit „Entzauberung“ oder „Leidenschaftslosigkeit“: das Ende von Begierde und Anhaftung. Als ein Paar sind *upādāna* und *nibbidā* polare Gegensätze.

Upādāna entspringt indirekt aus dem Nichtwissen von der wahren Natur der Dinge. Dieses Nichtwissen öffnet die Tür zum Verlangen – dem Wunsch, Dinge zu besitzen und zu konsumieren. Das Verlangen bewirkt, sich zu binden sowie in die Dinge, in einer bestimmten Art und Weise, zu involvieren, was *upādāna* entspricht.

Im Gegensatz dazu entspringt *nibbidā* einem fundierten Verständnis jener Dinge, denen man einstmals anhing; man versteht ihre Mängel und Gefahren und sieht das Unheil, wenn man von ihnen besessen ist. Daraus resultiert Entzauberung;^{xvi} man ist nicht länger von diesen Dingen betört und ist bereit, sie aufzugeben. Entzauberung entsteht durch das Wissen um die wahre Natur der Dinge; dieses Wissen wird *yathābhūta-ñāṇadassana* genannt. [493]

Es ist zu betonen, dass sowohl die Entstehung von Entzauberung als auch die Auslöschung von Anhaftung gleichermaßen auf Wissen zurückzuführen sind. Mit einem wahrheitsgemäßen Verständnis der Dinge entsteht *nibbidā*, und

upādāna hört automatisch auf; es ist ein natürlicher, kausaler Prozess oder ein Zustand, der infolge von Ursachen und Bedingungen zustande kommt.¹⁰⁹

Gelegentlich hört man die Aufforderung „sei nicht anhaftend“, „lass los“ oder „alles, was notwendig ist, ist Nicht-Anhaften“.¹¹⁰ Diese Lehre ist lobenswert, man sollte allerdings bedenken, dass „Nicht-Anhaften“ korrekterweise und in Übereinstimmung mit einem natürlichen Prozess entstehen muss. Wenn dies nicht der Fall ist, kann die persönliche Praxis fehlerhaft und sogar schädlich sein. Das Risiko besteht darin, dass man an Nicht-Anhaften festhält, was die gleichen schädlichen Auswirkungen mit sich bringen kann, wie ein Anhaften an etwas anderem.

Man stelle sich vor, ein wunderschön verpacktes Bündel wurde in eine verschlossene Glasvitrine gestellt. Ein Mann sieht dieses Bündel, und ist überzeugt, es enthalte etwas Wertvolles. Er ist darauf fixiert, dieses Objekt zu erhalten, aber er ist nicht in der Lage, es zu bekommen. Später sagt ihm eine Person, welche er anerkennt, jenes Bündel sei nicht wertvoll, und es sei vielmehr schädlich, es zu begehren. Ein gewisser Anteil in diesem Mann möchte diesem Rat gerne Glauben schenken und erkennt die schädlichen Auswirkungen seines Handelns, doch auf einer tieferen Ebene ist er weiterhin davon überzeugt, jenes Bündel enthalte einen Schatz. Er ist nicht in der Lage, seine Sehnsucht mittels Willenskraft zu durchtrennen, obwohl er sogar versuchen mag, anderen zu beweisen, er habe losgelassen. Sein zur Schau gestelltes Verhalten mag ein Desinteresse an dem Bündel signalisieren, doch sogar, wenn er dies lautstark kundtun würde, so bliebe er im Herzen dennoch gebunden. Zudem verhält er sich in seinem Versuch, anderen zu beweisen, unbekümmert zu sein, möglicherweise sonderbar oder unangemessen.

Zu einem späteren Zeitpunkt wird dem Mann der Inhalt des Bündels offenbart, und er sieht, wie es tatsächlich ohne einen Wert ist. Da er dies für sich selbst klar erkennt, hört das Verlangen im Anschluss unmittelbar auf. Selbst wenn er weiterhin versuchen würde, sich selbst davon zu überzeugen, dieses Objekt zu

¹⁰⁹*Yathābhūta-nāṇadassana* ist das Wissen um den Punkt der Durchtrennung (d.h. um *upādāna*), doch es ist noch nicht das endgültige Wissen von *vimutti-nāṇadassana*; es ist naturgemäß, dass *nibbidā* dem Entstehen von *yathābhūta-nāṇadassana* folgt (siehe: A. V. 3, 313); siehe die Lehre des Buddha, wonach mit dem Verblässen der Unwissenheit das Wissen entsteht und das Anhaften aufhört: M. I. 67; zur Frage, wie viel Wissen notwendig ist, um das Anhaften zu beenden, siehe z.B.: M. II. 237-8 [ÜB: A. V. 3 siehe Kapitelendnote^{xvii}].

¹¹⁰Eine vielzitierte Stelle des Buddha zum Nicht-Anhaften lautet: *sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya*, was so viel bedeutet wie „nichts ist es wert, anzuhängen“, „nichts ist es wert, darauf zu bestehen“ oder „nichts kann ergriffen werden“ (M. I. 251, 254; S. IV. 50, 88); *abhinivesa* ist ein Synonym von *upādāna* (z.B.: Vbh. 149).

begehren, würde er desinteressiert bleiben. Sein Geist ist bereit, sich voll und ganz mit anderen Dingen zu befassen. [494]

Dieses zuvor beschriebene Verhalten kann mit dem Verhalten von nicht-erwachten Personen verglichen werden, deren Wünsche und Anhaftungen vom Begehren beeinflusst sind: Ihnen mag zwar gesagt worden sein, ihre ersehnten Objekte seien im Wesentlichen nicht erstrebenswert und ihre Anhaftungen potenziell schädigend. Sie mögen auch durch ein Vernunft-Denken zustimmen, doch sie erkennen dennoch nicht aufrichtig. Tief im Inneren bleiben Verlangen und Anhaftung bestehen. Sie mögen vordergründig desinteressiert an diesen vergnüglichen Dingen sein, doch jenes Desinteresse oder vermeintliches Nicht-Anhaften ist nicht authentisch, es ist eine Form der Selbstdarstellung. Sie passen ihr Verhalten lediglich an eine Vorstellung von Nicht-Anhaften an. Ihre Nicht-Anhaftung ist somit gleichsam eine Form der Anhaftung, und ihre Handlungen werden von dieser Anhaftung diktiert. Dies kann zu unaufrichtigem oder exzentrischem Verhalten führen.

Wenn man hingegen die wahre Natur der konditionierten Phänomene versteht, dass bestimmte Bedingungen unvermeidliche Resultate hervorbringen, so wird der Geist befreit, und das Greifen hört von selbst auf. Das Verhalten der Person ist daraufhin natürlich und ungekünstelt. [495]

Um auf das vorangegangene Beispiel des Mannes zurückzukommen, der das Bündel begehrt, so könnte ihm ein guter Freund den gesamten Ablauf erklären: wie das Bündel und sein wertloser Inhalt zustande kommen. Jener Argumentationslinie folgend würde der Mann zu der Überzeugung gelangen, dass der Inhalt wahrhaftig wertlos sei. Diese Überzeugung kann sein Denken und Handeln nachhaltig beeinflussen. Obwohl er noch nicht völlig frei von Verlangen ist, bleibt bloß ein abgeschwächtes Verlangen zurück, anders als seine anfängliche Leidenschaft. Dies ähnelt dem Wissen und dem Geisteszustand von Personen, welche die ersten drei Stufen der Erleuchtung erlangt haben, von Stromeingetretenen bis zu Nicht-Wiederkehrern – die zwischen gewöhnlichen Menschen und Arahants rangieren.¹¹¹

Beispiele aus dem täglichen Leben, die die tatsächliche Stufe des Nicht-Anhaftens einer Person enthüllen, sind die Emotionen von Sorge und Angst.

¹¹¹Man vergleiche in diesem Zusammenhang die Worte des Buddha, bezüglich des Wissens – jedoch noch nicht vollständig erwacht zu sein, d.h., ein unzureichendes Verständnis der Kausalität, weshalb keine gänzliche Befreiung möglich ist (S. II. 160-61; M. I. 234-5). Ein *anāgāmi* hat *sakkāya-diṭṭhi* aufgegeben, behält jedoch etwas *asmimāna* und einen feinen Rest von Begehren zurück. Er oder sie mag die Vorstellung eines Selbst aufgegeben haben, doch ein latentes Gefühl von ‚ich‘ und ‚mein‘ ist weiterhin nicht gereinigt. (Siehe S. II. 117-18; S. III. 127)

Manche Menschen fühlen sich nervös, scheinbar ohne Grund. Es hilft auch nicht, sich für dieses Gefühl zu schelten. Ein Mensch mag sich an einem sicheren Ort befinden und keinen Grund zur Angst verspüren, doch sobald er den Schrei eines wilden Tieres oder einer Sirene hört, verspürt er unwillkürlich eine Form der Ängstlichkeit. Rationales Denken allein kann diese Gefühle nicht entwurzeln – es ist notwendig, zum dahinter liegenden Kern dieser Angelegenheit vorzudringen.

Gewöhnliche Menschen, ohne tiefe Einsicht, mögen die Frage aufwerfen, ob sie ein Nicht-Anhaften praktizieren sollten. Da das Erkennen der Gefahren von Anhaftung nützlich ist, wird ihnen geraten, auf diese Weise zu praktizieren. Sie sollten jedoch berücksichtigen, dass sie noch auf einer Ebene der Anhaftung verweilen und dass es abträglich ist, voreilig anzunehmen, sie hätten wahre Nicht-Anhaftung erlangt. Durch umsichtiges und weises Handeln werden die schädigenden Folgen von exzessivem und trügerischem Verhalten vermieden. Ein tugendhaftes Verhalten und Selbstdisziplin erzeugen eine Grundlage für zukünftige, wahrhaftige Nicht-Anhaftung.

Obwohl Anhaftung an Nicht-Anhaftung gewöhnlich einer guten Absicht unterliegt, gibt es auch jene mit bösen Absichten, die argumentieren, dass, da alle Dinge substanzlos sind und Menschen aus Einzelteilen bestehen, niemand in irgendeinem wirklichen Sinne existiert; daher ist es akzeptabel, anderen zu schaden. Dies ist schlicht eine extreme Form der Anhaftung; diese Personen wählen einen Teilaspekt der Wahrheit, um ihren persönlichen Begierden eine Rechtfertigung zu verschaffen. Wenn diese Personen nicht in einer gewissen Weise von dem potenziell betroffenen Opfer [ÜB: bzw. einer Situation, einem Gegenstand usw.] besetzt wären, und keine bösen Absichten hegten, weshalb sollten sie einer anderen Person [ÜB: bzw. sich selbst, oder allen Beteiligten, oder der Situation gegenüber usw.] dann Schaden zufügen wollen?

B. Überbewertung

Die meisten Menschen sind mit materiellen Belangen behaftet. Wenn sie subtile, ungewohnte, spirituelle Ereignisse erfahren, sind sie schnell beeindruckt. Da ihnen jedoch ein grundlegendes Verständnis über die Funktionsweise des Geistes fehlt, sind sie nicht in der Lage, zwischen den verschiedenen Erfahrungen zu unterscheiden und geraten in Verwirrung. Selbst erfahrene Praktizierende können auf dieses Problem stoßen. Eine analytische oder reflektive Fähigkeit trägt maßgeblich dazu bei, Missverständnisse und fehlgeleitete Bestrebungen zu verhindern.

Menschen, die von Wundern und dem Übernatürlichen fasziniert sind, neigen dazu, diejenigen mit übersinnlichen Kräften zu rühmen und sind der Meinung, sie hätten das höchste, spirituelle Ziel erreicht. Gleichmaßen wird jemand, der die Abgeschiedenheit zu schätzen weiß, der seinen Geist entwickelt und die Freude der Abgeschiedenheit gekostet hat, anderen Menschen oftmals diesen Glauben einflößen, auch wenn er oder sie noch keine außergewöhnlichen Geisteszustände erreicht hat. [496]

Menschen, welche die Früchte der Ruhemeditation (*samatha*), *jhāna*, erlangt haben, werden in diesem Kontext noch weitaus imponierender erscheinen. Sie selbst mögen Gelassenheit mit Einsicht verwechseln, beziehungsweise könnten sie ihre Leistungen überschätzen und der Ansicht sein, die Erleuchtung errungen zu haben. Sie könnten die „Freude der Einsicht“ (*vipassanā-sukha*) erlangen, die in fachlicher Hinsicht als Unreinheit (*upakkilesa*) eingestuft wird und dies mit Nibbāna verwechseln. Sie lassen sich womöglich von dem Lob anderer mitreißen. Das soll nicht heißen, man solle argwöhnisch sein oder nach Fehlern suchen, denn es ist angemessen, diejenigen zu respektieren, die würdig sind, doch man sollte klar wissen, was andere Menschen anzubieten haben.^{xviii} Auf diese Weise werden die Früchte der Dhamma-Praxis sowohl für die Praktizierenden als auch für ihre Bewunderer nicht zu unerwünschten Effekten führen und sie werden es vermeiden, in extremer Askese oder einer anderen Form von falscher Praxis stecken zu bleiben.

C. Glücklichein und Bereitschaft zum Glücklichein

Der Zustand des Glücklicheins ist wesentlicher Bestandteil der Dhamma-Praxis. Der Buddhismus ermutigt die Menschen, die verschiedenen Ebenen von Glück zu erfahren, insbesondere das verfeinerte, von materiellen Dingen unabhängige Glück, was der Praxis einen großen Nutzen bringt. (Die Freude an sinnlichen Vergnügungen braucht nicht bestärkt zu werden, da die Menschen schon genug damit beschäftigt sind.) Der Buddhismus fördert keine Anhaftung an irgendeine Art von Glück¹¹² und ist vielmehr daran interessiert, in den Menschen eine Bereitschaft zu kultivieren, Glück zu erfahren, als an den verschiedenen Glückszuständen selbst interessiert zu sein. Wenn dieser Zustand der Bereitschaft kultiviert ist, kann eine Person nach Belieben aus den bereits etablierten Ebenen des Glücks wählen. Diese Bereitschaft ist an sich bereits eine inhärente Form des Glücks, die jedes andere Glück übertrifft. Für verwirklichte Personen, die diese

¹¹²Bzgl. Nicht-Anhaftung an immateriellem Glück, siehe: M. II. 237; für das Nicht-Verhaftet-sein in Nibbāna, siehe: M. I. 6.

Bereitschaft entwickelt haben, gibt es keine Quelle des Leidens mehr, was ihnen gestattet, alle Formen des Glücks zu erfahren, ohne sich selbst oder anderen Wesen einen Schaden zuzufügen. Dieses inhärente Glück ist ein wesentliches Merkmal von Nibbāna.

9. Kontroversen und Streitfragen

A. Nibbāna und das Selbst

Betrachten wir noch einmal Fragestellungen, bezüglich eines Selbst (*attā*):

- Erkennt der Buddhismus in letzter Konsequenz die Existenz eines Selbst an?
- Deutet die Ablehnung des Buddhas gegenüber den fünf Aggregaten als ein Selbst darauf hin, er wollte, dass wir ein wahres Selbst jenseits des Körpers/Geistes entdecken?
- Ist Nibbāna das ultimative Selbst? [497]

An dieser Stelle gibt es mehrere Punkte zu beachten:

Alle Überzeugungen hinsichtlich eines Selbst oder einer Seele entspringen *bhava-taṇhā*: dem Wunsch nach Werden bzw. dem Eternalismus. Dieser Wunsch veranlasst einen Menschen dazu, etwas als stabil und dauerhaft zu betrachten, was zu Vermutungen, Glaubenssätzen und Theorien über ein Selbst führt. Zunächst nimmt man den Körper als das Selbst an, sobald jedoch deutlich wird, dass der Körper diesen Wunsch nicht erfüllen kann, sucht man nach etwas anderem. Wenn auch der Geist dieses Verlangen nicht erfüllen kann, sucht man weiter, indem man z.B. nach erhabenen Zuständen, wie man sie in den *jhāna* erlebt, als „das wahre Selbst“ greift. Manche definieren *attā* in einem weiteren Sinne als „Ego“, als die Quelle aller Dinge oder einen unsterblichen Geist. Aber unabhängig davon, wie verfeinert all die Konzepte eines Selbst auch sein mögen, sie bleiben im Wesentlichen gleich, da sie das Verlangen nach überdauernder Existenz^{xix} bedienen.

Der Irrtum liegt hier nicht bei den Objekten, mit denen man sich als Selbst identifiziert oder an die man sich klammert. Diese Phänomene existieren gemäß ihrer eigenen Natur. Handelt es sich z.B. um bedingte Phänomene (*sāṅkhata-dhamma*), so verlaufen sie nach bestimmten Ursachen und Bedingungen. Sie benötigen kein Selbst, keinen Kern, keine Essenz, die in ihren natürlichen Prozess

einbricht, ihn überlagert oder kontrolliert. Ein solches, festes Selbst würde vielmehr Chaos verursachen und in Konflikt mit der substanzlosen Natur der Dinge geraten.

Der Glaube an solch ein feststehendes Selbst ist daher fehlgeleitet und irrtümlich. Es ist die Erschaffung eines Bildes oder einer Idee von etwas, das in Wirklichkeit nicht existiert. Wie verfallen Menschen diesem Irrtum? Die Hauptursache ist das Verlangen nach Sein (*bhava-taṇhā*; „Verlangen nach dem Werden“), das zum Greifen (*upādāna*) führt. Wenn Menschen sich durch das Greifen von Objekten identifizieren, unabhängig davon, ob dieses Objekt real oder rein imaginärer Natur ist, kreieren sie eine verzerrte Wahrnehmung von diesem Objekt. Diese verzerrte Wahrnehmung wird dann zu einem Bild des „Selbst“, welches gehegt und fälschlicherweise für wahr gehalten wird.

Vorstellungen vom Selbst hängen von der Beziehung zwischen dem Verlangen und dem Objekt ab, welches für das Selbst gehalten wird. Das Selbst wird mit einem solchen Objekt assoziiert, aber es existiert nicht getrennt von dem Verlangen nach Sein – der Quelle dieser Überzeugungen. [498]

Selbst-Wahrnehmungen (*atta-saññā*), Selbst-Ansichten (*atta-ditṭhi*) und das Greifen, welches zu wiederholten Beteuerungen des Selbst (*atta-vādupādāna*) führt, werden derart gewohnheitsmäßig angesammelt, dass sie sich tief im Geist einnisten. Wenn diesen Ansichten widersprochen wird, tendieren die Menschen dazu, nach einem Schlupfloch zu suchen und nach etwas anderem zu trachten, was sie als „Selbst“ bezeichnen können.

Die Suche nach einem Ersatz ist der Beweis für die Dringlichkeit, ein Selbst aufrechtzuerhalten. Wenn die ursprüngliche Wahrnehmung des Selbst bedroht oder ausgeschlossen ist, fürchtet die Person die Vernichtung und greift nach einem neuen Konzept des Selbst. Die grundsätzliche Sehnsucht nach Existenz und die Selbstvorstellungen sind noch völlig intakt und es ändert sich nichts Wesentliches durch das Anhängen an einem neuen Objekt. Die Idee des Selbst wird lediglich auf eine elaboriertere und detailliertere Weise zum Ausdruck gebracht. Man kann auf diese Art und Weise zwar nach einem Aspekt der Wahrheit greifen, es wird jedoch zu einer verfälschten Wahrnehmung dieser Wahrheit führen.

Das Greifen nach Nibbāna als Selbst resultiert daher in einem verzerrten Bild von Nibbāna, welches durch Verlangen verschleiert wird, was darauf hindeutet, dass man das wahre Nibbāna noch nicht realisiert hat.¹¹³ Jede brauchbare Lösung

¹¹³Dies ist ein sehr bedeutungsvoller Unterschied zwischen dem Buddhismus und Religionen, die sich zu einer Seele oder einem ewigen Gott bekennen. Die absolute Wahrheit, wie sie von ei-

für diese Problematik wird durch die Unfähigkeit, das Verlangen aufzugeben, verhindert. Man mag anerkennen, dass die persönliche Selbstanschauung falsch ist, doch tief im Innern steht diese Vorstellung weiterhin noch im Konflikt mit dem Begehren und die Akzeptanz dessen ist daher nicht vollumfänglich. Wenn eine Glaubensvorstellung als unzutreffend erkannt wird, besteht die Tendenz, nach einer anderen Vorstellung zu suchen, die ihren Platz einnimmt. Man kann auch zum entgegengesetzten Extrem schwenken: der Theorie des Nihilismus.

Um diese Zwickmühle zu lösen, geht es nicht darum, das wahre Selbst zu identifizieren, sondern vielmehr, die Überzeugung vom Selbst zu korrigieren und die Wurzel der Problematik anzugehen: das Verlangen, welches zunehmend ausgefeilte Vorstellungen eines Selbst erzeugt. Man muss die Selbstsicht (*atta-ditṭhi* bzw. *attānudiṭṭhi*) entwurzeln, den Glauben an ein bleibendes Selbst oder eine Seele (*atta-vāda*) verwerfen und das Verlangen nach Existenz (*bhava-taṇhā*) verwerfen. Wenn dieses Verlangen und das Greifen aufgegeben werden, dann werden auch das Selbst bzw. die Vorstellungen vom Selbst, worin man so viel Bedeutung investiert, verworfen. Mit diesem Wegfall ist die Frage nach einem Selbst abgeschlossen; man benötigt kein Konzept des Selbst mehr, welches man an etwas anderes koppelt. Das Selbst hört automatisch, mit der Zerstörung dieses ursprünglichen Verlangens, auf.¹¹⁴ Es bedarf keiner weiteren Aussage über das Selbst; das Selbst wird bedeutungslos.

Die extreme und umstrittene Interpretation, wonach der Buddhismus die fünf Aggregate als Selbst ablehnt, jedoch gleichzeitig behauptet, Nibbāna sei das wahre Selbst, ist ein Irrtum, der aus einem fehlerhaft ausgerichteten Blickwinkel resultiert. Die Befürworter dieser Ansicht schenken dem, was der Buddha als Selbst verneinte, eine allzu große Aufmerksamkeit, anstatt sich damit zu befassen, auf welche Weise er das Selbst ablehnte und wie er die Anhaftung, die das Selbst hervorbringt, zurückwies.

nigen Religionen und Zweigen der Theologie dargestellt wird, kann nahezu identisch mit jener des Buddhismus erscheinen. Der Unterschied besteht darin, dass diese Glaubensrichtungen die höchste Realität im Sinne eines Selbst oder eines Höchsten Wesens definieren. Obwohl die Anhänger dieser Glaubensrichtungen tiefe Bewusstseinszustände erreichen können, sind sie immer noch von dem latenten und doch beharrlichen Bedürfnis nach einem Selbst gefesselt. Wenn sie über einen dieser tiefgründigen Zustände sprechen, suchen sie nach einem Anhaltspunkt oder einer Bezugsgröße, um ein Selbst zu etikettieren; in der Hoffnung, dass sie auf irgendeine dauerhafte, konstante Weise fortbestehen werden, was darauf hindeutet, dass sie weiterhin *bhava-taṇhā* hegen. Im Buddhismus wird dieser Mechanismus das „Meister-einfangende Netz“ genannt (*brahma-jāla*: „das Netz, das Brahma einfängt“; siehe Brahmajāla-Sutta, D. I. 12-46). Wichtiger als jegliches Konzept vom Selbst ist das Verlangen nach einem Selbst, welches alles Streben nach und Debatten über das Selbst hervorruft.

¹¹⁴Zum scheinbaren Widerspruch zwischen absichtlichem Handeln (*kamma*) und Nicht-Selbst (*anattā*), siehe Kapitel 5 über Karma, insbesondere die dort zitierten Aussagen des Buddha.

Der Grund, weshalb der Buddha die fünf Aggregate als Schwerpunkt in den drei Daseinsmerkmalen wählte und erklärte, dass sie wesenlos und nicht wahrhaftig kontrollierbar sind, liegt darin, dass die Aggregate alles sind, was gewöhnliche Menschen kennen und sich vorstellen können.¹¹⁵ Sie umfassen alle Dinge, die allgemein als Selbst angesehen werden, einschließlich der Erfahrungen in den *jhāna*. Die Verneinung der Aggregate, als ein „Selbst“, seitens des Buddha, war keine Ermutigung, etwas anderes zu suchen, an dem man sich festhalten kann. Das Ziel seiner Lehre ist es, die Selbst-Anschauung, die Selbst-Anhaftung und das Verlangen nach Existenz auszumerzen und nicht bloß, die Substanzlosigkeit der Aggregate zu sehen.

Hätte der Buddha beabsichtigt, dass wir die Aggregate als das Selbst ablehnen, um etwas anderes als das wahre Selbst anzunehmen, hätte er uns sehr deutlich gemacht, was das ist. Er hätte uns nicht in Ungewissheit oder Streitigkeit gelassen. [499]

Auf das Nicht-Selbst, als Bestandteil der drei Daseinsmerkmale, wird in den Schriften gewöhnlich mit dem Satz Bezug genommen: *Alle bedingten Phänomene sind unbeständig, alle bedingten Phänomene sind dukkha, alle Dinge sind Nichtselbst (anattā)*.

Diese Passage verdeutlicht, dass *anattā* ein breiteres Bedeutungsspektrum aufweist als *anicca* und *dukkha*. Die ersten beiden Satzteile besagen, dass alle bedingten Phänomene (*saṅkhāra* bzw. *saṅkhata-dhamma*) unbeständig und der Reibung unterworfen sind, während der dritte Satzteil feststellt, dass alles „Dhamma“ – alle Dinge – sowohl bedingte Phänomene als auch das Unbedingte (*saṅkhata-dhamma* und *asaṅkhata-dhamma*, bzw. *saṅkhāra* und *visaṅkhāra*), Nicht-Selbst sind.

Auch folgende Passage in der Parivāra des Vinaya Piṭaka verdeutlicht, dass Nibbāna in dem Satz „Alle Dinge sind Nicht-Selbst“ enthalten ist: Alle Formationen sind unbeständig, *dukkha* und Nicht-Selbst; Nibbāna und Bezeichnungen sind Nicht-Selbst.¹¹⁶

Wenngleich es Belege dafür gibt, dass das Parivāra einen späteren Text des Tipiṭaka darstellt, muss man dennoch einräumen, dass dies Konsens aus dem frühen, vor-kommentarischen Buddhismus ist. Trotzdem, auch wenn solches Textmaterial existiert, sollte man *anattā* mit Vorsicht definieren.

¹¹⁵Auch die 12 Sinnessphären (*āyatana*) sind in diesem Zusammenhang häufig Thema der Analyse.

¹¹⁶Vin. VI. 86

Selbst der Buddha zeigte bei der Diskussion von *attā/anattā* eine gewisse Zurückhaltung. Seine Herangehensweise lässt sich wie folgt zusammenfassen: erstens würde der Buddha, wenn der Zuhörer über eine angemessene Verständnisgrundlage verfügte, die Natur des Objekts, das für das Selbst gehalten wird, sowie das Greifen, welches aufgegeben werden muss, darlegen, wie man an seinen Verweisen auf die fünf Aggregate und zwölf Sinnesgrundlagen, in der Lehre der drei Daseinsmerkmale, feststellen kann. Zweitens: Wenn ihm jemand die für sich isolierte und metaphysische Frage stellte, ob das Selbst existiert oder nicht existiert, dann schwieg der Buddha und gab keine Antwort:

Einst trat der Wanderer Vacchagotta an den Buddha heran und fragte: „Gibt es ein Selbst?“ Der Buddha blieb still. Vacchagotta fuhr fort: „Gibt es dann kein Selbst?“ Der Buddha blieb still. Vacchagotta erhob sich daraufhin von seinem Sitze und ging fort. Später fragte der Ehrwürdige Ānanda den Buddha: „Weshalb hat der Erhabene nicht geantwortet, als er von dem Wanderer befragt wurde?“ Der Buddha antwortete: „Wenn ich geantwortet hätte: ‚Es gibt ein Selbst‘, wäre dies eine Parteinahme für diejenigen gewesen, die Eternalisten sind. Hätte ich geantwortet: ‚Es gibt kein Selbst‘, hätte ich mich auf die Seite derer gestellt, die sich für einen Ansatz der Vernichtung einsetzen.“¹¹⁷ [500]

In der zuvor genannten, ersten Art der Belehrung zum Nicht-Selbst weist der Buddha darauf hin, dass die Dinge, mit denen sich eine Person als Selbst identifiziert, in keiner Weise wirklich gehalten werden können. Wenn eine Person diesen Irrtum erkennt, werden die Gefahren des Festhaltens sowie die Vorteile des Loslassens offensichtlich. Man versteht die Bedeutung von Freiheit und weiß, wie man sich in der Welt angemessen verhält, indem man zielgerichtet lebt, anstatt sich ziellos treiben zu lassen und somit dem Verlangen zu ermöglichen, sich zu einem ernstzunehmenden, mentalen Konflikt zu entwickeln. Indem ein Praktizierender Verständnis erlangt, beseitigt er Selbstansichten und reduziert das Verlangen nach Existenz. Gleichzeitig lösen sich Fragen über das Selbst allmählich auf.

Diese Art des Erklärens unterscheidet sich stark von dem Versuch, metaphysische Fragen über das Selbst zu beantworten, die dem Verlangen nach Existenz

¹¹⁷S. IV. 400; hätte der Buddha geantwortet: „Es gibt ein Selbst“, wäre dies unvereinbar mit dem Entstehen des Wissens gewesen, dass „alle Dinge Nicht-Selbst“ sind. Hätte er geantwortet: „Es gibt kein Selbst“, wäre Vacchagotta, der bereits verwirrt war, in noch größere Verwirrung gefallen und hätte gefolgert: „Es scheint, dass das Selbst, das ich früher hatte, nicht mehr existiert.“

(*bhava-taṇhā*) oder dem Verlangen nach Auslöschung (*vibhava-taṇhā*) entspringen. Das Verlangen ist mit festen Ansichten verbunden: entweder eine Variante des Eternalismus (*sassata-ditṭhi*) oder des Annihilationismus (*uccheda-ditṭhi*).

Die Beantwortung bzw. Ablehnung dieser Art von Fragen, gegenüber jemandem mit festen Glaubensvorstellungen, ist riskant und führt schnell zu Verwirrung. Unabhängig davon, wie man antwortet, wird die Person ihre Vorstellungen auf bestehende Überzeugungen beziehen. Wenn die Antwort mit den Ansichten der Person übereinstimmt, wird sie dies als Bestätigung ihres jeweiligen Verständnisses betrachten. Wenn die Antwort damit unvereinbar ist, wird die Person das Gegenteil annehmen. Wenn man zum Beispiel antwortet, dass ein Selbst existiert, wird die Ansicht eines Zuhörers, welcher zum Eternalismus neigt, verstärkt. Wenn man das Selbst hingegen verneint, wird die Person daraus das entgegengesetzte Extrem ableiten und dieses als eine Form des Annihilationismus interpretieren. Die Person kann dadurch zu der irrigen Vorstellung gelangen, dass, da kein Selbst existiert, die Verletzung anderer keine Konsequenzen nach sich zöge; da niemand handelt, erhält auch niemand die Früchte des Handelns – und warum sollte man daher gute Taten vollbringen? Die Menschen ziehen ihre Schlüsse gemäß ihren Begierden und feststehenden Meinungen; diese voreingenommenen Schlüsse führen unweigerlich zu den extremen Ansichten des Eternalismus bzw. des Annihilationismus, welche beide gleichermaßen nicht vom Buddhismus vertreten werden.

Ferner können manche Menschen eine Phobie vor der Auslöschung entwickeln. Einige mögen zu dem Schluss gelangen, dass Nibbāna gleichbedeutend mit Auslöschung und Zerstörung sei und geben daher, aus einer Furcht heraus, die Praxis des Dhamma auf. Solche Reaktionen und Ansichten sind äußerst unvorteilhaft. [501]

Ist man nicht aufmerksam, wenn jemand fragt, ob Dinge existieren oder nicht existieren, so können beide Antworten – „sie existieren“ sowie „sie existieren nicht“ – potenziell Schwierigkeiten verursachen, da solche Antworten die Auffassungen von Eternalismus und Annihilationismus aufrechterhalten können. Man sollte daher nicht kategorisch antworten, sondern vielmehr erläutern, dass die Dinge, die Menschen als existierend bezeichnen, als Resultate aus Ursachen und Bedingungen entstanden sind. Sie sind bedingte Phänomene (*saṅkhāra*; *saṅkhata-dhamma*); sie existieren vorübergehend oder augenblicklich, entstehen und vergehen ständig. Sie entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander (*paṭicca-samuppanna*), in Form eines Stromes oder eines bedingten Prozesses.

Der Buddha antwortete demgemäß nicht mit einer einfachen Bejahung oder

Verneinung; er bezog sich auf den Prozess des Entstehens. Diese Form der Antwort zielt darauf ab, fehlerhafte Vorstellungen zu den Dingen zu zerstreuen.

Die Lehren von *anattā* helfen, die durch Begierde und fehlerhafte Ansichten entstandenen Selbstkonzepte zu beseitigen. Mit der Befreiung von Anhaftung hören das „Selbst“ oder die Selbstkonzepte automatisch auf. Wenn man *anattā* jedoch als den gewöhnlichen (d.h. unerweckten) Glauben an „kein Selbst“ begreift, dann gerät man in die irrige Ansicht des Annihilationismus.

Im Sutta-Nipāta charakterisiert der Buddha erleuchtete Wesen oftmals als weder *attā* noch *nirattā* besitzend: weder „ein Selbst“ noch „eine Abwesenheit des Selbst“ aufweisend.¹¹⁸ Sie haben weder einen Seins-Durst (*bhava-taṇhā*), der sich nach einem Selbst sehnt, noch halten sie eine Ansicht über die Existenz (*bhava-ditṭhi*), die zu einer Ansicht über das Selbst (*atta-ditṭhi*) oder einer Ansicht über die Selbst-Vernichtung (*uccheda-ditṭhi*) führt. Eine andere Definition lautet, dass sie weder an ein „existierendes Selbst“ noch an ein „abgelaufenes Selbst“ glauben: Sie meiden die Fehlinterpretation einer festen Selbstidentität, gefolgt von dem Glauben, dieses Selbst sei verschwunden.¹¹⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Buddha sehr wohl die Wahrheit verkündete, diese aber stets mit der praktischen Anwendbarkeit verbunden sein muss. Ihm war daran gelegen, dass diejenigen, die seine Lehren empfangen, diese anwenden und von ihr profitieren können.

Die Art und Weise, *anattā* zu verdeutlichen, indem man die Objekte untersucht, mit denen sich eine Person identifiziert und indem man die Beziehung

¹¹⁸Siehe: Sn. 154, 157, 168, 180; erläutert unter: Nd1. 82, 107-8, 247, 352-3

¹¹⁹Man beachte die Belehrungen im Visuddhimagga: *Es gibt keinen Ausführenden einer Tat oder einen, der die Ergebnisse der Tat erntet (...) Denn es gibt hier keinen Schöpfergott, keinen Schöpfer des Kreislaufs der Geburten; die Phänomene allein fließen weiter, abhängig von der Verbindung der Bedingungen.* Dies stimmt mit der Lehre im Sammohavinodanī überein: *Wenn kein Seiender zu finden ist, gibt es weder Substantialität noch Auslöschung.* (Vism. 602-3: VbhA. 194) Die Verwendung von Ausdrücken wie „aufgeblasenes Ego“ und „das Ego zerstören“ sind lediglich Redewendungen. Sie werden häufig im Zusammenhang mit einer gesteigerten Ebene des Anhaftens an ein Selbst gebraucht. Es ist das Anhaften, das ausgelöscht werden sollte und nicht das Selbst, da es kein Selbst gibt, das ausgelöscht werden kann. Der Gedanke, das Selbst auszulöschen, ist mit einer annihilationistischen Sichtweise verbunden. Das Selbst ist lediglich ein geistiges Konzept, welches von *bhava-taṇhā* konstruiert und über etwas gelagert wird, das natürlicherweise von selbst entsteht. Das Selbst existiert nicht unabhängig und hat daher keine inhärente Realität. Darüber hinaus deutet der Begriff *atta-vādupādāna* eindeutig darauf hin, dass das Anhaften lediglich an dem Wort (oder der Idee) „Selbst“ besteht, da kein wirkliches Selbst existiert, an das man sich anklammern könnte. (Vism. [569]; VismT: Dutiyō Bhāgo, Paññābhūminiddesavaṇṇanā, Taṇhāpaccaya-Upādānapadavivṛtṭhārakathāsavaṇṇanā)

der Menschen zum Begehren analysiert, zielt darauf ab, die Zuhörer von abträglichen Ansichten und Anhaftungen zu befreien und ihnen zu ermöglichen, einen befreiten Geist zu entwickeln um im Fortgang der Übung zu gedeihen.

Metaphysische Antworten, sofern man sich ihnen hingibt, tragen zur Verwirrung bei und vertiefen falsche Ansichten. Deshalb schwieg der Buddha, wenn ihm solche metaphysischen Fragen gestellt wurden.

Wenden wir uns nun der konkreten Frage zu, ob Nibbāna eine Form des Selbst (*attā*) darstellt, beziehungsweise ob Nibbāna mit einer Form von substanzieller Essenz ausgestattet ist, die als „Selbst“ umschrieben werden könnte. [502]

Erstens: Alle existierenden Phänomene, die mit den Begriffen *dhamma* („Ding“), *sabhāva* („existierendes Phänomen“) oder *sabhāva-dhamma* („natürliches Phänomen“) definiert werden können, existieren gemäß ihrer eigenen inhärenten Natur. In Bezug auf bedingte Dinge (*saṅkhāra*; *saṅkhata-dhamma*) existieren sie entsprechend ihrer Ursachen und Bedingungen. Nibbāna hingegen ist das Un-bedingte/ Nicht-bedingte (*visaṅkhāra*; *asaṅkhata-dhamma*). Es existiert ebenfalls gemäß seiner eigenen Natur und ist mit seinen eigenen, inhärenten Attributen, etwa von Reinheit und Unabhängigkeit, ausgestattet, wie der Buddha viele Male dargelegt hat.

Da Nibbāna gemäß seiner eigenen Natur existiert, ist es für ein „Selbst“ unmöglich, sich einzumischen, darüber zu herrschen, es zu kontrollieren oder zu diktieren. Wenn ein „Selbst“ – eine Art statische, herrschende Essenz – existieren würde, wäre Nibbāna nicht in der Lage, so zu existieren, wie es existiert.

Zweitens verstehen einige Menschen, die diese Fragen über Nibbāna und seine Beziehung zum Selbst diskutieren, diese Begriffe nicht ausreichend. Es fehlt ihnen an wissenschaftlicher Klarheit in ihrem Inneren und sie stiften Verwirrung bei anderen.

Bis wir einmal selbst erwacht sind, können wir uns auf die Worte verlassen, die der Buddha zur Beschreibung und Erläuterung von Nibbāna nutzte. Was den Begriff *attā* („Selbst“) betrifft, so sollte man ihn im Kontext der traditionellen, philosophischen Fragen definieren, die andere dem Buddha gestellt haben, anstatt eine eigene Definition zu erzeugen oder sich auf zweideutige, zeitgenössische Definitionen dieses Begriffs zu stützen.

Manche Menschen missverstehen die Thematik des Selbst gegenüber der Selbstlosigkeit (*anattā*) und beginnen sich beispielsweise zu fragen, ob sie selbst existieren oder nicht.

Letztlich ist der Begriff von „Selbst“ (*attā*) als der Glaube an „mich“, an das „Ich“, an „ihn“ und „sie“ usw., also als unterschiedliche, feststehende Entitäten, zu verstehen. In der Pali-Sprache wird der Begriff *attā* jedoch auch in Bezug auf den konventionellen Sinn des Selbst verwendet, wie in der Lehre des Buddha deutlich wird: „Man ist seine eigene Zuflucht“ (*attā hi attano nātho*; wörtlich: „das Selbst ist die Zuflucht des Selbst“). Obwohl die Lehren besagen, dass es in Wahrheit keine bleibende, feste Essenz oder substanzielle Entität gibt, ist die konventionelle Bezeichnung eines Selbst gültig und nützlich. In der Diskussion über Nibbāna untersucht man allerdings die wahre Natur der Phänomene und stellt die Fragen: Konstituiert Nibbāna ein Selbst? Ist Nibbāna mein wahres Selbst? Ist die Verwirklichung von Nibbāna die Erlangung des eigenen, wahren Selbst?

Wäre Nibbāna das „wahre Selbst“, so hätte es die Macht, die Dinge nach den eigenen Wünschen zu kontrollieren und zu diktieren. Und die einzigen Dinge, die es lenken und kontrollieren könnte, wären bedingte Phänomene beziehungsweise die fünf Aggregate. Nibbāna würde somit die Schwelle des Unkonditionierten überschreiten und sich in den konditionierten Phänomenen verfangen. Wäre dies der Fall, so würde Nibbāna seinen Charakter als das Unbedingte völlig verlieren; es würde nicht mehr dem Nibbāna entsprechen, wie es vom Buddha beschrieben wurde. Es wäre nicht mehr Nibbāna.

Drittens: Die Behauptung, dass Nibbāna das Selbst sei, ist notwendigerweise mit Greifen und Anhaften verbunden.¹²⁰ Damit Nibbāna das Selbst sein kann, muss es das Greifen (*upādāna*) geben. Dies steht jedoch im Widerspruch zur Realität, denn die Verwirklichung von Nibbāna erfolgt erst mit dem Ende des Greifens (*upādāna*). Das Ende des Greifens stellt die Verwirklichung von Nibbāna dar. Die Arahants, die Nibbāna verwirklicht haben, hegen keine Vorstellung von „meinem Nibbāna“, geschweige denn von „Nibbāna ist das Selbst.“ – der Glaube an Nibbāna als ein Selbst ist völlig unvereinbar mit Nibbāna. [503]

Viertens: Wenn Nibbāna als ein separates, erhabenes Selbst existieren würde, dann würde es als Gebieter und Prinzipal agieren und alle Dinge kontrollieren und diktieren. In diesem Sinne wäre es ähnlich dem Paramātman („Höchstes Selbst“; „Ursprüngliches Selbst“), Brahmā oder Gott, von dem in theistischen Religionen postuliert wird, jener habe die Welt erschaffen, herrsche über alle Menschen und sei Herr des Universums. Doch Nibbāna ist ein Zustand der Reinheit, des Glücks und der Unabhängigkeit; es ist das Nicht-bedingte (*visaṅkhāra*);

¹²⁰Die übliche Behauptung „Dies ist mein Selbst“ (*eso me attā*) wird normalerweise in Bezug auf bedingte Phänomene oder auf die fünf Aggregate verwandt; hier wird sie in Bezug auf Nibbāna angeführt.

es hat in keiner Weise mit bedingten Dingen zu tun (*saṅkhata-dhamma*). Es bezieht sich auf eine völlig andere Materie, auf eine völlig andere Wirklichkeit, die man als diametral entgegengesetzt zur bedingten Welt bezeichnen kann. Es ist daher ausgeschlossen, dass Nibbāna als ein „Selbst“ existiert.

Fünftens wird in den buddhistischen Lehren deutlich festgestellt, dass der Glaube oder die Anhaftung an das Selbst eine Form der geistigen Verunreinigung (*kilesa*) ist – eine Form des „Greifens“ (*upādāna*; „Anhaften“, „falsches Anhaften“). In diesem Zusammenhang wird der spezifische Begriff *attavādupādāna* gebraucht, der mit „Greifen nach dem Glauben an das Selbst“ übersetzt werden kann.

Das Verlangen (nach dem Selbst), zu bestehen und ewig zu existieren – *bhava-taṇhā* – ist die Ursache für diese Form des Festhaltens. Wenn sich dieses Verlangen eigenständig manifestiert, hat man die Problematik noch nicht in vollem Ausmaß erkannt. Wenn man aber über das Verlangen hinausgeht, kommt man zum Greifen (*upādāna*), was den Kern der hier besprochenen Angelegenheit darstellt.

Man beachte, dass der spezifische Begriff für dieses Greifen sich nicht nur auf ein Greifen nach dem „Selbst“ (*attā*) bezieht, sondern auch den Begriff *vāda* beinhaltet. Hier wird nicht nach dem Selbst gegriffen, sondern vielmehr nach dem Glauben an das Selbst.

Tatsächlich gibt es kein Selbst (als eine dauerhafte, stabile Entität). Aus diesem Grund ist es streng genommen unmöglich, nach einem Selbst zu greifen, denn tatsächlich gibt es kein solches Selbst. Der Begriff *vāda* („Glaube“, „Idee“, „Doktrin“, „Behauptung“) wird hier der Klarheit halber hinzugefügt. Jede Anhaftung an den Glauben an das Selbst, einschließlich der Anhaftung an die Sprache, die eine falsche Identifikation mit dem Selbst anzeigt, ist eine Form geistiger Unreinheit.

(Man beachte, dass in einigen kanonischen Textstellen dieses Festhalten in einem unspezifischen, allgemeinen Sinn beschrieben wird, zum Beispiel in der Aussage: „Gib das Selbst auf“. Hier sollte es dahingehend verstanden werden, dass gemeint ist: „Gib jede Anhaftung an den Glauben an das Selbst auf.“)

Das Festhalten an einem Glauben an das Selbst (*attavādupādāna*) ist eine grundlegende, geistige Verunreinigung, die zu den vier Arten des Festhaltens (*upādāna*) gezählt wird, die von voll erwachten Wesen vollständig aufgegeben wurden. Diejenigen, die frei von jeglicher Anhaftung an den Glauben an ein Selbst sind, die sich mit nichts als einem Selbst identifizieren, sind per Definition

Arahants. Diejenigen, die Nibbāna verwirklichen – die vollständig erwachten Arahants – eignen sich nichts als ein Selbst an. Auch in Bezug auf Nibbāna betrachten sie es nicht als ein Selbst.

Diejenigen, die dennoch an einem Glauben an ein Selbst festhalten oder die noch etwas als „Selbst“ anerkennen, sind weiterhin mit Verunreinigungen behaftet; ihnen fehlt die „wahre Sicht“; sie haben Nibbāna, das Unbedingte, noch nicht verwirklicht. Ganz gleich, was diese Menschen für „Selbst“ halten, auch wenn es das Wort „Nibbāna“ ist; da sie Nibbāna nicht unmittelbar verwirklicht haben, ist ihr Wissen und ihre Sicht dennoch auf die bedingte Welt beschränkt. Daher ist jedes Konzept des Selbst, welches sie kreieren, auch wenn sie Nibbāna mit dem Selbst identifizieren, immer noch an bedingte Phänomene gebunden und besteht aus diesen; sie rotieren weiterhin im Bereich der fünf Aggregate. Wenn sie behaupten, Nibbāna sei das Selbst, halten sie an einem geistigen Bild oder Konzept von Nibbāna fest und solche Konzepte sind wiederum „geistige Formationen“ (*saṅkhāra*), welche einen Teil der fünf Aggregate darstellen.

Um es mit den Worten des Buddha zusammenzufassen:

*Ich sehe keinerlei Lehrmeinung von einem Selbst, die nicht Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung erwecken würde, in einem, der daran anhaftet.*¹²¹ [504]

B. Was geschieht nach dem Tod eines Arahants?

Eine unvermeidliche Frage, die in der Diskussion über Nibbāna auftaucht, lautet: „Was geschieht mit einem Arahant nach dem Tod?“ beziehungsweise: „Existiert eine Person, die Nibbāna verwirklicht hat, nach dem Tod oder nicht?“ In Wahrheit kreist diese Frage um die Selbstanschauung: die Hingabe an ein Selbst dient als Anstoß, um diese Frage aufzuwerfen. Diese Anhaftung an das Selbst bzw. an das Etikett des Selbst (*attavādupādāna*), eine Vorstellung von sich selbst, ist fest in den Köpfen unerleuchteter Menschen verankert, unterstützt durch den Durst nach Sein (*bhava-taṇhā*), basierend auf Unwissenheit (*avijjā*). Der Buddha regte es nicht an, diese Frage zu behandeln, wenn Unwissenheit und Begehren nicht beseitigt wurden. Er ermutigte vielmehr dazu, Wissen durch praktische Anwendung zu erlangen und nicht durch eine Beschäftigung mit Mutmaßungen.

¹²¹ M. I. 137; (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1]) hier bedeutet „Lehrmeinung von einem Selbst“ eine Anhaftung des Glaubens an ein Selbst (*atta-vādupādāna*).

Wie auch immer man auf diese Fragen antwortet, die latente Wurzelanhftung an das Selbst wird unweigerlich zu einem einseitigen Verständnis führen. Der Fragesteller wird zu einer falschen Sichtweise von Nibbāna neigen – entweder als ein (ÜB: vermutetes) andauerndes Selbst oder als eine (ÜB: vermutete) Auslöschung des Selbst. Für Annihilationisten ist es leicht, Nibbāna als Auslöschung zu betrachten, da der Buddhismus die Loslösung vom weit verbreiteten Glauben an Eternalismus betont.¹²² Was die Eternalisten betrifft, so suchen sie, wenn ihre Vorstellung des Selbst entkräftet wird, nach einem Ersatz, um das Gefühl der Leere zu kompensieren oder um die Vorstellung eines stabilen Selbst aufrecht zu erhalten. Wenn sie auf eine Lehre stoßen, welche die Entwurzelung des festen Glaubens an das Selbst befürwortet, kann es ihnen so erscheinen, als würde das Selbst verschwinden. Sie mögen dann Nibbāna als Zufluchtsort für ein Selbst ergreifen bzw. Nibbāna mit „ewigen Leben“ oder einem „gelobten Land“ gleichstellen.

Viele verehrte und weise Menschen, die frei von nahezu allen Formen der Anhaftung sind, verfangen sich in jenen Ansichten. Das Entkommen aus diesem Netz führt zur vollständigen Befreiung. Die buddhistischen Lehren räumen ein, dass eine solche Freiheit äußerst schwer zu erreichen ist und bezeichnen diese subtile Anhaftung an Ansichten als „das Brahma-verschlingende Netz“ (*brahma-jāla*): eine Verstrickung für die Tugendhaften und Weisen.

Wie im Kapitel von den drei Daseinsmerkmalen erläutert, kann ein Arahant als jemand bezeichnet werden, der „das Selbst aufgegeben“ hat (*attañjaha*). Dieser Ausdruck wird der Einfachheit halber verwendet, z.B. in poetischen Versen, doch es setzt voraus, dass der Leser dies im Sinne von „Aufgeben einer Verhaftung an das Konzept des Selbst“ versteht. [505]

Dies ist auch der Fall bei Ausdrücken wie „das Ego stärken“, „Selbsterhaltung“ oder ähnlichen Bezugnahmen auf das Selbst, die der Einfachheit halber gewählt werden. Der Begriff „Selbst“ ist hier als „Selbstbild“ oder als „Anhaftung an das Konzept des Selbst“ zu verstehen.

Nibbāna und die Praxis für Nibbāna haben nichts mit der Zerstörung des Selbst zu tun, denn es gibt kein Selbst zu zerstören.¹²³ Es ist die Anhaftung an Konzepte des Selbst, die zerstört werden muss. Man muss die Anhaftung an

¹²² Man beachte die Bemerkung des Buddha, dass der Annihilationismus (*vibhava-ditthi*) zwar eine falsche Ansicht ist, dem Buddhismus jedoch nähersteht als andere Ansichten. (A. V. 63) (ÜB: siehe Kapitelendnote ^{xx})

¹²³ Westler mit einem unzureichenden Studium zum Thema Nibbāna neigen zu der Schlussfolgerung, dass Nibbāna Selbstauslöschung bedeutet, was eine annihilationistische Perspektive darstellt. (ÜB: siehe Kapitelendnote ^{xxi})

Selbstbehauptungen, Selbstansichten und Selbstwahrnehmungen entfernen. Nibbāna ist das Ende dieser Missverständnisse und das Ende des durch Anhaftung verursachten Leidens. Wenn die Sehnsucht nach dem Selbst aufhört, verlieren alle Theorien über das Selbst automatisch ihre Bedeutung. Wenn die Anhaftung an das Selbst entwurzelt ist, werden die Dinge so erkannt, wie sie wirklich sind; es besteht keine Notwendigkeit für weitere Spekulationen über das Selbst. Wenn Verlangen und Greifen, die das Selbst hervorbringen, aufhören, verschwindet die Vermutung des Selbst von alleine. Nibbāna ist die Beendigung des Leidens, nicht die Beendigung des Selbst, da es kein Selbst gibt, das aufhört. Man reflektiere über die Worte des Buddha: *Ich lehre nur Leiden und das Ende des Leidens.*¹²⁴ Um den Schwerpunkt von der Beschäftigung mit Nibbāna und der philosophischen Debatte zu verlagern, bezog sich der Buddha gewöhnlich auf Nibbāna im Kontext der praktischen Anwendung oder auf den damit verbundenen Nutzen für das tägliche Leben, wie es in Passagen des Tipiṭaka verdeutlicht wird.

Anstatt langwierige Erklärungen zu dem Thema zu geben, was mit Arahants nach ihrem Tod geschieht, werden im Folgenden einige Lehren des Buddha, zum Zwecke der verständlichen Einordnung, aufgeführt:

1. Die nachfolgende Lehre vermittelt ein grundlegendes Verständnis zum Thema Selbst und stellt die beiden extremen Ansichten von Ewigkeitsdenken (Eternalismus) und Vernichtung (Annihilationismus) dar. Sie erläutert zudem die Bedeutung von *bhava-taṇhā* und *vibhava-taṇhā*:

Mönche, menschliche und himmlische Wesen, die von zwei Standpunkten ergriffen sind, bleiben entweder stecken oder rennen vorbei, wohin gegen diejenigen, welche die Augen offen haben, sehen. Und wie bleiben einige stecken?

Menschliche und himmlische Wesen erfreuen sich an Werden (bhava), vergnügen sich an Werden, haben Freude an Werden. Wenn das Dhamma um der Beendigung des Werdens (bhava-nirodha) willen gelehrt wird, schlägt ihr Herz nicht hoch, wird nicht zuversichtlich, nicht standhaft, nicht entschlossen. Auf diese Weise bleiben einige stecken.

Und wie rennen einige vorbei?

Einige fühlen sich erschreckt, beschämt und angewidert von genau diesem Werden und finden Vergnügen am Nicht-Werden (vibhava; „Auslöschung“): „Wenn dieses Selbst bei der Auflösung des Körpers, nach

¹²⁴S. III. 119 = S. IV. 384

dem Tod, zugrunde geht und zerstört wird und nach dem Tod nicht mehr besteht, ist dies friedlich, ist dies auserlesen, ist dies Zulänglichkeit!“ Auf diese Weise rennen einige vorbei.

Und wie sehen diejenigen, welche die Augen offen haben?

Es gibt den Fall, in dem ein Mönch das, was geworden ist, als das, was geworden ist, sieht.¹²⁵ Wenn er das, was geworden ist, als das, was geworden ist, sieht, praktiziert er zur Entzauberung (*nibbidā*) von dem, was geworden ist, zur Leidenschaftslosigkeit (*virāga*) für das, was geworden ist, zur Beendigung (*nirodha*) dessen, was geworden ist. Auf diese Weise sehen diejenigen, welche die Augen offen haben. [506]

*Die sahen, was geworden ist, als das, was geworden ist,
und was überwunden hat, was geworden ist,
werden befreit hinsichtlich dessen, was geworden ist
durch die Erschöpfung des Begehrens für Werden.
Haben sie begriffen, was geworden ist,
uns sind frei von Begehren für Werden und Nicht-,
dann mit dem Nicht-Werden dessen, was geworden ist,
gelangen Mönche zu keinem weiteren Werden¹²⁶

*(ÜB: altern. Übers.:)

Wer das Werden als Werden erkennt,
und den Zustand jenseits des Werdens erkennt,
gibt sich der Wahrheit hin,
durch die Erlöschung der Lust am Dasein.
Mit vollem Verständnis des Werdens,
ist man frei von Begierde,
sowohl nach Existenz als auch nach Erlöschen (*abhava*).
Mit dem Ende des Gewordenen,
gelangt ein Mönch nicht zu weiterer Geburt.

¹²⁵Das heißt, er sieht seine wahre Natur. Der Begriff für „Werden“ lautet hier *bhūta* und bedeutet „das, was geworden ist“, „das, was existiert“ oder „das, was ins Sein gekommen ist“. Es teilt die gleiche Wurzel wie *bhava* („Werden“, „Sein“). In den Kommentaren wird dies als die fünf Aggregate definiert. (ItA. I. 179)

¹²⁶It. 43-4; Ps. 1. 159; (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [16], obwohl die abschließenden Verse den Hauptabschnitt zu ergänzen scheinen, geben die Kommentare sie wie folgt wieder: Die noblen Übenden, welche die wahre Natur der fünf Aggregate erkennen und den Pfad sehen, der die Aggregate transzendiert, finden Erlösung im Nibbāna, dem Absoluten, durch die Erlöschung der Begierde nach Existenz. Indem sie die Aggregate vollständig verstehen, sind sie frei von der Begierde nach den Ebenen der Existenz, sowohl den hohen als auch den niedrigen. Frei von den Aggregaten, gelangen sie zu keiner weiteren Geburt. (ItA. 1. 180); man vergleiche die Worte des Buddha zu den beiden Extremen, in Ud. 71-72.

2. Buddhas Zurückweisung der Sichtweise, wonach das Bewusstsein den Körper verlässt, und eine neue Geburt annimmt, ist von besonderem Interesse für ein Studium der Wiedergeburt. Obwohl das Thema der Wiedergeburt nicht direkt mit Nibbāna verbunden ist, kann die Untersuchung der Lehren über die Wiedergeburt zum Verständnis von Nibbāna beitragen.

Bei dieser Gelegenheit war folgende schädliche Ansicht in einem Bhikkhu namens Sāti, dem Sohn eines Fischers, entstanden: „So wie ich das Dhamma, das vom Erhabenen gelehrt wird, verstehe, ist es ein und dasselbe Bewußtsein, das (die Existenz) durchläuft und (von Geburt zu Geburt) weiterwandert, nicht ein anderes.“

(...) Weil die Bhikkhus nicht in der Lage waren, ihn von jener schädlichen Ansicht abzubringen, gingen sie zum Erhabenen (...)

[der Erhabene rief Sāti Bhikkhu zu sich] Dann fragte ihn der Erhabene: „Sāti, ist es wahr, daß folgende schädliche Ansicht in dir entstanden ist: „So wie ich das Dhamma, das vom Erhabenen gelehrt wird, verstehe, ist es ein und dasselbe Bewußtsein, das (die Existenz) durchläuft und (von Geburt zu Geburt) weiterwandert, nicht ein anderes.“?

„Das stimmt, ehrwürdiger Herr. (...)

„Was ist jenes Bewußtsein, Sāti?“

„Ehrwürdiger Herr, es ist das, was spricht und fühlt und hier und da die Resultate guter und schlechter Taten erfährt.“

„Du fehlgeleiteter Mensch, wen sollte ich jemals das Dhamma auf solche Weise gelehrt haben? Du fehlgeleiteter Mensch, habe ich nicht in vielen Lehrreden bedingt entstandenes Bewußtsein dargelegt: „Getrennt von Bedingungen gibt es keine Entstehung von Bewußtsein? ‘ Aber, du fehlgeleiteter Mensch, du hast uns durch dein falsches Verständnis falsch dargestellt und dich dadurch selbst verletzt und viel Unverdienst angehäuft; denn dies wird dir lange zum Schaden und zum Leid gereichen.“

(...) „Ihr Bhikkhus, Bewußtsein wird nach den jeweiligen Bedingungen, in deren Abhängigkeit es entsteht, klassifiziert. Wenn Bewußtsein in Abhängigkeit von Auge und Form entsteht, gilt es als Sehbewußtsein; wenn Bewußtsein in Abhängigkeit von Ohr und Klang entsteht, gilt es als Hörbewußtsein; wenn Bewußtsein in Abhängigkeit von Nase und Geruch entsteht, gilt es als Riechbewußtsein; wenn Bewußtsein in Abhängigkeit von Zunge und Geschmack entsteht, gilt es als Schmeckbewußtsein; wenn Bewußtsein in Abhängigkeit von Körper und Berührungsobjekt entsteht, gilt es als Körperbewußtsein; wenn Bewußtsein

in Abhängigkeit von Geist und Geistesobjekt entsteht, gilt es als Geistbewußtsein. Genau so wie Feuer nach den jeweiligen Bedingungen, in deren Abhängigkeit es brennt, klassifiziert wird – wenn Feuer in Abhängigkeit von Holzscheiten brennt, gilt es als Holzfeuer; wenn Feuer in Abhängigkeit von Reisigbündeln brennt, gilt es als Reisigfeuer; wenn Feuer in Abhängigkeit von Gras (Kuhmist / Häcksel / Abfall) brennt, gilt es als Grasfeuer (Kuhmistfeuer / Häckselfeuer / Abfallfeuer) – ebenso wird Bewußtsein nach den jeweiligen Bedingungen, in deren Abhängigkeit es entsteht, klassifiziert.(...)“¹²⁷ [507]

3. Diese Lehre korrigiert die fehlgeleitete Ansicht, dass Arahants nach dem Tod „zerstört“ werden:

Zu einer Gelegenheit war in einem Bhikkhu namens Yamaka die folgende falsche Ansicht entstanden: „So verstehe ich die vom Erhabenen verkündete Lehre, daß da ein triebversiegter Mönch nach dem Zerfall des Körpers vernichtet ist und vertilgt, nicht mehr besteht nach dem Tode.“

Einige Bhikkhus versuchten erfolglos, ihn von dieser falschen Ansicht zu befreien. Sie baten daher den Ehrwürdigen Sāriputta um Hilfe. Sāriputta näherte sich Yamaka und führte das folgende Gespräch:

„Ist es wahr, Bruder Yamaka, daß du diese schlechte Ansicht gefaßt hast: ‚So verstehe ich die vom Erhabenen verkündete Lehre, daß da ein triebversiegter Mönch nach dem Zerfall des Körpers vernichtet ist und vertilgt, nicht mehr besteht nach dem Tode‘?“

„So ist es, Bruder Sāriputta.“ (...)

„Was meinst du, Bruder Yamaka: Ist die Körperlichkeit unvergänglich oder vergänglich?“ – „Vergänglich, o Bruder.“ – „Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“ – „Leidig, o Bruder.“ – „Was nun vergänglich, leidig, wandelbar ist, kann man dies mit Recht so ansehen: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst‘?“ – „Gewiß nicht, o Bruder.“

„Sind Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewußtsein unvergänglich oder vergänglich?“ – „Vergänglich, o Bruder.“ – „Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“ – „Leidig, o Bruder.“ – „Was nun vergänglich, leidig, wandelbar ist, kann man dies mit Recht so ansehen: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst‘?“ – „Gewiß nicht, o Bruder.“

¹²⁷ Mahātaṇhāsāṅkhaya Sutta: M. I. 256-60 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

„Daher, Bruder Yamaka: was es irgend an Körperlichkeit gibt, was es an Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewußtsein gibt, sei es vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe – von jeder Körperlichkeit, jedem Gefühl, jeder Wahrnehmung, von allen Gestaltungen und jedem Bewußtsein gilt: ‚Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‘ So hat man dies der Wirklichkeit gemäß mit rechter Weisheit zu betrachten.

(...) Was meinst du, Bruder Yamaka: Betrachtetest du die Körperlichkeit als den Vollendeten?“¹²⁸ – „Wahrlich nicht, o Bruder!“

„Betrachtetest du das Gefühl – die Wahrnehmung – die Gestaltungen – das Bewußtsein als den Vollendeten?“ – „Wahrlich nicht, o Bruder.“

„Was meinst du, Bruder Yamaka: Betrachtetest du den Vollendeten als in der Körperlichkeit?“ – „Wahrlich nicht, o Bruder.“ – „Betrachtetest du den Vollendeten als außerhalb der Körperlichkeit?“ – „Wahrlich nicht, o Bruder.“

„Betrachtetest du den Vollendeten als im Gefühl – in der Wahrnehmung – in den Gestaltungen – im Bewußtsein?“ – „Wahrlich nicht, o Bruder.“ – „Betrachtetest du den Vollendeten als außerhalb des Gefühls – der Wahrnehmung – der Gestaltungen – des Bewußtseins?“ – „Wahrlich nicht, o Bruder.“

„Was meinst du, Bruder Yamaka: Betrachtetest du Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewußtsein (zusammen) als den Vollendeten?“ – „Gewiß nicht, o Bruder.“

„Was meinst du, Bruder Yamaka: Einen, der ohne Körperlichkeit, ohne Gefühl, ohne Wahrnehmung, ohne Gestaltungen und ohne Bewußtsein ist, betrachtetest du den als den Vollendeten?“ – „Wahrlich nicht, o Bruder.“ [508]

„Da nun also von dir, Bruder Yamaka, der Vollendete nicht einmal bei Lebzeiten wirklich und wahrhaft aufgefunden werden kann, ist dann deine Behauptung angebracht: ‚So verstehe ich die vom Erhabenen verkündete Lehre, daß da ein triebversiegter Mönch nach dem Zerfall des Körpers vernichtet ist und vertilgt, nicht mehr besteht nach dem Tode?‘“

„Früher, Bruder Sāriputta, als ich noch nicht klar sah, hatte ich diese schlechte Ansicht. Nachdem ich nun diese Lehrdarlegung des Ehrwürdigen Sāriputta vernommen habe, habe ich diese schlechte Ansicht

¹²⁸Die Kommentare interpretieren den Begriff *tathāgata* hier im Sinne eines Wesens oder einer Person. (SA. II. 310)

aufgegeben, und völlig verstanden habe ich nun die Lehre..“

„Wenn man dich nun, Bruder Yamaka, so fragt: ‚Ein Mönch, o Bruder, der ein Heiliger ist, ein Triebversiegter, was ist er nach dem Zerfall des Körpers, nach dem Tode? ‘ – also befragt, o Bruder, was würdest du antworten?“

„Wenn man mich, o Bruder, so fragen würde: ‚Ein Mönch, o Bruder, der ein Heiliger ist, ein Triebversiegter, was ist er nach dem Zerfall des Körpers, nach dem Tode? ‘ – also befragt, o Bruder, würde ich dies antworten: ‚Körperlichkeit, o Bruder, ist vergänglich; was vergänglich ist, das ist leidvoll; was leidvoll ist, das ist (nun) geschwunden, das ist beendet. Gefühl – Wahrnehmung – Gestaltungen – Bewußtsein sind vergänglich; was vergänglich ist, das ist leidvoll; was leidvoll ist, das ist (nun) geschwunden, das ist beendet.‘ So befragt, o Bruder, würde ich dies antworten.“

„Gut, gut, Bruder Yamaka.“¹²⁹

4. In dieser Unterweisung, im Gespräch mit dem Wanderer Vacchagotta, vergleicht der Buddha den Tod eines Arahants mit dem Erlöschen eines Feuers:

„Wenn das Herz eines Bhikkhu so befreit ist, Meister Gotama, wo erscheint er nach dem Tode wieder?“

„Der Ausdruck ‚wiedererscheinen‘ ist nicht zutreffend, Vaccha.“¹³⁰

„Erscheint er dann nicht wieder, Meister Gotama?“

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

„Erscheint er dann sowohl wieder, als er auch nicht wiedererscheint, Meister Gotama?“

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

„Erscheint er dann weder wieder, noch erscheint er nicht wieder, Meister Gotama?“

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

„Wenn Meister Gotama diese vier Fragen gestellt werden, erwidert er: ‚Der Ausdruck ›wiedererscheinen‹ ist nicht zutreffend,(...).‘ Das

¹²⁹S. III. 109-112; (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3]) diesem Dialog folgt ein ausführliches Sinnbild. (ÜB: siehe Kapitelendnote^{xxii})

¹³⁰*Na upeti* (die Kommentare verwenden *na yujjati*): „passt nicht zu / nicht kongruent (mit diesem Thema)“.

bestürzt mich, Meister Gotama, das verwirrt mich, und das Ausmaß an Zuversicht, das ich durch frühere Unterhaltungen mit Meister Gotama erlangt habe, ist jetzt verschwunden.“

„Berechtigterweise verursacht es Bestürzung in dir, Vaccha, berechtigterweise verursacht es Verwirrung in dir. Denn dieses Dhamma, Vaccha, ist tiefgründig, schwer zu sehen und schwer zu verstehen, friedvoll und erhaben, durch bloßes Nachdenken nicht zu erlangen, subtil, von den Weisen selbst zu erfahren. Es ist schwer für dich, es zu verstehen, wenn du eine andere Ansicht hast, eine andere Lehre akzeptierst, eine andere Lehre für richtig hältst, eine andere Übung verfolgst und einem anderem Lehrer folgst. Also werde ich dir Gegenfragen über dieses stellen, Vaccha. Antworte nach Belieben.“

„Was meinst du, Vaccha? Angenommen, ein Feuer würde vor dir brennen. Würdest du wissen: ‚Dieses Feuer brennt vor mir?‘“

„Das würde ich, Meister Gotama.“

„Wenn dich jemand fragen sollte, Vaccha: ‚In Abhängigkeit wovon brennt dieses Feuer, das da vor dir brennt?‘ – so gefragt, was würdest du antworten?“

„So gefragt, Meister Gotama, würde ich antworten: ‚Dieses Feuer, das da vor mir brennt, brennt in Abhängigkeit von seinem Brennstoff von Gras und Zweigen.‘“

„Wenn jenes Feuer vor dir erlöschen sollte, würdest du wissen: ‚Dieses Feuer vor mir ist erloschen?‘“

„Wenn jenes Feuer vor mir erlöschen sollte, Meister Gotama, würde ich wissen: ‚Dieses Feuer vor mir ist erloschen.‘“

„Wenn dich jemand fragen sollte, Vaccha: ‚Als jenes Feuer vor dir erlosch, in welche Richtung ging es da: nach Osten, Westen, Norden oder Süden?‘ – so gefragt, was würdest du antworten?“

„Das ist nicht zutreffend, Meister Gotama. Das Feuer brannte in Abhängigkeit von seinem Brennstoff von Gras und Zweigen. Wenn er verbraucht ist, falls es keine weitere Zufuhr erhält, wenn es ohne Nahrung ist, gilt es als erloschen.“

„Ebenso, Vaccha, ist jene Form (...) Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Gestaltung (...) Bewusstsein, die jemand, der den Tathāgata beschreibt, zur Beschreibung heranziehen könnte, vom Tathāgata überwunden worden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmenstrunk gleich gemacht, beseitigt, so daß sie künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen ist. Der Tathāgata ist von der Erfäßbarkeit im Sinne der Form (...) Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Gestaltung (...) Bewusstsein

befreit, Vaccha, er ist tiefgründig, unermesslich, schwer zu ergründen wie der Ozean. Der Ausdruck ‚wiedererscheinen‘ ist nicht zutreffend, der Ausdruck ‚nicht wiedererscheinen‘ ist nicht zutreffend, der Ausdruck ‚sowohl wiedererscheinen, als auch nicht wiedererscheinen‘ ist nicht zutreffend, der Ausdruck, weder wiedererscheinen, noch nicht wiedererscheinen‘ ist nicht zutreffend. Jenes Gefühl, das jemand, der den Tathāgata beschreibt, zur Beschreibung heranziehen könnte, ist vom Tathāgata überwunden worden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmenstrunk gleich gemacht, beseitigt, so daß es künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen ist.

Nach diesem Gespräch kam in dem Wanderer Vacchagotta Vertrauen und Zuversicht auf, sodass er sich zu einem Laienanhänger erklärte.¹³¹ [510]

Die Ratana Sutta beschreibt Arahants wie folgt:

*Zerstört ist Altes und nichts Neues ist im Werden!
Das Herz ist frei von Sucht nach künftigem Dasein;
Die Keime sind zerstört und Wille wächst nicht mehr!
So löschen aus die Weisen dieser Lampe gleich!*¹³²

Beim endgültigen Verscheiden (*parinibbāna*) des Ehrwürdigen Dabba-Mallaputta, sprach der Buddha diesen Vers:

*„Zerfallen ist der Leib, zur Aufhebung gelangt ist die Wahrnehmung, verglüht sind alle Empfindungen; zur Ruhe gekommen sind die (organischen) Prozesse, das Bewußtsein ist zur Rüste gegangen.“*¹³³

(ÜB: altern. Übers.:)

*Der Körper ist zerbrochen, alle Wahrnehmungen sind erloschen,
Gefühle sind gestillt, Willensbildungen zur Ruhe gebracht,
und das Bewusstsein hat sein Ende erreicht.*

Der Buddha berichtete den Mönchen von den Ereignissen jenes Hinscheidens und sprach dabei folgenden Vers:

¹³¹ Aggivacchagotta Sutta (M. I. 486-9) (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1]); später ordinierte der Wanderer Vacchagotta als Bhikkhu und erreichte Arahantschaft (M. I. 497); der Buddha und Vacchagotta führen eine weitere interessante Diskussion, in welcher der Buddha sagt: *So wie ein Feuer mit Brennstoff brennt, aber nicht ohne Brennstoff, so erkläre ich die Wiedergeburt für einen mit Brennstoff, nicht für einen ohne Brennstoff (...)* Begierde ist [der] Brennstoff. (S. IV. 398-400)

¹³² Sn. 41-42 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [17])

¹³³ Ud. 93 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [15])

„Gleichwie man den Weg des vom Eisenhammer getroffenen Funkens nicht kennt, der, zerglühend, nach und nach verschwindet, ebenso ist nicht zu erkennen der Weg der vollkommen Erlösten, welche über die Flut der Lustfessel hinübergelangen und die unerschütterliche Seligkeit erreicht haben.“¹³⁴

(ÜB: altern. Übers.:)

Gleich wie der Zielort (Bestimmungsort / Weg, engl. zu „destination“) eines glühenden Feuerfunken, der vom Amboss geschlagen wird und allmählich verblasst, nicht bekannt sein kann –

ebenso ist es im Fall derjenigen, die auf rechte Weise Befreiung erlangt und die Flut der bindenden Begierden überschritten und die unerschütterliche Glückseligkeit erreicht haben:

Ihr Zielort kann nicht bestimmt werden.

¹³⁴ebenda

Anhang 1: *Sa-upādisesa* und *Anupādisesa*

[420] Einige Gelehrte interpretieren die Passagen im Anguttara-Nikaya,¹³⁵ welche die erleuchteten Wesen in zwei Arten einteilen, d.h. *sa-upādisesa-puggala* (*sekha* – Stromeingetretene, Einmal-Wiederkehrer und Nicht-Wiederkehrer – welche noch Greifen und Verunreinigung unterliegen) und *anupādisesa-puggala* (*asekha* – Arahants – die von Greifen und Verunreinigung befreit sind), indem sie *upādi* mit *upādāna* („Greifen“) übersetzen und so die beiden Arten von Nibbāna folgendermaßen definieren:

1. *Sa-upādisesa-nibbānadhātu*: Nibbāna mit verbleibendem Greifen, bzw. Nibbāna derjenigen mit latenter Verunreinigung, d.h. Nibbāna der Stromeingetretenen, der Einmal-Wiederkehrer und der Nichtwiederkehrer.
2. *Anupādisesa-nibbānadhātu*: Nibbāna ohne verbleibendes Greifen, bzw. Nibbāna der vom Greifen Befreiten, d.h. Nibbāna der Arahants.

Diese Übertragung entspringt einer Verwechslung zwischen „Zuständen“ (*bhava*), d.h. *sa-upādisesa-nibbāna* und *anupādisesa-nibbāna*, und „Personen“ (*puggala*), d.h. *sa-upādisesa-puggala* und *anupādisesa-puggala*. Die zwei Arten von Nibbāna beschreiben die Beziehung zwischen Nibbāna und erwachten Wesen. Die zwei Personengruppen beschreiben die Eigenschaften derjenigen, die mit Nibbāna in Kontakt sind. Um Verwirrung zu vermeiden, sollten diese beiden Paare klar unterschieden werden. Das differenzierende Wort lautet in diesem Fall *upādi*, was eine unterschiedliche Bedeutung hat, wenn es sich entweder auf Nibbāna oder auf erleuchtete Wesen bezieht. Man beachte jedoch, dass einige kommentierende Passagen dieses Missverständnis noch verstärken, wonach *sa-upādisesa-nibbāna* das Nibbāna von *sa-upādisesa-puggala* ist.¹³⁶

Eine klare Entwicklung der Wortbedeutungen dieser beiden Begriffe *sa-upādisesa-nibbāna* und *anupādisesa-nibbāna*, welche eine Tätigkeit oder ein Ereignis betonen, bildet die Entstehung der Begriffe *kilesa-parinibbāna* und *khandha-parinibbāna*. Ersteres entspricht *sa-upādisesa-nibbāna*, während letzteres *anupādisesa-nibbāna* gleichkommt. Trotz der häufigen Verwendung dieser Begriffe in dieser Weise, waren sich die Kommentatoren und Sub-Kommentatoren sehr wohl der Bedeutung von *sa-upādisesa-nibbāna* als Bezeichnung für die Qualität eines Zustandes bewusst, wie man an diesen Beispielen ablesen kann:

¹³⁵A. IV. 75, 380

¹³⁶Siehe: ItA. I. 166

Der Buddha verweilte im Nibbāna-Element mit verbleibenden Rest, führte sein Leben zum Nutzen aller Wesen, es erging ihm wohl in dieser Welt, bis er das Nibbāna-Element ohne verbleibenden Rest erlangte;¹³⁷ mit der Frucht der Arahantschaft sind [die Arahants] gänzlich leidenschaftslos, verweilen im Nibbāna-Element mit verbleibenden Rest, weise, fleißig bei Tag und Nacht. Mit dem Ende ihres endgültigen Geistes erlangen sie, mit ihrem endgültigen Vergehen, das Nibbāna-Element, ohne verbleibenden Rest.¹³⁸

¹³⁷VismT.: Dutīyo Bhāgo, Paññābhūminiddesavaṇṇanā, Avijjāpaccayāsāṅkhārāpadavittthārakathāvaṇṇanā

¹³⁸ItA. II. 119

Anhang 2: *Diṭṭhadammika* und *Samparāyika*

Als Substantivformen existieren *diṭṭhadhammika* und *samparāyika* entsprechend als *diṭṭhadhamma* und *samparāya*. Diese vier Wörter werden sowohl im Pali-Kanon als auch in den Kommentaren zahlreich genutzt und tragen im Allgemeinen die Bedeutung von „Gegenwart“ oder „dieses Leben“ einerseits und „Zukunft“, „nächstes Leben“ oder „nächste Welt“ andererseits.¹³⁹ Die Verbindungen mit *attha-* *diṭṭhadhammikattha* („gegenwärtiges Wohlergehen“) und *samparāyikattha* („zukünftiges Wohlergehen“) – sind den Gelehrten besonders vertraut. In den Kommentarbüchern findet man späterhin gelegentlich auch *paramattha* („höchstes Wohlergehen“), um eine Triade zu bilden.¹⁴⁰ In den ursprünglichen Schriften jedoch findet man nur das Paar von *diṭṭhadhammikattha* und *samparāyikattha*.¹⁴¹ In diesem Zusammenhang bezieht sich *samparāyikattha* auf das Wohlergehen, welches das von *diṭṭhadhammikattha* übertrifft oder transzendiert und beinhaltet die Definition von *paramattha*. *Paramattha* wurde ursprünglich eigenständig als ein Synonym für *Nibbāna* gebraucht.¹⁴² In späteren Fällen wurde die Definition von *samparāyikattha* dahingehend eingeengt, dass es „zukünftiges Wohlergehen“, „der nächsten Welt“ oder „himmlisch“ bedeutet, d.h. ein Wohlergehen unterhalb des Höchsten, also noch nicht im Sinne von *Nibbāna*.

Ein Beispiel dafür, wie *samparāyikattha* in seinem ursprünglichen Kontext eingesetzt wird, ist die Geschichte des alten Brahmanen *Brahmāyu*, der den Buddha besuchte:

Da dachte der Brahmane Brahmāyu: „Der Einsiedler Gotama hat mir die Erlaubnis erteilt. Wonach soll ich ihn fragen: nach dem Guten in diesem Leben oder nach dem Höchsten Guten?“ Dann dachte er: „Ich bin geübt im Guten in diesem Leben, und auch andere fragen mich nach dem Guten in diesem Leben.[421] Warum sollte ich ihn nicht nur nach dem höchsten Guten fragen?“ Dann sprach er den Erhabenen in Strophen an:

*„Wie wird man zu einem Brahmanen?
Und wie erlangt man Wissen?
Wie erlangt man das dreifache Wissen?
Und wie wird man ein heiliger Gelehrter?
Wie wird man ein Arahant?“*

¹³⁹ z.B.: M. I. 87; Sn. 24

¹⁴⁰ Nd2. 57, 66

¹⁴¹ Siehe: Vin. I. 181; D. II. 240; M. II. 144; S. I. 82, 87; A. III. 49, 364; It. 16-17

¹⁴² z.B.: Sn. 11, 38; M. II. 173

Und wie erlangt man die Vollkommenheit?
Wie wird man ein schweigender Weiser?
Und wie kann man ein Buddha genannt werden?“¹⁴³

In seiner ursprünglichen Bedeutung umfasst *samparāyika* auch die Bedeutung von *paramattha*, wie in der Kaṇṇakatthala-Sutta zu erkennen ist, in welcher König Pasenadi den Buddha nach dem Unterschied zwischen den Mitgliedern der vier Kasten befragt.¹⁴⁴ Der Buddha erwidert, dass die Edlen und Brahmanen hinsichtlich des gegenwärtigen Lebens als höherstehend betrachtet werden, da die Menschen ihnen Ehrerbietung erweisen, doch in Bezug auf die spirituellen Errungenschaften einer Person spielt die Kaste keine Rolle; hier ist lediglich die Qualität der Anstrengungen einer Person ausschlaggebend. Was die Befreiung betrifft, so erklärte der Buddha, es bestehe kein Unterschied zwischen den Errungenschaften von Mitgliedern verschiedener sozialer Klassen.

Ähnlich verhält es sich im Mahāniddeśa:

Man kann zwei Vorteile, einen weltlichen und einen transzendenten, aus persönlichen Glaubensvorstellungen ableiten. Was ist der weltliche Nutzen, der sich aus dem Glauben (/Vertrauen) ableitet? In diesem Falle teilen die Schüler die von ihrem Lehrer gelehrt, wie auch immer geartete, Lehre. Sie achten, respektieren, verehren und bewundern den Lehrer dieser Lehre, und Infolge dessen erhalten sie Gewänder, Almosenspeise, Unterkunft und Medizin. Und was ist der transzendente Nutzen, der sich aus dem Glauben ableitet? Diese Jünger wünschen sich für die Zukunft: „Möge diese Lehre zur Geburt als Naga, Garuda (...) als Indra, Brahma oder als Gott führen. Diese Lehre ist ausreichend für Reinheit und Befreiung, diese Ansicht führt zu Reinheit und Befreiung.“¹⁴⁵

Die Kommentatoren tendieren dazu, die Definitionen einzuschränken: *diṭṭhadhammika* bezieht sich auf die gegenwärtige Existenz und dieses Leben und *samparāyika* auf das nächste Leben oder die nächste Welt.¹⁴⁶ Einige Kommentare nutzen dieselben, eingeschränkten Definitionen für die beiden Elemente von Nibbāna, d.h. *diṭṭhadhammika* bedeutet „in diesem Leben“ und *samparāyika* bedeutet „in der Zukunft“ oder „nach dem Tod“.¹⁴⁷

¹⁴³M. II. 144

¹⁴⁴M. II. 128-30

¹⁴⁵Nd1. 73-4

¹⁴⁶Z.B.: AA. II. 88; ItA. I. 79

¹⁴⁷ItA. I. 167

Anhang 3: Letzter Geisteszustand

Carima-citta, *carimaka-citta*, *carima-viññāṇa* und *carimaka-viññāṇa* bedeuten allesamt dasselbe, nämlich „letzter Geisteszustand“, „letztes Bewusstsein“ oder ausführlicher formuliert, „letzter Geisteszustand in der Existenz“. Dies bezieht sich auf das Vergehen (*cuti*) des Geistes eines Arahants (auch als *parinibbāna-citta* bezeichnet) und beschreibt den Geist eines Arahants beim Tod beziehungsweise den Geisteszustand im Moment des endgültigen Vergehens.¹⁴⁸

Der Begriff *carima-viññāṇa* wird bspw. erstmals im Cūḷaniddesa, einem Sekundärtext des Tipiṭaka, erwähnt:

*Beim endgültigen Vergehen eines Arahants, der das Nibbāna-Element ohne verbleibenden Rest erlangt, erlöschen aufgrund des Aufhörens des finalen Bewusstseins genau hier auch Weisheit und Achtsamkeit, Materialität und Mentalität; sie werden zum Verstummen gebracht, zur Ruhe gelegt und nicht mehr aufrechterhalten.*¹⁴⁹

In den kommentarischen Schriften werden die Begriffe *carima-viññāṇa* und *carima-citta* regelmäßig verwendet; zuweilen assoziieren sie *carima-citta* mit der Erlangung des Nibbāna-Elements ohne verbleibenden Rest. Ebenso assoziieren sie das Erreichen von oder das anfängliche Verweilen in *sa-upādisesa-nibbāna* mit der Frucht der Arahantschaft.¹⁵⁰ Man beachte, dass in vielen thailändischen Ausgaben *carima-citta* und *carima-viññāṇa* als *purima-citta* und *purima-viññāṇa* („vor-
ausgehender Geist/Bewusstsein“) abgedruckt sind.¹⁵¹ Zu den Beispielen für solche Inkonsistenzen zählen kanonische Texte, die *purima* verwenden, während der erläuternde Kommentartext *carima* verwendet, bzw. eine Passage in einem Band den einen Begriff gebraucht und die identische Passage in einem anderen Band den anderen. Die Beweislage bestätigt jedoch, dass der zutreffende Begriff hier *carima* lautet.

¹⁴⁸ Siehe VinT.: Dutiyo Bhāgo, Pārājikakandaṃ, Paṭhamapārājikaṃ, Sudinnabhāṇavāraṇṇanā, sowie der burmesische Subkommentar zum Dīgha-Nikāya [1/364; 2/161, 419]; die thailändische Ausgabe ist bis dato noch nicht im Druck.

¹⁴⁹ Nd2. 8, zur Erläuterung von Sn. 198-9 und verwiesen auf DhsA. 236

¹⁵⁰ Siehe: DhA. II. 163; ItA. II. 119; SnA. I. 257; zugehöriges Material unter: NdA. 5; VinA. I. 203; DA. 1. 180 = MA. III. 289 = SA. II. 179 = AA. III. 187 = UdA. 308 = PañcA. 235 = VinT.: Tatiyo Bhāgo, Cammakhandakam, Soṇakuṭikaṇṇavathukathāvaṇṇanā; AA. II. 352; AA. IV. 1; DA. 1. 226 = UdA. 175 = MA. I. 128 = AA. II. 264 = VinT.: Tatiyo Bhāgo, Mahāvaggaṭṭikā, Anattalakkhaṇasuttavaṇṇanā; SnA. II. 518; KhA. 195 = SnA. I. 277; PsA. I. 172; DA. II. 394; NdA. 6; SA. II. 81; UdA. 216; Vism. 509, 688-9; einige thailändische Ausgaben sind noch nicht verfügbar, wohl aber burmesische und Ausgaben mit römischer Alphabet

¹⁵¹ z.B.: Nd2. 8; SA. II. 81; KhA. 195

Anhang 4: Nibbāna „erreichen“

[481] Gelegentlich wurde der Ausdruck „Nibbāna erreichen“ genutzt, da er bekannt und zudem leicht zu verstehen ist, wenngleich der Begriff, der in diesem Zusammenhang genauer oder spezifischer wäre, *sacchikiriya* lautet (Verbform *sacchikaroti*; spätere Texte verwenden zuweilen *sacchikaraṇa*), was wörtlich übersetzt „Realisation“ bzw. „Erkenntnis“ bedeutet. In den Kommentaren wird es als „selbst erfahren oder klarsehen“ definiert. Obwohl die Formulierung „Nibbāna erreichen“ womöglich praktischer sein mag, birgt die Verwendung von „Nibbāna verwirklichen“ womöglich ein geringeres Risiko von Missverständnissen. „Erreichen“ liegt näher an den Pali-Wörtern *adhigama* (Verb: *adhigacchati*) und *patti* (Partizip der Vergangenheit, verwendet mit Nibbāna: *patta*). Beide Wörter werden häufig gemeinsam mit Nibbāna verwendet, allerdings in sekundären Kontexten und langläufig auch in Versen.¹⁵²

Die folgenden Wörter, die im Zusammenhang mit Nibbāna genutzt werden, sind in den Schriften gestreut aufzufinden und werden hauptsächlich in Versen verwendet: *ārādheti* („erlangen“, „vollenden“), *phusati* („erreichen“, „berühren“), *gacchati* („ankommen“) und *labhati* („erhalten“).

¹⁵² *Sacchikiriya* und *sacchikaroti*, z. B.: M. I. 56, 63; M. II. 242; M. III. 136; S. IV. 252, 262; S. V. 11, 49, 141, 167, 185; A. I. 8, 221; A. II. 196; A. III. 314, 326, 423; A. IV. 427; D. II. 290, 315; Kh. 3; Sn. 47; Ps2. 200; *sacchikaraṇa*, z. B.: AA. II. 333; AA. IV. 67; KhA. 151; SnA. I. 299; DA. III. 1044; MA. II. 234; MA. IV. 60; VbhA. 510 *adhigacchati*, z. B.: in Prosa: M. I. 173; in Versen: S. I. 22; S. II. 279; A. I. 163; A. III. 214; It. 104; Thag. Vers 1165; Vv. Vers 841; Thīg. Vers 113 *patta* in Versen, z. B.: D. III. 272; M. I. 227; S. I. 189, 214; Dh. Vers 134; Sn. 33, 79; Thag. Vers 1230; Thīg. Verse 21, 45, 477

Anhang 5: Anupādā-parinibbāna

MA. II. 155 besagt, dass *anupādā-parinibbāna* äquivalent zu *appaccaya-parinibbāna* („vollständiges, bedingungsloses Nibbāna“) ist zudem wird im Majjhima Nikāya Tika¹⁵³ festgestellt, dass *appaccaya-parinibbāna* gleich *anupādisesa-parinibbāna* ist.¹⁵⁴ Daraus folgt, dass *anupādisesa-parinibbāna* sowohl mit *anupādisesa-parinibbāna* als auch mit *appaccaya-parinibbāna* identisch ist, d.h. identisch mit der essenziellen Natur von Nibbāna, wie zuvor in diesem Kapitel diskutiert. DhA. I. 286, ItA. I. 170, und BvA. 227 ersetzen den Begriff *anupādā-parinibbāna* durch *anupādisesa-parinibbāna*.

Anupādā-parinibbāna ist ein entscheidender Begriff, der Nibbāna bezeichnet; er bleibt immer eigenständig und wird vielfach verwendet, um das Ziel des Buddhismus auszudrücken, z. B.: „Bhikkhu, der Dhamma wird von mir um des endgültigen Nibbāna ohne Brennstoff willen gelehrt“¹⁵⁵ und: „Es ist um des endgültigen Nibbāna ohne Brennstoff willen, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen gelebt wird.“¹⁵⁶ (ÜB: altern. Übers. siehe:^{xxiii}) Die Kommentare definieren *anupādā-parinibbāna* im Allgemeinen als *appaccaya-parinibbāna* – das Unkonditionierte, d.h. nicht konditioniert durch irgendeinen „Brennstoff“,¹⁵⁷ das noch in diesem Leben verwirklicht werden kann. Einige Lehrer vertreten die Ansicht, dass *anupādā-parinibbāna* als „endgültiges Nibbāna ohne Anhaften (*upādāna*)“ zu übersetzen ist, was sich auf die Frucht der Arahantschaft bezieht, doch die Kommentatoren weisen diese Meinung zurück.¹⁵⁸

Außerdem erklärt das Vimuttimagga, welches von Upatissa verfasst wurde, noch bevor Buddhaghosa das Visuddhimagga schrieb, *nissaraṇa-vimutti* als *anupādisesa-parinibbāna*.¹⁵⁹ Interessanterweise stimmt diese Meinung mit der oben ausgedrückten Bedeutung überein. Siehe die folgende Diskussion über Befreiung.

¹⁵³ Nachzulesen in Maṅgal.2, Rathavinītasuttavaṇṇanā, Sattavisuddhipaṇḥavaṇṇanā.

¹⁵⁴ TR: Das Material in diesem Anhang ist Teil einer Fußnote auf Seite 390 der thailändischen Ausgabe des Buddhadhamma.

¹⁵⁵ S. IV. 48

¹⁵⁶ M. I. 148; S. V. 29; siehe auch: Vin. V. 164; A. I. 44; A. IV. 74; A. V. 65

¹⁵⁷ SA. II. 335; SA. III. 133; AA. II. 80; AA. IV. 38; AA. V. 27; ItA. II. 106

¹⁵⁸ Besprochen unter MA. II. 156.

¹⁵⁹ Englische Version, übersetzt aus dem Chinesischen, S. 2

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱ Die nachfolgenden Kapitel zum Thema „Nibbāna“ sind bereits einige Jahre zuvor im Englischen, vom selben Übersetzer, im Rahmen einer Auskopplung in Buchform erschienen – noch bevor die Arbeit am Gesamtwerk des Buddha-Dhamma überhaupt begonnen wurde. Diese Auskopplung scheint weitgehend unverändert übernommen worden zu sein. Daher sind stellenweise Versatzstücke oder Dopplungen erkennbar.

Ich habe versucht, die Bezüge zum Gesamtkontext des Werkes wiederherzustellen und Dopplungen zu minimieren, ohne die Authentizität der Vorlage zu beeinträchtigen. Ergänzungen finden sich gelegentlich in den Fußnoten oder Kapitelendnoten und sind klar gekennzeichnet.

ⁱⁱ Unwissenheit ist jedoch nicht die „Erstursache“, wie im entsprechenden Kapitel zur bedingten Entstehung bereits dargestellt.

ⁱⁱⁱ Die Sinnes-Felder wurden bisher zumeist auch als Sinnes-Grundlagen bezeichnet.

^{iv} (Aufgrund abweichender textlicher Gestaltung hier in voller Länge:)

(Fragender:) Der Brahmane Jānussoni. „*Das sichtbare Nibbāna, das sichtbare Nibbāna*‘, so sagt man, Herr Gotama. Inwiefern nun aber, Herr Gotama, ist das Nibbāna klar sichtbar, unmittelbar wirksam, einladend, zum Ziele führend, den Verständigen, jedem für sich, verständlich?“

„Aus Gier, Brahmane, von der Gier übermannt – aus Haß, vom Hasse übermannt – aus Verblendung, von der Verblendung übermannt, umstrickten Geistes, trachtet man nach seinem eigenen Schaden, trachtet man nach anderer Schaden, trachtet man nach beiderseitigem Schaden, erleidet man geistigen Schmerz und Kummer. Ist aber die Gier aufgehoben – ist der Haß aufgehoben – ist die Verblendung aufgehoben, so trachtet man weder nach eigenem Schaden, noch nach dem Schaden anderer, noch nach beiderseitigem Schaden, erleidet man keinen geistigen Schmerz und Kummer. Derart, o Brahmane, ist das Nibbāna klar sichtbar.

Insofern man, Brahmane, diese restlose Erlöschung der Gier erfährt, die restlose Erlöschung des Hasses und der Verblendung erfährt, ist das Nibbāna klar sichtbar, unmittelbar wirksam, einladend, zum Ziele führend, den Verständigen, jedem für sich, verständlich.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^vnicht Geborene: *ajāta*
nicht Gewordene: *abhūta*
nicht Geschaffene: *akata*
nicht Gestaltete: *asaṅkhata*

^{vi}Vereinfacht gesagt symbolisiert Māra das Schlechte und ließe sich etwa mit einem teuflischen Wesen vergleichen.

^{vii}[der Buddha:] „Ich entgegnete ihm folgendes: ‚Bhikkhu, ehemals pflegten seefahrende Handelsleute einen landspähenden Vogel mitzunehmen, wenn sie mit dem Schiff in See stachen. Kam das Land einmal außer Sicht, so ließen sie den landspähenden Vogel fliegen. Der flog nach Osten, nach Süden, Westen und Norden, in die Höhe und ringsum. Wenn er irgendwo am Horizonte die Küste erblickte, nahm er seinen Flug in entsprechender Richtung. Sah er aber nirgendwo am Horizont etwas von der Küste, so kehrte er zum Schiffe zurück. Geradeso bist du, Bhikkhu, nachdem du bis hinauf in den Himmel des Brahmā nach einer Antwort auf diese deine Frage gesucht und keine gefunden hast, zu mir zurückgekommen. Deine Frage sollte aber garnicht so gestellt werden: ‚Herr, wo finden die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft restlos ihr Ende? ‘, sondern so:

„Wo ist es, wo auf nichts mehr ruht
Luft, Feuer, Erde, Wasserflut,
Wo lang und kurz, wo grob und fein
Und schön und schlecht hört auf zu sein,
Wo Form und Name nicht besteht
Und ohne Rest zu Ende geht? ‘

„Die Antwort lautet:

„Die Wahrnehmung selbst niemand sieht
Doch endlos rings ist ihr Gebiet,
In ihr ohn‘ andre Stützen ruht
Luft, Erde, Feuer, Wasserflut,
Und sie schließt lang, kurz, grob und fein
Und schön und unschön in sich ein:
Wie Form so Name nicht besteht,
Wenn Wahrnehmung zu Ende geht.‘,

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [5])

^{viii} Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, So habe ich gehört:

„Diese zwei Nibbāna-Bereiche gibt es, ihr Jünger. Welche zwei? Den mit dem Rest von Beilegungen behafteten Nibbāna-Bereich und den von dem Rest von Beilegungen freien Nibbāna-Bereich. Was, ihr Jünger, ist der mit dem Rest von Beilegungen behaftete Nibbāna-Bereich? Da, ihr Jünger, ist ein Jünger ein Heiliger, für den die Beeinflussungen schon bei Lebzeiten vernichtet sind, der das, was zu tun war, getan, die Bürde abgelegt, das eigene Heil erlangt hat und der nach gänzlicher Zerstörung der Fesseln des Werdens durch vollkommene Weisheit erlöst ist. Seine fünf Sinne sind fest, und durch ihre Unversehrtheit wird er des Angenehmen und des nicht Angenehmen inne, und er nimmt Freudiges und Leidiges wahr. Und die Vernichtung seiner Leidenschaft, seines Hasses und seiner Verblendung, das nennt man, ihr Jünger, den mit dem Rest von Beilegungen behafteten Nibbāna-Bereich. Und was, ihr Jünger, ist der von dem Rest von Beilegungen freie Nibbāna-Bereich? Da, ihr Jünger, ist ein Jünger ein Heiliger, für den die Beeinflussungen schon bei Lebzeiten vernichtet sind (...). Alle seine schon hienieden reizlos gewordenen Empfindungen, ihr Jünger, stehen im Begriff, kalt zu werden. Das nennt man, ihr Jünger, den von dem Rest von Beilegungen freien Nibbāna-Bereich. Dies also, ihr Jünger, sind die zwei Nibbāna-Bereiche.“

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Diese zwei Nibbāna-Bereiche sind von einem solchen klar Sehenden, Befreiten, enthüllt worden: der eine Bereich, hienieden, der gegenwärtigen Erscheinung angehörend, ist mit dem Rest von Beilegungen behaftet und besteht in der Vernichtung des Lebensdranges. Der von dem Rest von Beilegungen freie (Bereich) aber ist der zukünftige, in welchem alle Arten des Werdens verschwunden sind. Die diese nichtgestaltete Stätte erkannt haben, die Geisterlösten, deren Lebensdrang vernichtet ist, - diese so Beschaffenen haben, dieser Vernichtung froh, das Wesen der Erscheinungen erreicht und sich jeder Art des Werdens entäußert.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [18])

^{ix} Letztere begriffliche Aufteilung ist in Thailand regelmäßig im Sprachgebrauch anzutreffen und wird daher vom Autor explizit erwähnt.

^x Von der Nacht an, in der der Klargewordene das unübertreffliche vollkommene Erwachen versteht bis zu der Nacht, in der er nach der natürlichen Gesetzmäßigkeit des restlosen Erlöschens vollkommen erlischt - während dieser Zeit ist alles, was er sagt, redet und ausdrückt, tatsächlich so und nicht anders.

(Quelle: ?)

^{xi} (a) Wenn aber, ihr Bhikkhus, bei einem Bhikkhu das Nichtwissen beseitigt und das Wissen entstanden ist, bringt er infolge des Verschwindens des Nichtwissens und der Entstehung des Wissens keine verdienstlichen Gestaltungen hervor; er bringt keine nicht verdienstlichen Gestaltungen hervor; er bringt keine Gestaltungen hervor, wo Gleichgewicht

besteht. Wenn er nicht durch Tun (Gestaltungen) hervor bringt und nicht durch Denken (Gestaltungen) hervorbringt, erfaßt er nichts in der Welt. Wenn er nichts erfasst, so empfindet er keinen Durst. Wenn er aber keinen Durst empfindet, geht er aus eigener Kraft in das Nirvana ein. Er erkennt: vernichtet ist die Geburt; gelebt ist der heilige Wandel; vollbracht ist, was zu vollbringen war; nichts mehr habe ich fürderhin zu tun mit dem weltlichen Dasein.

(b) Wenn er eine lustvolle Empfindung empfindet, so erkennt er: sie ist unständig; er erkennt: sie ist keine, an der man hängt; er erkennt: sie ist keine, an der man Freude hat. Wenn er eine leidvolle Empfindung empfindet, so erkennt er: sie ist unständig; er erkennt: sie ist keine, an der man hängt; er erkennt: sie ist keine, an der man Freude hat. Wenn er eine Empfindung empfindet, die weder leidvoll noch lustvoll ist, so erkennt er sie ist unständig; er erkennt sie ist keine, an der man hängt; er erkennt: sie ist keine, an der man Freude hat. Wenn er eine lustvolle Empfindung empfindet, so empfindet er sie als einer, der (von der Welt) losgelöst ist. Wenn er eine leidvolle Empfindung empfindet, so empfindet er sie als einer, der losgelöst ist. Wenn er eine Empfindung empfindet, die weder leidvoll noch lustvoll ist, so empfindet er sie als einer, der losgelöst ist. Empfindet er die Empfindung, daß die Körperkräfte zu Ende gehen, so erkennt er: ich empfinde die Empfindung, daß die Körperkräfte zu Ende gehen. Empfindet er die Empfindung, daß das Leben zu Ende geht, so erkennt er: ich empfinde die Empfindung, daß das Leben zu Ende geht. Er erkennt: nach dem Abschlusse des Lebens infolge der Auflösung des Körpers werden noch in dieser Welt alle meine Empfindungen, an denen ich keine Freude gehabt, erkalten; nur die leiblichen Bestandteile werden übrig bleiben.

(c) Das ist gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn ein Mann aus dem Töpferofen einen heißen Topf herausnimmt und auf den ebenen Erdboden hinstellt, und wie da die Hitze, die daran ist, sich verliert und nur die Tonschalen übrig bleiben: ebenso erkennt ein Bhikkhu, ihr Bhikkhus, wenn er die Empfindung empfindet, daß die Körperkräfte zu Ende gehen: ich empfinde die Empfindung, daß die Körperkräfte zu Ende gehen. Und wenn er die Empfindung empfindet, daß das Leben zu Ende geht, so erkennt er: ich empfinde die Empfindung, daß das Leben zu Ende geht. Er erkennt: nach dem Abschlusse des Lebens infolge der Auflösung des Körpers werden noch in dieser Welt alle meine Empfindungen, an denen ich keine Freude gehabt, erkalten; nur die leiblichen Bestandteile werden übrig bleiben.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

^{xii} Wenn jenes Bhikkhu Geist so konzentriert, geläutert, hell, vom Dunstkreis des Irdischen frei, fleckenlos, empfänglich, geschickt, stetig und unerschütterlich geworden ist, wendet er ihn hin und richtet ihn auf das erkennende Schauen.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [5])

^{xiii} Da mag ein vernünftiger Mensch kommen, nicht verschlagen oder hinterhältig, ein

aufrichtiger Mensch: Ich lehre ihn und leite ihn an. Wenn er gemäß der Anleitung übt, wird er in diesem Leben zum äußersten Höhepunkt des spirituellen Pfades gelangen, innerhalb von sieben Jahren. Er wird an dem Ziel leben, das er durch eigene Einsicht erkannt hat, für welches Söhne aus gutem Haus zu Recht aus dem Haus fortziehen ins hauslose Leben. Lass es gut sein mit den sieben Jahren.

Da mag ein vernünftiger Mensch kommen (...)

innerhalb von sechs Jahren (...) von fünf Jahren (...) von vier Jahren (...)

(...) von zwei Monaten (...) von einem Monat (...) innerhalb eines halben Monats.

Lass es gut sein mit dem halben Monat. Da mag ein vernünftiger Mensch kommen, nicht verschlagen oder hinterhältig, ein aufrichtiger Mensch: Ich lehre ihn und leite ihn an. Wenn er gemäß der Anleitung übt, wird er in diesem Leben zum äußersten Höhepunkt des spirituellen Pfades gelangen, innerhalb von sieben Tagen.

(Quelle: ?)

^{xiv} „Gerade,“ so heißt der Weg, „furchtlos“, so heißt die Richtung;
Der Wagen heißt „Stetig“, mit den Rädern der wahren Lehre ausgestattet.

*„Gewissenhaftigkeit“ ist seine Bremsschleife,
„Besonnenheit“ sein Schutzdach;*

„Wahrheit“ nenne ich den Lenker, dem die „Rechte Anschauung“ voraneilt.

*Wer ein solches Gefährt hat, sei es Mann oder Frau,
Der wahrlich (gelangt) auf diesem Gefährt hin zum Nirvana.“
(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])*

^{xv} ānatta

^{xvi} Entsüchtung, Abkehr, u. ä.

^{xvii} *Nicht braucht, ihr Mönche, der Sittenreine, der Sittlichkeit Besitzende eine Willensanstrengung zu machen, damit ihm Reuelosigkeit aufsteigt; ein Gesetz ist es, daß dem Sittenreinen, dem Sittlichkeit Besitzenden Reuelosigkeit aufsteigt.*

*Nicht braucht, ihr Mönche, der Reuelose eine Willensanstrengung zu machen, damit ihm Freude aufsteige; ein Gesetz ist es,
daß dem Reuelosen Freude aufsteigt...
daß dem Freudigen Verzückung aufsteigt...
daß dem im Geiste Verzückten sein Inneres gestillt wird...*

daß der innerlich Gestillte Glück empfindet...
daß des Glücklichen Geist sich sammelt...
daß der geistig Gesammelte der Wirklichkeit gemäß erkennt und versteht...
daß der wirklichkeitsgemäß Erkennende und Verstehende sich abwendet und entsüchtet wird...
daß der Abgewandte und Entsüchtete den Erkenntnisblick der Erlösung verwirklicht.

Somit haben Abwendung und Entsüchtung den Erkenntnisblick der Erlösung zu Segen und Lohn... haben die heilsamen Sitten die Reuelosigkeit zum Segen und Lohn.

So also, ihr Mönche, lassen die einen Erscheinungen die anderen Erscheinungen entstehen, bringen die einen Erscheinungen die anderen Erscheinungen zur Vollendung, so daß eben die diesseitigen Erscheinungen zum jenseitigen Ziele hingleiten.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{xviii} Diese Formulierung erscheint mir kritisch, und ich möchte vermuten, dass in der thailändischen Originalschrift eher „ein Wink mit dem Zaunpfahl“ gegeben wurde. Sich nicht blindlings verleiten zu lassen und Aussagen selbstständig zu reflektieren, ist valide. Einschätzen zu können, „was andere Menschen anzubieten haben“, kann der Überheblichkeit entspringen oder muss wenigstens nicht der Wahrheit entsprechen.

^{xix} „sein-wollen“; *bhava-taṇhā*

^{xx} Nach Überprüfung der im Haupttext angegebenen Referenz bin ich zu der Vermutung gelangt, dass die vorangestellte Fußnote fehlerhaft vom Thai ins Englische übertragen wurde bzw. nicht vom thailändischen Autor selbst stammt. Es ergibt wenig Sinn, wenn der Autor im Vorfeld vielfach und in aller Ausführlichkeit darlegt, weshalb beide Neigungen (hin zum Eternalismus sowie zum Annihilationismus) als Extreme gelten, die dem mittleren Weg widersprechen und daher im Buddhismus nicht stichhaltig vertreten werden können – woraufhin in einer einzelnen Fußnote diese Ausführungen dann massiv relativiert und damit faktisch untergraben werden. A. V. 63 lässt sich (verkürzt) auf die nachfolgend zitierte Kernaussage zusammenfassen: „Bei einem, ihr Mönche, der solche [d.h. wahrheitsgemäße] Ansicht hat, kann man erwarten, dass er keine Zuneigung zum Dasein mehr haben wird und keine Abneigung gegen die Aufhebung des Daseins.“

^{xxi} Da hier wörtlich von „Westlern“ gesprochen wird und der thailändische Autor sich bisher nie derartiger Formulierungen bedient hat, lässt dies (auch im Hinblick auf die vorhergegangene Fußnote) den Schluss zu, dass der englische Übersetzer eigenmächtig Fußnoten geschrieben hat, ohne diese als solche kenntlich zu machen.

^{xxii} Es wäre da, Bruder Yamaka, ein Hausvater oder Hausvaterssohn. Der ist reich, sehr begütert, hat großes Vermögen, und er ist unter guter Bewachung. Da möchte nun ein Mann auftauchen, seinen Schaden wünschend, sein Unheil wünschend, seine Gefährdung wünschend, wünschend, ihm das Leben zu nehmen. Der dächte also: ‚Dieser Hausvater oder Hausvaterssohn ist reich, sehr begütert, hat großes Vermögen, doch ist er auch unter guter Bewachung. Schwierig ist es, ihm mit Gewalt das Leben zu nehmen. Sollte ich mich ihm nicht lieber aufdrängen und ihm dann das Leben nehmen? ‘ – Er begibt sich zu jenem Hausvater oder Hausvaterssohn und spricht also: ‚Dienen möchte ich dir, o Herr.‘ Und jener Hausvater oder Hausvaterssohn nimmt ihn in seine Dienste. Und jener dient ihm nun: vor ihm aufstehend, nach ihm sich niederlegend, ein pflichtgetreuer Diener, mit gutem Betragen, gefälliger Rede. Da wird ihn nun jener Hausvater oder Hausvaterssohn als Freund betrachten, als Gefährten betrachten, wird ihm sein Vertrauen schenken. Sobald nun jener Mann den Eindruck hat: ‚Vertrauen schenkt mir jener Hausvater oder Hausvaterssohn.‘ dann wird er, wenn sie sich an einem einsamen Orte befinden, ihm mit scharfem Schwerte das Leben nehmen.

Was meinst du, Bruder Yamaka: Als sich der Mann zu jenem Hausvater oder Hausvaterssohn begab und zu ihm sprach: ‚Dienen möchte ich dir, o Herr.‘ auch dann schon war er ein Mörder. Jener nur hatte ihn nicht als solchen erkannt: ‚Mein Mörder ist er.‘

Als der Mann ihm diente: vor ihm aufstehend, nach ihm sich niederlegend, ein pflichtgetreuer Diener, mit gutem Betragen, gefälliger Rede – auch dann schon war er ein Mörder. Jener nur hatte ihn nicht als solchen erkannt: ‚Mein Mörder ist er.‘

Als sie sich an einsamem Orte befanden und der Mann ihm mit scharfem Schwerte das Leben nahm – auch dann war er ein Mörder. Jener nur hatte ihn nicht als solchen erkannt: ‚Mein Mörder ist er.‘ – „So ist es, Bruder.“

„Ebenso auch, Bruder, ist da ein unerfahrener Weltmensch... Der betrachtet die Körperlichkeit als das Selbst oder das Selbst als Körperlichkeit besitzend oder die Körperlichkeit als im Selbst oder das Selbst als in der Körperlichkeit. Er betrachtet das Gefühl – die Wahrnehmung – die Gestaltungen – das Bewußtsein als das Selbst oder das Selbst als Bewußtsein besitzend oder das Bewußtsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewußtsein.

Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß die vergängliche Körperlichkeit: ‚Vergänglich ist die Körperlichkeit‘ Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß das vergängliche Gefühl – die vergängliche Wahrnehmung – die vergänglichen Gestaltungen – das vergängliche Bewußtsein: ‚Vergänglich sind sie.‘

Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß die leidvolle Körperlichkeit: ‚Leidvoll ist die Körperlichkeit.‘ Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß das leidvolle Gefühl – die leidvolle Wahrnehmung – die leidvollen Gestaltungen – das leidvolle Bewußtsein: ‚Leidvoll sind sie.‘

Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß die ichlose Körperlichkeit; ,Ichlos ist die Körperlichkeit.‘ Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß das ichlose Gefühl – die ichlose Wahrnehmung – die ichlosen Gestaltungen – das ichlose Bewußtsein: ,Ichlos sind sie.‘

Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß die zusammengesetzte Körperlichkeit: ,Zusammengesetzt ist die Körperlichkeit.‘ Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß das zusammengesetzte Gefühl – die zusammengesetzte Wahrnehmung – die zusammengesetzten Gestaltungen – das zusammengesetzte Bewußtsein: ,Zusammengesetzt sind sie.‘

Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß die mörderische Körperlichkeit: ,Mörderisch ist die Körperlichkeit.‘ Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß das mörderische Gefühl – die mörderische Wahrnehmung – die mörderischen Gestaltungen – das mörderische Bewußtsein: ,Mörderisch sind sie.‘

Er schließt sich der Körperlichkeit an, hängt sich an sie, hat sich bei ihr darauf festgelegt: ,Sie ist mein Selbst.‘ Er schließt sich an das Gefühl an, schließt sich an die Wahrnehmung, an die Gestaltungen, an das Bewußtsein an, er hängt sich daran, hat sich bei ihnen darauf festgelegt: ,Sie sind mein Selbst.‘ Dem werden diese fünf Gruppen des Anhangens, hat er sich an sie angeschlossen, sich an sie gehängt, lange Zeit Unheil und Leiden bringen.

Es ist da aber, Bruder, ein erfahrener, edler Jünger... Nicht betrachtet er die Körperlichkeit als das Selbst oder das Selbst als Körperlichkeit besitzend oder die Körperlichkeit als im Selbst oder das Selbst als in der Körperlichkeit. Nicht betrachtet er das Gefühl – die Wahrnehmung – die Gestaltungen – das Bewußtsein als das Selbst oder das Selbst als Bewußtsein besitzend oder das Bewußtsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewußtsein.

Er erkennt der Wirklichkeit gemäß die vergängliche Körperlichkeit: ,Vergänglich ist die Körperlichkeit.‘ Er erkennt der Wirklichkeit gemäß das vergängliche Gefühl – die vergängliche Wahrnehmung – die vergänglichen Gestaltungen – das vergängliche Bewußtsein: ,Vergänglich sind sie.‘

Er erkennt der Wirklichkeit gemäß die leidvolle Körperlichkeit; ,Leidvoll ist die Körperlichkeit.‘ Er erkennt der Wirklichkeit gemäß das leidvolle Gefühl – die leidvolle Wahrnehmung – die leidvollen Gestaltungen – das leidvolle Bewußtsein: ,Leidvoll sind sie.‘

Er erkennt der Wirklichkeit gemäß die ichlose Körperlichkeit: ,Ichlos ist die Körperlichkeit.‘ Er erkennt der Wirklichkeit gemäß das ichlose Gefühl – die ichlose Wahrnehmung – die ichlosen Gestaltungen – das ichlose Bewußtsein: ,Ichlos sind sie.‘

Er erkennt der Wirklichkeit gemäß die zusammengesetzte Körperlichkeit: ,Zusammengesetzt ist die Körperlichkeit.‘ Er erkennt der Wirklichkeit gemäß das zusammengesetzte Gefühl – die zusammengesetzte Wahrnehmung – die zusammengesetzten Gestaltungen – das zusammengesetzte Bewußtsein: ,Zusammengesetzt sind sie.‘

Er erkennt der Wirklichkeit gemäß die mörderische Körperlichkeit: ‚Mörderisch ist die Körperlichkeit.‘ Er erkennt der Wirklichkeit gemäß das mörderische Gefühl – die mörderische Wahrnehmung – die mörderischen Gestaltungen – das mörderische Bewußtsein: ‚Mörderisch sind sie.‘

Nicht schließt er sich der Körperlichkeit an, hängt sich nicht an sie, hat sich bei ihr nicht darauf festgelegt: ‚Sie ist mein Selbst.‘ Nicht schließt er sich dem Gefühl an, nicht der Wahrnehmung, nicht den Gestaltungen und nicht dem Bewußtsein, er hängt sich nicht daran, hat sich bei ihnen nicht darauf festgelegt: ‚Sie sind mein Selbst.‘ Ihm werden diese fünf Gruppen des Anhangens, hat er sich nicht an sie angeschlossen, nicht an sie gehängt, lange Zeit Heil und Glück bringen.“

„So eben verhält es sich, Bruder Sāriputta, mit Ehrwürdigen, denen Mitmönche von solcher Artung zuteil werden: mitleidvolle, wohlwollende, die Ermahner und Berater sind. Nachdem ich nun diese Lehrdarlegung des Ehrwürdigen Sāriputta vernommen, wurde mein Gemüt ohne Anhaften erlöst von den Trieben.“

So hatte der Ehrwürdige Sāriputta gesprochen. Beglückt freute sich der Ehrwürdige Yamaka über das Wort des Ehrwürdigen Sāriputta.

^{xxiii} *„Freund, es geschieht um des endgültigen Nibbāna ohne Anhaften willen, daß das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird.“*

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

Kapitel 7: Erwachte Wesen

1. Einleitung

Unter den buddhistischen Schriften findet sich eine wohlbekannte Lehre, in welcher die Stufen der Erleuchtung dargestellt werden, die Stufen der Verwirklichung von Nibbāna. Diese Stufen umfassen vier Pfade (*magga*) und vier Früchte (*phala*):

1. Pfad und Frucht des Stromeintritts (*sotāpatti-magga* und *sotāpatti-phala*)
2. Pfad und Frucht der Einmal-Wiederkehr (*sakadāgāmi-magga* und *sakadāgāmi-phala*)
3. Pfad und Frucht der Nicht-Wiederkehr (*anāgāmi-magga* und *anāgāmi-phala*)
4. Pfad und Frucht der Arahantschaft (*arahatta-magga* und *arahatta-phala*)

Der erstgenannte Pfad des Stromeintritts wird auch als „Schau“ (*dassana*) bezeichnet, denn er markiert den ersten Blick hin zu Nibbāna. Die folgenden drei Pfade, der Einmal-Wiederkehr, der Nicht-Wiederkehr und der Arahantschaft, werden gemeinschaftlich als „Kultivierung“ (*bhāvanā*) definiert, da sie eine Entwicklung im Dhamma implizieren, welche im ursprünglichen Moment des Stromeintritts realisiert wurde.¹ [403]

Diejenigen, welche die vollständige Verwirklichung von Nibbāna erreicht haben, sowie diejenigen, welche einen ersten Blick auf jenes Ziel erlangt haben und somit der Garantie unterliegen, jenes Ziel zu erreichen, werden als wahre Schüler des Buddha bezeichnet. Sie werden als „Gemeinschaft der Anhänger“ (*sāvaka-saṅgha*) eingeordnet, wie zum Beispiel in dem Vers zu ersehen ist, welcher die Eigenschaften der Sangha preist: „*Sie sind die Schüler des Erhabenen, die wohl praktiziert haben.*“ (ÜB: altern. Übers.:ⁱ)

¹MA. I. 73; DhsA. 356; Vism. 697; VismT: Nāṇadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā, Paṭiṇṇāḍippabhedakathāvaṇṇanā

Es besteht eine Vielzahl spezieller Begrifflichkeiten, um diese „wahrhaftigen Schüler“ zu umschreiben. Der häufigste, gebrauchte Begriff lautet *ariya-puggala* (bzw. *ariya*), übersetzt mit „kultiviert“, „edel“ bzw. „fern vom Feind“ (d.h. fern von geistiger Verunreinigung). Der Begriff *ariya-puggala* wurde ursprünglich in einem allgemeinen Sinn gebraucht; erst später wurde er, speziell im Zusammenhang mit den Stufen der Erleuchtung, eingesetzt.² Der ursprüngliche Begriff, wie er im Pali-Kanon zur Unterscheidung der Erleuchtungsstufen dient, lautet *dakkhiṇeyya* (bzw. *dakkhiṇeyya-puggala*). Die Begriffe *ariya-puggala* und *dakkhiṇeyya-puggala* wurden indes vom Brahmanismus übernommen. Der Buddha modifizierte ihre Bedeutungen, wie er es auch mit vielen anderen Wörtern tat, zum Beispiel: *brahmā*, *brāhmaṇa* („Brahmane“), *nahātaka* („reingewaschen“) und *vedagū* („Weiser“).

Der Buddha verlieh dem Begriff *ariya* eine neue Definition, die sich von jener der Brahmanen unterscheidet. Das Wort *ariya* (Sanskrit: *arya*; zu Deutsch: *Arier*ⁱⁱ) bezog sich ursprünglich auf eine Rasse von Menschen, die aus den nordwestlichen Regionen einwanderten und vor mehreren tausend Jahren in den indischen Subkontinent eindringen. Als Folge dieser Invasion zogen sich die Ureinwohner entweder nach Süden oder in die Wälder und Berge zurück. Die Arier betrachteten sich als kultiviert; sie verachteten die Ureinwohner, bezeichneten sie als Wilde und versklavten sie. Später, als die Arier ihre Herrschaft gefestigt und das Kastensystem etabliert hatten, wurden die Eingeborenen als *sudda* (Shudra; Arbeiter) in die unterste Kategorie eingeordnet. Der Begriff *ariya* („edel“) bezeichnete die drei oberen Kasten der *khattiya* (Kshatriya; Krieger, Könige, Verwalter), *brāhmaṇa* (Brahmanen; Gelehrte, Priester, Lehrer) und *vessa* (Vaishya; Kaufleute). Shudras und alle anderen wurden als *anariya* („unwürdig“, „nieder“) klassifiziert.³ Die Kaste einer Person wurde mit der Geburt definiert; es bestand keine Möglichkeit, die jeweilige Position zu wählen oder sie zu ändern.

Als der Buddha zu lehren begann, erklärte er, dass „Edles“ nicht von der Geburt abhängig ist sondern von der Aufrichtigkeit (*dhamma*), deren Grundlage die spirituelle Praxis und Schulung darstellt. Wer nach edlen Prinzipien (*ariya-dhamma*) handelt, ist „edel“ (*ariya*), unabhängig von Geburt oder Kaste; wer dies nicht tut, ist *anariya*. Wahrheit ist nicht auf das Diktat der Brahmanen und der Veden beschränkt,⁴ sondern ist vielmehr objektiv und universell. Ein Mensch, welcher jene universellen Wahrheiten erkannt hat, ist edel, auch wenn er nie

²Das erste Beispiel für die Verwendung von *ariya-puggala* als spezifischer Begriff für Stufen der Erleuchtung findet sich im *Puggala Paññatti* des *Abhidhamma* (Pug. 11-12, 14). Siehe entsprechendes Material unter: Vin. V. 117; Nd. I. 232; Ps. I. 167

³Siehe *ārya* in „*A Sanskrit-English Dictionary*“ von Sir Monier Monier-Williams (London: Oxford University Press, 1964), S. 152; siehe weiterhin „*The Laws of Manu*“ (Manava Dharma Shastra).

⁴TR: Veden: Die Sammlung der alten, brahmanistischen, heiligen Texte.

die Veden studiert hat. Da die Kenntnis dieser Wahrheiten jemanden edel werden lässt, werden sie als die „edlen Wahrheiten“ bezeichnet.⁵ [404] Fachsprachlich betrachtet, sind diejenigen, welche die edlen Wahrheiten tatsächlich verstehen, Stromeingetretene und höher. Aus diesem Grunde gebrauchen die Schriften den Begriff *ariya* im Allgemeinen als Synonym für *dakkhiṇeyya-puggala* („diejenigen, die der Spenden würdig sind“), eine Bezeichnung, wie sie in Kürze diskutiert wird.

Die vier edlen Wahrheiten (*ariya-sacca*) werden gelegentlich auch als *ariya-dhamma* bezeichnet.⁶ Der Begriff *ariya-dhamma* verfügt jedoch über keine festgelegte Definition und wird daher auch in anderen Zusammenhängen genutzt.⁷ Er kann sich auf die zehn „heilsamen Wege des Handelns“ (*kusala-kammaṭṭhā*)⁸ oder auf die fünf Tugendregeln⁹ beziehen. Derartige Definitionen befinden sich nicht im Widerspruch zueinander, da diejenigen Haushälter, welche die fünf Tugendregeln wahrhaftig ihr gesamtes Leben lang bewahren, ohne blindes Festhalten (*sīlabbataparāmāsa*) und ohne Fehl und Tadel, Stromeingetretene (und darüber hinaus) sein können. Die kommentarische Standarddefinition von *ariya*, hinsichtlich „edler“ Menschen, umfasst den Buddha, die Pacceka-Buddhas¹⁰ und die Schüler des Buddhas,¹¹ wenngleich sich die Definition an einigen Stellen ausschließlich auf den Buddha bezieht.¹² Bei der Einordnung einer spirituellen Praxis oder eines spirituellen Faktors ist *ariya* gleichbedeutend mit „transzendent“ (*lokuttara*),¹³ obwohl dies nicht immer streng der Fall sein muss.¹⁴

Zwar ist die Definition von *ariya* relativ weit gefasst, man kann jedoch zusammenfassend sagen, dass der Begriff, wenn er in Bezug auf Menschen gebraucht wird, identisch ist mit *dakkhiṇeyya-puggala*, d.h. mit denjenigen, die über den Zustand gewöhnlicher Menschen hinausgegangen sind und Mitglieder der *sāvaka-saṅgha* (heute eher *ariya-saṅgha* genannt) geworden sind.¹⁵ In den Kommentaren

⁵S. V. 433 (verwiesen auf Vism. 495; im Pali-Kanon ist das Wort *ariyoti* verschwunden; siehe auch ItA. I. 85; PsA. I. 62); vgl. S. V. 435

⁶Alternativ: *ārya-dhamma*; Sn. 62; SnA. I. 350

⁷Siehe z.B.: DA. II. 643; A.V. 241; Nd2A. 77

⁸A.V. 274

⁹A. II. 69; AA. III. 213, 300; AA. III. 303

¹⁰TR: „Stille Buddhas“: diejenigen, die aus sich selbst heraus das höchste Erwachen erreicht haben, diese Wahrheit jedoch nicht in der Welt verkünden.

¹¹VinA. I. 165; DA. III. 1009; Nd1A. II. 379; NdA. [2/200]; Vism. 425. Im Vibhaṅga des Abhidhamma wird *ariya* als „Buddhas und Schüler von Buddhas umfassend“ definiert (Vbh. 259)

¹²z.B.: MA. I. 60; SA. III. 208; Nd1A. II. 272; DhsA. 349

¹³z.B.: M. III. 72; AA. III. 416; Nd1A. II. 336

¹⁴Der Begriff *ariya* kann mitunter das Weltliche (*lokiya*) bezeichnen, z. B.: SA. I. 35; SA. III. 303.

¹⁵Zu den Ausnahmen zählen Passagen unter: J. II. 42; 280; J. III. 81; J. IV. 293; die Kommentare

und Sub-Kommentaren ist diese Definition nahezu unverändert anzutreffen, es finden sich nur sehr wenige Ausnahmen. In den Schriften wird der Begriff *ariya* tendenziell in einem allgemeinen Sinn verwendet, ohne die Ebene des Erwachens zu spezifizieren. *Dakkhiṇeyya* ist der spezifischere Fachbegriff und wird seltener als *ariya* gebraucht.

Der Buddha erweiterte die Bedeutung des Begriffs *ariya*, indem er sich auf Mitglieder einer neuen Gemeinschaft bezog, d.h. auf buddhistische Schüler, welche durch das Praktizieren des mittleren Weges befähigt sind. Diese Schüler leben ethisch korrekt, gewaltfrei und in Harmonie. Sie widmen sich der Förderung des Wohlergehens aller. [405] Ihre Handlungen werden nicht von den Verlockungen und Drohungen religiöser Amtsträger beherrscht, die oftmals die egoistischen Bedürfnisse der Menschen befriedigen. Aufgrund der Entscheidungen solcher religiösen Autoritäten können moralische Prinzipien gar pervertiert werden. Ein Beispiel dafür ist das Opfern von Tieren, wie es von Brahmanen durchgeführt wurde.

Dakkhiṇeyya bedeutet übersetzt so viel wie einer, der einer Spende würdig ist¹⁶. Die ursprüngliche, brahmanische Auslegung dieses Wortes bezog sich auf die Vergütung für die Durchführung von Zeremonien, insbesondere von Opferhandlungen (*yañña*; Sanskrit: *yajña*). Die Veden geben Aufschluss über die möglichen Formen der Bezahlung, darunter finden sich: Gold, Silber, Hausrat, Möbel, Fahrzeuge, Getreide, Vieh, junge Frauen und Land. Je prestigeträchtiger die Zeremonie, desto größer die Belohnung. Beim Ashvamedha („königliches Pferdeopfer“) teilte der König beispielsweise die Kriegsbeute mit den Priestern. Die Empfänger dieser Gaben waren ausnahmslos ebendiese Brahmanen, da ausschließlich sie dazu berechtigt waren, diese Rituale durchzuführen.

Als der Buddha zu lehren begann, sprach er sich für die Abschaffung der Tieropfer aus, woraufhin er die Bedeutungen der Worte *yañña* und *dakḥhiṇā* umwandelte. Er entwickelte die Bedeutung von *yañña* hin zu „grausamkeitsfreiem“ Almosengeben, während *dakḥhiṇā* sich in den buddhistischen Lehrsätzen auf angemessene Gaben und vertrauensvoll dargebotene Spenden bezieht, nicht jedoch

erläutern diese Ausnahmen, indem sie die *ariya* in vier Kategorien einteilen: 1.) *ācāra-ariya* – edel durch Verhalten; diejenigen, die in Tugend begründet sind; 2.) *dassana-ariya* – edel in der Erscheinung; diejenigen, die vertrauenserweckende Eigenschaften besitzen; 3.) *liṅga-ariya* – edel durch „Geschlecht“, d.h. diejenigen, die das Leben eines spirituellen Entsagenden (*samaṇa*) führen; 4.) *paṭivedha-ariya* – edel durch Verwirklichung, d.h. der Buddha, Pacceka-Buddhas und erleuchtete Schüler des Buddhas; siehe z. B.: J. II. 42, 280; J. III. 354; J. IV. 291.

¹⁶Opfergaben = *dakḥhiṇā* (Sanskrit: *dakḥhiṇā*); *dakḥhiṇā* + *neyya* (Suffix *taddhita*; „sekundäre Derivation“) = *dakkhiṇeyya*.

auf eine Gebühr oder Entlohnung.¹⁷ Falls es eine Belohnung darstellt, dann ist es eine Belohnung für Tugend, doch es wird treffender als eine Gabe zu Ehren der Tugend bezeichnet. Außerdem sind diese Gaben nicht maßlos oder verschwenderisch, sondern dienen als einfache und lebensnotwendige Grundausrüstung.¹⁸

Personen, welche jenen Gaben würdig sind, haben sich selbst geschult und sind voller Güte. Sie verkörpern ein tugendhaftes und freudvolles Leben. Ihre bloße Existenz in der Welt ist ein Segen für andere. Wenn sie in die Gesellschaft hinausziehen und diese tugendhaften Prinzipien weitertragen, indem sie als gutes Beispiel leben und andere anleiten, leisten sie der Welt einen unbezahlbaren Dienst. Diese Menschen verlangen oder wünschen keine Entlohnung. Sie sind lediglich auf die Gaben der vier Requisiten angewiesen, um das Leben zu erhalten. Gaben, die solchen Menschen dargebracht werden, tragen große Früchte, weil die Gaben es ermöglichen, dass sich das Gute in der Welt manifestiert und vermehrt. Diese Menschen werden „der Spenden würdig“ (*dakkhiṇeyya*) genannt, weil die ihnen dargebrachten Gaben wertvolle Resultate hervorbringen. Sie werden auch als das „unvergleichliche Feld des Verdienstes“ bezeichnet,¹⁹ weil sie eine Quelle der Tugend sind, die in der Welt erblüht und sich ausbreitet.²⁰ [406]

Die Menschen geben herkömmlichen Lehrkräften eine angemessene Vergütung. Ist es nicht angemessen, dass die Menschen denen, die Tugend und Wege der Wahrheit lehren, einfache Gaben gewähren? In der heutigen Gesellschaft erhalten Menschen, die mit ihren Unternehmungen Formen von Zerstörung verursachen – die Wirtschaft, die Umwelt oder sogar das menschliche Wohlergehen schädigen – alle Arten von üppigen Belohnungen.²¹ Ist es nicht vielmehr angebracht, dass diejenigen, welche die Welt und die Tugend schützen, indem sie maßvoll leben, eine Unterstützung erhalten? Diejenigen, welche nur das Nötigste verwenden, verursachen nur minimale Effekte auf die Ressourcen der Welt; sie nehmen wenig und geben viel.

¹⁷Die Kommentare erwähnen jene Dinge, die mit dem Wissen um die Handlung (*kamma*) und die Früchte der Handlung (*kamma-vipāka*) gegeben werden, nicht mit der Erwartung von medizinischer Hilfe oder anderen Gefälligkeiten; siehe: [KhA. 200]. Mancherorts werden Dinge erwähnt, die von denen angeboten werden, die an die „jenseitige Welt“ (*paraloka*) glauben; z.B.: Vism. 220; ItA. I. 88; VinT: Pārājikakāṇḍam, Sikkhāpaccakkhānavibhaṅgavaṇṇanā.

¹⁸TR: Die vier Requisiten: Nahrung, Kleidung, Unterkunft und Medizin.

¹⁹*anuttaram puñṇakkhettaṃ lokassa*

²⁰siehe z. B.: DA. III. 996; AA. IV. 29; VinT.: Pārājikakāṇḍam, Sikkhāpaccakkhānavibhaṅgavaṇṇanā

²¹Was wir „Produktion“ oder „Industrie“ nennen, beinhaltet stets ein gewisses Maß an Zerstörung. Manchmal überwiegen die Kosten, oder schädlichen Auswirkungen den Wert des hergestellten Produkts. Es ist an der Zeit, dass die Menschen die wahre Bedeutung von „Industrie“, „Arbeit“ und „Produktion“ überprüfen, indem sie eine breitere Perspektive der Ökonomie verwenden.

Das Spenden unterscheidet sich vom gewöhnlichen Geben; man schenkt nicht aus persönlicher Zuneigung, Verpflichtung oder in der Erwartung, etwas zurückzubekommen. Man gibt mit dem Vertrauen in die Kraft des Guten und schätzt es, dass der Empfänger ein Mitglied der buddhistischen Mönchsgemeinschaft (*saṅgha*) ist oder dass er oder sie Tugendhaftigkeit hochhält. In jedem Fall muss der Empfänger die notwendigen Eigenschaften besitzen, um diese Gaben in Anspruch nehmen zu können. Ein unerleuchteter Mönch oder Novize beispielsweise, der die Almosenspeise von Laienunterstützern isst, ist „verschuldet“, ungeachtet der Tatsache, dass er moralisches Verhalten an den Tag legt und sich in der Dhamma-Praxis anstrengt. Er sollte sich eilen, diese Schuld zu tilgen, indem er den Zustand eines *dakkhiṇeyya-puggala* erreicht. Der Ehrwürdige Maha Kassapa zum Beispiel erklärte, er habe sieben Tage lang, zwischen seiner Ordination und der Verwirklichung der Arahantschaft, in der Schuld der Laien gestanden.²² Nach seiner Ordination bemühte er sich sieben Tage lang, als unerwachter Mensch, um die Dhamma-Praxis zu verwirklichen, bevor er die Frucht der Arahantschaft erfuhr und jemand wurde, welcher der Opfergaben von treuen Laien würdig war.

Die kommentarischen Schriften unterscheiden Mönche und Novizen, die Opfergaben erhalten, in vier Kategorien:

1. Diejenigen, die sich sittenwidrig und unethisch verhalten, verfügen nicht über die inneren Qualitäten, wie sie für einen Mönch notwendig sind, sondern tragen nur jene äußeren Zeichen eines Mönches. Sie sind unwürdig gegenüber einer Darbringung von Spenden; ihr Gebrauch von Gaben wird *theyya-paribhoga* genannt: „gebrauchen, wie ein Dieb“.
2. Diejenigen, die moralisches Verhalten aufweisen, jedoch nicht mit Weisheit reflektieren, wenn sie die vier Requisiten verwenden. Wenn sie beispielsweise Almosenspeise verzehren, vernachlässigen sie die Erwägung: „Ich esse nicht zum Vergnügen oder um der körperlichen Verschönerung Willen. Ich gebrauche die Almosenspeise lediglich zur Erhaltung und Ernährung dieses Körpers; um ihn gesund zu erhalten, um den heiligen Wandel führen zu können.“ Ein solcher Gebrauch von Gaben wird *ina-paribhoga* genannt: „wie ein Schuldner gebrauchen“.²³ [407]
3. *Sekha*, bzw. die ersten sieben der acht *dakkhiṇeyya-puggala* (siehe unten). Ihr Gebrauch von Opfergaben wird *dāyajja-paribhoga* genannt: „als Erben

²²S. II. 221

²³Dies ist eine liberalere Definition als jene des Pali-Kanons, wonach alle nicht erwachten Personen die Darbringungen als Schuldner gebrauchen.

gebrauchen“. Sie genießen das Anrecht, diese Opfergaben als Erben des Buddha zu verwenden, welcher der Oberste unter den *dakkhiṇeyya-puggala* war.

4. Arahants, die von der Versklavung der Begierde befreit sind. Ihre Tugend macht sie wahrlich würdig für Opfergaben. Ihr Gebrauch von Opfergaben wird *sāmi-paribhoga* genannt: „als Meister gebrauchen“.²⁴

Hier lässt sich erkennen, wie der Begriff *dakkhiṇeyya* sowohl in sozialen als auch in wirtschaftlichen Zusammenhängen eine Anwendung findet. Das Prinzip der Darbringung (und bis zu einem gewissen Grad auch das Prinzip der Großzügigkeit) fügt sich in das umfassendere System der buddhistischen Sozialstruktur ein, wonach es eine unabhängige Gruppe von Individuen (die monastische *Saṅgha*), innerhalb einer größeren Gesellschaft, gibt. Diese Individuen erlangen ihre Unabhängigkeit, indem sie keinen Vorteil gegenüber der Gesellschaft suchen und nicht unmittelbar in anderweitige, soziale Institutionen eingebunden sind. Sie führen ihre eigenständige Lebensweise, die auf spiritueller Freiheit begründet liegt. Sie unterstützen die Gesellschaft, indem sie den *Dhamma* weitergeben, ohne eine Belohnung für diese Arbeit anzustreben. Sie leben von den Spenden der Mitglieder, aus einer breiteren Gesellschaft, welche aus Hingabe an den *Dhamma* geben, um die Lehren zu bewahren und sich von unheilsamen Eigenschaften wie Gier zu reinigen. Das Bereitstellen dieser Unterstützung hat minimale finanzielle Auswirkungen auf das Leben eines Unterstützers.

Die Empfänger (die klösterliche *Saṅgha*) sind wie Bienen, die Pollen von verschiedenen Blumen sammeln, um Honig herzustellen und ihren Bienenstock zu bauen, ohne auch nur den Duft oder die Farbe der Blumen zu beschädigen.²⁵ In der Tat, sie befruchten die Blumen. Da ihr Leben von anderen abhängt, haben sie die Verpflichtung, für das Wohlergehen und Glück aller zu handeln. Obwohl ihr Leben von anderen abhängt, hängt es nicht von irgendjemandem im Besonderen ab; sie verlassen sich auf die Öffentlichkeit und gehören in gewissem Sinne zur Öffentlichkeit, sind jedoch keinem einzelnen Individuum unterworfen.

In einer gut organisierten Gesellschaft sollte niemand mittellos sein und zum Betteln genötigt werden.²⁶ In einer solchen Gesellschaft leben Mönche von den Gaben anderer, doch der Empfang von Almosen weist keinerlei Ähnlichkeit mit

²⁴VinT.: Nissaggiyakandaṃ, Kosiyavaggo, Rūpiyasikkhāpadavaṇṇanā; MA. III. 343; SA. II. 199; AA. I. 72; Vism. 43; VismT.: Sīlaniddesavaṇṇanā, Catupārisuddhisampādanavidhivaṇṇanā

²⁵siehe: Dh. Vers 49

²⁶siehe Cakkavatti-Sutta: D. III. 61

dem Betteln auf. Dieses System einer unabhängigen Gemeinschaft, die sich spirituellen Werten verschrieben hat und ein notwendiges Gleichgewicht zur breiteren Gesellschaft gewährleistet, ist einzigartig unter den sozialen Systemen der Welt.

Es bestehen im Allgemeinen zwei Möglichkeiten, *dakkhiṇeyya-puggala* oder *ariya-puggala* zu kategorisieren: in die acht Ebenen der Beseitigung von Verunreinigungen (die oben erwähnten acht Ebenen von Pfad und Frucht) und in die sieben Qualitäten oder Praktiken, die das Erreichen dieser acht Ebenen ermöglichen. (Die erste dieser Klassifizierungen wird im Folgenden dargestellt; die zweite Klassifizierung wird in einem folgenden Abschnitt vorgestellt.)²⁷ [408]

2. Acht edle Wesen

Die nachfolgende Unterteilung steht mit den „zehn Fesseln“ (*samyojana*) in Verbindung, von denen man sich auf verschiedenen Stufen des Erwachens trennt; ebenso steht sie in einer Verbindung mit der Entwicklung der dreifachen Schulung (*sikkhā*) in Form von moralischem Verhalten, Sammlung und Weisheit. Die zehn Fesseln repräsentieren jene Verunreinigungen, die die Wesen im Kreislauf der Wiedergeburten und an das Leiden binden, gleich einem Joch, welches ein Tier an einem Wagen festhält:²⁸

1. Fünf niedere Fesseln (*orambhāgiya-samyojana*):

- (a) *Sakkāya-diṭṭhi*: Selbst-Ansicht; der feste Glaube an ein „Selbst“; die Unfähigkeit zu erkennen, wie die Wesen schlicht eine Ansammlung verschiedener Aggregate sind. Diese Auffassung erzeugt eine grobe Form von Egoismus, sowie Konflikte und Leiden.²⁹

²⁷TR: Man beachte, dass in der thailändischen Version des Buddhadhamma diese beiden Klassifizierungen zusammen dargestellt werden.

²⁸Z. B.: S. V. 61; A. V. 17; Vbh. 377; DA. I. 312; im Pali-Kanon lauten die vierte und fünfte Fessel *kāma-chanda* bzw. *byāpāda*, ausgenommen A. I. 242, wo man *abhijjhā* und *byāpāda* findet. Das geläufige Duo von *kāma-rāga* und *paṭigha* stammt aus Sekundärtexten und Sub-Kommentaren, z. B.: Ps2. 94; Vism. 683; Comp.: Samuccayapariṇeṭṭhi, Akusalasaṅgaho

²⁹Die Standarddefinition lautet: Man betrachtet die materielle Form als Selbst, oder das Selbst als von der materiellen Form erfüllt, oder die materielle Form als in sich selbst, oder das Selbst als in der materiellen Form. Man betrachtet das Gefühl als Selbst (...) Man betrachtet die Wahrnehmung als Selbst (...) Man betrachtet Willensbildungen als Selbst (...) Man betrachtet das Bewusstsein als Selbst (...) oder das Selbst als im Bewusstsein. Siehe: M. I. 300; S. IV. 287; Dhs. 182-3; Vbh. 364

- (b) *Vicikicchā*: Zweifel; Zögern; Misstrauen. Ein Zweifel, zum Beispiel in Bezug auf den Buddha, den Dhamma, die Sangha, die Schulung, die Richtung des eigenen Lebens und hinsichtlich der bedingten Entstehung. Dieser Zweifel führt hin zu einem Mangel an Vertrauen, Courage und Urteilsfähigkeit bei der Beschreitung des edlen Pfades.
 - (c) *Sīlabbata-parāmāsa*: Anhaftung an moralische Gebote und religiöse Praktiken. Anhaftung an Gestaltung und Zeremonie. Das irrtümliche Verständnis, man werde allein durch das Einhalten von moralischen Geboten, Regeln, Traditionen und Praktiken eine Form der Läuterung oder Befreiung erfahren. Der Glaube, dass diese Regeln und Praktiken in sich selbst „heilig“ seien; bzw. selbige mit dem Wunsch nach Belohnung oder Zugewinn verfolgen. Wenn man den wahren Zweck der moralischen Gebote und religiösen Observanzen verfehlt, landet man in Verirrung oder in einer extremen Form der Praxis (z. B. der Praxis von radikaler Askese – *tapā*), nicht jedoch auf dem edlen Pfad.³⁰
 - (d) *Kāma-rāga*: sinnliche Begierde; Verlangen nach angenehmen Anblicken, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern sowie tastbaren Objekten.
 - (e) *Paṭigha*: Feindseligkeit; Gereiztheit; Empörung
2. Fünf höhere Fesseln (*uddhambhāgiya-samyojana*):
 3. *Rūpa-rāga*: Anhaftung an feinstoffliche Form, z. B. Anhaftung an die vier *jhāna* der feinstofflichen Sphäre; Wohlgefallen an der Glückseligkeit und dem Frieden aus diesen *jhāna*; Begierde nach der feinstofflichen Sphäre (*rūpa-bhava*).
 4. *Arūpa-rāga*: Anhaftung an das Immaterielle, z. B. Anhaftung an die vier immateriellen *jhāna*; Begierde nach der formlosen Sphäre (*arūpa-bhava*).
 5. *Māna*: Einbildung; die Meinung (von sich selbst), als „überlegen“, „gleichwertig“ oder „minderwertig“ gegenüber Wesen zu gelten.
 6. *Uddhacca*: Unruhe; geistige Aufgeregtheit; Nervosität.
 7. *Avijjā*: Unwissenheit; Nichtwissen der Wahrheit; Nichtwissen des Gesetzes von Ursache und Wirkung; Nichtwissen der vier edlen Wahrheiten. [409]

³⁰Siehe Anhang 1 bzgl. *sīlabbata-parāmāsa*.

Die acht *dakkhiṇeyya-puggala* bzw. *ariya-puggala* können in vier Arten oder Stufen eingeteilt werden, die in folgender Weise mit den Fesseln in Verbindung stehen:³¹

1. *Sekha* („Lernende“) bzw. *sa-upādisesa-puggala* („diejenigen, die noch Festhalten“):
 - (a) *Sotāpanna*: „Stromeingetretene“; diejenigen, die den edlen Pfad wahrhaftig und korrekt gehen.³² Sie weisen ein perfektes moralisches Verhalten und ein angemessenes Maß an Sammlung und Weisheit auf. Sie haben die ersten drei Fesseln von *sakkāya-diṭṭhi*, *vicikicchā* und *sīlabbata-parāmāsa* aufgegeben.³³
 - (b) *Sakadāgāmi*: „Einmal-Wiederkehrer“; diejenigen, die noch einmal in diese Welt zurückkehren und alles Leid beseitigen werden. Sie weisen ein perfektes moralisches Verhalten und einen angemessenen Grad an Sammlung und Weisheit auf. Abgesehen davon, dass sie die ersten drei Fesseln aufgegeben haben, sind Gier, Hass und Verblendung bei ihnen in einem größeren Maße gemildert als bei den Stromeingetretenen.³⁴
 - (c) *Anāgāmi*: „Nicht-Wiederkehrer“; sie erreichen die endgültige Erleuchtung in dem Daseinsbereich, in dem sie nach dem Tod erscheinen – sie kehren nicht in diese Welt zurück. Sie weisen perfektes moralisches Verhalten sowie Sammlung auf und haben eine angemessene Ebene der Weisheit erreicht. Zudem haben sie zwei weitere Fesseln aufgegeben: die von *kāma-rāga* und *paṭigha*, wodurch die ersten fünf Fesseln abgelegt sind.
2. *Asekha* („diejenigen, welche die Übung beendet haben“) bzw. *anupādisesa-puggala* („diejenigen, ohne Greifen“):

³¹Die zwei *dakkhiṇeyya* von *sekha* und *asekha*: A. I. 63, 231-2. Die vier *dakkhiṇeyya* oder *ariya-puggala* (an manchen Stellen mit anderen oder gar keinen Namen bezeichnet): z. B. D. I. 156; D. II. 251-2; D. III. 107, 132; M. III. 80-1; Pug. 63. Unter A. IV. 279-80 werden Stromeingetretene in drei Typen und Nicht-Wiederkehrer in fünf Typen eingeteilt; zusammen mit den Einmal-Wiederkehrern ergibt dies neun Typen von *sa-upādisesa-puggala*.

³²siehe S. V. 347-8

³³A. III. 438 besagt, dass Stromeingetretene ebenfalls frei von (akuter) Gier, Hass und Verblendung sind, die zu Zuständen des Kummers (*apāya*) führen.

³⁴Ps. II. 94-5 besagt, dass Einmal-Wiederkehrer die Fesseln der groben Lust und Feindseligkeit aufgegeben haben, während Nicht-Wiederkehrer die subtile Lust und Feindseligkeit aufgegeben haben. Im *Visuddhimagga* heißt es, dass Einmal-Wiederkehrer Lust und Widerwillen reduziert haben (676-7). All diese Interpretationen sind ergänzend.

- (d) *Arahant*: „Würdige“; diejenigen, die der Spenden und des Respekts würdig sind; diejenigen, welche die Speichen des Rades von *samsāra* durchbrochen haben; diejenigen, die frei von geistiger Befleckung (*āsava*) sind. Sie zeichnen sich durch vollkommenes, moralisches Verhalten, Sammlung und Weisheit aus. Sie haben die restlichen fünf Fesseln aufgegeben und somit alle zehn Fesseln abgelegt.

Sekha, übersetzt als „Lernende“ oder „Übende“, müssen sich darin bemühen, die Fesseln zu durchtrennen und die schrittweisen Stufen bis zur Arahantschaft zu verwirklichen. *Asekha*, die Arahants, sind Versierte; sie sind über die Übung hinausgegangen. Sie haben ihre spirituelle Arbeit vollendet und alle Verunreinigungen getilgt. Sie sind zum höchsten Gut angelangt; es existiert keine höhere, spirituelle Verwirklichung, nach der man streben könnte.

Sa-upādisesa-puggala sind kongruent mit den ersten drei *dakkhiṇeyya-puggala* obig. Sie weisen noch *upādi* („Brennstoff“) auf, das heißt, sie verfügen noch über *upādāna* („Greifen“) – sie besitzen noch geistige Unreinheiten. *Anupādisesa-puggala*, die Arahants, sind frei von Anhaftung und Unreinheit. Zu beachten ist, dass *upādi* an dieser Stelle als Synonym für *upādāna* („Greifen“) übersetzt wird.³⁵ Dies unterscheidet sich von dem *upādi* in *sa-upādisesa-nibbāna* und *anupādisesa-nibbāna*, welches mit „das, was gegriffen wird“, d.h. die fünf Aggregate, übersetzt wird. [410] Die Gleichsetzung von *upādi* mit *upādāna* korrespondiert mit den Lehren des Buddha, zu den wesentlichen spirituellen Faktoren, z.B. den vier Grundlagen der Achtsamkeit (*sati-paṭṭhāna*), den vier Wegen zum Erfolg (*iddhipāda*) und den fünf Fähigkeiten (*indriya*), welche oftmals mit der Anregung enden, dass man durch die Kultivierung dieser Faktoren eines von zwei Ergebnissen erwarten kann: entweder die Arahantschaft, noch in diesem Leben, oder, falls ein Rest von Anhaftung zurückbleibt, den Zustand des Nicht-Wiederkehrens.³⁶ Der Begriff *upādi* bezieht sich in diesen Zusammenhängen auf *upādāna* oder allgemein auf geistige Verunreinigungen (*kilesa*).

Die acht edlen Wesen sind genau diese vier vorstehend beschriebenen *ariya-puggala*, wobei jede Stufe des Erwachens paarweise unterteilt ist:³⁷

1. Stromeingetretener (jemand, der die Frucht des Stromeintritts realisiert hat)

³⁵Diese Übersetzung folgt der kommentarischen Interpretation, z.B. AA. IV. 40, 147.

³⁶*Diṭṭheva dhamme aññā sati vā upādisese anāgāmitā*. D. II. 314; M. I. 62, 481; S. V. 129, 237, 285; A. III. 81-2, 143; A. V. 108; It. 39; Sn. 140, 148. Erläutert in den Kommentaren: z.B. ItA. I. 169; SnA. II. 503

³⁷D. III. 255; A. IV. 292; der Abhidhamma teilt diese acht in zwei Gruppen ein: *magga-samaṅgī* (vollständig im Pfad) und *phala-samaṅgī* (vollständig in den Früchten des Pfades) – Pug. 73.

2. Jemand, der praktiziert, um den Stromeintritt zu verwirklichen
3. Einmal-Wiederkehrer (jemand, der die Frucht der Einmal-Wiederkehr realisiert hat)
4. Jemand, der praktiziert, um die Einmal-Wiederkehr zu verwirklichen
5. Nicht-Wiederkehrer (jemand, der die Frucht des Nicht-Wiederkehrens realisiert hat)
6. Jemand, der praktiziert, um die Nicht-Wiederkehr zu verwirklichen
7. Arahant (jemand, der die Frucht der Arahantschaft realisiert hat)
8. Jemand, der praktiziert, um die Arahantschaft zu verwirklichen³⁸

Diese vier Paare edler Wesen sind als die *sāvaka-saṅgha* bekannt, die Schüler des Buddha welche als vorbildliche, menschliche Wesen gelten und eines der drei „Juwelen“ (*ratana*) im Buddhismus bilden. Der Sprechchor zum Lob der *Saṅgha* beinhaltet: „Die vier Paare, die acht Arten edler Wesen; dies sind die Schüler des Erhabenen“ (*yadidam cattāri purisayugāni aṭṭha purisapuggalā esa bhagavato sāvaka-saṅgho*).³⁹

In den Schriften werden diese Schüler des Buddha später als die „edle Sangha“ (*ariya-saṅgha*) bezeichnet. In den älteren Texten wird der Begriff *ariya-saṅgha* nur einmal als Synonym für *sāvaka-saṅgha* gebraucht, nämlich in einem Vers des *Aṅguttara-Nikāya*.⁴⁰ In den Kommentaren wird er häufig eingesetzt, besonders im *Visuddhimagga*.⁴¹ Als der Begriff *ariya-saṅgha* gegenüber *sāvaka-saṅgha* an Popularität gewann, wurde der Begriff *sammata-saṅgha* gebraucht, um sich auf

³⁸Heute findet man die Übersetzung dieser Paare im Sinne von „Frucht des Stromeintritts“ (*sotāpatti-phala*), „Pfad des Stromeintritts“ (*sotāpatti-magga*), „Frucht der Einmal-Wiederkehr“ (*sakadāgāmi-phala*), „Pfad der Einmal-Wiederkehr“ (*sakadāgāmi-magga*), etc. Diese Übersetzung folgt der kommentarischen Terminologie: für *maggaṭṭha* und *phalaṭṭha* siehe Nd1A. II. 254; Nd2A. 15; KhA. 183; DhA. I. 334; VinT: Pārājikakaṇḍaṃ, Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā; DA. II. 515 = AA. IV. 3 = PañcA. 191; MA. II. 120; UdA. 306. Die Begriffe *sotāpatti-magga*, *sakadāgāmi-magga* und *anāgāmi-magga* erscheinen nicht in den älteren Texten des Tipiṭaka; sie tauchen erst im *Niddesa*, *Paṭisambhidāmagga* und im *Abhidhamma* auf. In den älteren Texten findet sich der Begriff *arahatta-magga* lediglich in den Passagen: *arahā vā assasi arahattamaggam vā samāpanno* und *arahanto vā arahattamaggam vā samāpannā*: Vin. I. 32, 39; D. I. 144; S. I. 78; A. II 42; A. III. 391; Ud. 7, 65. In späteren Texten, z.B. dem *Niddesa*, *Paṭisambhidāmagga* und dem *Abhidhamma*, wird er häufig verwendet.

³⁹z.B.: M. I. 37; A. III. 286

⁴⁰A. III. 373

⁴¹z.B.: Vism. 218; VinT.: Paṭhamo Bhāgo, Ganthārambhakathāvaṇṇanā

den *bhikkhu-saṅgha* zu beziehen. *Sammati-saṅgha* bedeutet die „abgestimmte oder autorisierte Sangha“ und bedeutet jede Versammlung von mehr als drei Bhikkhus. Diese Begriffe werden oftmals gepaart: *sāvaka-saṅgha* mit *bhikkhu-saṅgha* und *ariya-saṅgha* mit *sammati-saṅgha*. Die Bezeichnungen *ariya-saṅgha* und *sammati-saṅgha* stehen jedoch nicht im Widerspruch zu den älteren Begriffen und bieten vielmehr eine wertvolle Perspektive auf die Bedeutung des Wortes „Sangha“. [411]

edle Wesen (<i>dakkhiṇeyya-puggala</i>)	Übung (<i>sikkhā</i>)	Fesseln (<i>samyojana</i>) abgelegt
1. Stromeingetretener	perfektes moralisches Verhalten; hohes Maß an Sammlung und Weisheit	1. <i>sakkāya-diṭṭhi</i> 2. <i>vicicchā</i> 3. <i>sīlabbata-parāmāsa</i>
2. Einmal-Wiederkehrer	perfektes moralisches Verhalten; hohes Maß an Sammlung und Weisheit	verringerte(r) Gier, Hass und Verblendung
3. Nicht-Wiederkehrer	perfektes moralisches Verhalten und Sammlung; hohes Maß an Weisheit	4. <i>kāma-rāga</i> 5. <i>paṭigha</i>
4. Arahant	perfektes moralisches Verhalten, Sammlung und Weisheit	6. <i>rūpa-rāga</i> 7. <i>arūpa-rāga</i> 8. <i>māna</i> 9. <i>uddhacca</i> 10. <i>avijjā</i>

3. Attribute eines Arahant

[343] Die buddhistische Lehre ist praxisbezogen und hebt jene Dinge hervor, welche zu Einsicht und Wohlbefinden führen.⁴² Der Buddhismus ermuntert nicht zum Konzeptualisieren und Debattieren über Angelegenheiten, die durch praktische Anwendung realisiert werden sollten, es sei denn, es ist für das Grundverständnis notwendig. In Hinblick auf ein Studium zum Thema Nibbāna kann es

⁴²Einige der wichtigsten Grundprinzipien des Buddha, siehe: A. II. 172-3; D. III. 134-5; M. I. 395

von größerem Wert sein, diejenigen Personen zu untersuchen, die Nibbāna verwirklicht haben, sowie die Vorteile der Verwirklichung, die sich im Leben und im Charakter dieser Personen zeigen, anstatt den Zustand von Nibbāna auf direktem Wege zu diskutieren.⁴³

Wir können einen Einblick in die Natur der Arahants gewinnen, indem wir uns die Epitheta, ansehen, die für sie in den Schriften verwendet werden. Im Folgenden eine Auswahl dieser Beiworte, welche die Wertschätzung für ihre Tugend, Reinheit, Vortrefflichkeit und den Grad ihrer spirituellen Verwirklichung zum Ausdruck bringen:

Anuppatta-sadattha: jemand, der das Wohlergehen erlangt hat.

Arahant: „Würdiger“; eine Person, fern von geistiger Verunreinigung.

Asekha: jemand, der die Übung abgeschlossen hat; eine Person, die keine Schulung mehr benötigt; eine Person, welche die Eigenschaften eines Versierten besitzt (*asekha-dhamma*).

Kata-karaṇīya: eine Person, die getan hat, was getan werden musste.

Khīṇāsava: eine Person, frei von geistiger Befleckung (*āsava*).

Mahāpurisa: eine Person von großer Tugendhaftigkeit; einer, der zum Wohl der Vielen agiert; einer, der Selbstbeherrschung innehält.

Ohitabhāra: einer, welcher die Bürde abgeworfen hat.

Parama-kusala: eine Person, die überragende, heilsame Merkmale besitzt.

Parikkhīṇa-bhava-samyojana: einer, der die Fesseln (*samyojana*) zerstört hat, mit denen Menschen gewöhnlich an die Existenz gebunden sind.

Sammadaññā-vimutta: eine Person, befreit durch vollendetes Wissen.

Sampanna-kusala: eine in der Ganzheitlichkeit vervollkommnete Person.

Uttama-purisa: eine überragende Person; eine höchst ausgezeichnete Person.

Vusitavant bzw. *Vusita-brahmacariya*: eine Person, die das heilige Leben vollendet hat. [344]

⁴³TR: In der thailändischen Version des Buddhadhamma folgt diese Passage unmittelbar auf den ersten Abschnitt über Nibbāna.

Viele weitere Begriffe wurden ursprünglich aus anderen religiösen Traditionen übernommen und in ihrer Bedeutung verändert, um mit den grundlegenden Prinzipien des Dhammavinaya übereinzustimmen, zum Beispiel:

Ariya (oder *Ariya-puggala*): eine edle Person; eine ausgezeichnete Person; eine Person, die Gewaltlosigkeit gegenüber allen Wesen entwickelt hat. Ursprünglich bezog sich dieser Begriff auf Mitglieder der ersten drei Kasten oder auf diejenigen, die von Geburt an „edel“ („arisch“) waren.

Brāhmaṇa: ein „wahrer Brahmane“; eine Person, die über das Böse hinausgegangen ist, indem sie alle unheilsamen Eigenschaften aufgegeben hat. Ursprünglich bezog sich dieser Begriff auf Mitglieder der höchsten Kaste.

Dakkhiṇeyya: jemand, der Darbringungen würdig ist. Ursprünglich bezog sich dieser Begriff auf jene Brahmanen, die einer Belohnung für die Durchführung von Opferhandlungen würdig waren.

Kevalī oder *Kebalī*: eine „ganze“ Person; eine „vollständige“ Person. Ursprünglich bezog sich dieser Begriff auf das höchste Individuum in der Jain-Religion.

Nahātaka: jemand, der „feierlich gebadet“ wurde; jemand, der „im Dhamma gebadet“ hat; jemand, der seine bzw. ihre willentlichen Handlungen (*kamma*) gereinigt hat; jemand, der eine Zuflucht für alle Wesen darstellt. Ursprünglich bezog sich dieser Begriff auf einen Brahmanen, der ein Ritual des Badens durchlaufen hat und in seinem Status erhöht wurde.

Samāṇa: eine ruhige Person; jemand, der die Verunreinigungen ausgelöscht hat. Ursprünglich bezog sich dieser Begriff auf Entsagende im Allgemeinen.

Vedagū: eine Person, die Wissen erlangt hat; jemand mit ausgesprochen versiertem Wissensstand, zudem befreit von der Anhaftung an Gefühle (*vedanā*). Ursprünglich bezog sich dieser Begriff auf einen Brahmanen, der das Studium der drei Veden abgeschlossen hatte.⁴⁴

⁴⁴Einige dieser Wörter werden häufig verwendet, während andere seltener vorzufinden sind. Siehe z. B.: M. I. 235, 280, 446-7; M. II. 29; S. III. 61-2; A. V. 16, 221-22; Nd. II. 10. Insbesondere die letzten Worte wurden von alten, brahmanistischen Ausdrücken übernommen, obwohl sie eine neue Bedeutung erhielten, um mit buddhistischen Prinzipien übereinzustimmen. Zum Beispiel bezog sich der Begriff *brāhmaṇa* ursprünglich auf jemanden, der das Böse transzendiert hat, indem er in heiligen Flüssen, z.B. dem Ganges, badete. Im Buddhismus bezieht sich dieser Begriff

Um die Natur eines Arahants zu verstehen, ist es notwendig, die Epitheta im Gesamtkontext der Lehren zu betrachten, in denen sie erwähnt werden, wie zum Beispiel: die drei Verunreinigungen (*āsava*), die drei Schulungen (*sikkhā*), die zehn Qualitäten eines Tugendhaften (*asekha-dhamma*), die zehn Fesseln (*samyojana*) sowie das heilige Leben (*brahmacariya*) in Form des Achtfachen Pfades.

Viele Buddhisten tendieren dazu, die Merkmale eines Arahants und anderer erwachter Wesen aus der Perspektive der Negation zu beschreiben, indem sie die Verunreinigungen benennen, die aufgegeben oder vertrieben wurden. Zum Beispiel hat ein Stromeingetretener die ersten drei Fesseln (*samyojana*) beseitigt; ein Einmal-Wiederkehrer hat diese drei Fesseln beseitigt und außerdem Gier, Hass und Verblendung vermehrt abgeschwächt; ein Nicht-Wiederkehrer hat die ersten fünf Fesseln beseitigt; und ein Arahant hat alle zehn Fesseln beseitigt. Alternativ definieren sie einen Arahant kurz als „jemanden, der ohne Gier, Hass und Verblendung ist“ oder „jemand, der frei von Verunreinigungen lebt“. Solche Definitionen sind insofern nützlich, als dass sie klar und eindeutig formuliert sind und simple Bewertungsmaßstäbe bieten. Diese Beschreibungen sind jedoch beschränkt; sie deuten weder klar auf die außergewöhnlichen Merkmale noch auf die herausragenden Eigenschaften von erwachten Wesen hin, noch beschreiben sie, auf welche Weise solche Wesen ein tugendhaftes Leben führen und der Welt als Ganzes von Nutzen sind.

Dennoch gibt es zahlreiche Begriffe und Textpassagen, in denen die Merkmale eines Arahants nicht durch Verneinung, sondern in positiver Weise dargestellt werden. Allerdings decken viele dieser Beschreibungen oder Erklärungen ein breites Spektrum an Sachverhalten ab, was es schwierig macht, die positiven Attribute eines Arahants klar definiert und wohlgeordnet darzustellen. In anderen Zusammenhängen werden bestimmte Begebenheiten und Personen beschrieben, jedoch nicht die Merkmale, wie sie allen Arahants gleichermaßen gemeinsam sind.

Ein zentraler Begriff in diesem Kontext lautet *bhāvitatta*, was wörtlich mit „einer, der sich entwickelt hat“ bzw. „einer, der selbst entwickelt ist“ übersetzt wird.⁴⁵ Dieser Begriff wird für alle Arahants angewendet: den Buddha, die stillen Buddhas (*pacceka-buddhā*) und alle Arahant-Schüler des Buddhas. Beispielsweise wird der Buddha in der Mahāparinibbāna Sutta, während er zum Ort seines endgültigen Vergehens reist, als der „Entwickelte“ bezeichnet. [345]

jedoch auf das Freisein vom Bösen als Folge des Praktizierens in Übereinstimmung mit dem achtfachen Pfad, oder er wird als Metapher verwendet: jemand, der „im Dhamma gebadet“ hat.

⁴⁵Diese Übersetzungen beziehen sich auf das Pali-Wort *bhāvitatto*, welches in seiner Bedeutung dem Satz *attānaṃ bhāvetvā vaddhetvā ʾhito* entspricht. Ein *bhāvitatta* bezieht sich auf jemanden, der sich selbst entwickelt hat und in dieser Kultivierung verankert ist (SA. I. 207).

Umgeben von und inmitten der Gruppe der Mönche reiste der Buddha zum Fluss Kakutthā,⁴⁶ badete darin und trank von seinem klaren, hellen, reinen Wasser (...) Er reiste zum Mangohain und sprach zu Bhikkhu Cundaka: „Lege ein äußeres Gewand in vier Lagen gefaltet aus, damit ich darauf liegen kann.“ Und so vom großen Tugendhaften (bhāvitatta) aufgefordert, legte Cundaka rasch das äußere Gewand in vier Lagen gefaltet aus.⁴⁷

Ein ähnlicher Ausdruck findet sich in der Frage des Brahmanen-Schülers Mettagū:

Ehrwürdiger, ich möchte eine Angelegenheit vorbringen. Bitte erkläre mir die Bedeutung; ich werde sodann den ehrwürdigen Herrn als einen Meister des Wissens (vedagū), einen voll entwickelten (bhāvitatta), betrachten. Woher kommt all dieses reichhaltige und vielfältige Leiden in der Welt?⁴⁸

Der Buddha verglich einen „Vollentwickelten“ – einen Arahant, der gründlich im Dhamma bewandert ist (bahussuta) – mit einem geschickten Schiffskapitän, der in der Lage ist, viele Menschen über die Meere zu geleiten und ihr Ziel in Sicherheit zu erreichen, so wie es in der Nāvā-Sutta dargestellt wird:

So wie einer, der ein stabiles Boot besteigt, voll ausgerüstet mit Rudern und Kahnstange, der erfahren und geschickt ist und die Methoden der Steuerkunst kennt, in der Lage ist, vielen anderen zu helfen, das Wasser zu überqueren, so ist auch einer, der ein Meister des Wissens (vedagū) ist, ein vollentwickelter (bhāvitatta), ein hochgelehrter (bahussuta), stabil und unerschütterter von weltlichen Dingen, ausgestattet mit Weisheit, in der Lage, jenen zu helfen, die bereit sind, zuzuhören, um das Dhamma zu erforschen und Erfüllung zu erlangen.⁴⁹

Die Loka-Sutta ist der vorherigen Sutta ähnlich, deckt aber einen breiteren Themenbereich ab, wie aus dem folgenden Auszug ersichtlich wird:

⁴⁶TR: Der Autor schreibt diesen Fluss „Kakudhā“.

⁴⁷D. II. 135

⁴⁸Sn. 202 (aus den „sechzehn Fragen“ – *soḷasa-pañhā*)

⁴⁹Sn. 56

Diese drei Personen erscheinen, wenn sie in der Welt erscheinen, zum Heil vieler, zum Glück vieler, aus Barmherzigkeit für die Welt, zum Wohl, Heil und Glück menschlicher und himmlischer Wesen. Welche drei?

Es gibt den Fall, in dem ein Tathāgata in der Welt erscheint, würdig und recht selbst-erwacht, im klaren Wissen und Verhalten vollendet, wohlgegangen, ein Kenner der Welt, unübertroffener Meister zähmbarer Menschen, Lehrer menschlichen und himmlischer Wesen, erwacht, erhaben. Er lehrt das Dhamma, das am Anfang vortrefflich, in der Mitte vortrefflich und am Ende vortrefflich ist. Er zeigt das ganz und gar vollkommene, unübertrefflich reine, heilige Leben in allen Einzelheiten sowie in seiner Essenz auf. Dies ist die erste Person, welche, wenn sie in der Welt erscheint, zum Heil vieler, zum Glück vieler, aus Barmherzigkeit für die Welt erscheint, zum Wohl, Heil und Glück menschlicher und himmlischer Wesen. [346]

Weiterhin gibt es den Schüler jenes Lehrers, ein Würdiger, dessen Ausströmungen (āsava) geendet haben, der die Erfüllung erreicht, die Aufgabe erledigt, die Bürde niedergelegt, das wahre Ziel erlangt, die Fessel des Werdens zunichtegemacht hat und durch rechte endgültige Gewissheit befreit ist. Auch er lehrt das Dhamma, das am Anfang vortrefflich, in der Mitte vortrefflich und am Ende vortrefflich ist. Er zeigt das ganz und gar vollkommene, unübertrefflich reine, heilige Leben in allen Einzelheiten sowie in seiner Essenz auf. Dies ist die zweite Person, welche, wenn sie in der Welt erscheint, zum Heil vieler, zum Glück vieler, aus Barmherzigkeit für die Welt erscheint, zum Wohl, Heil und Glück menschlicher und himmlischer Wesen.

*Weiterhin gibt es den Schüler jenes Lehrers, welcher der Ausübung für den, der in der Ausbildung ist, folgt, gelernt ist [viel Wissen hat], der in (gute) Gewohnheiten und Prinzipien eingetreten ist.

*(ÜB: altern. Übers.):

Weiterhin gibt es einen Schüler desselben Lehrers, der sich noch in der Ausbildung befindet, noch praktiziert, gelehrt ist und sich mit tugendhaftem Verhalten und Praktiken (sila-vata) befasst.

Auch er lehrt das Dhamma, das am Anfang vortrefflich, in der Mitte vortrefflich und am Ende vortrefflich ist. Er zeigt das ganz und gar vollkommene, unübertrefflich reine, heilige Leben in allen Einzelheiten sowie in seiner Essenz auf. Dies ist die dritte Person, welche, wenn sie in der Welt erscheint, zum Heil vieler, zum Glück vieler, aus Barmherzigkeit für die Welt erscheint, zum Wohl, Heil und Glück menschlicher und himmlischer Wesen. (...)

*Der Lehrer, der Große Seher, ist der erste in der Welt;
ihm folgend, der Schüler, mit ausgewogenem Geist;
und dann der Gelernte, welcher der Ausübung für den in der Ausbildung

folgt
und in (gute) Gewohnheiten, Prinzipien eingetreten ist.
Diese drei, die besten unter den Wesen, den menschlichen und himmlischen,
geben Licht, verkünden das Dhamma, öffnen das Tor zum Unsterblichen und
befreien viele vom Joch.

Wer dem Pfad folgt, der vom Karawanenführer gut gelehrt ist, dem unüber-
troffenen, wird dem Stress (dukkha) ein Ende setzen, genau hier –
wer die Botschaft des Wohlgegangenen beherzigt.⁵⁰

*(ÜB: altern. Übers.:)

Der Lehrmeister, der Höchste Strebende, ist der Erste in der Welt;
Nach ihm der Anhänger, der Versierte (bhāvitatta);
Und dann der Anhänger, in der Übung (sekha-savaka), immer noch praktizierend, gelehrt,
befasst mit tugendhaftem Verhalten und den Übungen.
Diese drei Arten von Menschen sind die höchsten unter den Devas und den menschlichen
Wesen.
Sie verbreiten Licht, verkünden die Wahrheit, öffnen das Tor zum Unsterblichen,
und helfen, die vielen Menschen aus den Fesseln zu befreien.
Diejenigen, die dem edlen Pfad folgen, gut gelehrt vom Lehrer, dem unübertroffenen Lenker-
Wenn sie die Lehren des Wohl-Lehrenden beherzigen,
Werden sie dem Leiden schon in diesem Leben ein Ende bereiten.

Man beachte jedoch, dass der Ausdruck *bhāvitatta* am häufigsten in poeti-
schen Versen und nicht in Prosa Verwendung findet. Dies liegt höchstwahrscheinlich daran, dass er prägnant ist und in Versen leicht als Ersatz für längere, langatmige Begriffe und Phrasen verwendet werden kann. Ein weiterer Grund, warum dieser kurze Begriff *bhāvitatta* tendenziell nicht in Prosa verwendet wird, besteht darin, dass seine Bedeutung nicht so eindeutig definiert ist. Da es in der Prosa nicht die gleichen Restriktionen gibt wie in der Poesie, können längere Begriffe und Phrasen der Klarheit halber zur Anwendung kommen.

An dieser Stelle ist es sinnvoll zu fragen, welche Begriffe und Phrasen in der Prosa anstelle des Begriffs *bhāvitatta* verwendet werden. Um diese Frage zu beantworten, wollen wir uns eine Erklärung ansehen, die im Tipiṭaka zu finden ist. Der dreißigste Band des Tipiṭaka – das Cūḷaniddesa – welches als eine Sammlung von Unterweisungen des Aufwärters und bedeutsamsten Schülers, des Ehrwürdigen Sāriputta, angesehen wird – erläutert einige der im Suttanipāta enthalte-

⁵⁰It. 78-9 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [16]) (Auch bekannt als die Bahujanahita Sutta.) Man beachte, dass sich die dritte Art von Person auf erwachte Schüler bezieht, die sich noch in der Ausbildung (*sekha*) befinden – d.h. sie sind noch keine Arahants; sie sind noch nicht „vollständig entwickelt“ (*bhāvitatta*).

nen Suttas des Buddha. Eine Passage im Cūḷaniddesa erklärt den Begriff *bhāvitatta*, wie er in der eingangs zitierten Frage des brahmanischen Schülers Mettagū erscheint: [347]

Wie ist der Erhabene ein Versierter (bhāvitatta)? Hier hat der Erhabene den Körper entwickelt (bhāvita-kāya), sittliches Verhalten entwickelt (bhāvita-sīla), den Geist entwickelt (bhāvita-citta), Weisheit entwickelt (bhāvita-paññā). (Er hat die vier Grundlagen der Achtsamkeit entfaltet, die vier rechten Anstrengungen, die vier Pfade zum Erfolg, die fünf Fähigkeiten, die fünf Machtgebiete, die sieben Faktoren der Erleuchtung, den achtfältigen Pfad. Er hat die Verunreinigungen aufgegeben, die unerschütterliche Wahrheit erlangt, die Erlösung verwirklicht.)⁵¹

Schauen wir uns nun eine Textstelle in Prosa an, in welcher der Buddha die vier Bereiche der Selbstbeherrschung (*bhāvita*) beschreibt, die als eine Erweiterung des Konzepts eines „Versierten“ (*bhāvitatta*) betrachtet werden:

Fünf drohende Gefahren, gegenwärtig noch nicht entstanden, werden der-einst erstehen. Diese Gefahren sollt ihr erkennen und, habt ihr sie erkannt, nach ihrer Überwindung streben. Welches sind diese fünf Gefahren?

Einst, ihr Mönche, in späteren Zeiten, wird es Mönche geben,

- *die ohne körperliche Zucht sind,*
- *unentwickelt in Sittlichkeit,*
- *unentwickelt in Geistigkeit,*
- *unentwickelt in Weisheit.*

Ohne körperliche Zucht und unentwickelt in Sittlichkeit, Geistigkeit und Weisheit, werden sie andere als Mönche aufnehmen. Aber nicht werden sie imstande sein, diese in hoher Sittlichkeit (adhisīla), hoher Geistigkeit (adhicitta) und hoher Weisheit (adhipaññā) zu erziehen.⁵² So werden auch diese wieder ohne körperliche Zucht sein, unentwickelt in Sittlichkeit, Geistigkeit und Weisheit. Auch diese werden dann wieder andere als Mönche aufnehmen und werden gleichfalls nicht imstande sein, sie in hoher

⁵¹Nd. II. 14 (der Abschnitt in Klammern gilt als Vertiefung der Haupteklärung). Die Passage in Pali: *Kathaṃ bhagavā bhāvitatto bhagavā bhāvitakāyo bhāvitasīlo bhāvitacitto bhāvitapañño (bhāvitasatipaṭṭhāno bhāvitasammappadhāno bhāvitaidhipādo bhāvitindriyo bhāvitabalo bhāvitabojjaṅgo bhāvitamaggo pahīnakilesa paṭividdhākuppo sacchikatanirodho)*

⁵²In *sīla*, *samādhi* und *paññā*.

Sittlichkeit, hoher Geistigkeit und hoher Weisheit zu erziehen. So werden auch diese wieder ohne körperliche Zucht sein, unentwickelt in Sittlichkeit, Geistigkeit und Weisheit. Auf diese Weise, ihr Mönche, kommt es durch den Verfall der Lehre zum Verfall der Ordenszucht, und durch den Verfall der Ordenszucht zum Verfall der Lehre. Das, ihr Mönche, ist die erste drohende Gefahr. [Dies sollte erkannt werden und man sollte sich darum mühen, es zu verhindern.]

Ferner, ihr Mönche, wird es in späteren Zeiten Mönche geben, die ohne körperliche Zucht sind, unentwickelt in Sittlichkeit, unentwickelt in Geistigkeit, unentwickelt in Weisheit. Ohne körperliche Zucht und unentwickelt in Sittlichkeit, Geistigkeit und Weisheit, werden sie den Beistand⁵³ anderer übernehmen. Aber nicht werden sie imstande sein, diese in hoher Sittlichkeit, hoher Geistigkeit und hoher Weisheit zu erziehen. So werden auch diese wieder ohne körperliche Zucht sein und unentwickelt in Sittlichkeit, Geistigkeit und Weisheit. Auch sie werden dann wieder den Beistand anderer übernehmen und gleichfalls nicht imstande sein, sie in hoher Sittlichkeit, hoher Geistigkeit und hoher Weisheit zu erziehen. So werden auch diese wieder ohne körperliche Zucht sein und unentwickelt in Sittlichkeit, Geistigkeit und Weisheit. Auf diese Weise, ihr Mönche, kommt es durch den Verfall der Lehre zum Verfall der Ordenszucht und durch den Verfall der Ordenszucht zum Verfall der Lehre. Das, ihr Mönche, ist die zweite drohende Gefahr. [Dies sollte erkannt werden und man sollte sich darum mühen, es zu verhindern.]⁵⁴

*Bhāvitatta*⁵⁵ kommt einem „Wort des Lobes“ (*guṇa-pada*) gleich, ein Terminus, welcher die Tugend oder die überragende Qualität des Buddha und der Arahants umschreibt – als diejenigen, die sich entwickelt und ihre spirituelle Schulung abgeschlossen haben. Wenn man die Bedeutung dieses Begriffs auf die vierfache Vollendung der körperlichen Entwicklung (*bhāvita-kāya*), der moralischen Entwicklung (*bhāvita-sīla*), der geistigen Entwicklung (*bhāvita-citta*) sowie der Entwicklung der Weisheit (*bhāvita-paññā*) erweitert, dann entspricht dies der Lehre von den vier Arten der Kultivierung (*bhāvanā*): Kultivierung des Körpers sowie

⁵³ Das heißt, sie werden andere formell als ihre Schüler aufnehmen.

⁵⁴ A. III. 105-106 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

⁵⁵ Gelegentlich werden anstelle von *bhāvitatta* andere Begriffe mit ähnlicher Bedeutung gebraucht, insbesondere der Begriff *atta-danta* („einer, der sich selbst geschult hat“; „selbst-gezähmt“), wie in dem Vers, der den Buddha preist: *Manussabhūtaṃ sambuddhaṃ attadantaṃ samāhitaṃ (...) devāpi taṃ namassanti*. („Wahrlich, obwohl ein Mensch, hat der vollkommen Erwachte die Selbstbeherrschung erlangt, dessen Geist wohlkultiviert ist (...) sogar die Devas verehren ihn.“) – A. III. 345-6.

der Physis (*kāya-bhāvanā*), des tugendhaften Verhaltens (*sīla-bhāvanā*), des Geistes (*citta-bhāvanā*) und der Weisheit (*paññā-bhāvanā*).

Hierfür muss man einige Grundlagen der Pali-Sprache kennen. Der Begriff *bhāvita* wird entweder als Adjektiv oder als Adverb verwendet und beschreibt die Merkmale einer Person. Der Begriff *bhāvanā* hingegen ist ein Substantiv und beschreibt eine Handlung, ein Handlungsprinzip oder eine Form der Übung. Es besteht eine Vereinbarkeit zwischen diesen Begriffen, da *bhāvita* sich auf jemanden bezieht, der sich vollständig mit *bhāvanā* befasst hat. Daher hat jemand, der hinsichtlich der Körperlichkeit entwickelt ist (*bhāvita-kāya*), sich mit körperlicher Kultivierung (*kāya-bhāvanā*) auseinandergesetzt, jemand, der hinsichtlich tugendhaften Verhaltens entwickelt ist (*bhāvita-sīla*), hat sich mit moralischer Kultivierung (*sīla-bhāvanā*) auseinandergesetzt, jemand, der im Geist (*bhāvita-citta*) entwickelt ist, hat sich mit geistiger Kultivierung (*citta-bhāvanā*) auseinandergesetzt, und jemand, der in Weisheit (*bhāvita-paññā*) entwickelt ist, hat sich mit Kultivierung von Weisheit (*paññā-bhāvanā*) auseinandergesetzt.

Dies ist äquivalent zu der Aussage, wonach ein Arahant die vierfache Kultivierung vollendet hat: er oder sie ist in der körperlichen Kultivierung, der moralischen Kultivierung, der geistigen Kultivierung sowie der Kultivierung der Weisheit vollendet.

Um diese Angelegenheit zu verdeutlichen, hier eine kurze Zusammenfassung aller vier Arten der Kultivierung (*bhāvanā*):

1. Physische Kultivierung (*kāya-bhāvanā*): physische Entwicklung, die persönliche Beziehung zu den umgebenden, materiellen Dingen (einschließlich der Technik) oder zum Körper selbst bilden. Insbesondere die Dinge mit Hilfe der fünf Fähigkeiten (Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper) auf geschickte, angemessene Weise betrachten, indem man sich zu ihnen in einer Form verhält, die nutzbringend ist, keinen Schaden verursacht, heilsame Eigenschaften fördert und unheilsame Eigenschaften auflöst.
2. Moralische (und soziale) Kultivierung (*sīla-bhāvanā*): Entwicklung von tugendhaftem Verhalten; das persönliche Verhalten und die sozialen Beziehungen bilden, indem man sich an einen moralischen Kodex hält, andere nicht missbraucht oder verletzt bzw. Konflikte verursacht, sowie in Harmonie mit anderen lebt und sich gegenseitig unterstützt. [349]
3. Geistige Kultivierung (*citta-bhāvanā*): den Geist entwickeln; den Geist stärken und stabilisieren; heilsame Qualitäten etablieren, wie z.B.: liebende

Güte, Mitgefühl, Mitfreude, Fleiß und Geduld; den Geist gesammelt, hell, freudig und klar gestalten.

4. Kultivierung von Weisheit (*paññā-bhāvanā*): Weisheit entwickeln und mehren, bis ein umfassendes Verständnis der Wahrheit entsteht, indem man die Dinge erkennt, wie sie wirklich sind, indem man eine klare Einsicht in die Welt und in die Phänomene erlangt. In diesem Stadium ist man in der Lage, den Geist zu läutern, sich von geistiger Verunreinigung zu reinigen und von Leiden befreit zu werden. Man lebt, handelt und löst Probleme mit durchdringendem Gewahrsein.

Wenn man die, im Zentrum der vorgenannten Übungswege liegende, Bedeutung von *bhāvanā* („Kultivierung“) versteht, so versteht man auch den Begriff *bhāvita* („Versierter“): ein Attribut derjenigen, die ihre spirituelle Praxis abgeschlossen und die vier Formen der Kultivierung vollendet haben:

1. Physische Beherrschung (*bhāvita-kāya*): dies bezieht sich auf diejenigen, die den Körper entwickelt haben, d.h. sie haben eine Beziehung zu ihrer physischen Umgebung und zu ihrem physischen Körper entfaltet; sie weisen ein gesundes, zufriedenes und respektvolles Verhältnis zu den Dingen und zur Natur auf; insbesondere erleben sie die Dinge über die fünf Sinne, z.B. über das Sehen oder Hören, mit dem Geist und auf eine Weise, die Weisheit fördert. Sie konsumieren die Dinge maßvoll, um ihren wahren Nutzen und Wert zu erkennen. Sie sind nicht besessen oder werden durch den Einfluss von Vorlieben und Abneigungen in die Irre geleitet. Sie sind nicht achtlos; statt zuzulassen, dass Sinnesreize Schaden anrichten, nutzen sie diese zum Nutzen; statt von unheilsamen Geisteszuständen beherrscht zu werden, nähren diese Menschen heilsame Zustände.
2. Moralische Beherrschung (*bhāvita-sīla*): dies bezieht sich auf diejenigen, die tugendhaftes Verhalten entfaltet haben und deren Handeln entwickelt ist. Sie agieren tugendhaft in Hinblick auf die Allgemeinheit, indem sie sich an einen moralischen Kodex halten und harmonisch mit anderen Wesen zusammenleben. Sie bedienen sich keiner körperlicher Handlung, der Sprache oder ihrer Lebensgrundlagen, um andere Wesen zu unterdrücken oder Auseinandersetzungen herbeizuführen; stattdessen nutzen sie alle Handlungsspielräume, die zur Selbstentfaltung, zur Unterstützung und Förderung anderer und zum Aufbau einer gesunden, integren Gesellschaft dienen.

3. Geistige Beherrschung (*bhāvita-citta*): dies bezieht sich auf diejenigen, die ihren Geist entwickelt haben. Infolgedessen ist ihr Geist klar, hell, weitläufig, freudig und glücklich. Ihr Geist ist erfüllt von tugendhaften Eigenschaften, wie Wohlwollen, Mitgefühl, Vertrauen, Dankbarkeit, Großzügigkeit, Ausdauer, Stärke, geduldigem Erdulden, Gelassenheit, Stabilität, Achtsamkeit und Sammlung.
4. Beherrschung von Weisheit (*bhāvita-paññā*): dies bezieht sich auf diejenigen, die sich in Weisheit geübt und diese entwickelt haben, was zu einem Verständnis der Wahrheit und einer klaren Unterscheidung der Dinge, wie sie wirklich sind, führt. Sie wenden Weisheit an, um Probleme zu lösen, Leiden zu vertreiben und sich von geistigen Unreinheiten zu reinigen. Ihr Geist ist befreit; frei von Trübsal.

Eine beachtenswerte Aussage der vorgenannten Sutta besteht darin, dass jene Mönche, die es versäumt haben, Körperlichkeit, tugendhaftes Verhalten, Geist und Weisheit vollständig zu entwickeln, zwar Lehrer werden, jedoch unfähig sind, ihre Schüler in höherer Tugend, höherem Geist und höherer Weisheit (d.h. in moralischem Verhalten – *sīla*, Sammlung – *samādhi* und Weisheit – *paññā*) anzuleiten.

Es ist bemerkenswert, dass der Buddha die vier Arten der Selbstbeherrschung (*bhāvita*) nennt, wenn er die Qualitäten eines Lehrers beschreibt, wohingegen er bei der Beschreibung des Gegenstandes des Studiums – der Lehre oder der Prinzipien der Übung – die dreifache Schulung von moralischem Verhalten, Sammlung und Weisheit anführt. (Vollständig formuliert, werden jene als „Schulung in höherer Tugend“ – *adhisīla-sikkhā*, „Schulung in höherem Geist“ – *adhicitta-sikkhā* und „Schulung in höherer Weisheit“ – *adhipaññā-sikkhā* bezeichnet.)

Diese Differenzierung kann mehrere Undeutlichkeiten aufwerfen. Erstens: Warum verwendet der Buddha an dieser Stelle nicht komplementäre oder entsprechende Begrifflichkeiten? Wäre es nicht vielmehr sinnvoll gewesen, wenn der Buddha gesagt hätte: falls jemand auf diese vierfache Art nicht vollständig entwickelt ist (*bhāvita*), befände er sich nicht dazu in der Lage, einen anderen in der vierfachen Kultivierung (*bhāvanā*) anzuleiten; beziehungsweise andersherum: falls jemand die dreifache Schulung nicht abgeschlossen habe, befände er sich nicht in der Lage dazu, jemand anderen in moralischem Verhalten, Sammlung und Weisheit anzuleiten? [350]

Zudem sind die Faktoren beider Lehren nahezu identisch. Die zweifache Lehre von Kultivierung (*bhāvanā*) und Selbstbeherrschung (*bhāvita*) enthält die vier

Faktoren Körperlichkeit, tugendhaftes Verhalten, Geist und Weisheit. Die dreifache Schulung hingegen enthält die Faktoren tugendhaftes Verhalten, Sammlung (d.h. „Geist“- *citta*) und Weisheit. Wäre es folglich nicht weniger verwirrend gewesen, wenn der Buddha bei der einen oder anderen dieser beiden Lehren geblieben wäre, anstatt sie zu kombinieren?

Viele Buddhisten sind mit der Reihenfolge der Übung von *sīla*, *samādhi* und *paññā* vertraut, weiterhin wird diese dreifache Übung als in sich vollständig betrachtet. In der Regel sind sie jedoch nicht mit diesem zusätzlichen Faktor des „Körpers“ oder der „Körperlichkeit/Physis“ (*kāya*) vertraut und fragen sich möglicherweise, weshalb dieser Aspekt hinzugefügt wird und was er bedeutet. An dieser Stelle wollen wir lediglich feststellen, dass der Buddha diese beiden unterschiedlichen Lehren in demselben Kontext präsentierte: in Bezug auf die Eigenschaften eines Lehrers erwähnte er die vierfache Selbstbeherrschung (*bhāvita*), während er in Bezug auf den Gegenstand der Lehre die dreifache Schulung (*sikkhā*) anführte.

Eine einfache, knappe Antwort darauf, warum der Buddha diese beiden unterschiedlichen Lehren im gleichen Kontext verwendet, besteht darin, dass sie unterschiedliche Ziele oder Zwecke verfolgen. Die Lehre von den Merkmalen eines Lehrers zielt darauf ab, die erkennbaren Eigenschaften eines Lehrers zu beschreiben, – und zwar in der Weise, dass beurteilt wird, ob jemand die spirituelle Schulung abgeschlossen hat und bereit ist, andere zu unterrichten. Die Lehre vom Gegenstand des Studiums und der Übung selbst zielt hingegen darauf ab, den Inhalt und das System der Praxis zu beschreiben – zu beschreiben, was und wie man übt, um die gewünschten Resultate zu erzielen.

Am bedeutsamsten ist, dass wahres Studium und Übung einen natürlichen Prozess der Entwicklung des eigenen Lebens umfassen; dieser Prozess stimmt mit den Naturgesetzen überein, und deshalb muss das System der Übung korrekt, in Harmonie mit den in der Natur vorgefundenen Ursachen und Bedingungen, etabliert werden.

Betrachten wir nun zunächst den Gegenstand des Studiums, d.h. die dreifache Schulung. Warum besteht diese Übung lediglich aus drei Faktoren? Wiederum kann man dies einfach damit beantworten, dass sich diese Schulung auf das Leben des Menschen bezieht, welches drei Facetten oder drei Tätigkeitsbereiche umfasst. Diese drei Faktoren machen das Leben eines Menschen aus und sie verlaufen und entwickeln sich im Einklang.

Diese drei Faktoren lauten wie folgt:

1. Kommunikation und Interaktion mit der Welt: Wahrnehmungen, Verbindungen, Assoziationen, Verhaltensweisen und Reaktionen gegenüber anderen Menschen und äußeren Objekten durch *dvāra* – die Tore oder Kanäle – wie sie auf zwei Arten beschrieben werden können:
 - (a) Tore der Wahrnehmung/Kognition (*phassa-dvāra*): das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge und der Körper (zusammen mit dem Sammelpunkt des Geistes bilden diese dann sechs Tore).⁵⁶
 - (b) Tore des willentlichen Handelns (*kamma-dvāra*): Körper und Sprache (zusammen mit dem Sammelpunkt des Geistes bilden sie drei Tore).

Dieser Faktor kann schlicht „Interaktion mit der Welt“ genannt, und durch das Wort *sīla* („Verhalten“) beschrieben werden.

2. Der Geist: die Aktivität des Geistes, die wiederum zahlreiche, begleitende Faktoren und Eigenschaften aufweist. Zunächst einmal muss eine Absicht vorliegen, die auch als Wille, Überlegung, Entschlossenheit, Intention oder Motivation bezeichnet werden kann. Des Weiteren enthält der menschliche Geist gewöhnlicherweise positive und negative Eigenschaften, sowie Stärken und Schwächen. Der Geist erlebt Gefühle der Freude und des Unbehagens, der Leichtigkeit und des Unwohlseins, sowie Gefühle der Indifferenz und der Selbstgefälligkeit. Es entstehen Reaktionen auf diese erlebten Empfindungen, wie Vergnügen und Abneigung, auch Wünsche danach, zu erlangen, zu erhalten, zu fliehen oder jene loszuwerden usw., was wiederum beeinflusst, wie man Dinge erlebt und wie man handelt, zum Beispiel, ob man etwas anschaut oder nicht, was man zu sagen wählt und zu wem man spricht. Dieser Faktor wird allgemein „Geist“ (*citta*) oder auch der Bereich der Sammlung (*samādhi*) genannt. [351]
3. Weisheit: Wissen und Verständnis, beginnend mit *suta* – Wissen (*suta*: lernen), welches durch formale Bildung und Medien erworben wurde, bis hin zu und einschließlich aller Formen der Entwicklung im Bereich des Denkens (*cintā-visaya*) und dem Bereich des Wissens (*ñāṇa-visaya*), einschließlich: Ideen, Ansichten, Überzeugungen, Einstellungen, Werte, Anhaftungen an verschiedene Ideen und Formen des Verständnisses, sowie spezifische Perspektiven und Standpunkte. Dieser Faktor wird als „Weisheit“ (*paññā*) bezeichnet.

⁵⁶Wenn man sich auf ihre Funktion oder ihren Nutzen für die praktische Anwendung bezieht, werden diese sechs Tore der Kognition im Allgemeinen als die sechs „Sinnessphären“ (*āyatana*) bezeichnet; wenn man sich auf sie bezieht, während sie fungieren oder wirksam sind, werden sie im Allgemeinen als die sechs „Sinnesfähigkeiten“ (*indriya*) bezeichnet.

Diese drei Faktoren wirken gemeinschaftlich; sie sind miteinander verbunden und voneinander abhängig. Die Interaktion eines Menschen mit der Welt, über die Sinnesorgane – über die Tore der Kognition – sowie mittels physischem und verbalem Verhalten (Faktor 1), ist abhängig von Absichten, Gefühlen und verschiedenen anderen Zuständen des Geistes (Faktor 2). Und dieser gesamte Prozess ist wiederum abhängig von der Lenkung durch Weisheit und Intelligenz (Faktor 3). Der Umfang des persönlichen Wissensstandes determiniert dabei die Bandbreite des Denkens und Handelns.

In ähnlicher Weise sind die geistigen Faktoren wie Willenskraft und Begehren (Faktor 2) auf eine Interaktion über die Sinnesorgane und das körperliche und verbale Verhalten (Faktor 1) angewiesen, um erfüllt und befriedigt zu werden. Dieser Prozess wird durch die persönlichen Überzeugungen, Gedanken und das Verständnis (Faktor 3) bestimmt und reguliert, wobei diese Faktoren der Entwicklung, Veränderung und Anpassung unterliegen.

Ebenso hängt das Operieren und die Fortentwicklung von Weisheit (Faktor 3) von den Sinnesfähigkeiten ab, z.B. vom Sehen oder Hören; ist abhängig von der Bewegung des Körpers, z.B. vom Gehen, Organisieren, Suchen, Ergreifen usw., und nutzt die Sprache, um zu kommunizieren oder Nachforschungen anzustellen (Faktor 1). Zudem hängt dieser Prozess von geistigen Eigenschaften ab, z.B. von Interesse, Verlangen, Beständigkeit, Ausdauer, Umsicht, Achtsamkeit, Ruhe und Sammlung (Faktor 2).

Die Natur des menschlichen Lebens besteht aus diesen drei, miteinander verbundenen, voneinander abhängigen, Faktoren. Sie bilden ein integriertes Ganzes, zu dem nichts hinzugefügt oder von dem nichts abgezogen werden kann. Da das Leben aus diesen drei Faktoren besteht, muss jegliche Schulung, die Menschen dabei unterstützen soll, ihr Leben sinnvoll zu leben, die Entwicklung dieser drei Lebensbereiche ansprechen.

Die geistige Übung ist daher in drei Teilgebiete untergliedert, wie sie als „dreifache Übung“ geläufig ist. Diese Schulung ist darauf ausgelegt, jene drei Lebensbereiche derart zu etablieren, dass sie vollständig zur Reife gelangen und in Harmonie mit der Natur liegen. Diese drei Faktoren werden gleichzeitig und im Einklang entwickelt, was zu einem integrierten System der Übung führt.

Aus einem gröberen Blickwinkel heraus, kann man diese drei Faktoren auch in ähnlicher Weise untersuchen, wie sie zuweilen in den Schriften als Darstellung der drei grundlegenden Stufen der Praxis skizziert werden und fungieren, d.h. im Kontext des moralischen Verhaltens, der Sammlung und der Weisheit. Diese Form der Betrachtung erweckt den Anschein, dass man diese Faktoren in Form

verschiedener Schritte und in einer geordneten Reihenfolge übt, d.h. nach der Schulung des moralischen Verhaltens erfolgt die Entwicklung der Sammlung, auf die wiederum die Entwicklung der Weisheit folgt.

Wenn man die dreifache Schulung auf ebendiese Weise betrachtet, lässt sich ein System der Praxis erkennen, in dem drei Faktoren – auf verschiedenen Stufen – im Vordergrund stehen, beginnend mit einem „groben“ Faktor, der zu verfeinerten Faktoren hinführt, während man, im Verlaufe der Übung, über diese Stufen voranschreitet:

- Die erste Stufe (moralisches Verhalten) legt den Schwerpunkt auf die Beziehung zur externen Umgebung, zu den Sinnesorganen, zu körperlichen Handlungen und zur Sprache.
- Die zweite Stufe (Sammlung) legt den Schwerpunkt auf das interne Leben einer Person, auf den Geist.
- Die dritte Stufe (Weisheit) stellt das Wissen und das Verstehen in den Vordergrund.

Man beachte jedoch, dass auf jeder Stufe die beiden übrigen Faktoren fortwährend mitwirken und partizipieren. [352]

Diese Art der Betrachtung ermöglicht einen Gesamtüberblick, während man sich gleichzeitig auf die hauptsächliche Aktivität jeder Stufe des Prozesses konzentrieren kann. Man verleiht somit jedem der drei Faktoren eine entsprechende Bedeutung, woraufhin die „grobkörnigen“ Bestandteile imstande sind, Wachstum und Erfolg der darauffolgenden, verfeinerten Elemente zu unterstützen.

Bildhaft ausgedrückt, betrachte man in diesem Zusammenhang die Aufgabe, einen großen Baum zu fällen: zunächst muss die umliegende Umgebung derart vorbereitet werden, dass man sich ungehindert, sicher und gefahrlos bewegen kann (=sīla). Daraufhin müssen Stärke, Willenskraft, Achtsamkeit, Zielstrebigkeit, Geschicklichkeit sowie die Fähigkeit, ungestört und ohne Ablenkungen, mit einer Axt umgehen zu können, etabliert werden (=samādhi). Als drittes muss man schließlich ein geeignetes Werkzeug zur Hand haben, in diesem Vergleich eine geschärfte Axt, von angemessener Qualität und passender Größe (=pañña). Wenn man diese drei Voraussetzungen erfüllt, gelingt es, den Baum zu fällen.

Betrachtet man jedoch sein reguläres, alltägliches Leben, so stellt man bei genauerer Analyse fest, dass diese drei Faktoren in ständiger Wechselbeziehung

zueinanderstehen und voneinander abhängig sind. Damit Menschen tatsächlich eine effektive, spirituelle Praxis vollziehen können, sollte man sie daher ermutigen, sich dieser drei Faktoren gleichermaßen bewusst zu sein. Man sollte diese Faktoren im Einklang entwickeln, indem man eine gekonnte und weise Reflexion (*yoniso-manasikāra*) einbezieht, die hilft, Verständnis zu steigern, sowie Achtsamkeit (*sati*), die hilft, wahren Erfolg hervorzubringen.

Was die persönliche, spirituelle Praxis betrifft, so kann man, ganz gleich welcher Betätigung man nachgeht, gemäß den Prinzipien der dreifachen Schulung, sich selbst prüfen und schulen. Auf diese Weise strebt man danach, alle drei Faktoren – tugendhaftes Verhalten, Sammlung und Weisheit – gleichzeitig und in allen Situationen anzuwenden. Wenn man an einer Tätigkeit beteiligt ist, so erwägt man, ob die eigenen Handlungen zum Leid oder zur Not anderer führen können, ob sie Schaden verursachen oder ob sie der Hilfe, Unterstützung, Ermutigung und Entwicklung anderer förderlich sind (*=sīla*). Wie sieht der Geisteszustand während solcher Handlungen aus? Handelt man aus Selbstsucht, Bosheit, Gier, Hass oder Verblendung, oder handelt man z.B. mit Güte, Wohlwollen, Vertrauen, Achtsamkeit, Einsatz und Verantwortungsbewusstsein? Ist der Geist, während er mit einer Tätigkeit befasst ist, aufgewühlt, ängstlich, verwirrt und deprimiert, oder ist er ruhig, glücklich, freudig, zufrieden und hell (*=samādhi*)? Handelt man mit klarem Verstand, wenn man eine Tätigkeit verrichtet? Erkennt man ihren Zweck, ihr Ziel und die damit verbundenen Prinzipien? Erkennt man ihre potenziellen Vor- und Nachteile und versteht man vollständig, wie man die Aktivität nötigenfalls anpassen und verbessern kann? (*=paññā*).

Versierte Personen sind mittels dieses Vorgehens der Betrachtung in der Lage, sich jederzeit und in allen Situationen zu üben, zu schulen und zu prüfen, d.h. ihre Praxis angemessen zu bewerten. Sie kultivieren alle drei Faktoren der dreifachen Schulung, innerhalb einer einzigen Tätigkeit.

Unterdessen etabliert sich die Weiterentwicklung der dreifachen Schulung, aus der Betrachtungsweise von drei verschiedenen Stufen aus, automatisch. Aus dem einen Blickwinkel heraus betrachtet, entfaltet eine Person die dreifache Schulung in einer geordneten Abfolge. Aus einem anderen Blickwinkel gesehen, findet jedoch die gleichzeitige, einheitliche, ganzheitliche Praxis dieser drei Faktoren statt und unterstützt das erfolgreiche Voranschreiten der sogenannten „dreistufigen“ Schulung.

In diesem Zusammenhang wird jemand, der sich eingehend mit den Facetten der spirituellen Praxis befasst, wissen, dass im Moment des Erwachens – im Moment der Verwirklichung von Pfad, Frucht und Nibbāna – alle acht Faktoren

des edlen Pfades, welche in die drei Bereiche *sīla*, *samādhi* und *paññā* eingeordnet werden, vollendet sind und als eine Einheit wirken, die Verunreinigungen zu tilgen und Vollendung zu erwirken. [353]

Zusammenfassend lässt sich sagen: ein System der buddhistischen, spirituellen Schulung – der dreifachen Schulung (*tisso sikkhā*) – basiert auf einer Wechselwirkung zwischen den erforderlichen Faktoren und stimmt mit den entsprechenden Gesetzen der Natur überein. Das menschliche Leben besteht aus drei Faktoren – dem Verhalten zur Außenwelt (*sīla*), den geistigen Aktivitäten (*citta*) und dem Verständnis (*paññā*) – die im Einklang miteinander wirken und voneinander abhängig sind, um spirituelle Entwicklung zu erzeugen.

Als der Buddha die Prinzipien der spirituellen Praxis darlegte, verwies er auf diese drei Aspekte der Schulung (*sikkhā*), womit wir wieder bei der Frage angelangt sind: Warum hat der Buddha ein neues Modell – in Form der vierfachen Selbstbeherrschung (*bhāvita*) – gewählt, als er die Merkmale eines Lehrers beschrieb?

Wie bereits erwähnt, lässt sich diese Frage ganz simpel damit beantworten, dass diese beiden Modelle unterschiedliche Ziele verfolgen. Die dreifache Schulung soll im Alltag angewendet werden – in Übereinstimmung mit einem System, welches in Harmonie mit der Natur liegt. Die vier Faktoren der Selbstbeherrschung sind für die eigenständige Prüfung ausgelegt. Hier braucht man sich nicht mit der Ordnung der Natur zu befassen. Das Hauptaugenmerk liegt hier vielmehr darauf, sich ein klares Bild von seinen persönlichen Qualitäten machen zu können. Wenn man jene klar erkennt, werden sie naturgemäß mit den drei Faktoren der Übung in Verbindung stehen.

Dies wird insbesondere dann deutlich, wenn man den ersten Faktor *sīla* betrachtet, welcher sich auf die Interaktion und die Kommunikation mit der Welt, auf die persönliche Wahrnehmung der Welt sowie auf die eigenen Handlungen, in Bezug auf die Welt, fokussiert.

Wie bereits erwähnt, interagieren wir mit der Welt durch zweierlei Gruppen von „Toren“ (*dvāra*): die erste Gruppe umfasst die Tore der Wahrnehmung (*phassa-dvāra*), die gewöhnlich als die Sinnesfähigkeiten (*indriya*) bezeichnet werden – unser Gewahrwerden der Welt mittels Augen, Ohren, Nase, Zunge und Körper. Die zweite Gruppe umfasst die Tore des willentlichen Handelns (*kamma-dvāra*), über die wir durch physische und verbale Äußerungen, gegenüber der Welt (gegenüber Menschen, der Gesellschaft und sonstigen Objekten in unserer äußeren Umgebung), handeln und auf sie reagieren.

An dieser Stelle liegt die Unterscheidung. In Hinblick auf die Interaktion mit der Welt kommunizieren wir in jedem einzelnen Moment (beziehungsweise – um es auf einer verfeinerten Ebene auszudrücken – in jedem einzelnen Geistesmoment) lediglich durch ein einzelnes, konkretes Tor mit der Welt, wobei man diesen Prozess überprüfen kann, indem man eines der beiden Gruppen von Toren einsetzt.

In Hinblick auf die dreifache Schulung, in welcher *sīla*, *samādhi* und *paññā* Bestandteil eines ganzheitlichen Systems sind, beinhaltet die Interaktion mit der Welt, mittels eines der verschiedenen Tore, gleichermaßen die Schulung im „Verhalten“ (*sīla*); die Faktoren des Geistes (*samādhi*) und des Verständnisses (*paññā*), obgleich sie unterschiedliche Faktoren darstellen. Die gesamte Interaktion mit der Welt, durch die verschiedenen Tore, sowohl die Tore der Wahrnehmung als auch die Tore der willentlichen Handlung, sind hier im Faktor von *sīla* enthalten. Aus diesem Grund setzt sich die dreifache Schulung aus ebendiesen drei Faktoren zusammen.

In Hinblick auf die Merkmale eines Lehrers ist es hingegen nicht notwendig, das ganzheitliche Zusammenwirken dieser drei Faktoren, so wie sie in der dreifachen Schulung enthalten sind, zu berücksichtigen. Hier wird lediglich zwischen diversen Gesichtspunkten, zum Zwecke einer Untersuchung, unterschieden. Doch gerade hier, beim Faktor des Verhaltens (*sīla*), wird eine Abgrenzung vorgenommen, d.h. man unterscheidet die Interaktion einer Person mit der Welt, nach dem einen oder dem anderen der beiden Gruppen von Toren:

1. Tore der Wahrnehmung (*phassa-dvāra*; gewöhnlich als die Sinnesfähigkeiten – *indriya* bezeichnet): Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper, (gemeinsam mit dem Sammelpunkt des Geistes bilden diese insgesamt sechs Tore); diese Tore ermöglichen das Sehen/Anblicke, das Hören, das Riechen, das Schmecken und den Kontakt mittels Tastung (im Geist kulminierend, in Form der Kognition von geistigen Objekten – *dhammārammaṇa*).
2. Tore des willentlichen Handelns (*kamma-dvāra*): Körper und Sprache, (gemeinsam mit dem Sammelpunkt des Geistes bilden diese insgesamt drei Tore); sie ermöglichen physische Handlungen und Sprache (und durch den Ausgangspunkt der willentlichen Handlung – dem Geist – schließt dies auch das Denken mit ein).

Der Buddha trennte diese beiden subsidiären Faktoren des Verhaltens (*sīla*) und definierte sie als die ersten beiden Faktoren der vierfachen Selbst-Meisterung/Selbst-Beherrschung (*bhāvita*). Er unterschied den ersten Faktor,

die Interaktion mit der Welt, durch die Tore der Kognition oder die Sinnesfähigkeiten und bezeichnete dies als „Beherrschung des Körpers“ (*bhāvita-kāya*). Der Begriff „Körper“ – *kāya* – bezieht sich an dieser Stelle auf die „Ansammlung der fünf Tore“ (*pañcadvārika-kāya*). Der Buddha maß somit der Interaktion des Menschen mit der Welt, insbesondere der Wahrnehmung mittels der fünf Sinne, große Bedeutung bei. [354] Die Menschen tendieren dazu, diesen ersten Faktor zu übersehen, doch in der Beziehung zur spirituellen Praxis wird er im Buddhismus als äußerst wichtig eingestuft, insbesondere im Hinblick auf die Einschätzung der Entwicklung einer Person.

Jenes gilt insbesondere für das gegenwärtige Zeitalter, wie es als Informationszeitalter oder auch als mediales Zeitalter bezeichnet werden kann. Die Entwicklung des Menschen, hinsichtlich dieses Faktors, determiniert die Weggabelung zwischen einer geradlinigen Kultivierung von Weisheit und dem Verharren in Verblendung. Der Maßstab der „physischen Entwicklung“ kann als Signal und Messlatte genutzt werden, um die Menschen davor zu warnen, den Pfad zu verlassen – sie vielmehr anzuregen, Informationstechnologien zu gebrauchen, um eine Zivilisation in die angemessene Richtung weiterzuentwickeln.

Was die Bemessung der spirituellen Entwicklung des Menschen betrifft, so stellt der zweite subsidiäre Faktor, die Interaktion mit der Welt mittels der Tore der willentlichen Handlung (*kamma-dvāra*), die „moralische Selbstbeherrschung“ (*bhāvita-sīla*) dar und entspricht dem zweiten Teil der Schulung in höherer Tugend (*adhisīla-sikkhā*). „Geistesbeherrschung“ (*bhāvita-citta*) sowie „Weisheitsbeherrschung“ (*bhāvita-paññā*) entsprechen der Schulung in höherem Geist (*adhicitta-sikkhā*) bzw. der Schulung in höherer Weisheit (*adhipaññā-sikkhā*).

Man beachte, dass dieser Begriff der „körperlichen Beherrschung“ (*bhāvita-kāya*), wie er hier als eine Entwicklung der persönlichen Interaktion mit der Welt (mittels der fünf Sinnesfähigkeiten) definiert wurde, mitunter abweichend definiert werden kann, indem man den Begriff *kāya* wörtlich als den „Körper“ oder als „auf materielle Objekte bezogen“ definiert.

Erweitert man die Bedeutung von *bhāvita-kāya* auf diese alternative Weise, dann wird die Definition des zweiten Faktors, der „moralischen Selbstbeherrschung“ (*bhāvita-sīla*), entsprechend angepasst, nämlich wie folgt: „moralische Selbstbeherrschung“ verweist auf die Kultivierung der Beziehung zu anderen Menschen bzw. auf das Engagement in der Gesellschaft, auf die Förderung von friedlicher Koexistenz, Kooperation, Harmonie und gegenseitiger Unterstützung.

Diese alternativen Definitionen jener beiden Faktoren stehen im Zusammen-

hang mit der Lehre über das vierfache, tugendhafte Verhalten – über die vier Arten des „reinen, als Tugend eingestuften Verhaltens“ (*pārisuddhi-sīla*):

1. *Pāṭimokkhasamvara-sīla*: Tugend in Form der Zurückhaltung, in Anbetracht der Pāṭimokkha, dem Hauptregelwerk der monastischen Sangha.
2. *Indriyasamvara-sīla*: Tugend in Form von Sinnes-Zügelung; Sinneseindrücke, wie bspw. Anblicke und Klänge, achtsam zu empfangen, in einer Weise, die der Weisheit und dem wahren Nutzen förderlich sind; nicht von unheilsamen Geisteszuständen beherrscht zu sein.
3. *Ājīvapārisuddhi-sīla*: Tugend in Form von Lauterkeit des Lebensunterhalts; seinen Lebensunterhalt auf rechtschaffene und lautere Weise verdienen.
4. *Paccayapaṭisevana-sīla* (bzw. *paccayasannissita-sīla*): die vier Requisiten weise verwenden und aus ihnen Nutzen ziehen, indem man ihren wahren Zweck und Wert versteht; in Bescheidenheit leben und konsumieren; nicht aus Gründen der Begierde konsumieren.

Die Aspekte, die sich auf die Beziehung zur Welt, über den Körper oder auf die Auseinandersetzung mit materiellen Objekten und mit der Natur beziehen, sind Teil des Faktors der körperlichen Beherrschung“ (*bhāvita-kāya*). Die Aspekte, die sich auf die Beziehung zur Gesellschaft oder zur Gemeinschaft beziehen, sind Teil des Faktors der „moralischen Beherrschung“ (*bhāvita-sīla*).⁵⁷

Nachdem diese Prinzipien nun vorgestellt wurden, entspricht die hierauf nachfolgende Beschreibung der Merkmale von Arahants jener Lehre von der vierfachen Selbstbeherrschung (*bhāvita*): voll entwickelt in Körper, moralischem Verhalten, Geist und Weisheit.

Man sollte sich jedoch darüber im Klaren sein, dass diese vier Arten von Merkmalen, obwohl sie voneinander unterschieden werden, nicht völlig separat in Erscheinung treten. Ihre Hauptmerkmale werden zum Zweck des Verständnisses einzeln hervorgehoben, im tatsächlichen Prozess der Entwicklung sind sie jedoch miteinander verbunden und werden auf ganzheitliche Weise kultiviert. Insbesondere sind sie niemals unabhängig von Weisheit. [355]

⁵⁷ Mehr zu diesem Thema, siehe Anhang 2.

A. Körperliche Selbstbeherrschung (*bhāṇita-kāya*)

Zwar finden sich im Tipiṭaka etliche Passagen, in denen der Buddha den Begriff *bhāṇita-kāya* anführt, doch existieren keine expliziten Erläuterungen zu diesem Begriff – es scheint, als hätten die Zuhörer seine Bedeutung stets verstanden. Allerdings gab es Gelegenheiten, zu denen Nicht-Buddhisten, insbesondere Mitglieder des Nigaṇṭhā-Ordens, bezüglich dieser Thematik (gemäß ihrem eigenen Verständnis) sprachen und der Buddha entsprechend antwortete.

Die Mahāsaccaka-Sutta enthält etwa einen Bericht über ein solches Gespräch, in dem die Begriffe *bhāṇita-kāya* und *bhāṇita-citta* diskutiert werden:

Eines Morgens kam der berühmte Nigaṇṭhā mit dem Namen Saccaka (er war ein Lehrer der Licchavi-Fürsten in Vajji) zu dem Ort, an dem sich der Buddha aufhielt, um ein Gespräch mit ihm zu führen. Er begann, indem er über körperliche Kultivierung (*kāya-bhāvanā*) und geistige Kultivierung (*citta-bhāvanā*) sprach. Er erzählte dem Buddha, dass die Schüler des Buddha sich, seiner Meinung nach, ausschließlich im Bereich der geistigen Kultivierung anstrengen, sich jedoch nicht mit der Kultivierung der Körperlichkeit befassen. In den Kommentaren heißt es, der Grund, weshalb Saccaka diese Ansicht vertrat, bestehe in seiner Beobachtung, dass die Bhikkhus zwar auf der Suche nach Abgeschiedenheit waren, jedoch keine strengen Übungen in Askese unternahmen.

Nachdem Saccaka seine Meinung geäußert hatte, antwortete der Buddha, indem er ihn fragte, was gemäß seiner Lehre die Bedeutung von „körperlicher Kultivierung“ (*kāya-bhāvanā*) sei. Saccaka erwiderte, er definiere dies als die Praxis von strenger Entbehrung und Selbstkasteiung (*atta-kilamathānuyoga*).

Der Buddha fuhr fort, ihn nach seinem Verständnis von „geistiger Kultivierung“ (*citta-bhāvanā*) zu befragen, doch Saccaka war außerstande, diesbezüglich eine Erklärung abzugeben. Der Buddha fuhr damit fort, Saccakas Verständnis von „körperlicher Kultivierung“ als unvereinbar mit der Kultivierung zu erklären, wie sie in der Disziplin der Edlen (*ariya-vinaya*) anzutreffen ist. Wenn man die Bedeutung der körperlichen Kultivierung nicht versteht, wie kann man dann die geistige Kultivierung verstehen? Daraufhin bot er Saccaka an, seine Erklärung darüber zu hören, was keine körperliche und geistige Kultivierung ist – und umgekehrt, was wahrhaftige körperliche und geistige Kultivierung ist:

„Auf welche Weise, Aggivessana,⁵⁸ ist jemand entwickelt im Körper und entwickelt im Herzen? Aggivessana, da erscheint ein angenehmes Gefühl in ei-

⁵⁸ Aggivessana lautet der Clan- bzw. Familienname von Saccaka.

nem wohl unterrichteten edlen Schüler. Von diesem angenehmen Gefühl berührt, ist er nicht begierig nach Angenehmem und fährt nicht fort, begierig nach Angenehmem zu sein. Sein angenehmes Gefühl hört auf. Mit dem Aufhören des angenehmen Gefühls erscheint ein schmerzhaftes Gefühl. Von diesem schmerzhaften Gefühl berührt, sorgt er sich nicht, trauert und lamentiert nicht, er weint nicht und schlägt sich nicht die Brust und wird nicht zerrüttet.

Wenn jenes angenehme Gefühl in ihm erschienen ist, dringt es nicht in sein Herz ein und bleibt nicht dort, weil der Körper entwickelt ist. Und wenn jenes schmerzhaftes Gefühl in ihm erschienen ist, dringt es nicht in sein Herz ein und bleibt nicht dort, weil das Herz entwickelt ist.

Jeder, in dem auf diese zweifache Weise erschienenenes angenehmes Gefühl nicht in das Herz eindringt, weil der Körper entwickelt ist, und in dem erschienenenes schmerzhaftes Gefühl nicht in das Herz ist eindringt, weil das Herz entwickelt ist, ist somit entwickelt im Körper und entwickelt im Herzen.“⁵⁹ [356]

Wie zuvor erwähnt, ist die grundsätzliche Bedeutung von „körperlicher Kultivierung“ (*kāya-bhāvanā*) die Entwicklung der „Sammlung der fünf Tore“ (*pañcadvārika-kāya*), d. h. der fünf Sinnesorgane (*indriya*): Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper. Daher ist die körperliche Kultivierung“ (*kāya-bhāvanā*) im Wesentlichen identisch mit der Kultivierung der Sinnesfähigkeiten (*indriya-bhāvanā*).

Die Entwicklung der Sinnesfähigkeiten beginnt mit der Sinneszügelung (*indriya-samvara*), auf welche der Buddha in der Schulung für diejenigen, die im Dhamma-Vinaya in die Hauslosigkeit gezogen sind, großen Wert gelegt hat. Sinneszurückhaltung ist eine grundlegende Übung, die mit der Schulung in tugendhaftem Verhalten (*sīla*) verbunden ist. (In den Kommentaren wird die Zügelung der Sinne oft als eine Form von tugendhaftem Verhalten eingestuft, als „Tugend als Sinneszügelung“ – *indriyasamvara-sīla*). Werfen wir einen Blick auf dieses Grundprinzip:

Und, Mahārāja, worin besteht die Wachsamkeit des Bhikkhu am Tore der Sinne? Darin, Mahārāja, daß ein Bhikkhu, wenn er mit dem Auge eine Gestalt erblickt, weder diesen Sinnesreiz im Ganzen beachtet noch dessen Drum

⁵⁹M. I. 237; (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1]) die Kommentare erläutern, dass *kāya-bhāvanā* sich hier auf die Einsichtsmeditation (*vipassanā*) bezieht, während *citta-bhāvanā* auf die Sammlung (*samādhi*), d.h. die Ruhemeditation (*samatha*) verweist – MA. II. 285.

und Dran. Er geht vielmehr darauf aus, demjenigen Schranken zu ziehen, vermöge dessen die Übel Verlangen und Kummernis über einen kommen, der nicht sich wachsam gegen den Gesichtssinn verhält: er ist auf seiner Hut gegenüber dem Gesichtssinn, er richtet sein Streben darauf, dem Gesichtssinn gegenüber sich mit einer Schranke zu umgeben. Wenn er mit dem Ohre einen Ton hört (...), wenn er mit der Nase einen Geruch riecht (...), wenn er mit der Zunge einen Geschmack kostet (...), wenn er mit dem Körper eine Berührung empfindet (...), wenn er mit dem Verstande einen Begriff bildet, so beachtet (ein solcher Mönch) weder die betreffenden Sinnesreize im Ganzen noch ihr Drum und Dran. Er geht vielmehr darauf aus, demjenigen Schranken zu ziehen, vermöge dessen die Übel Verlangen und Kummernis über einen kommen, der sich nicht wachsam gegen den Verstand verhält: er ist auf seiner Hut gegenüber dem Verstande, er richtet sein Streben darauf, dem Verstande gegenüber sich mit einer Schranke zu umgeben. Und, ausgerüstet mit dieser Wachsamkeit gegen die Sinne, die nicht Sache der breiten Menge ist, empfindet er in seinem Inneren ein nicht durch Zerfahrenheit gefährdetes Glück. Darin, Mahārāja, besteht die Wachsamkeit des Bhikkhu am Tore der Sinne.⁶⁰

Sinneszügelung fällt noch unter die Praxis eines „Übenden“, beziehungsweise handelt es sich um ein rudimentäres Stadium der Praxis. Es handelt sich hierbei um keine notwendige Übungsform eines Arahants mehr, der „Beherrschung über die Sinnesfähigkeiten“ erlangt hat (= *bhāvitindriya*, was als Bestandteil von *bhāvita-kāya* klassifiziert wird). Dennoch wird dieser Begriff an dieser Stelle in die Diskussion mit einbezogen, um die verschiedenen Stufen der Praxis zu demonstrieren.

Weiterhin besteht eine profunde Form der Sinnesbeherrschung beziehungsweise eine andere Weise, diesen Begriff zu erläutern, wie aus einer Diskussion ersichtlich wird, die der Buddha mit dem Wanderer Kuṇḍaliya bei Añjanavana in Sāketa führte. Die Kultivierung dieser Form der Sinnesbeherrschung erfüllt die drei Arten des korrekten Verhaltens – *sucarita*; die Kultivierung der drei Arten des korrekten Verhaltens erfüllt die vier Grundlagen der Achtsamkeit; die Kultivierung der vier Grundlagen der Achtsamkeit erfüllt die sieben Erleuchtungsfaktoren; die Kultivierung der sieben Erleuchtungsfaktoren erfüllt wahres Wissen und Befreiung, das höchste Ziel.

„Welche Dinge nun, Herr Gotamo, entfaltet und häufig geübt, bringen den dreifachen guten Wandel zur Vollendung?“

⁶⁰D. I. 70 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [5])

„Sinnenzügelung, Kundaliyo, entfaltet und ausgebildet, bringt den dreifachen guten Wandel zur Vollendung! Und wie, Kundaliyo? Hat da, Kundaliyo, der Mönch mit den sechs Sinnen etwas Angenehmes erlebt, dann giert er nicht danach, ist davon nicht angetan, läßt nicht Reiz entstehen, sondern bleibt fest im Körper, fest im Herzen, innerlich wohlgefestigt, wohl erlöst. Und hat er da mit den sechs Sinnen etwas Unangenehmes erlebt, dann ist er nicht verstört: sein Herz gerät nicht außer Fassung, im Geist ist ihm nicht elend zumute, sein Gemüt ist nicht abgestoßen, sondern er bleibt fest im Körper, fest im Herzen, innerlich wohlgefestigt, wohl erlöst.

Hat nun, Kundaliyo, der Mönch mit den Sinnen etwas erlebt, sei es angenehm oder unangenehm, und bleibt er fest im Körper, fest im Herzen, innerlich wohlgefestigt, wohl erlöst, dann wird bei so entfalteter, so ausgebildeter Sinnenzügelung der dreifache gute Wandel zur Vollendung gebracht.“⁶¹

Betrachten wir an dieser Stelle nun eine höhere Stufe der Übungspraxis – die Kultivierung der Sinnesfähigkeiten (*indriya-bhāvanā*), wie sie in der *Indriyabhāvanā Sutta* beschrieben wird. Nachdem die Sutta diese Form der Praxis erläutert, unterscheidet sie zudem zwischen dem Begriff *sekha-pāṭipada*, der sich auf einen Erwachten bezieht, welcher noch ein Übender ist, sowie dem Begriff *bhāvitindriya*, der sich auf einen Arahant bezieht, der seine spirituelle Schulung abgeschlossen hat und „im Körper voll entwickelt“ (*bhāvita-kāya*) ist: [357]

Zu einer Gelegenheit hielt sich der Buddha im Bambushain in Kajaṅgala auf, wo er von Uttara, einem Schüler des Brahmanen Pārāsariya, besucht wurde. Der Buddha befragte ihn, ob Pārāsariya seinen Schülern die Kultivierung der Sinnesfähigkeiten (*indriya-bhāvanā*) lehre. Als Uttara antwortete, dass dies der Fall sei, fragte ihn der Buddha, auf welche Weise er die Kultivierung der Sinnesfähigkeiten lehre. Uttara antwortete, dass Pārāsariya⁶² lehrt, es sei zu vermeiden, mit dem Auge materielle Formen zu sehen und mit dem Ohr Klänge zu hören. Der Buddha antwortete, dass eine blinde oder taube Person, diesem Denkansatz folgend, „die Sinnesfähigkeiten gemeistert hat“ (*bhāvitindriya*).

Der Buddha fuhr schließlich damit fort, dass die Kultivierung der Sinne, so wie sie von Pārāsariya gelehrt werde, etwas anderes sei als

⁶¹S. V. 74 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2]) es finden sich Beschreibungen, wie das Hüten der Tore der Wahrnehmung in einer Praxis enthalten ist, die zur Stufe des edlen Pfades und dessen Frucht führt, z.B.: S. IV. 120-21

⁶²TR: der Autor gebraucht die Schreibweise „Pārāsiriya“.

die höchste Kultivierung der Sinne in der Disziplin der Edlen (*ariya-vinaya*). Im Anschluss bat der Ehrwürdige Ānanda den Buddha, diese höchste Kultivierung der Sinne darzulegen:

1. Kultivierung der Sinnesfähigkeiten (*indriya-bhāvanā*):

Nun, Ānanda, wie besteht die höchste Entwicklung der Sinnesfähigkeiten in der Disziplin des Edlen? Da, Ānanda, sieht ein Bhikkhu eine Form mit dem Auge, und es entsteht in ihm das Angenehme, das Unangenehme, das Angenehme und das Unangenehme zugleich. Und er begreift daher klar: „Es ist in mir entstanden, was angenehm ist, es ist entstanden, was unangenehm ist, es ist entstanden, was sowohl angenehm als auch unangenehm ist. Doch das ist bedingt, grob, abhängiges Entstehen. Dies hier aber ist friedlich, dies ist erhaben, dies ist Gleichmut.“ Das Angenehme, das entstanden ist, das Unangenehme, das entstanden ist, und das sowohl Angenehme als auch Unangenehme, das entstanden ist, hört in ihm auf, und Gleichmut ist wohl begründet. Gerade so, als ob ein Mensch mit gutem Sehvermögen, nachdem er seine Augen geöffnet hat, sie schließen oder, nachdem er seine Augen geschlossen hat, sie öffnen möge, so hört auch in einem Mönch das Angenehme, das entstanden ist, das Unangenehme, das entstanden ist, und das Angenehme und das Unangenehme, das entstanden ist, auf, und Gleichmut wird genauso schnell, genauso leicht, genauso mühelos hergestellt. Dies wird in der Disziplin der Edlen die höchste Entfaltung der Fähigkeiten hinsichtlich der mit dem Auge erkennbaren Formen genannt.

Wiederum, Ānanda, wenn ein Mönch einen Ton mit dem Ohr vernimmt (...) einen Geruch mit der Nase vernimmt (...) einen Geschmack mit der Zunge vernimmt (...) ein tastbares Objekt mit dem Körper vernimmt (...) ein geistiges Objekt mit dem Geist vernimmt (...), so ist Gleichmut wohl begründet. Gerade so, als ob ein Mann zwei oder drei Wassertropfen in eine eiserne Bratpfanne herabfallen ließe, die einen ganzen Tag lang erhitzt wurde – so mag das Fallen der Tropfen langsam sein, doch sie werden zügig verdampfen und verschwinden –, und ebenso hört in einem Mönch das Angenehme, das entstanden ist, das Unangenehme, das entstanden ist, und das sowohl Angenehme als auch Unangenehme, das entstanden ist, auf, und Gleichmut wird genauso schnell, genauso leicht, genauso mühelos hergestellt. Dies wird in der Disziplin der Edlen die höchste Entfaltung der Fähigkeiten hinsichtlich der vom Geist wahrnehmbaren Objekte genannt.

So kommt es zu der höchsten Entwicklung der Fähigkeiten in der Disziplin der Edlen.

2. (a) *Jemand, der sich noch in der Übung befindet (sekha-pāṭipada):*
 Und wie, Ānanda, ist einer, der sich noch in der Übung befindet, ein Schüler der höheren Schulung? Da, Ānanda, sieht ein Bhikkhu eine Form mit dem Auge, und es entsteht in ihm das Angenehme, das Unangenehme, das Angenehme und das Unangenehme zugleich; er empfindet Unbehagen, Unruhe und Abgestoßenheit angesichts des Angenehmen, das entstanden ist, angesichts des Unangenehmen, das entstanden ist, und angesichts des sowohl Angenehmen als auch Unangenehmen, das entstanden ist. Wenn ein Mönch einen Ton mit dem Ohr vernimmt (...) einen Geruch mit der Nase vernimmt (...) einen Geschmack mit der Zunge vernimmt (...) ein tastbares Objekt mit dem Körper vernimmt (...) ein geistiges Objekt mit dem Geist vernimmt (...), dann ist ihm unbehaglich, unruhig und abstoßend zumute bei dem Angenehmen, das entstanden ist, bei dem Unangenehmen, das entstanden ist, und bei dem Angenehmen und Unangenehmen, das zugleich entstanden ist. [358] So ist man ein Schüler in der höheren Schulung, einer, der sich noch in der Übung befindet.
- (b) *Jemand, der die Schulung abgeschlossen hat (bhāvitindriya):*
 Und wie, Ānanda, ist einer ein Edler mit voll entwickelten Fähigkeiten? Da, Ānanda, sieht ein Bhikkhu eine Form mit dem Auge, und es entsteht in ihm das Angenehme, das Unangenehme, das Angenehme und das Unangenehme zugleich. Wenn er sich nun wünschen möge: „Möge ich darin verweilen, das Nicht-Abstoßende im Abstoßenden wahrzunehmen“, so verweilt er darin, das Nicht-Abstoßende im Abstoßenden wahrzunehmen. Wenn er sich nun wünschen möge: „Möge ich darin verweilen, das Abstoßende im Nicht-Abstoßenden wahrzunehmen“, dann verweilt er darin, das Abstoßende im Nicht-Abstoßenden wahrzunehmen. Wenn er sich nun wünschen möge: „Möge ich das Abstoßende in dem, was sowohl abstoßend als auch nicht abstoßend ist, wahrnehmen“, dann verweilt er darin, das Abstoßende in dem, was sowohl abstoßend als auch nicht abstoßend ist, wahrzunehmen. Wenn er sich nun wünschen möge: „Möge ich das Nicht-Abstoßende in dem, was sowohl abstoßend als auch nicht abstoßend ist, wahrnehmen“, dann verweilt er darin, das Nicht-Abstoßende in dem, was sowohl abstoßend als auch nicht abstoßend ist, wahrzunehmen. Wenn er sich nun wünschen möge: „Möge ich das Abstoßende und das Nicht-Abstoßende meiden, in Gleichmut verweilen, achtsam und klar bewusst“,

dann verweilt er in Gleichmut gegenüber dem, was ist, achtsam und klar bewusst.

Wiederum, Ānanda, wenn ein Mönch einen Ton mit dem Ohr vernimmt (...) einen Geruch mit der Nase vernimmt (...) einen Geschmack mit der Zunge vernimmt (...) ein tastbares Objekt mit dem Körper vernimmt (...) ein geistiges Objekt mit dem Geist vernimmt (...), dann entsteht in ihm das Angenehme, dann entsteht das Unangenehme, dann entsteht das Angenehme und das Unangenehme zugleich (...). Wenn er sich wünscht: „Möge ich sowohl das Abstoßende als auch das Nicht-Abstoßende meiden, in Gleichmut verweilen, achtsam und klar bewusst“, dann verweilt er in Gleichmut dem gegenüber, achtsam und klar bewusst. So ist man ein edler Mensch mit voll entwickelten Fähigkeiten.⁶³

Wie bereits erwähnt, ergeben sich für die Begriffe *kāya-bhāvanā* und *bhāvita-kāya* alternative Definitionen, wenn man ihre Bedeutungen erweitert beziehungsweise den Fokus der Untersuchung verlagert. Anstelle der Ausrichtung auf die Tore der Wahrnehmung oder auf die Fähigkeiten der Sinne verlagert sich der Fokus auf die Welt als Ganzes bzw. auf äußere Objekte, die mit den Sinnen in Kontakt kommen – die Objekte der Kognition. In diesem Zusammenhang unterscheidet man nun zwischen diesen verschiedenen Sinnesobjekten. Auf diese Weise wird die Definition von körperlicher Entwicklung“ zur Entwicklung der Beziehung des Menschen zu seiner Umgebung, über seinen physischen Körper oder zur Entfaltung seiner Beziehung zu materiellen Objekten, eingedenk anderer menschlicher Wesen in ihrer Eigenschaft als Objekte der Wahrnehmung.

Eine Gruppe von Objekten, mit denen sich Menschen in besonderem Maße befassen, ist die Sammlung der vier Requisiten (*paccaya*): Nahrung, Kleidung, Unterkunft und Medizin. Im weitesten Sinne umfasst diese Gruppe auch all die anderen materiellen Dinge, Gebrauchsgegenstände, Arbeitsgeräte und Hilfsmittel

⁶³M. III. 298 (gekürzte Fassung); man sollte sich davor in Acht nehmen, den Begriff *paṭikkūla* („abstoßend“) in einem zu engen Sinne als „schmutzig“ oder „ekelhaft“ zu interpretieren. Beispiele in den Schriften, für das Wahrnehmen des Nicht-Abstoßenden im Abstoßenden, sind das Betrachten von jemandem, der körperlich unattraktiv ist, durch liebevolle Güte, ebenso wie das Betrachten eines unangenehmen physischen Objekts aus der Perspektive seiner Bestandteile, wodurch es als nützlich oder angenehm für das Auge wahrgenommen wird. In ähnlicher Weise ist das Betrachten einer Person oder eines Objekts, das im Allgemeinen als schön angesehen wird, aus der Perspektive der Vergänglichkeit oder durch die Analyse seiner Bestandteile ein Beispiel für das Wahrnehmen des Abstoßenden im Nicht-Abstoßenden. Siehe weitere Erklärungen unter: Ps. II. 212.

etc., die einen großen Teil unserer Interaktion mit der Außenwelt betreffen. Dieser große Bereich des Lebens eines Menschen erfordert Disziplin und Übung, wie man aus der Lehre bezüglich des moralischen Verhaltens, die einen weisen Umgang mit den vier Requisiten (*paccayaapaṭisevana-sīla*) beinhaltet, ersehen kann. Ein umsichtiger, weiser Gebrauch dieser materiellen Requisiten, wie etwa durch die Beherrschung der Sinne, kann demnach dem Faktor der körperlichen Entwicklung (*kāya-bhāvanā*) zugerechnet werden.

Im Dhamma-Vinaya wird die Beziehung zu den materiellen Dingen, die das Leben nähren und aufrechterhalten, als ein wesentlicher Teil der Übung angesehen. Der Mensch ist in der Lage, diese Beziehungsebene im täglichen Leben ständig zu entwickeln und zu verbessern. Diese Form der Schulung ist von vornherein für jene Personen festgeschrieben, welche als Mönche und Nonnen ordiniert werden, wobei sie weise über den Gebrauch der vier Requisiten reflektieren und einen Sinn für Mäßigung entwickeln, was zu Zufriedenheit führt und wahre Glückseligkeit erzeugt. Dies steht im Gegensatz dazu, Dinge lediglich mit einem nebulösen Verständnis zu konsumieren und zu versuchen, das persönliche Begehren zu befriedigen: [359]

Cunda, ich lehre den Dhamma nicht ausschließlich, um die in der Gegenwart auftretenden Befleckungen zu bändigen. Ich lehre den Dhamma auch nicht ausschließlich, um zu vermeiden, dass in der Zukunft Befleckungen entstehen. Vielmehr lehre ich den Dhamma, um sowohl gegenwärtige Befleckungen zu bändigen als auch zu vermeiden, dass zukünftige Befleckungen entstehen.

Daher, Cunda, lass das Gewand, das ich dir gestattet habe, einfach zum Schutz vor Kälte, zum Schutz vor Hitze, zum Schutz vor dem Kontakt mit Wind und Sonne, vor Pferdebremsen, Moskitos und kriechenden Dingen sein und nur zum Zweck, die Geschlechtsteile zu verbergen und Bescheidenheit zu schützen.

Laß die Almosenspeise, die ich dir gestattet habe, gerade genug sein, um den Körper zu erhalten und zu nähren, um Unterernährung, die zu Bedrängnis führt, zu vermeiden und um den heiligen Lebenswandel zu begünstigen, indem du so betrachtest: „In dieser Weise werde ich alte Empfindungen beenden, ohne neue Empfindungen zu erwecken, und ich werde gesund und untadelig sein und in Wohlbehagen leben.“

Laß die Unterkunft, die ich dir gestattet habe, einfach zum Schutz vor Kälte, zum Schutz vor Hitze, zum Schutz vor dem Kontakt mit Wind und Sonne, vor Pferdebremsen, Moskitos und kriechenden Dingen sein, und nur zum Zweck,

die Unbilden des Klimas zu lindern und den Genuss der Abgeschiedenheit zu ermöglichen.

Laß die medizinischen Utensilien, die ich dir gestattet habe, einfach für die Abwehr von Empfindungen sein, die durch Krankheit entstanden sind, und dem Nutzen dienen, frei von plagenden Krankheiten zu sein.⁶⁴

Von diesen vier Requisiten ist die Unterkunft (*senāsana*; wörtlich: „Platz zum Sitzen und Liegen“) von signifikanter Bedeutung, sowohl als Wohnstätte als auch als Ort zur Aufbewahrung der übrigen Requisiten. Die meisten menschlichen Handlungen, sei es die Zubereitung, der Verzehr oder die Aufbewahrung von Nahrung, sei es der Ort, an dem man seine Kleidung verwahrt und sich kleidet, finden in Unterkunft oder Wohnsitz statt. In Bezug auf das Darbringen von Gaben sagte der Buddha:

*„Speise gibt der, der Kraft geben will;
Gewänder gibt der, der Schönheit geben will;
Ein Gefährt gibt der, der Wohlfahrt geben will;
Eine Lampe gibt der, der Schauen geben will.
Der aber ist einer, der alles gibt, wer eine Heimstätte gibt,
Und Nichtsterben gibt der, der die Wahrheitslehre verkündet.“⁶⁵*

Für die klösterliche Gemeinschaft umfasst der „Wohnsitz“ alle Gebäude: von Mönchshütten (*kuṭī*) hin zu Gemeinschaftsgebäuden, die wiederum einzelne Klöster bilden, welche vom Buddha ursprünglich als *ārāma* („Park“, „Hain“) bezeichnet wurden. Diese Klöster entwickelten sich aus bewaldeten Gebieten; aus Waldgebieten (*vana*) und königlichen Parks (*uyyāna*). Das erste buddhistische Kloster, von König Bimbisāra dem Buddha geschenkt, wurde *Veḷuvanaṃ Uyyānaṃ* – der „Bambushain und königliche Park“ genannt, während das

⁶⁴D. III. 129-30; gelegentlich wird diese Lehre im Kontext der Betrachtung der Requisiten dargestellt, während man sie aktiv nutzt; in diesem Fall beginnt jeder Abschnitt mit: „In weiser Betrachtung (...)“ – *paṭisaṅkhā yoniso* (...); beispielsweise beginnt die Passage über Almosenspeisen mit: „In weiser Betrachtung verzehre ich die Almosenspeise weder zum Vergnügen, noch zum Genuss angenehmer Geschmäcker, noch um der Prahlerei und der körperlichen Attraktivität willen, sondern einzig zur Erhaltung und Ernährung dieses Körpers (...)“; siehe z. B. A. III. (388-9).

⁶⁵S. I. 32 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

Kloster, in dem der Buddha die meiste Zeit verbrachte, der königliche Park Jetavana war; später Jetavana Hain genannt.⁶⁶ [360]

Von Klöstern in kleineren Waldgebieten, am Rande von Städten und Dörfern oder jenen, die an größere Wälder angrenzten, wurde die Definition der klösterlichen Niederlassungen auf Orte „tief im Wald“ (*arañña*) ausgeweitet, wozu auch Höhlen, steile Schluchten und Berge gezählt wurden. Schließlich umfasste das Konzept des „Wohnsitzes“ (*senāsana*) für die klösterliche Gemeinschaft den gesamten Bereich der Wälder, Berge und bewohnten Gebiete, bis es schließlich die „gesamte Umgebung“ bedeutete – die ganze Welt.

Der Wohnsitz, das Wohngebiet und die gesamte Umgebung sind äquivalent zu den Dingen der Umgebung, mit denen man mittels der fünf Sinne in Kontakt gerät, sich assoziiert, sich engagiert und in einer Verbindung steht. Daher ist die Welt um uns herum der Bereich für die körperliche Entwicklung“ (*kāya-bhāvanā*) – für die Schulung des Körpers, für die Schulung der Interaktion mit der Außenwelt – über die Sinnesorgane.

Ein förderliches und unterstützendes Verhältnis zum persönlichen Wohnsitz, wie von Vollendeten fortwährend aufrechterhalten, wird gemäß den zuvor genutzten Begriffen einer Beschreibung von klösterlichen Wohnsitzen bereits angedeutet; ebenso steht dieses im Zusammenhang mit einer gesunden Beziehung zur Welt im Allgemeinen und betrifft ebenso den Rahmen der spirituellen Übung. Dies wird aus dem ersten Begriff ersichtlich, der zur Beschreibung eines Klosters verwendet wird: *ārāma*, was mit „Park“ übersetzt werden kann und wortwörtlich übersetzt „Ort der Freude“ bedeutet.

Der Ausdruck *ārāma* weist auf einen grundlegenden Aspekt der Beziehung eines Dhamma-Praktizierenden zur Welt hin, beginnend mit dem Wohnsitz einer Person (im Fall von Mönchen und Nonnen bezieht sich dies auf ein Kloster) als ein Ort, der Freude anregt (z.B., weil er sich in einer natürlichen Umgebung mit Pflanzen und Tieren befindet). Diese Bezeichnung offenbart den wünschenswerten Geisteszustand, den ein Mönch oder ein Dhamma-Praktizierender, in Bezug auf einen geeigneten Wohnsitz, beibehalten sollte, der dann auf jeden Ort oder jede Region, in der man lebt, ausgedehnt werden kann – was ihn zu einem Ort der Freude macht.

Doch das ist nicht das Einzige. Der Begriff *ārāma* verbindet den Menschen mit seinem grundlegenden Daseinszustand und seiner Art der Praxis. Er verbindet

⁶⁶*Jetassa rājakumārassa uyyānaṃ* wurde zu *Jetavana anāthapiṇḍikassa ārāme*. Die Worte des Buddha, bzgl. der Zustimmung zur Gründung eines Klosters, als Antwort auf König Bimbisāras Angebot des königlichen Parks Veḷuvana, lauten: *Anujānāmi bhikkhave ārāmaṃ* (Vin. I. 38-9).

uns mit dem Bereich der Sinneserfahrung – mit dem Geist. Hier ist der „Aufenthalt“ oder das „Verweilen“ ein Ort des Entzückens, welchen wir in verschiedenen Dhamma-Prinzipien offenbart sehen, wie zum Beispiel: Abgeschiedenheit als ein Ort des Entzückens (*pavivekārāma*); Zurückgezogenheit als ein Ort des Entzückens (*paṭisallānārāma*); das Aufgeben von unheilsamen Eigenschaften als ein entzückendes Verweilen (*pahānārāma*); und die Kultivierung von heilsamen Eigenschaften als ein entzückendes Verweilen (*bhāvanārāmā*).⁶⁷

Der Ausdruck *ārāma* bezieht sich in diesem Fall auf eine begünstigende Empfindung oder Einstellung gegenüber einem entsprechenden Objekt, mit dem man in Kontakt gelangt. Es ist, als ob Dhamma-Praktizierende die Obliegenheit tragen, die Dinge, mit denen sie in Kontakt kommen, zu einer Quelle des Entzückens zu machen, beginnend mit der eigenen Unterkunft beziehungsweise dem Wohnsitz (der für Mönche bereits als *ārāma* bezeichnet wird), um daraufhin diese begünstigende Empfindung nach Außen, in die allgemeine Umgebung hinein, auszuweiten.

In Anlehnung an die Beziehung der Menschen zu ihren Behausungen und ihrer Umgebung ist, neben dem Begriff *ārāma*, ein weiterer Begriff anzuführen (der wahrscheinlich häufiger als *ārāma* verwendet wird) und der im Zusammenhang mit dem Leben von Mönchen, Dhamma-Praktizierenden und Arahants oftmals zum Gebrauch kommt. Er lautet *ramaṇīya*, was mit „entzückend“, „erfrischend“, „angenehm“ übersetzt werden kann. Dieser Begriff deutet auf eine inspirierende Atmosphäre seitens der Umgebung hin, was für den Praktizierenden äußerst vorteilhaft und für die Entwicklung heilsamer Geisteszustände förderlich ist. Für Arahants ist der Zugang zu dieser entzückenden Atmosphäre einfach oder geschieht leicht, weil ihr Kontakt mit der Welt ohne verborgene Verunreinigungen geschieht. Darüber hinaus sind Arahants in der Lage, ihre Umgebung angenehm und erfrischend zu gestalten, sowohl für sich selbst als auch für diejenigen, die sich in ihrer Nähe aufhalten.

Der Begriff *ramaṇīya* erscheint häufig im Tipiṭaka und es scheint, als sei diese Atmosphäre der Freude oder Erfrischung ein Merkmal des Tipiṭaka selbst. Wir sehen sie zum Beispiel schon in der Geschichte über das Leben des Buddha, vor dessen Erwachen, dargestellt, als er sich als Bodhisattwa auf die Suche nach einem geeigneten Ort zum Üben in der Meditation machte und schließlich in Uruvelā einen solchen Ort vorfand: [361]

⁶⁷ Ebenso gibt es Orte des Entzückens, die vermieden werden sollten, wie z.B. Schlaf als Ort der Wonne (*niddārāma*), Geschäftigkeit als Ort der Wonne (*kammārāma*), Gerede und Geschwätz als Ort der Wonne (*bhassārāma*), Geselligkeit und Herumtreiberei als Ort der Wonne (*saṅgaṇikārāma* und *saṅgaggārāma*) sowie Anblicke und Klänge als Ort der Wonne (*rūpārāma* und *saddārāma*).

„Ich erwog: ‚Dies ist ein lebenswürdiges (ramaṇīyo vata) Stück Land, dies ist ein lieblicher Hain mit einem klar dahinströmenden Fluß mit angenehmen, sanft ansteigenden Ufern, und in der Nähe ein Dorf für den Almosengang. Dies wird den Bemühungen eines Mannes aus guter Familie, der auf Bemühungen aus ist, dienlich sein.‘ Und ich setzte mich nieder und dachte: ‚Dies wird meinen Bemühungen dienlich sein.‘“⁶⁸

Es liegen Aufzeichnungen vor, in denen der Buddha und seine Schüler, wenn sie sich an verschiedenen Orten aufhielten, insbesondere Wälder und Berge, bzw. selbige durchquerend, jene Orte als entzückend beschreiben. Zuweilen sind diese Beschreibungen detailliert, wie im Fall des Ehrwürdigen Ekavihāriya Thera, der in Versform seinen Ort der Abgeschiedenheit folgendermaßen erklärte:

*Während eine erfrischende Brise weht,
geladen mit dem Duft von Blumen,
werde ich die Unwissenheit zerplatzen lassen,
während ich auf dem höchsten Bergesgipfel sitze.
Auf den Berghöhen, bedeckt mit Blumen,
eine Gegend kühl und bewaldet,
erfüllt mit Freude der Befreiung,
werde ich mich an den großen Höhlen der Berge entzücken.⁶⁹ (altern. Übers.)ⁱⁱⁱ*

Als der Ehrwürdige Mahā Kassapa vom Almosengang zurückkehrte und in die Berge stieg, sprach er einen langen Vers, in dem er die Schönheit der bewaldeten Landschaft pries, einschließlich folgender Passagen:

*Die hellen Bergeskuppen hier,
Bedeckt vom wilden Kapernstrauch,
Von Elefanten fern umdröhnt,
Mein Felsenjoch gefällt mir wohl.

Das wolkenblaue Strahlenriff,
Von Wasserstürzen kühl durchblitzt,
Umschwärmt von Faltern, bunt gefärbt,
Mein Felsenjoch gefällt mir wohl.

Die wolkenblaue Zackenburg,
Die hoch emporragt, zinnengleich,*

⁶⁸M. I. 167

⁶⁹Thag. Verse 544-5

*Von Elefanten fern umdröhnt,
Mein Felsenjoch gefällt mir wohl.⁷⁰*

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Arahants ihre Sinnesfähigkeiten (*bhāvitindriya*) vollständig entwickelt haben. Sie sind nicht nur dazu in der Lage, eine entzückende Umgebung unmittelbar und direkt zu genießen, sondern ebenso in der Lage, eine unangenehme physische Umgebung als angenehm wahrzunehmen oder zu erfassen. Sie erfreuen sich ungehindert an angenehmen Orten, verwandeln aber auch chaotische, unangenehme Orte in eine Oase. Diejenigen, die mit ihnen in Kontakt kommen, nehmen Anteil an dieser Freude:

*Ob in einem Dorf oder in einem Wald, auf einem Hügel oder in einem Tal, wo
immer Arahants verweilen – herrlich ist dieser Ort fürwahr.⁷¹*

Die Kultivierung des Körpers (*kāya-bhāvanā*) beginnt mit den ersten Stufen der Übung und erreicht seine wahre Erfüllung, wenn die Übung abgeschlossen ist – wenn eine Person die Frucht der Kultivierung der Weisheit verwirklicht. Wenn die Praxis vollendet ist, dann ist der Aspekt der körperlichen Selbstbeherrschung (*bhāvita-kāya*) augenscheinlich und für andere leicht erkennbar. Es bestehen jedoch noch weitere, vergleichbare Ergebnisse des Erwachens, die für gewöhnliche Menschen, die sich nicht in Körper, Tugend, Geist und Weisheit entwickelt haben, potenziell irreführend sein können.⁷² [362]

B. Moralische Selbstbeherrschung (*bhāvita-sīla*)

Das moralische/ethische Verhalten (*sīla*) stellt ein initiierendes Stadium der spirituellen Übung dar und wird auf der Ebene des Stromeintritts (*sotāpanna*) vervollkommen.⁷³ Für jemanden, der Befreiung verwirklicht hat, ist es unmöglich, unmoralisch (*dussīla*) zu handeln oder willentlich Schaden zu verursachen.⁷⁴ Aus diesem Grund finden sich in den Schriften nur vereinzelt Hinweise auf das moralische Verhalten von erleuchteten Wesen. Die hier zu besprechende Angelegenheit beschränkt sich daher darauf, wie Arahants ihr Leben führen und in der Gesellschaft agieren.

Arahants haben „*kamma*“ zur Aufhebung gebracht;⁷⁵ sie haben Karma been-

⁷⁰Thag. Verse 1062-64 (ÜB: hier in der Übersetzung von Karl Eugen Neumann, 1899)

⁷¹Dh. Vers 98

⁷²Siehe nachfolgende Beispiele.

⁷³z.B. A. IV. 380; Pug.37

⁷⁴A. V. 139-40

⁷⁵für diesen Zusammenhang: S. IV. 132-3 (vgl. mit A. I. 263-4; A. III. 415-6)

det.⁷⁶ Ihre Handlungen werden nicht mehr als „Karma“ bezeichnet – der fachspezifische Ausdruck für ihre Handlungen lautet *kiriya* („Tun“).⁷⁷ Unwissenheit, Begierde und Anhaftung kontrollieren nicht ihre Handlungen; sie wirken mit einem freien Geist und mit Weisheit, wobei sie Ursache und Wirkung klar verstehen. Sie klammern sich nicht an Vorstellungen von richtig oder falsch, wie sie für andere Menschen mit einem Gefühl von persönlicher Identität und Vorteil verbunden sind. Sie tragen keine verborgenen, persönlichen Wünsche in sich; sie sind beispielsweise nicht stolz bzw. eitel gegenüber „meiner Tugend“ oder „meinen guten Taten“. Sie handeln objektiv, reflektiert und angemessen. Sie transzendieren^{iv} schlechtes Karma, da es keine Gier, keinen Hass und keine Verblendung mehr gibt, die zu Schaden oder Übel führen könnten, ebenso transzendieren sie auch gutes Karma.

Man kann die Fragestellung aufwerfen, ob alle Handlungen einer motivierenden Triebkraft bedürfen und ob die entscheidende Motivation das „Wollen“ darstellt (welches eine Form von Begierde – *taṇhā* – ist). „Wie ist eine Handlung für Arahants möglich, wenn sie das Wollen aufgegeben haben? Sicherlich verharren sie passiv und untätig. Zwar tun sie keine schlechten Taten, aber sie tun auch keine Guten?“ Eine Antwort auf diese Frage lautet, dass Begehren bzw. Wollen nicht die einzigen Triebfedern für Handlungen darstellen. Begründete Erwägungen sind ebenfalls eine motivierende Kraft.

Der Fluss des menschlichen Lebens ist von dynamischen Kräften abhängig. Wenn nicht anderweitige Faktoren dazwischenkommen, wird die Art und Weise, wie wir unser Leben leben, durch Wissen gelenkt. Ein Mangel an Wissen eröffnet dem Begehren die Möglichkeit, den Verlauf des Lebens zu verzerren oder zu diktieren. Diese beiden Kräfte, das egoistische Verlangen und das vernünftige Erkennen, stehen oftmals in Konflikt zueinander. Mitunter hat der Egoismus die Oberhand, ein andermal siegt das gesunde Urteilsvermögen. Wenn ein Mensch von der kontrollierenden Macht oder dem „heimlichen Flüstern“ des Verlangens befreit ist, schreitet das Leben jedoch ohne Einschränkung und in Harmonie, im Einklang mit Weisheit, voran. Weisheit wird zur motivierenden Kraft.

Begehren diktiert nicht nur das Handeln – es kann es auch behindern, wenn Weisheit uns (eigentlich) zum Handeln ermutigt. [363] Das Begehren kann folglich eine motivierende Kraft für das Handeln ebenso wie für das Nichthandeln sein. Untätigkeit ist in einem solchen Fall eine Art von Handlung: ein Akt der Unterlassung. Begierde kann viele Funktionen übernehmen: Sie kann lenken, zwingen oder behindern. Wenn eine heilsame Handlung nicht ausgeführt wird – wenn

⁷⁶für diesen Zusammenhang: D. III. 230; A. II. 231

⁷⁷z.B.: Dhs. 180-1

beispielsweise ein Schüler am Unterricht Desinteresse zeigt oder Menschen einander nicht helfen, so sollten wir nicht nur das Fehlen einer motivierenden Kraft für die Handlung betrachten. Wir sollten zudem über die Motivation für die Untätigkeit reflektieren: das Begehren berücksichtigen, welches in Form von Faulheit, Abneigung beziehungsweise Vergnügen, welches auf anderweitige Objekte gerichtet ist, auftritt und einen erhöhten Sog gegenüber der Aufmerksamkeit erzeugt. Eine gewohnheitsmäßige Abhängigkeit vom Begehren selbst erzeugt ebenso einen indirekten Kampf zwischen dem Drang zu handeln und dem Drang, nicht zu handeln. Die egoistische Motivation, die im Vordergrund steht, gewinnt. Wenn Weisheit die dominante Motivation bildet, gibt es diesen Kampf nicht.

Durch eine eingehende Analyse erkennt man eine weitere Dynamik: Sobald Weisheit aufgrund eines begründeten Urteilsvermögens sieht, ob Handeln oder Nicht-Handeln angebracht ist, entsteht im Geist eine zusätzliche Kraft, welche zum Handeln bzw. zur Zurückhaltung antreibt. Diese Kraft kann als eine Kategorie des Begehrens oder auch als eine Motivation bezeichnet werden, die nachfolgend ausführlicher besprochen wird.⁷⁸

Vorstehend wurden die beiden Konzepte von Begierde als Motivation auf der einen Seite und Weisheit als Motivation auf der anderen Seite dargestellt. Auf den ersten Blick scheinen diese beiden Arten von Motivation einander entgegengesetzt zu sein. Wenngleich dieses Thema in einem anderen Kapitel explizit behandelt wird, so ist es dennoch für das aktuelle Thema relevant und verdient daher eine grundsätzliche Erklärung.

Allgemein ausgedrückt verfügt der Mensch über zwei Arten von Motivation. Die erste Art wird durch Begierde angetrieben und basiert auf unseren Gefühlen. Jene Form der Motivation besteht aus Verlangen, Wünschen und Bedürfnissen, die auf Empfindungen folgen. Wenn etwas angenehm ist, möchte man es erhalten; wenn es vorzüglich ist, möchte man es genießen. Diese Art von Verlangen erfordert keine Kenntnis darüber, ob das Objekt oder der Inhalt des Wunsches richtig oder falsch, nützlich oder schädlich ist.

Die zweite Art von Motivation entspringt der Weisheit. Sie ist zusammengesetzt aus Bedürfnissen, Wünschen und Anforderungen, welche mit einem begründeten Verständnis und einer wahrhaftigen Einsicht in das, was richtig ist, übereinstimmen. Man sieht beispielsweise eine Straße, die rissig, schmutzig, versperrt oder glitschig ist. Man weiß, dass eine solche Straße, gemäß ihrem tatsächlichen Zweck und Wert, sauber, eben und sicher sein sollte. Wenn man die Straße in einem so beschädigten Zustand sieht, wünscht man sich, sie möge saniert und

⁷⁸Siehe Kapitel 10.

sauber sein. Im Gegensatz zur Motivation durch Begierde wird diese zweite Art die „Motivation des heilsamen Enthusiasmus (*chanda*)“ genannt.

Chanda bezieht sich auf Bedürfnisse, Wünsche und Anliegen, die im Einklang mit der Realität (*sabhava*) stehen. Man wünscht sich, dass etwas so vollständig, aufrecht oder erfüllt ist, wie es natürlicherweise der Fall ist – und dies ist unabhängig von den persönlichen Vorlieben und Abneigungen oder dem Wunsch, das Objekt zu erlangen oder es zu beseitigen, um seinen persönlichen Gefühlen und Meinungen Genüge zu tun. [364] Tatsächlich wird das Verlangen nach heilsamem Enthusiasmus parallel zur Entwicklung von Weisheit kultiviert.

Wenn sich diese Form des Begehrens, nämlich zu wollen, dass die Dinge in einem idealen, naturgemäßen Zustand existieren, auch auf andere Menschen ausdehnt, manifestiert sich dies als der Wunsch, dass es anderen gut geht, dass sie vollendet, stark, hell, respektiert und glücklich sein mögen. Außerdem besteht der Wunsch, dass sie in Rechtschaffenheit gefestigt sind, im Dhamma verankert, frei von Fehlern und Unzulänglichkeiten.

Der Buddha räumte den zwischenmenschlichen Beziehungen einen hohen Stellenwert ein. In diesem Zusammenhang wird der heilsame Enthusiasmus gegenüber anderen, je nach den Umständen, in vier verschiedene Arten unterteilt: Liebende Güte (*mettā*) – der Wunsch, dass andere unter natürlichen Umständen glücklich sind; Mitgefühl (*karuṇā*) – der Wunsch, anderen in Zeiten der Not und Bedrängnis zur Seite zu stehen, ihnen zu helfen, dem Leiden zu entgehen; anerkennende Freude (*muditā*) – das Wohlwollen, der Wunsch, es möge bei anderen an Glück und Erfolg zunehmen; sowie Gleichmut (*upekkhā*) – der Wunsch, andere mögen in Rechtschaffenheit, in Wahrheit, frei von Fehlern und Schaden gefestigt sein.

Mitgefühl ist besonders ausgeprägt bei jenen Menschen, die Nibbāna erreicht haben, die vollkommen frei und glücklich sind. Freiheit des Handelns, die auf Weisheit basiert, beziehungsweise eine motivierende Kraft, die von Weisheit herührt, ermöglicht, dass die Kraft des heilsamen Wunsches in Form von Mitgefühl in vollem Umfang entfaltet werden kann. Mitgefühl ist eine zentrale Eigenschaft des Buddhas und der Arahants.

Für eine Person, die mit allgemeinen, menschenähnlichen Qualitäten ausgestattet ist, entsteht Mitgefühl ganz automatisch, wenn sie jemand anderem begegnet, der leidet. Dieses Mitgefühl ist jedoch bedingt durch eine innere Freiheit und ein Verstehen der Dinge, wie sie sind. In solch einem Moment wird man nicht von Unwissenheit (*avijjā*), Begierde (*taṇhā*) und Anhaftung (*upādāna*) beherrscht, denn man handelt beispielsweise nicht aus persönlichem Gewinnstreben; man

ist frei von selbstsüchtigen Interessen; und man findet kein Vergnügen am Unglück anderer, welches dem stillen Wunsch entspricht, das persönliche Selbstwertgefühl aufzublähen.

Wenn der Geist nicht bedrückt ist, kann er sich ausweiten und ist voller Sensibilität für das Leiden anderer. Es entstehen Einfühlungsvermögen, Verständnis sowie der Wunsch, andere vom Leiden zu befreien. Wenn das Begehren nicht beeinträchtigt (z. B. in Form von Selbstsucht, Angst vor dem Verlust eines Vorteils bzw. Faulheit), wird das Leben von Weisheit geleitet, und der Wunsch, anderen zu helfen, verwandelt sich in mitfühlendes Handeln.

Chanda ist das Bestreben derjenigen, deren Geist klar und frei ist, die bereit sind, andere Menschen tatsächlich zu akzeptieren und ihnen mit einem Verständnis für ihr Leiden zu begegnen. Ihre altruistischen Absichten, andere Menschen von ihrem Leiden befreien zu wollen, werden bereitwillig in aktive Taten der mitfühlenden Hilfe ausgedehnt.

Dieses allumfassende Mitgefühl, der Wunsch, anderen zu helfen und sie vom Leiden zu befreien, ist eine starke Kraft im Leben derjenigen, die Nibbāna verwirklicht haben, für die kein zurückbleibendes Gefühl eines „Selbst“ – keine feste Identität – bestehen bleibt, welche es zu beschützen und zu befriedigen gäbe. [365]

Zusammenfassend lässt sich sagen, wahres Mitgefühl erwächst aus Weisheit und Befreiung. In diesem Zusammenhang lautet der spezifische Begriff für Weisheit *vijjā*; der entsprechende Begriff für Befreiung lautet *vimutti*.

1. *Vijjā*: umfassende Einsicht in die Realität, die keinen Raum für einen Glauben an ein „Selbst“ (*attā*) lässt.
2. *Vimutti*: Befreiung; Freiheit.
3. *Karuṇā*: Mitgefühl; Weite des Geistes; Empfänglichkeit für das Leiden der Wesen; der Wunsch, anderen Trost zu spenden sowie ihre Befreiung zu fördern.

Diese drei Qualitäten sind gegenteilig:

1. *Avijjā*: Unwissenheit (Verblendung) gegenüber der Wahrheit, die zu einer inneren Blockierung des „Selbst“ führt.

2. *Taṇhā*: Begierde; der Wunsch, die Unzulänglichkeit des „Selbst“ zu kompensieren bzw. die Idee des „Selbst“ zu verstärken.
3. *Upādāna*: hartnäckiges Festhalten und Verharren an Dingen, wenn man der Meinung ist, dass diese Dinge dem „Selbst“ nützen oder zu persönlicher Anerkennung und Macht führen werden.

Arahants haben Unwissenheit, Begierde und Anhaftung aufgegeben. Sie verfügen über Weisheit als Impulsgeber für Handlungen sowie über Mitgefühl als motivierende Kraft. Wenn die einzige Motivation für Handlung aus Begehren oder Anhaftung bestünde, dann könnte gutherzige, mildtätige Hilfe niemals wahrhaftig oder pur sein. Aus demselben Grund ist Hilfe für andere kein wahrhaftiges Mitgefühl, solange diese Hilfe durch Begehren motiviert ist.

Verlangen (eingedenk Unwissenheit und Anhaftung) ist eine gefährliche motivierende Kraft und führt dazu, eine Blindheit gegenüber unserem eigenen Wohlergehen und dem der anderen zu entwickeln. Selbst wenn wir solcherlei Wohlergehen in Betracht ziehen, ist unsere Sicht verzerrt. Wir verstehen nicht tatsächlich, was vorteilhaft und was nachteilig ist. Vielmehr wird das, was wahrlich vorteilhaft ist, als nachteilig eingestuft, und das, was nachteilig ist, als vorteilhaft. Begierde in Form von Lust, Ärger und Verblendung überwältigt den Geist bzw. behindert ihn in Form der fünf Hindernisse (*nīvaraṇa*),⁷⁹ das Funktionieren des Geistes. Wenn keine solchen Verunreinigungen vorhanden sind, ist der Geist ruhig und hell; er ist in der Lage, wahren Nutzen zu erkennen.⁸⁰

Arahants sind in der Lage, anderen Wesen in einer gänzlich mitfühlenden Weise zu helfen, da sie ihren Zustand des Wohlbefindens erfüllt haben. Sie haben „Wohlergehen erlangt“ (*anuppatta-sadattha*), und sie haben „getan, was getan werden musste“ (*kata-karaṇīya*). Wenn die persönlichen Angelegenheiten (*attatta*) abgeschlossen sind, ist das persönliche Wohlbefinden vollständig (*attahita-sampatti*); man ist innerlich vollständig und braucht sich nicht mehr um sich selbst zu sorgen. Eine Person ist nunmehr in der Lage, sich voll und ganz um das Wohlergehen und die Belange anderer zu kümmern (*parattha*) und das Leben zum Wohle anderer zu leben (*parahita-paṭipatti*).⁸¹ Mit solcher Erfüllung haben Arahants die Qualitäten erworben, ein „Freund aller“ (*sabba-mitta*) und ein „Gefährte aller“ (*sabba-sakhi*) zu sein. Sie haben „Gutherzigkeit gegenüber allen Wesen“ (*sabba-bhūtānukampaka*) entwickelt.⁸² [366]

⁷⁹TR: die fünf Hindernisse: Sinnengier, Übelwollen, Stumpfheit + Trägheit + Müdigkeit, Ruhelosigkeit, skeptischer Zweifel

⁸⁰A. I. 9; 216; S. V. 121; A. III. 63-4, 230

⁸¹Vin. I. 20-1; S. I. 105-106

⁸²Thag. Vers 648

Das Wort *attha* (was weiter oben mit „Wohlbefinden“ übersetzt wurde) bezieht sich an dieser Stelle nicht, in der üblichen Bedeutung, auf einen „Vorteil“.⁸³ Es bezieht sich stattdessen auf den wahren Nutzen, auf den wichtigsten Aspekt des Lebens einer Person, insbesondere auf persönliche Eigenschaften, die Wohlbefinden, Reife, Findigkeit und Selbstvertrauen fördern. (Dies steht im Gegensatz zu sogenannten persönlichen Vorteilen, die oftmals Schaden verursachen, wie bspw. der exzessive Verzehr von schmackhafter Nahrung.) Der hauptsächliche Zweck dieses „inneren Reichtums“ ist es, Tugend, insbesondere die Weisheit, zu entfalten und zur Befreiung von der begrenzenden Macht der Unwissenheit, des Verlangens und des Anhaftens zu gelangen.

Das Betreiben von Arahants kann in zwei Kategorien untergliedert werden: die Arbeit und persönliche Aktivitäten. In Bezug auf die Arbeit tendieren Arahants dazu, Führungsrollen zu übernehmen. Sie erfüllen ihre Verantwortung als buddhistische Anhänger in optimaler Weise, da sie der einengenden „Schlinge“ der Verunreinigungen entkommen sind. Die Verantwortung buddhistischer Anhänger zeigt sich deutlich in der wiederholten Weisung des Buddha, die er gab, als er im ersten Jahr seines Wirkens seine Schüler aussandte, um die Lehren zu verkünden: für Wohlergehen und Glück der Vielen (*bahujanahitāya bahujanasukhāya*), zur mitfühlenden Unterstützung der Welt (*lokānukampāya*) sowie für Wohlergehen, Unterstützung und Glück von Göttern und Menschen (*atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ*)⁸⁴ zu handeln. Diese Qualitäten sind wesentliche Ziele des heiligen Wandels (*brahmacariya*);⁸⁵ sie sind die Kriterien des Verhaltens und der Übung für Bhikkhus;⁸⁶ außerdem sind dies die Tugenden, welche in Personen zu finden sind, die gemäß den buddhistischen Lehren als „erhaben“ gelten.⁸⁷ Daher sind diese Tugenden permanente Aspekte für einen buddhistisch Praktizierenden, wenn er Pflichten und Aufgaben verrichtet.

Die wesentliche Obliegenheit der Arahants ist es hierbei, Unterweisung zu offerieren, um Achtsamkeit, Weisheit und anderweitige spirituelle Qualitäten zu fördern, sowie als Vorbild für ein glückliches und tugendhaftes Leben zu fungieren. Spätere Generationen können sich an diesen Personen ein Beispiel nehmen, um ihnen nachzueifern (*ditṭhānugati*: „einem klaren Beispiel folgen“). Man kann

⁸³TR: *Attha* kann auch mit „Nutzen“, „Wohlergehen“, „Gewinn“, „Profit“ oder „Reichtum“ übersetzt werden.

⁸⁴Vin. I. 20-1; S. I. 105

⁸⁵D. II. 119-20; D. III. 211-12

⁸⁶A. III. 114-5, 355-6

⁸⁷der Buddha: D. II. 211-12, 222; M. I. 21, 83; S. II. 275; A. I. 22; der Buddha, Arahants und „Übende“ (*sekha*): It. 78-9; der Buddha und allgemeine Mönche: A. I. 76; Mönche und Brahmanen mit moralischen Verhaltensweisen und tugendhaften Eigenschaften (*kalyāṇa-dhamma*): D. II. 331-2

durchaus sagen, dass es die Pflicht eines Arahants ist, andere zu lehren.⁸⁸

Ein ähnlicher Maßstab – das Wohlergehen aller Wesen anzustreben – gilt gleichermaßen für das persönliche Verhalten von Arahants. Obgleich Arahants „ihr Werk vollbracht“ haben und nach der Verwirklichung von Nibbāna jene Praktiken, die zur Verwirklichung eingesetzt wurden, aufgeben können, verhalten sie sich häufig weiterhin wie zuvor. Auf der persönlichen Ebene dient dies dazu, in der Gegenwart gelassen und zufrieden zu verweilen (*diṭṭhadhamma-sukhavihāra*), und in Bezug auf andere dient es der mitfühlenden Unterstützung späterer Generationen (*pacchimā-janatānukampā*), indem sie ein gutes Beispiel darstellen. Beispiele für dieses letztere Motiv sind das Verweilen des Buddha in den Waldbehauungen,⁸⁹ sowie die Einhaltung der strengen Übungspraktiken (*dhutaṅga*) durch den Ehrwürdigen Maha Kassapa Thera.⁹⁰ [367] Selbst die Ältesten der Gemeinschaft, die Nibbāna nicht verwirklicht haben, betonen, dass sie als Beispiel für spätere Generationen fungieren.⁹¹ Für einen Arahant, den vollkommenen Menschen, ist eine solche Aufgabe in diesem Bereich außergewöhnlich. Man beachte auch, dass einige der Regeln der Disziplin (*vinaya*) nicht aufgrund von schweren Vergehen vorgeschrieben wurden, sondern aufgrund von Handlungen, die aus Rücksicht auf zukünftige Generationen unangemessen waren.⁹²

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Verhalten von Arahants – sowohl in Bezug auf Pflichten als auch auf persönliche Aktivitäten – auf das Wohlergehen der Vielen abzielt und in Rücksichtnahme auf spätere Generationen geschieht. Arahants handeln zum Wohle der Anderen (*parattha*) und zum Nutzen der Anderen (*parahita-paṭipatti*), in Einklang mit der Tugend des Mitgefühls, die als Motivation dient. Es ist jedoch nicht einfach, sich ein klares Bild vom Leben der Arahants zu verschaffen, indem man sich auf überlieferte Geschichten aus der Zeit des Buddha stützt. Diese Erzählungen sind über die Suttas, die Regelwerke zur Disziplin und die späteren Texte verstreut zu finden, wobei sie eher die essenziellen Lehren zum Dhamma-Vinaya betonen, als die persönlichen Unternehmungen der Arahants zu beleuchten.

Die Aufzeichnung von Buddhas führenden Schülern (*etadagga*),⁹³ von welcher die Kommentatoren behaupten, es handele sich um eine Rangordnung,⁹⁴ enthält

⁸⁸D. I. 228-9

⁸⁹A. I. 60-61

⁹⁰S. II. 203

⁹¹Als ein Beispiel für spätere Generationen: A. I. 71, 242-3; A. II. 147; A. III 105-105, 178-9, 255-6; Vin. V. 132; als ein Beispiel für andere im Allgemeinen: A. I. 127, 239, 246-7; A. III. 114-5, 422

⁹²Vin. II. 108, 128-9; Vin. III. 42; A. III. 251; M. II. 92-3

⁹³A. I. 23

⁹⁴AA. I. 135

eine umfangreiche Liste von Namen von Arahants, lobt aber lediglich individuelle Fähigkeiten oder Besonderheiten bestimmter Schüler. Die Liste erwähnt Arbeit und Aufgabe nur dann, wenn die Ausführung dieser Tätigkeit überragend war. Zum Beispiel wurde der Ehrwürdige Dabba-Mallaputta an erster Stelle als Zuweiser von Unterkünften (*senāsana-paññapaka*) genannt. Nicht erwähnt werden zum Beispiel diejenigen, die als Verteiler von Essenseinladungen (*bhattuddesaka*), als Verteiler von Roben (*cīvara-bhājaka*) oder als Gebäudeverwalter (*navakammika*) an erster Stelle standen, die jedoch gleichsam von der klösterlichen Gemeinschaft ernannte Vertreter sind. Die Arahants, die in dieser Aufzeichnung eine Erwähnung finden, könnten noch weitere Aufgaben des Ordens übernommen haben. Zudem besteht die Schwierigkeit, dass die Bedeutungen mancher Wörter, welche die Auszeichnungen beschreiben, unklar sind. [368] Daher ist diese Namensliste (*etadagga*) unzureichend, um das Ausmaß der Aktivitäten von Arahants darzustellen.⁹⁵

Nichtsdestotrotz können wir aus dieser Auflistung von führenden Schülern erkennen, dass viele der herausragenden Qualitäten ebenjene Angelegenheiten betreffen, die mit dem Unterweisen zusammenhängen. Man kann sagen, dass die Lehre und die Ausbildung anderer für alle Arahants eine Pflicht darstellt, die sie entsprechend ihren Fähigkeiten erfüllen sollten. Andere Tätigkeiten variieren je nach individueller Fähigkeit oder Veranlagung. Jene Arahants, die im Unterweisen tüchtig waren, wurden als Lehrer (*ācariya*) geehrt und hatten viele Schüler. Neben ihren allgemeinen Lehraufgaben waren sie auch für die sonstige Ausbildung dieser Schüler verantwortlich; die Suttas berichten daher von vielen anerkannten Mönchen, die auf ihren Reisen von einer großen Anzahl an Bhikkhus begleitet wurden.⁹⁶

Das Unterrichten von Schülern schließt die Ausbildung von Novizen (*samanera*) mit ein. Der Ehrwürdige Sariputta war zum Beispiel sehr versiert im Unterrichten von Kindern und hielt vermutlich eine Vielzahl von Novizen unter seiner Obhut. Als der Ehrwürdige Rahula sich darauf vorbereitete, als Novize ordiniert zu werden, vertraute der Buddha ihn Sariputta als seinen Lehrer an.⁹⁷ Unter Sariputtas Schülern fanden sich zahlreiche berühmte, junge, vollendete Novizen.⁹⁸ Zu einer Gelegenheit, während er auf dem Almosengang war, traf Sariputta auf einen verarmten Waisenjungen, der auf der Suche nach Essensresten umherirrte. Aus Mitgefühl ermutigte Sariputta den Jungen, als Novize zu ordinieren und

⁹⁵Eine Auflistung der bedeutendsten Bhikkhu-Schüler, siehe Anhang 6.

⁹⁶Z.B.: Ehrw. Sāriputta und Ehrw. Mahā Moggallāna: M. I. 456-7; Ehrw. Mahā Kassapa: D. II. 162; Ehrw. Yasoja: Ud. 24-5

⁹⁷Vin. I. 82 [TR: Der Ehrw. Rāhula war der Sohn Buddhas.]

⁹⁸Z.B.: die Novizen Saṅkicca, Paṇḍita, Sopāka und Revata: Thag Verse 480-6, 597-607, 645-58; DhA. II. 127, 239; DhA. IV. 186

den Dhamma-Vinaya zu studieren.⁹⁹ Der Buddha mahnte die Mönche, sich um die Kinder zu kümmern, die zur Ordination kamen.¹⁰⁰ [369]

Mit dem Zustrom einer großen Anzahl von Menschen die Ausbildung suchten, kam auch die Pflicht der Aufsicht hinzu. Der Buddha plädierte für ein Verantwortungsgefühl im Zusammenhang mit der Beaufsichtigung dieser Gemeinschaft.¹⁰¹ Das Ziel der gemeinschaftlichen Betreuung ist es, die Ausbildung zu erleichtern und so viele Schüler oder Studenten wie möglich in einer Atmosphäre der gegenseitigen Unterstützung auszubilden.

Abgesehen von den Verantwortlichkeiten des Lehrens, der Ausbildung und der Beaufsichtigung zeigt der Pali-Kanon, dass Arahants die Aktivitäten der Gemeinschaft ehrten. Buddhisten betrachten die Gemeinschaft (*saṅgha*) als Autorität. Der Buddha betonte immer wieder die gemeinschaftliche Harmonie, sowohl in seinen Dhamma-Lehren (z. B. die „Bedingungen des Wohlstands“ – *aparīhāniya-dhamma*,¹⁰² und die Hervorhebung, den Dhamma als seinen Lehrer zu halten¹⁰³), als auch in den Regeln der Disziplin, besonders in denen, welche formale Handlungen der klösterlichen Gemeinschaft (*saṅgha-kamma*) betreffen.¹⁰⁴

Viele Erzählungen veranschaulichen die Fürsorge für gemeinschaftliche Aktivitäten und den Respekt für die Gemeinschaft. Als der Buddha zum Beispiel die Mönche dazu aufforderte, alle vierzehn Tage den Tag der Observanz (*uposatha*) durchzuführen, indem sie die Pāṭimokkha rezitierten und ihre Reinheit erklärten, fragte sich der Ehrwürdige Mahakappina, ob er an der Zeremonie teilnehmen müsse, da er ein Arahant und vollkommen rein war. Der Buddha erkannte, was dieser Mönch dachte, und ermahnte ihn:

*Wenn du, ein Brahmane (ein Arahant), den Tag der Observanz nicht ehrst, wer wird ihn dann ehren? Du solltest hingehen und die Zeremonie des Observanz-Tages durchführen.*¹⁰⁵

Der Ehrwürdige Dabba-Mallaputta vollendete die Frucht der Arahantschaft, als er noch jung war. Er dachte:

⁹⁹J. I. 234

¹⁰⁰J. I. 161

¹⁰¹siehe M. I. 459

¹⁰²D. II. 76; A. IV. 21

¹⁰³M. III. 8-13; D. II. 154

¹⁰⁴siehe Vinaya Piṭaka, Ausgaben 1 + 2

¹⁰⁵Vin. I. 105

Ich habe die Arahantschaft im Alter von sieben Jahren verwirklicht. Was auch immer ein Schüler erlangen sollte, habe ich vollständig erlangt. Es gibt nichts, was darüber hinaus getan werden muss, noch muss dem, was getan werden musste und beendet ist, etwas hinzugefügt werden. Welchen Dienst kann ich für die Sangha leisten?

Später dachte er:

Ich sollte Wohnungen zuweisen und Essen für die Sangha verteilen.

Dann ging er zum Buddha, um ihn über seine Bereitwilligkeit zu informieren. Der Buddha stimmte zu und ließ die Bhikkhus zusammenkommen, um seine Ernennung als Zuweiser von Unterkünften und Verteiler von Nahrung zu prüfen und zu akzeptieren.¹⁰⁶

Wenn Ereignisse eintreten, die eine Störung der klösterlichen Ordnung zur Folge haben könnten, bemühen sich die Arahants redlich, die Angelegenheit zu klären, obgleich sie es gewöhnlich vorziehen, in Ruhe und Zurückgezogenheit zu verweilen. [370] Der Ehrwürdige Mahā Kassapa etwa begann den Vorgang der ersten Rezitation,¹⁰⁷ während die Ehrwürdigen Yasa Kākaṇḍaputta, Sambhūta Sāṇavāsī und Revata die zweite Rezitation einleiteten.¹⁰⁸

In der ersten Rezitation, nachdem der formale Akt der Sangha (*saṅghakamma*) abgeschlossen und die Versammlung offiziell beendet war, ermahnten einige Älteste, welche bei der Versammlung anwesend waren, den Ehrwürdigen Ānanda formal aufgrund von Vergehen und Verfehlungen während seiner Anwesenheit beim Buddha. Obwohl Ānanda zahlreiche Beweise vorweisen konnte, die belegten, dass er nicht gegen seine Pflicht verstoßen hatte, erkannte er, nachdem er sein Verhalten klar dargelegt hatte, die Kritik dieser Ältesten dennoch an.¹⁰⁹

Als sich die Bhikkhu-Sangha während der zweiten Rezitation traf, um Rechtsangelegenheiten zu regeln, kamen zwei Arahants nicht pünktlich zur Versammlung. Die versammelten Ältesten verhängten eine Strafe und stellten ihnen eine

¹⁰⁶Vin. II. 74-6

¹⁰⁷Vin. II. 284-5 [TR: *Saṅgāyanā* – auch übersetzt als „Konzil“.]

¹⁰⁸Vin. II. 297-300

¹⁰⁹Vin. II. 288-9

Reihe von Aufgaben, die diese erfüllen sollten.¹¹⁰ Zur Zeit von König Milinda, einem König griechischer Abstammung, der in Nordwestindien herrschte und gelehrt in religiösen Lehren und Philosophie war, forderte der König verschiedene religiöse Gruppierungen zu einer Debatte heraus, was in buddhistischen Kreisen für Unruhe sorgte. Die älteren Arahants trafen sich, um eine angemessene Lösung für diese Situation zu finden. Ein Arahant namens Rohaṇa war im Himalaya in die „Erlangung der Beendigung“ (*nirodha-samāpatti*) eingetreten, und da er nichts von der Versammlung wusste, blieb er fern. Die Versammlung schickte einen Boten, um ihn einzuladen, und verlangte zudem Sühne, indem sie ihm die Verantwortung übertrug, den Jungen Nāgasena zu ordinieren.¹¹¹

Spätere Texte enthalten ähnliche Geschichten. Zum Beispiel: Als die Bhikkhu-Sangha König Asoka half, die Lehren zu bewahren, hatte sich ein Arahant namens Upagutta in die Abgeschiedenheit begeben und genoss das Glück von *jhāna*, ohne etwas von den Aktivitäten der Gemeinschaft zu bemerken. Die Sangha-Versammlung schickte einen Bhikkhu, um ihn herbeizuholen, und verhängte anschließend eine Strafe dafür, dass er sein eigenes, individuelles Wohlbefinden suchte und nicht in Verbindung mit der Gemeinschaft blieb. Sie erteilten ihm die Aufgabe, die Feierlichkeit zur Stupa von Asoka zu beaufsichtigen, was er aus Respekt vor der Gemeinschaft tat.¹¹² Unabhängig von der Authentizität dieser Geschichten, insbesondere der späteren, veranschaulichen sie deutlich die buddhistische Tradition, dass Arahants Vorbilder darin sind, die Gemeinschaft zu ehren, und für gemeinschaftliche Aktivitäten verantwortlich zu sein. Die Ursache oder Motivation für diese Handlungen ist die gleiche wie die zuvor erwähnte:

*So dass die Führung eines edlen Wandels (brahmacariya, d. h. die Lehre des Buddha) für lange Zeit Bestand haben und verwirklicht werden kann, zum Wohle und Glück der Götter und Menschen.*¹¹³ [371]

C. Geistige Selbstbeherrschung (*bhāvita-citta*)

Das Hauptcharakteristikum des Geistes einer erleuchteten Person ist Freiheit, die das Resultat von Weisheit mit sich bringt. Wenn eine Person die Dinge wahrheitsgemäß erkennt und die bedingten Phänomene vollständig begreift, wird der

¹¹⁰VinA. I. 36; Mhvs. V. 101

¹¹¹Miln. 7-8

¹¹²siehe: Paṭṭhamasambhodikathā, Mārabandhaparivatta, Pariccheda Nr. 28

¹¹³vgl.: D. III. 210-11

Geist von der Kontrolle der Verunreinigungen befreit. In den Schriften wird diese Vollkommenheit der Freiheit gewöhnlich wie folgt beschrieben:

*Der Geist, der durch Weisheit vollständig kultiviert wurde, ist von den Befleckungen (āsava) befreit.*¹¹⁴

*Wenn man auf diese Weise weiß und sieht, ist der Geist von den Befleckungen der Sinneslust, der Befleckung des Werdens und der Befleckung der Unwissenheit befreit.*¹¹⁵

Ein Aspekt der Freiheit von Verunreinigungen ist das Ende der Versklavung gegenüber verlockenden und provokanten Sinnesobjekten. Der Buddha sagte, dass Sinnesobjekte die Grundlage für Gier, Hass und Verblendung sind.¹¹⁶ Auch das Ausbleiben eines Impulses, unangemessen oder schädigend zu handeln, garantiert moralische Rechtschaffenheit.¹¹⁷ Ein weiterer Aspekt der Freiheit ist das Nichtvorhandensein von Furcht, Beklemmung und Entsetzen.¹¹⁸

Ein Arahant verfügt über die Beherrschung der Sinnesobjekte und wird daher als „einer, der die Sinnesgrundlagen geschult hat“ (d. h. er oder sie hat die Entwicklung der Sinnesfähigkeiten – *indriya-bhāvanā* – abgeschlossen) beschrieben. Das bedeutet, dass Arahants bei der Erfassung eines Sinnesobjektes, z. B. einer visuell wahrgenommenen Erscheinung oder eines Geräusches, die Wahrnehmung (*saññā*) nach Belieben lenken können, wenn ein naturgegebenes Befinden von Übereinstimmung, Ablehnung oder Neutralität auftaucht. So können sie zum Beispiel das Abstoßende als nicht abstoßend wahrnehmen oder das nicht-Abstoßende als abstoßend wahrnehmen, sowie sowohl das Abstoßende als auch das nicht-Abstoßende aufgeben und gleichmütig und achtsam verweilen.¹¹⁹

Ein Arahant, der Achtsamkeit und Selbstbeherrschung aufweist, wird als „einer, der geschult wurde“¹²⁰ und als „Selbstbezwiner, der größte der im Kampf

¹¹⁴D. II. 81, 91, 123

¹¹⁵z.B.: Vin. III. 5; D. I. 84; M. I. 23, 183-4; A. I. 165; A. IV. 174-5

¹¹⁶A. II. 120; It. 83

¹¹⁷M. II. 172

¹¹⁸ebenda

¹¹⁹M. III. 300-301

¹²⁰Sn. 65, 95; Dh. Verse 321-3

Siegreichen“¹²¹ beschrieben. Der Geist eines Arahants ist stabil und schwankt nicht infolge von angenehmen oder unangenehmen Sinnesobjekten. Er ist wie ein Berg, der nicht vom Wind geschüttelt wird,¹²² oder wie die Erde, welche alle Dinge trägt und weder erzürnt noch beleidigt ist, wenn beschmutzte Gegenstände auf sie geworfen werden.¹²³

Ein weiterer Aspekt der Freiheit ist das Nicht-Anhaften, das der Buddha oft mit einem Lotusblatt verglich, an dem das Wasser nicht haftet, oder mit einer Lotusblüte, die im Schlamm wächst, aber rein, sauber und schön ist.¹²⁴ Der Mensch beginnt damit, sich nicht an Sinneseindrücke, an Verdienst und an Gut und Böse zu klammern, da das Anhaften an diese Dinge die Ursache für das Grübeln über die Vergangenheit und das Herbeisehnen der Zukunft ist: [372]

*[Ein Bhikkhu, der das Dhamma verwirklicht hat,] trauert nicht über die Vergangenheit und phantasiert nicht über die Zukunft; er wird von der Gegenwart getragen, daher ist seine Gesichtsfarbe hell. Was die Unwissenden betrifft, so phantasieren sie über die Zukunft und trauern über die Vergangenheit; so sind sie hager, wie ein frisches Schilfrohr, das gepflückt und in der Sonne liegen gelassen wurde.*¹²⁵

In der Bhaddekaratta Sutta findet sich eine ähnliche Passage:

*Man sollte nicht der Vergangenheit nachlaufen, noch sich nach der Zukunft sehnen; die Vergangenheit ist vergangen, die Zukunft ist noch nicht erreicht.*¹²⁶

Nicht über die Vergangenheit zu sinnieren und sich nicht nach der Zukunft zu verzehren, werden an dieser Stelle als Aspekte von *citta* und nicht im Kontext von Weisheit eingestuft. Sie entsprechen dem Bereich der „Emotion“. Es gibt Begriffe, welche, in Hinblick auf die Vergangenheit und die Zukunft, die Eigenschaften eines Arahants beschreiben, die der Weisheit zuzuordnen sind, wie zum Beispiel: Erinnerung an vergangene Leben (*pubbenivāsānussati-ñāṇa*), Wissen über das Versterben und Wiedergeborenwerden von Wesen (*cutūpapāta-ñāṇa*), Wissen über die Vergangenheit (*atīśamsa-ñāṇa*), sowie Wissen über die Zukunft (*anāgatamsa-ñāṇa*).¹²⁷ Arahants schöpfen aus dem Wissen über die Vergangenheit und nutzen

¹²¹Dh. Verse 103-105

¹²²A. III. 378

¹²³Dh Vers 95; A. IV. 374-5 (im Stadium der Übung: M. I. 127,423)

¹²⁴Sn. 101, 160; Dh. Vers 401; A. II. 39

¹²⁵S. I. 5

¹²⁶M. III. 187

¹²⁷D. III. 275

die Weisheit, um künftige Aktivitäten zu erwägen. Da der Geist eines Arahants frei von Vergangenheit und Zukunft ist, kann das Wissen über die Vergangenheit und die Zukunft wahrlich mittels Weisheit auf die vorteilhafteste Weise genutzt werden. Darüber hinaus werden die Handlungen eines Arahants im Allgemeinen ausgeführt, um zukünftigen Generationen zu helfen (wie bereits erläutert wurde).

Einige Aspekte des Geistes eines Arahants werden im Widerspruch zu den Ansichten der gewöhnlichen Menschen stehen, da diese Aspekte oberflächlich betrachtet als unangenehm oder tadelnswert angesehen werden. Ein solcher Aspekt, den der Buddha oft erwähnte, ist *nirāsa* (oder *nirāsā*), was mit „hoffnungslos“, „wunschlos“ oder „ohne Erwartung“ übersetzt werden kann.¹²⁸ Diese Hoffnungslosigkeit oder Wunschlosigkeit einer erleuchteten Person hat jedoch eine tiefere Bedeutung als jene, welche die meisten Menschen gewöhnlich in Betracht ziehen. Ein normaler Mensch lebt in der Regel mit einer gewissen Hoffnung. Diese Hoffnung beruht auf dem Wunsch, verschiedene Dinge zu erhalten oder auf eine bestimmte Weise zu sein, also auf der Hoffnung, etwas zu bekommen oder zu werden. Diese Hoffnung hält das Leben aufrecht; wenn jemand enttäuscht ist oder sich hoffnungslos fühlt, weil er das Gewünschte nicht bekommt oder weil ein Objekt unerreichbar bleibt, dann wird diese Person als unglücklich betrachtet. Wenn jemand erfreut ist, weil er das Gewünschte erlangt oder etwas Erstrebenswertes in greifbarer Nähe zu sein scheint, dann gilt diese Person als glücklich.

Ein hoffender Mensch birgt jedoch weiterhin verborgene Erwartungen oder Vorahnungen, die ständig präsent sind, auch wenn die Person sich dessen nicht zwangsläufig bewusst sein mag: die Gefahr, enttäuscht zu werden oder in Verzweiflung zu geraten. Dieser Aspekt der Hoffnung wird oft als „Befürchtung“ bezeichnet, was eine Form der Angst ist – eine Form des Leidens. Hoffnung ist also gepaart mit Befürchtungen; wenn die Hoffnung bleibt, bleibt auch die Angst. [373]

Ein Arahant kommt einer Person nahe, die die Hoffnung verloren hat, jedoch gibt es einen bedeutsamen Unterschied. Die „Hoffnungslosigkeit“ beziehungsweise die Abwesenheit von Erwartung bei einem Arahant ist nicht die Konsequenz daraus, dass es keine Möglichkeit gibt, das Gewünschte zu erlangen, sondern sie resultiert aus einer inneren Vollständigkeit und Sättigung. Es gibt nichts,

¹²⁸S. I. 12, 23, 141; Sn. 201, 208; in Versform zog es der Buddha vor, *nirāsa*, in Zusammenhang mit Weisheit als Wortspiel zu *assaddha* (ungläubig) zu verwenden. In Prosatexten wird ein anderer Begriff gebraucht – *vigatāsa*, welcher das Verlassen des Ersehnten oder das Ende der Hoffnung bedeutet – im Gegensatz zur Hoffnungslosigkeit oder Enttäuschung (A. I. 107).

was fehlt und daher gewünscht werden muss; es besteht kein Mangel, der Anlass zu Wunsch und Hoffnung gibt. Kurz gesagt, die Freiheit von Hoffnung resultiert bei einem Arahant aus der Abwesenheit von Verlangen. Wenn man sich nicht nach Dingen sehnt und sich nicht wünscht, auf eine bestimmte Weise zu sein, dann gibt es nichts zu erhoffen. Wenn es nichts zu erhoffen gibt, dann lebt man ohne Hoffnung; man hat die Hoffnung aufgegeben oder beendet, zusammen mit der Angst, die der Hoffnung entspringt.

Dies bedeutet, dass Menschen existieren können, ohne ihr Leben und ihr Glück von der Hoffnung abhängig zu machen oder ihr anzuvertrauen. Arahants sind sowohl über Befriedigung als auch über Hoffnungslosigkeit, wie diese Begriffe üblicherweise definiert werden, hinausgegangen. Da sie erfüllt und zufrieden sind, übertreffen sie diejenigen, die befriedigt oder hoffnungsvoll sind. Dies ist eine Ebene, die der Hoffnung überlegen oder von dieser befreit ist, denn es besteht vollkommenes Glück in jedem gegenwärtigen Moment. Es besteht keine Möglichkeit für kontinuierende Enttäuschung oder Verzweiflung (man vergleiche dies mit *assaddha* – „Glaubenslosigkeit“ – als einer Weisheitsqualität).

Es lassen sich noch viele weitere Qualitäten des Geistes (*citta*) finden, die mit den oben genannten verwandt sind, so etwa:¹²⁹

- *Akiñcana*: keine Unruhe; nichts im Geist verweilend
- *Asoka*: glücklich; sorglos
- *Khema*: sicher; geborgen
- *Nicchāta*: „hungerlos“
- *Santa*: keine Verwirrung, Unruhe, Sorge, Irritation, Depression, Langeweile oder Angst; friedlich
- *Santuṭṭha*: zufrieden; erfüllt
- *Sītibhūta*; *nibbuta*: ruhig; abgekühlt
- *Viraja*: frei von geistiger Unreinheit; unbefleckt
- *Visaṭṭho gacchati* (...): „vollkommene Ruhe beim Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen“

¹²⁹ Z.B.: M. I. 174; S. I. 55; A. I. 137-8; A. II. 208; Ud. 19-20; Sn. 119-20, 185

Der Buddha betonte das Glück (*sukha*). Es gibt Begriffe, die den Zustand von Nibbāna als Glück beschreiben, Begriffe, die diejenigen, die Nibbāna verwirklicht haben, als „glücklich“ beschreiben, sowie Aussagen von solchen Verwirklichten selbst, die ihr Glück beschreiben. Zum Beispiel: *Nibbāna ist das höchste Glück*;¹³⁰ *Nibbāna ist in der Tat großes Glück*;¹³¹ *es findet sich kein höheres Glück als das Glück von Nibbāna*;¹³² *dies ist unübertroffenes Glück*;¹³³ *wahrlich, die Arahants sind glücklich*;¹³⁴ *ein vollkommen Erwachter schläft stets glücklich*;¹³⁵ *einer, der ohne Angst ist, ist in der Tat glücklich*;¹³⁶ *ich, ohne Angst, bin in der Tat wahrhaftig glücklich*;¹³⁷ und, *oh, welche Glückseligkeit!*¹³⁸ Selbst für diejenigen, die sich im Dhamma üben, ist es notwendig, Nibbāna als Glück zu betrachten, damit die Praxis korrekt durchgeführt werden kann, wie es in den Worten des Buddha heißt:

Ihr Mönche, es ist unmöglich, dass jemand, der Nibbāna als Leiden betrachtet, eine der Wahrheitserkenntnis förderliche Untersuchung (anulomikā khanti) durchführen kann. Dass jemand, der keine der Wahrheitserkenntnis förderliche Untersuchung betreibt, zum rechtschaffenen Weg (sammatta-niyāma) fortschreitet, ist unmöglich. [374] Dass jemand, der nicht zum rechtschaffenen Weg geschritten, die Früchte des Stromeintretenden, des Einmal-Wiederkehrers, des Nicht-Wiederkehrers oder der Arahantschaft realisieren kann, ist unmöglich.

*Ihr Mönche, es ist möglich, dass jemand, der Nibbāna als Glück betrachtet, eine der Wahrheitserkenntnis förderliche Untersuchung durchführen kann. Dass jemand, der eine der Wahrheitserkenntnis förderliche Untersuchung betreibt, zum rechtschaffenen Weg fortschreitet, ist möglich. Dass jemand, der auf dem rechtschaffenen Weg geschritten, die Früchte des Stromeintretenden, des Einmal-Wiederkehrers, des Nicht-Wiederkehrers oder der Arahantschaft realisieren kann, ist möglich.*¹³⁹ (altern. Übers.)^v

¹³⁰ M. I. 509; Dh. Verse 202-204

¹³¹ Ud. 15; Thag Verse 227,263

¹³² Thīg. Vers 476

¹³³ A. III. 354

¹³⁴ S. III. 83

¹³⁵ A. I. 138

¹³⁶ Ud. 14

¹³⁷ Dh. Verse 200-204

¹³⁸ Vin. II. 183; Thīg. Vers 24

¹³⁹ A. III. 442-3; man beachte, dass *anulomikā khanti* an dieser Stelle mit „der Wahrheitserkenntnis förderliche Untersuchung“ übersetzt wird. *Khanti* wird hierbei als ein Aspekt der Weisheit gebraucht und bezieht sich nicht nur auf „Langmütigkeit“; vgl. diese Bedeutung mit: Ps. I. 123-4; Ps. II. 236, 238; Vbh. 324-5, 340. (VbhA. 411 besagt, dass *khanti* ein Synonym von *paññā* darstellt und VbhA. 459 besagt, dass *anulomikā khanti* mit *vipassanā-ñāṇa* gleichzusetzen ist; *khanti*, in diesem Sinne, wird gelegentlich als *khanti-ñāṇa* übersetzt.)

Wenngleich Nibbāna Glück bedeutet und diejenigen, die Nibbāna verwirklicht haben, glücklich sind, so klammern sich diese Vollendeten nicht an irgendeine Art von Glück, sie hängen nicht an Nibbāna und schwelgen nicht darin.¹⁴⁰ Wenn ein Arahant externe Sinnesobjekte wahrnimmt, etwa über das Auge oder das Ohr, erlebt er weiterhin Gefühle – angenehme, unangenehme und neutrale – die mit diesen Objekten verbunden sind, genau wie ein gewöhnlicher Mensch. Eine Ausnahme besteht jedoch darin, dass ein Arahant Gefühle erlebt, ohne durch Verunreinigungen eingeengt zu sein. Ein Arahant freut sich weder über Gefühle, noch wird er durch sie beunruhigt; noch sind diese Gefühle eine Ursache für Verlangen. Das Gefühl existiert nur auf einer Ebene, die als „das Erleben von Gefühlen über den Körper, jedoch nicht über den Geist“ bezeichnet wird. Das Gefühl verursacht keinen inneren Kummer oder Sorgen; ein derartiges Gefühl wird als „abgekühlt“ bezeichnet. Ein Arahant erlebt Gefühle ohne verborgene oder latente Tendenzen (*anusaya*), im Gegensatz zu unerleuchteten Wesen, welche beim Erleben von Vergnügen die latente Tendenz der Lust (*rāgānusaya*), beim Erleben von Schmerz, die latente Tendenz der Ablehnung (*paṭighānusaya*) und beim Erleben von neutralen Gefühlen die latente Tendenz der Unwissenheit (*avijjānusaya*) aufweisen, wodurch die Angewohnheit und Intensität dieser Verunreinigungen ständig wächst.¹⁴¹

Angenehmes und Unangenehmes, aus äußeren Quellen herrührend, sind beidseits nicht in der Lage, das innere Glück eines Arahants zu beeinflussen. Das Glück eines Arahants ist somit unabhängig und hängt nicht von äußeren Phänomenen ab. Es ist ein immaterielles Glück (*nirāmisa-sukha*) oder übertrifft sogar immaterielles Glück (gewöhnliches *nirāmisa-sukha* entspricht dem Glück von *jhāna*).¹⁴² Da das Glück eines Arahants unabhängig von äußeren Bedingungen besteht, ist die natürliche Fluktuation der Dinge keine Ursache für Leiden. Selbst wenn sich die sechs Sinnesobjekte verändern und vergehen, verweilt ein Arahant weiterhin im Glück;¹⁴³ selbst wenn sich die fünf Aggregate verändern und anders werden, besteht weder Kummer noch Leid.¹⁴⁴ Ein umfassendes Wissen zum Phänomen der Vergänglichkeit führt zu Ruhe und Zufriedenheit. Der Buddha beschrieb dieses Glück als Eigenschaft, eine Zuflucht zu sich selbst zu sein, oder den Dhamma als Zuflucht zu nehmen.¹⁴⁵ [375]

Ein weiterer bedeutender und kennzeichnender Begriff, für den Geist eines Arahants, der viele der bereits erwähnten Eigenschaften abdeckt, lautet *ārogya*,

¹⁴⁰ M. I. 4-5

¹⁴¹ S. II. 82-3; S. IV. 205-210; M. III. 285-6; A. II. 198-9

¹⁴² S. IV. 236-7

¹⁴³ S. IV. 127

¹⁴⁴ S. III. 7

¹⁴⁵ S. III. 42

übersetzt als „ohne Krankheit“ bzw. „frei von Krankheit“. Es kann auch als „Gesundheit“ oder „gesund“ interpretiert werden. Ārogya ist ein Synonym für Nibbāna.¹⁴⁶ Ohne Krankheit zu sein, gesund zu sein, bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Abwesenheit von mentaler Erkrankung bzw. auf einen gesunden Geist, so wie er in den Unterweisungen des Buddha, gegenüber einem betagten Laienanhänger, erwähnt wird:

*Daher sollst du dich, Hausvater, darin üben: „Mag auch der Körper siech sein, der Geist soll mir nicht siech werden!“ So, o Hausvater, sollst du dich üben!*¹⁴⁷

Der Buddha sagte, es gibt zwei Arten von Krankheiten: körperliche und geistige:

*Man trifft wohl Wesen, ihr Mönche, die sich für ein Jahr von körperlicher Krankheit frei wissen, auch für zwei, drei, vier oder fünf, selbst für zehn, für zwanzig, dreißig, vierzig oder fünfzig Jahre, ja gar für hundert Jahre und noch länger. *Doch solche Wesen, ihr Mönche, trifft man schwerlich in der Welt, die sich von der Krankheit des Geistes auch nur für einen Augenblick frei wissen, es seien denn Triebversiegte.*¹⁴⁸

*(ÜB: altern. Übers.):

Wesen, die behaupten können, ohne Krankheit des Geistes zu sein, sind in der Welt schwer zu finden, mit Ausnahme von einem, der frei von den Befleckungen ist.

Diese Worte des Buddha verdeutlichen, dass ein Arahant ein Mensch mit vollkommener geistiger Gesundheit ist.

Die Beschreibung eines Arahants als „frei von Krankheit“ oder „bei guter Gesundheit“ offenbart den Wert der Verwirklichung von Nibbāna. Man könnte sich fragen: Wenn Arahants nicht nach jenen Freuden streben, die von gewöhnlichen Menschen geschätzt werden, wie können sie dann glücklich sein und welchen Wert hat Nibbāna überhaupt?

¹⁴⁶M. I. 509; Dh. Vers 204; Sn. 146

¹⁴⁷S. III. 1 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹⁴⁸A. II. 143-4 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

Die Abwesenheit von Krankheit ist ein Zustand des Glücks, welcher in sich selbst vollständig ist. Dies ist weitaus angenehmer als jenes Glück, welches aus einer vorübergehenden Linderung von Schmerzen hervorgeht, ganz zu schweigen von den damit verbundenen Unannehmlichkeiten jener Krankheit bzw. chronischen Leidens. Die Einnahme von Medikamenten beispielsweise, bzw. eine Behandlung zur Linderung von Krankheitssymptomen, bietet vorübergehendes Glück. Je schwerer die Symptome sind, desto stärker ist das Glück, wenn die Symptome abklingen. Einem gesunden Menschen bleibt diese Art der Freude, aus einer bestimmten Sichtweise heraus, verwehrt. Doch niemand, der bei klarem Verstand ist, würde sich ebenjenes Glück eines Kranken wünschen, um das Ende der Schmerzen und des Unbehagens auskosten zu können.

Im Falle einer Krankheit wird dieses Glück durch die wiederkehrende oder zeitweilige Linderung von Beschwerden und Unruhen erlebt. Solch punktueller Glück kann mit dem Vergnügen verglichen werden, welches der gewöhnliche Mensch anstrebt. Das Glück, ohne Krankheit zu sein, das normalerweise nicht als Glück erkannt wird, ist schlicht innere Leichtigkeit und Erleichterung.

Der Buddha bediente sich der Analogie eines Leprakranken mit ausbrechenden Wunden: Aufgrund der Entzündung und des Juckreizes kratzt der Leprakranke die Läsionen auf und versengt sein Fleisch über glühenden Kohlen. Je mehr er seinen Körper kratzt und versengt, desto mehr jucken und entzünden sich die Wunden. Das Glück und das angenehme Gefühl, welches er empfängt, beruhen darauf, dass er eine Wunde hat, die man aufkratzen kann. [376] Der Leprakranke verharrt in diesem Zustand, bis ein erfahrener Arzt eine Medizin bereitet, die ihn von der Lepra heilt. Von der Lepra geheilt, wird er zu einem Menschen in guter Gesundheit (*aroga*), glücklich (*sukhī*), frei (*serī*), mit Selbstbeherrschung (*sayamvasī*) und in die Lage versetzt, zu gehen, wohin er will (*yena-kāmaṅgama*). Sowohl das Kratzen der Wunden als auch das Versengen durch Feuer, wodurch er einst Freude und Erleichterung erfuhr, werden von ihm nicht mehr als eine Form von Glück betrachtet. Er empfindet ein solches Unterfangen nunmehr als schmerzhaft und miserabel.

Diese Analogie kann auf gewöhnliche Wesen übertragen werden, die Vergnügen mithilfe der fünf „Stränge“ der Sinnlichkeit zu erlangen suchen. Obwohl sie durch das Erreichen von Dingen und die Befriedigung von Verlangen ein Vergnügen erfahren, werden sie durch dieses Verlangen „entflammt“ und erleben schwelende Unruhe und Aufregung. Wenn ein Leben auf diese Weise geführt wird, drehen sich Vergnügen und Genuss lediglich um die Erregung des Verlangens, was wiederum zu erhöhter Erregung führt. Befriedigung wird angestrebt, um den Aufruhr vorübergehend zu dämpfen. Doch mit der Verwirklichung von

Nibbāna bleibt kein „Brennstoff“ mehr übrig, um das Begehren zu provozieren, Glück wird erlebt, ohne dass eine Entzündung gelindert werden muss.¹⁴⁹

Ein nicht erleuchteter Mensch wird mit jemandem verglichen, der Vergnügen aus dem Kratzen eines Juckreizes zieht. Je größer der Juckreiz, desto mehr kratzt er, und je mehr er kratzt, desto größer wird der Juckreiz. Je größer der Juckreiz, desto größer das Vergnügen am Kratzen. Ein gewöhnlicher Mensch möchte somit den Grad des Vergnügens erhöhen, indem er nach Wegen sucht, die Stimulation und die Erregung zu erhöhen und so den Juckreiz zu vergrößern; als Ergebnis wird mehr Vergnügen durch vermehrtes Kratzen erfahren. Ein Erleuchteter ist vergleichbar mit jemandem, der von einer Juckreiz-verursachenden Krankheit geheilt wurde, dessen Normalzustand „gesund“ ist; Glück besteht aufgrund der Abwesenheit des Juckreizes und des Bedürfnisses zu kratzen. Ein gewöhnlicher Mensch mag jedoch kritisieren, dass einer solchen Person die Freude am Kratzen eines Juckreizes fehlt.

In ähnlichem Sinne ist die Suche eines unerleuchteten Menschen nach Glück ebenso, als würde er ein Feuer entfachen und schüren, um anschließend durch das Löschen des Feuers Erheiterung und Erfrischung zu erfahren. Je heller und heißer das Feuer ist, desto mehr Anstrengung ist für das Löschen erforderlich, was wiederum ein spektakuläres Knistern und Flackern verursacht. Gewöhnliche Menschen führen ihr Leben auf diese Weise, trotz größerer Gefahren für sich und andere. Diejenigen, die befreit sind, ähneln Personen, die das Feuer gelöscht haben. Sie leben in Leichtigkeit, Kühle und Sicherheit, ohne das Bedürfnis, verbrannt zu werden, ohne die Notwendigkeit, vor den Gefahren der Hitze auf der Hut zu sein. Sie sind nicht mit dem Nervenkitzel oder der Angst beschäftigt, ein Feuer zu löschen, das sie zuvor selbst entzündet haben.

Die Verwirklichung bringt Veränderungen in der Persönlichkeit mit sich, ebenso wie in der Einstellung zur Welt. Eine solche mentale Transformation kann mit der Entwicklung eines Kindes zu einem Erwachsenen verglichen werden. Erwachsene halten nicht mehr an den Spielzeugen und Spielen fest, die in der Kindheit geschätzt wurden. Ein Erwachsener kann sogar darüber amüsiert sein, wenn er sieht, wie ein Kind von solchen Spielzeugen fasziniert ist und sie besitzen will. Genauso hat ein Mensch, der Nibbāna verwirklicht hat, eine Entwicklungsstufe erreicht, die gewöhnliche Wesen übertrifft. Die Einstellung zum Leben, zu Dingen, die von gewöhnlichen Menschen bewundert werden, sowie zur Art und Weise, wie diese Menschen ihr Leben führen, hat sich verändert.¹⁵⁰ [377]

¹⁴⁹siehe M. I. 506-509

¹⁵⁰siehe A. V. 202 (ÜB: siehe ^{vi})

D. Selbstbeherrschung in Hinblick auf Weisheit (*bhāṇita-paññā*)

Grundlage der Weisheit eines Arahants ist die Fähigkeit, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind. Dieses klare Erkennen beginnt bei der Kognition von Sinnesobjekten auf dem Wege über die sechs Sinne, begleitet mit einem Geist, der gleichmütig und achtsam ist und nicht von Lust oder Aversion beeinflusst wird. Eine solche Person ist in der Lage, einen Sinneseindruck von Anfang bis Ende wahrzunehmen, ohne davon abgelenkt oder gestört zu werden. Gewöhnliche Menschen hingegen tendieren dazu, an jenem Punkt stecken zu bleiben, an dem Sinneseindrücke ein Gefühl von Vergnügen und Abneigung erzeugen. Infolgedessen neigen sie dazu, die Dinge, denen sie begegnen, zu elaborieren und verzerrte Vorstellungen von ihnen zu entwickeln. Sie verfügen über ein unzutreffendes Verständnis: Sie sehen die Dinge vernebelt durch Verunreinigungen und nicht derart, wie sie wirklich sind. Nehmen wir beispielsweise eine Person, die einer Aussage zustimmt, wenn ihr geschmeichelt wurde, ohne den Gebrauch einer Schmeichelei jedoch nicht zustimmen würde. Oder eine Person mag einer Aussage zustimmen, da sie den Vortragenden sympathisch findet, widerspricht jedoch, wenn ein identischer Belang von jemandem behandelt wird, den sie nicht mag.¹⁵¹

Arahants lassen sich nicht von den äußeren Erscheinungen der Dinge täuschen; sie erkennen alle Facetten der Wahrheit an und hängen nicht an einem Blickwinkel. Die Weisheit eines Arahants hilft dabei, die Behauptung zu zerstreuen, der Buddhismus sei eine pessimistische Lehre. Zum Beispiel wissen diejenigen, welche die Wahrheit (*buddhadhamma*) verwirklicht haben, dass die fünf Aggregate weder ausschließlich schmerzhaft noch ausschließlich angenehm sind.¹⁵² Ein Mensch, der Erleuchtung anstrebt, muss die Verdienste (*assāda*) und Nachteile (*ādinava*) der Sinnesbegierde verstehen sowie die Befreiung (*nissaraṇa*) von denselben. Die Vorzüge werden als Vorzüge gesehen, die Nachteile als Nachteile, und die Befreiung als Befreiung. Das Aufgeben des Sinnesverlangens und das Ende, sowohl des Verlangens nach der Welt als auch nach dem Ergreifen der fünf Aggregate, ist darauf zurückzuführen, dass man den Weg der Befreiung erkennt. Eine Person wird daraufhin unabhängig von solchen Vorzügen und Nachteilen sein und verweilt im Glück – einem Glück, das feiner und umfassender ist als das Glück, welches durch angenehme und unangenehme Vorgänge bedingt ist.¹⁵³

Die vorzüglichen Dinge in der Welt werden nicht als Sinneslust (kāma) be-

¹⁵¹ Bzgl. dieser Thematik siehe: S. IV. 124-5, 120-21; M. III. 299-300.

¹⁵² S. III. 69

¹⁵³ siehe: M. I. 85-90; S. III. 27-31; A. I. 259-60

zeichnet; [nur] die lüsternen Absichten eines Menschen stellen Sinneslust dar (...). Die vorzüglichen Dinge in der Welt bleiben so, wie sie sind; deshalb entfernen die Weisen [nur] die Faszination für diese Dinge.¹⁵⁴

Eine weitere Ebene der Weisheit besteht in dem Verständnis der universellen Daseinsmerkmale (*anicca*, *dukkha* und *anattā*) sowie der Sprache, insbesondere der „Konventionen“ (*sammati*) und „Bezeichnungen“ (*paññatti*) [378]. Zum Verständnis der Sprache gehört es, die Natur der „weltlichen Rede“ (*lokiya-vohāra*) zu verstehen und zu wissen, wie man die Sprache einsetzt, um Bedeutung zu vermitteln, ohne sich an sprachliche Konventionen zu klammern:

„Ein Bhikkhu, dessen Herz so befreit ist, Aggivessana, verbündet sich mit niemandem und streitet sich mit niemandem; er bedient sich des gegenwärtig in der Welt üblichen Sprachgebrauchs, ohne daran zu haften.“¹⁵⁵

Ein Arahant mit zerstörten Befleckungen mag wohl sagen: „Ich spreche ‚so‘, und sie sprechen ‚so‘ zu mir.“ Geschickt, den Sprachgebrauch der Welt kennend, benutzt er solche Begriffe als bloße Ausdrücke.¹⁵⁶ (altern. Übers.)^{vii}

„Nicht streite ich mit der Welt, ihr Mönche, sondern die Welt streitet mit mir. Nicht streitet mit irgendeinem in der Welt ein Kündler der Lehre (*dhamma-vādī*).

Wobei man, ihr Mönche, unter den Weisen in der Welt übereinstimmt: ‚Das gibt es nicht.‘ davon sage auch ich: ‚Das gibt es nicht.‘ Wobei man, ihr Mönche, unter den Weisen in der Welt übereinstimmt: ‚Das gibt es.‘ davon sage auch ich: ‚Das gibt es.‘¹⁵⁷

¹⁵⁴ A. III. 411

¹⁵⁵ M. I. 500 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

¹⁵⁶ S. I. 14

¹⁵⁷ S. III. 138 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

*Dies sind weltliche Begriffe, Ausdrücke, Redeweisen und Bezeichnungen. Der Tathāgata benutzt diese, aber er hängt nicht daran.*¹⁵⁸ (altern. Übers.)^{viii}

Mit dem Hervortreten von Weisheit, die sieht, wie alle bedingten Dinge aus voneinander abhängigen Ursachen entstehen, versteht eine Person die Welt wahrheitsgemäß. Dies ist das Aufsteigen einer korrekten Weltanschauung. Metaphysische Überzeugungen und Theorien sowie Zweifel (*avyākata-pañhā*)¹⁵⁹ schwinden von selbst und automatisch:

*Mönche, mit dem restlosen Verblassen und Schwinden der Unwissenheit, welch widersprüchlichen, hartnäckigen und verstörenden Ansichten auch immer bestehen mögen, wie etwa: „Was sind geistige Formationen? Wem gehören diese geistigen Formationen? Geistige Formationen sind eine Sache, die Besitzer solcher Formationen sind eine andere Sache; das Lebensprinzip (jīva) und der Körper sind dasselbe; das Lebensprinzip ist eine Sache, der Körper ist eine andere“ – all diese Ansichten werden aufgegeben.*¹⁶⁰

(Ein Bhikkhu fragte:) Was ist die Ursache, was ist die Bedingung, durch die ein gelehrter, edler Schüler keine Zweifel aufkommen lässt bezüglich der Dinge, die der Erhabene nicht erklärt hat?

*(Der Buddha antwortete:) Mit der Beendigung der Unwissenheit wird ein gelehrter, edler Schüler keine Zweifel bezüglich der Dinge aufkommen lassen, die ich nicht erklärt habe(...). Ein ungelehrter, unerleuchteter Mensch erkennt die Ansichten nicht klar, den Ursprung der Ansichten, die Beendigung der Ansichten und den Weg, der zur Beendigung der Ansichten führt. Diese Ansichten nehmen zu, und er wird nicht von Altern, Tod, Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung befreit werden.*¹⁶¹

¹⁵⁸D. I. 202

¹⁵⁹Fragen, die der Buddha nicht beantwortet hat, zum Beispiel, ob die Welt ewig ist oder nicht.

¹⁶⁰S. II. 64

¹⁶¹A. IV. 67-8

Ein weiteres Merkmal der Weisheit eines Arahants besteht darin, dass er sich nicht auf Glauben oder Überzeugung verlässt, eine Eigenschaft, die in Pali *assaddha* („ohne Glauben“) genannt wird. [379] Diese Qualität ist das Gegenteil von Unglauben oder Ungläubigkeit im gewöhnlichen Sinne, was bedeutet, „nicht zu glauben aufgrund von mangelndem Vertrauen in andere oder aufgrund von Engstirnigkeit“. In diesem Fall bedeutet es, dass man nicht zu glauben braucht, weil man weiß und mit Klarheit sieht. Man weiß für sich selbst und ist unabhängig von dem Wissen anderer. Glaube bedeutet, dass man sich auf das Wissen eines anderen verlässt, wenn man selbst noch nicht klar weiß. Wenn einmal etwas demgemäß erkannt wurde, wie es wirklich ist, besteht keine Notwendigkeit, sich auf das Wissen anderer zu stützen. Dies ist ein Wissen, das stärker ist als Glaube oder Überzeugung:

In Bezug auf Dinge, die er selbst vollständig kennt und die für ihn selbst offensichtlich sind, glaubt er nicht an andere – weder an Asketen noch an Brahmanen, noch an Götter, noch an Mara, noch an Brahma; er glaubt nicht an andere in Bezug auf Dinge, die er selbst vollständig kennt und die für ihn selbst offensichtlich sind: „Formationen sind unbeständig; Formationen sind dukkha; Formationen sind Nicht-Selbst; mit Unwissenheit als Bedingung entstehen geistige Formationen (...).“¹⁶²

In ähnlicher Weise sprach der Ehrwürdige Sāriputta zum Buddha:

In dieser Angelegenheit begeben sich nicht mit Glauben zum Erhabenen (...); diese Angelegenheit habe ich erkannt, gesehen, erfahren, verwirklicht und mit Weisheit festgestellt – daher sind in mir weder Zweifel noch Unwissenheit.¹⁶³

Zur Zeit des Buddha waren die Menschen am Konzept eines „großartigen Menschen“ (*mahāpurisa*) sehr interessiert, weshalb es viele Textstellen im Tipiṭaka zu finden gibt, die sich auf jenen Begriff beziehen. Es gibt Hinweise auf die „Charakteristika eines großartigen Menschen“ (*mahāpurisa-lakkhaṇa*), wie beispielsweise im Falle der brahmanischen Prognosen hinsichtlich des Prinzen Siddhartha, die auf ihren althergebrachten Texten beruhen. Doch aus der Sicht der Lehre betreffen die interessanteren Bereiche die Frage, die dem Buddha nach seinem Erwachen gestellt wurde, nämlich wer der Bezeichnung „großartiger

¹⁶²Nd. I. 235; siehe außerdem Sn. 167 und Dh. Vers 97

¹⁶³S. V. 221

Mensch“ würdig sei. Diese häufig aufgeworfene Frage verdeutlicht, dass jenes Konzept auch weiterhin von Bedeutung und Gegenstand von Debatten war.

Zu einer Gelegenheit suchte der Ehrwürdige Sāriputta den Buddha auf und stellte ihm die Frage:

„Ehrwürdiger Herr, es wird gesagt: ‚Ein großartiger Mensch, ein großartiger Mensch‘. Auf welche Weise ist man ein großartiger Mensch?“

(Der Buddha antwortete:) „Mit einem befreiten Geist, sage ich Sāriputta, ist man ein großartiger Mensch. Ohne einen befreiten Geist, sage ich, ist man kein großartiger Mensch.“¹⁶⁴

Die Antwort deutet darauf hin, dass der Buddha einen Arahant – also jemanden, der die vier Aspekte der Entfaltung vollendet hat – als einen großartigen Menschen betrachtete. Seine Antwort ist sehr kurz und prägnant und konzentriert sich auf das letzte Kriterium: die Vollendung der vier Arten von Entwicklung, was in befreiender Weisheit gipfelt. Ganz gleich, wie geschickt oder tüchtig ein Mensch sein mag, wenn er noch nicht vollständig von geistiger Verunreinigung befreit ist, ist er noch kein großartiger Mensch.

Um dieser Bezeichnung würdig zu sein, muss man frei sein von Leid. So sind beispielsweise die eigenen Gedankenprozesse tatsächlich frei von jeglicher Einschränkung oder Unreinheit, was nicht etwa bedeutet, dass man alles bekommt, was man sich wünscht, oder dass man nicht von anderen behindert oder genötigt wird. Auf der höchsten Ebene ist die eigene Weisheit frei von jeglicher Beherrschung oder Manipulation durch ein konstruiertes „Selbst“. [380] Die persönlichen Gedanken folgen nicht einfach den persönlichen Wünschen, angetrieben von Begierde (*taṇhā*), Einbildung (*māna*) und starren Ansichten (*diṭṭhi*).

Der Grund für die Prägnanz, die der Buddha hier hervorbringt, liegt höchstwahrscheinlich darin, dass er zum Ehrwürdigen Sāriputta sprach, der als bedeutendster Schüler im Gebiet der Weisheit besonders kundig war. Der Buddha erwähnte daher nur die ausschlaggebenden Kriterien und verknüpfte das Konzept der Befreiung mit der Lehre über die vier Grundlagen der Achtsamkeit, was die erhabenste Perspektive zu diesem Thema bildet.

Eine Lehre des Buddha, die dieses Konzept eines großartigen Menschen genauer ausführt, stammt aus einem Gespräch, welches er mit Vassakāra, dem

¹⁶⁴S. V. 158

obersten Minister von Magadha, führte. Als der Buddha zu einer Gelegenheit im Bambushain in Rājagaha verweilte, wurde er von Vassakāra angesprochen, der erklärte, dass nach seiner persönlichen Lehrmeinung eine Person, die als großartiger Mensch mit überlegener Weisheit angesehen wird, mit vier Eigenschaften ausgestattet ist: (1.) Sie ist hochgelehrt, gut informiert in unterschiedlichen Bereichen des Wissens, versteht die Bedeutung unterschiedlichster Erklärungen und ist in der Lage, die eine von der anderen zu unterscheiden; (2.) sie hat ein gutes Gedächtnis; erinnert sich an das, was vor langer Zeit getan und gesagt wurde; (3.) sie ist geschickt und fleißig bei der Erledigung der verschiedenen Aufgaben innerhalb eines bürgerlichen Lebens; außerdem (4.) besitzt sie ein gesundes Urteilsvermögen und weiß, wie sie ihre Angelegenheiten zu regeln und zu ordnen hat.

Nachdem Vassakāra diese Erklärung vorgetragen hatte, fragte er den Buddha, ob er diese Aussage gutheiße oder ablehne. Der Buddha antwortete, dass er diese Aussage weder gutheiße noch ablehne, sondern dass er selbst einen großartigen Menschen mit überragender Weisheit als jemanden beschreibe, der über vier anderweitige Qualitäten verfüge:

1. Eine Person praktiziert für das Wohlergehen und das Glück der Vielen; es ist jemand, der die Menschen auf den edlen Weg gebracht hat, was bedeutet, mit herrlichen und heilsamen Eigenschaften ausgestattet zu sein.
2. Sie denkt, was sie denken will und denkt nicht, was sie nicht denken will; sie beabsichtigt, was sie beabsichtigen will und beabsichtigt nicht, was sie nicht beabsichtigen will; so verfügt sie über die mentale Beherrschung der Wege und Arten des Denkens.
3. Sie gewinnt die vier *jhāna*, welche den höheren Geist (*abhicitta*) formen – nach Belieben, ohne Mühe und Schwierigkeiten, wobei dies ein angenehmes Verweilen in diesem Leben darstellt.
4. Mit der Zerstörung der Befleckung hat diese Person, mit direktem Wissen, direkter Einsicht, die von Befleckung befreite Geisteshaltung, die Befreiung durch Weisheit, für sich selbst erkannt und verweilt darin hier und jetzt.¹⁶⁵ (altern. Übers. der Aufzählung, siehe:^{ix})

Auch wenn es zahlreiche Belehrungen des Buddha zu dem Konzept eines großartigen Menschen gibt, erscheinen sie zumeist in Versform und beantwor-

¹⁶⁵ A. II. 35

ten spezifische Fragen der Menschen, weshalb die meisten Unterweisungen entweder recht knapp gehalten sind oder sich auf einen bestimmten Aspekt fokussieren. Die vorstehende Unterweisung, an den obersten Minister, ist in Prosaform abgefasst, und sie enthält klar definierte Prinzipien, die für jeden relevant sind. Die vier Aspekte der Selbstbeherrschung (*bhāṇita*) sind in den vier Charakteristika eines großartigen Menschen enthalten. Auf eine andere Weise ausgedrückt, enthüllen diese vier Attribute einen anderen Aspekt der vier Arten der Entwicklung, indem sie die überragenden und außergewöhnlichen Fähigkeiten eines Arahants hervorheben, die für einen gewöhnlichen Menschen schwierig zu erlangen sind.

Das erste Attribut offenbart, wie Arahants – diejenigen, die das heilige Leben (*brahmacariya*) vollendet haben – nicht mehr mit irgendwelchen persönlichen Belangen beladen sind, einschließlich jeder Form von spiritueller Übung. Vom Zeitpunkt ihres vollen Erwachens an widmen sie sich ganz dem Wohlergehen und Glück der Vielen, was zur Aufgabe ihres Lebens wird. [381] Dies entspricht dem Ziel des heiligen Wandels – dem Buddhismus in seiner Gesamtheit, wie es in der wiederholten Anweisung des Buddha zum Ausdruck gebracht wird: „Zum Nutzen der Vielen, zum Glück der Vielen, aus Mitgefühl für die Menschen in der Welt zu handeln.“

Dieses mitfühlende, altruistische Vorgehen verdeutlicht auch den Zusammenhang zwischen dem individuellen Glück und der Unterstützung des Glücks anderer Wesen.

Auf welche Weise auch immer man die Merkmale von Arahants beschreibt, darunter auch die vorangegangene Beschreibung der vierfachen Selbstbeherrschung; stets beruhen sie auf drei wesentlichen Qualitäten: Weisheit (hier spezifisch *vijjā* genannt); Befreiung (*vimutti*); und Mitgefühl (*karuṇā*), welche die Kraft ist, die Wissen und Weisheit nach außen ausstrahlt und dazu führt, dass Andere zu Wissen gelangen und Befreiung erreichen.

Wenn wir ein nicht erwachtes Wesen mit jemandem vergleichen, der gefesselt ist, so ist Weisheit in diesem Bild das Messer, das die Fesseln durchtrennt; Befreiung ist die Entlassung aus den Fesseln in die Freiheit, während Mitgefühl der Blick auf andere ist, die noch gefesselt sind, so dass man sie befreien kann, sobald man nicht mehr unruhig und verängstigt eigenen Sorgen gegenübersteht.

Fachsprachlich ist *vijjā* der Weg (*magga*), während *vimutti* allgemein als Frucht oder Ergebnis (*phala*) angesehen wird. Die Autoren späterer Texte haben *vimutti* jedoch detaillierter in zwei Teile zerlegt, gleichzeitig als Pfad und als Frucht. Sie führen aus, dass der Akt oder der Moment der Befreiung der Pfad ist; der

Zustand, befreit worden zu sein und in Freiheit zu verweilen, ist die Frucht.¹⁶⁶ Die Verwirklichung von Nibbāna wird durch Weisheit und Befreiung vollendet; Mitgefühl ist das anschließende, resultierende Handeln für andere. Mit anderen Worten, persönliche Belange (*attattha*) sind mit Weisheit und Befreiung abgeschlossen; Angelegenheiten, die für andere zu tun sind (*parattha*), sind Taten, die von nun an aufgrund von Mitgefühl unternommen werden.

Man beachte, dass von diesen drei Qualitäten – Weisheit, Befreiung und Mitgefühl – die Befreiung ein Resultat darstellt; sie ist ein abgeschlossener Zustand und erleichtert weiteres Handeln, ist aber nicht das Mittel selbst. Weisheit und Mitgefühl sind die wirkenden Faktoren. Weisheit ist der Faktor, der die Verwirklichung von Nibbāna herbeiführt, was die Vollendung der persönlichen Anliegen bedeutet. Mitgefühl ist der Faktor, der die Angelegenheiten anderer zu lösen hilft. Aus diesem Grund werden Weisheit und Mitgefühl als primäre Eigenschaften des Buddha bezeichnet. Weisheit ist der essenzielle Aspekt für das persönliche Wohlergehen (*attattha*) oder für die Vollendung des persönlichen Nutzens (*attahita-sampatti*), während Mitgefühl der essenzielle Aspekt für das Wohlergehen anderer (*parattha*) bzw. für die Praxis des Nutzens für andere (*parahita-patipatti*) bedeutet.

Kurz gesagt, die Eigenschaften des Buddha sind von zweierlei Art: die Vollendung des persönlichen Wohlergehens, mit Weisheit als Mittler, sowie die Förderung und Unterstützung des Wohlergehens anderer, mit Mitgefühl als Mittler.¹⁶⁷ Sowohl die Vollendung des persönlichen Wohlergehens als auch die Förderung des Wohlergehens anderer sind sinnvoll und authentisch, weil sie durch die Befreiung untermauert werden. [382] Befreiung ist der Beweis für die Ankunft im Nibbāna; Befreiung ist ein wesentliches Merkmal von Nibbāna und ein Synonym für Nibbāna.

¹⁶⁶ *Vijjā*, z.B.: MA. II. 348; MA. V. 100; SA. II. 270, 366; AA. I. 55; AA. II. 264; AA. III. 175; [2/580]; AA. IV. 90; *vimutti*, z.B.: MA. II. 281; MA. V. 59; AA. II. 263; AA. III. 217, 227, 378, 416; ItA. I. 170; *vijjā* und *vimutti*, z. B.: MA. V. 104; AA. I. 120; AA. II. 79, 154; AA. III. 220; AA. V. 43; VismT.: Anussatikammatṭhānaniddesavaṇṇanā, ānāpānassatikathāvaṇṇanā; einige Erklärungen sind widersprüchlich.

¹⁶⁷ VismT.: Cha-anussatiniddesavaṇṇanā, Buddhānussatikathāvaṇṇanā

4. Ergänzende Merkmale von Arahants

A. Äußeres Erscheinungsbild

[396] In der Dhammacetiya-Sutta teilt König Pasenadi von Kosala dem Buddha die Gründe für sein Vertrauen in die Drei Juwelen mit. Der Buddha bestätigte diese Prinzipien als Dhamma-cetiya („Monumente“, zu Ehren des Dhamma) und sagte, sie seien grundlegend für den heiligen Wandel. Er bestärkte die Mitglieder der klösterlichen Sangha, sich an diese zu erinnern. Ein Abschnitt der Sutta beschreibt die Bhikkhu-Schüler des Buddha wie folgt:

„Wiederum, Ehrwürdiger Herr, bin ich von Park zu Park und von Garten zu Garten gegangen und gewandert. Dort habe ich einige Mönche und Brahmanen gesehen, die mager, elend, unansehnlich, gelbsüchtig sind, mit Adern, die aus den Gliedern hervortreten, sodass die Leute sie kein zweites Mal ansehen wollten.¹⁶⁸ Ich habe gedacht: ‚Sicher führen diese Ehrwürdigen das heilige Leben in Unzufriedenheit, oder sie haben irgendeine üble Tat begangen und verbergen sie (...)‘ Aber hier sehe ich Bhikkhus, lächelnd und heiter, voll aufrichtiger Freude, einfach entzückend, mit klaren Sinnen, die unbeschwert leben, gelassen, die von dem Leben, was andere geben,¹⁶⁹ mit einem Gemüt, so unbekümmert wie das eines wilden Hirsches.¹⁷⁰ Ich habe gedacht: ‚Sicher, nehmen diese Ehrwürdigen fortschreitende Zustände erhabenen Ranges in der Lehre des Erhabenen wahr (...)‘

Auch deshalb, Ehrwürdiger Herr, ziehe ich dem Dhamma gemäß folgenden Schluss über den Erhabenen: ‚Der Erhabene ist vollständig erwacht, das Dhamma ist vom Erhabenen wohl verkündet, die Sangha der Schüler des Erhabenen praktiziert gut.‘“¹⁷¹

¹⁶⁸ Alternativ: „andere zu vernachlässigen scheinen.“

¹⁶⁹ Alternativ: „angemessenes Handeln mit Gaben“ (*paradavuttā*)

¹⁷⁰ Behutsam; andere nicht störend oder nach persönlichem Gewinn trachtend; freiheitsliebend; imstande, sich frei zu bewegen.

¹⁷¹ M. II. 121 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1]) (TR: König Pasenadi gibt zehn Gründe an; dazu zählen: die Bhikkhus leben in Übereinstimmung und gegenseitiger Wertschätzung, ohne Streit; die Bhikkhu-Sangha ist wohl diszipliniert.)

*Bei Anbruch der Morgendämmerung ziehen diese Bhikkhus aus ihren Behausungen, aus den Wäldern, vom Fuß der Bäume und von den Hängen hinaus (...) Die Art, wie sie voranschreiten, zurücktreten, sich umsehen sowie ihre Arme beugen und ausstrecken, erweckt Vertrauen. Mit gesenktem Blick sind sie in ihrem Auftreten vollkommen.*¹⁷²

*Solange die Mönche sich in Harmonie begegnen, Schwierigkeiten in Harmonie lösen und ihren Tätigkeiten in Harmonie nachgehen, ist zu erwarten, dass sie gedeihen und nicht untergehen.*¹⁷³ [397]

B. Glück und Befreiung

*Ebenso auch, ihr Mönche, sind da ältere Mönche; sie haben sich am Morgen angekleidet, Gewand und Schale genommen und gehen in ein Dorf oder eine Ortschaft um Almosenspeise. Dort verkünden sie die Lehre, und in freudigem Vertrauen geben ihnen die Hausleute die Spende. Das Erhaltene genießen sie ohne Gier, unbetört, unangehangen, das Elend sehend, das Entrinnen kennend. Denen gereicht dies zu Schönheit und Kraft, nicht erleiden sie, hierdurch veranlaßt, Tod oder tödlichen Schmerz.*¹⁷⁴

*Ein Weiser, mit ungetrübtem Herzen, ist frei von geistiger Wucherung. Er hat aufgehört zu grübeln; überall erkennt er Frieden. Er lobt sich nicht unter seinesgleichen, bei Oberen oder bei denen, von niedrigerem Stand.*¹⁷⁵

¹⁷²Vin. II. 146

¹⁷³D. II. 76-7; A. IV. 21

¹⁷⁴S. II. 269 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹⁷⁵Sn. 185

*Einer, der frei von Frust ist,
der über das Werden oder Nicht-Werden dieses oder jenes hinausgegangen
ist,
ist furchtlos, sorglos und glücklich.
Selbst Devas können nicht in sein Herz blicken.*¹⁷⁶

*Einer, der alle Fesseln der Anhaftung durchtrennt hat,
hat die Sorgen tief im Herzen beseitigt,
der friedvoll schläft, der glücklich ist,
erreicht den vollkommenen Frieden des Geistes.*¹⁷⁷

C. Herr des Geistes, Herrscher der Gedanken

*Welchen Gedanken er hegen will, den Gedanken hegt er; welchen Gedanken
er nicht hegen will, den Gedanken hegt er nicht. Welche Gesinnung er he-
gen will, die Gesinnung hegt er; welche Gesinnung er nicht hegen will, die
Gesinnung hegt er nicht. So hat er bei den Gedankengängen den Geist in der
Gewalt.*¹⁷⁸

D. Alle Geschöpfe liebend; vertraut mit Tod und Trennung

*Im Leben ist man unbetrübt; beim Tod trauert man nicht.
Wenn er ein Weiser ist, ein Kenner des Pfades, umgeben von Kummer, trauert
er nicht.*¹⁷⁹

¹⁷⁶Ud. 20

¹⁷⁷A. I. 138

¹⁷⁸A. II. 36 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]); diese Passage bezieht sich auf den Buddha als ein großartiges Wesen. Viele Passagen bestätigen jedoch, dass dies ein Attribut all derer ist, die von den Befleckungen (*khīṇāsava*) befreit sind. Siehe: M. I. 121-2, 214-15; AA. II. 5; [2/471].

¹⁷⁹Ud. 46

*Ich freue mich des Sterbens nicht,
Ich freue mich des Lebens nicht:
Geduldig trag' ich ab den Leib,
Gewitzigt weise, wissensklar.
Ich freue mich des Sterbens nicht,
Ich freue mich des Lebens nicht:
Geduldig wart' ich ab die Zeit,
Gleichwie der Söldner seinen Lohn.¹⁸⁰ [398]*

Zu einer Zeit saß der Ehrwürdige Upasena Thera in einer Höhle im Sītavana-Wald. Zwei giftige Schlangen jagten sich gegenseitig, als eine von ihnen auf Upasena fiel und ihn biss. Das Gift verbreitete sich schnell. Er wusste, dass er im Begriff stand, zu sterben, doch sein Verhalten änderte sich nicht. Er bat seine Mitmönche, ihn auf ein Bett zu legen und ihn aus der Höhle zu tragen, damit er im Freien ins Parinibbāna eintreten konnte.¹⁸¹ (ganze Sutta altern. Übers.)^x

Bei einer weiteren Gelegenheit fragte der Ehrwürdige Ānanda den Ehrwürdigen Sāriputta, ob er trauern würde, wenn der Buddha verstürbe. Sāriputta erwiderte:

(„Auch nicht bei Wandel und Veränderung, die sich beim Meister zeigen, würden mir, Bruder Ānanda, Sorge, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung entstehen. So würde ich vielmehr denken:) ‚Der machtvolle Meister, wahrlich, ist dahingegangen, der wundermächtige, gewaltige! Wenn der Erhabene lange Zeit lebte, aus Mitleid mit der Welt, zum Heile, zum Glück der Götter und Menschen, so wäre es für das Heil vielen Volkes, für das Glück vielen Volkes.‘“¹⁸²

¹⁸⁰Thag Verse 1002-1003 (ÜB: hier in der Übersetzung von Karl Eugen Neumann); siehe außerdem, z.B.: Thag. Verse 654-5, 685-6

¹⁸¹S. IV. 40-41

¹⁸²S. II. 274 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

Der betagte Ehrwürdige Adhimutta wurde von Räubern gefangen genommen, doch er empfand keine Angst. Der Räuberanführer war erstaunt:

„Die Menschen, die wir in der Vergangenheit zum Opfer oder um ihr Geld zu erhalten, töteten, waren stets voller Angst; sie zitterten und weinten. Aber du hast keine Angst, dein Gesichtsausdruck ist klar und glänzend – wie kommt es, dass du, in einer Zeit solch immenser Gefahr, nicht schreist und jammertest?“

„Einer, der nicht an das Leben gefesselt ist, erfährt kein geistiges Leid, Räuberführer. Einer, der die Fesseln vernichtet hat, ist jenseits jeder Angst vor Schmerz (...) Ich fürchte den Tod nicht, gleichwie jemand auch keine Angst davor hat, eine Bürde abzulegen (...) Einer, der das Höchste erreicht hat, braucht nichts in dieser Welt. Er verspürt keine Angst vor dem Tod; ist wie jemand, der einem brennenden Haus entkommen ist. Der Erhabene Buddha hat gesagt, alle Dinge dieser Welt und alle Bereiche, sind abhängig und voneinander bedingt (...) Ich habe keinen Gedanken von „Ich bin gewesen“, „Ich werde sein“ oder „Ich werde nicht sein“ und auch keinen Gedanken von: „Meine Gestaltungen werden schwinden.“ Warum sollte ich über diese Gestaltungen jammern? Räuberführer, wer der Wahrheit gemäß erkennt, dass all dies nur das Entstehen von Phänomenen, nur die Abfolge von Gestaltungen ist, erfährt keine Angst. Wenn ein Mensch die Welt mit Weisheit erkennt, als ähnlich wie Holz und Gras, dann wird er kein Bedürfnis empfinden, etwas als „mein“ zu ergreifen; er trauert nicht: „Meins ist verloren.“

„Ich habe kein Bedürfnis nach diesem Körper; ich wünsche mir keinen Bereich der Existenz; dieser Körper wird sich auflösen und es wird keinen weiteren geben. Was immer ihr mit meinem Körper tun müsst, tut, was ihr gedenkt zu tun. Ich werde weder Zorn noch Freude, als Folge dieser Handlungen erfahren.“

Als die Räuberbande die Worte des Ältesten hörten, standen ihnen die Haare zu Berge und sie ließen ihre Waffen nieder. Nach weiteren Befragungen baten sie darum, Laienanhänger zu werden. Einige von ihnen baten zudem um Ordination als buddhistische Mönche.¹⁸³ [399]

¹⁸³Thag, Verse 705-719

*Ihr Bhikkhus, sogar wenn Banditen euch barbarisch Glied für Glied mit einer Doppelgriffsäge in Stücke teilen würden, würde derjenige, der einen verdorbenen Geist ihnen gegenüber entstehen ließe, meine Lehre nicht befolgen.*¹⁸⁴

*Solange sie leben haben die Arahants das Töten von Lebewesen aufgegeben (...) sie verweilen freundlich und mitfühlend zu allen Geschöpfen, zu allen Wesen.*¹⁸⁵

*Wünschend in Glück und in Sicherheit mögen alle Wesen in Frieden sein (...) Gleichwie eine Mutter ihr Kind mit dem Leben beschützt, ihr einziges Kind, So sollte man mit grenzenlosem Herzen alle Lebewesen ehren und schützen.*¹⁸⁶

*Die sogar, denen ein Speer in die Brust gedrungen,
(...) Diese auch finden Schlummer trotz des Speeres:
Warum soll ich nicht schlummern ohne Speer?
Wachend habe ich keine Angst und fürchte mich auch nicht zu schlummern;
Tage und Nächte schaffen mir keine Unruhe,
Und ich sehe auch keine Schädigung irgendwo in der Welt.
Darum schlummere ich, aller Wesen mich erbarmend.*¹⁸⁷

¹⁸⁴M. I. 186 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

¹⁸⁵A. I. 211; A. IV. 248-9, 255-6, 388-90

¹⁸⁶Kh. 8; Sn. 26; diese Passagen, sowie M. I. 185-6, sind Unterweisungen für diejenigen, die nach Nibbāna streben; Arahants haben diese liebende Güte vervollkommenet.

¹⁸⁷S. I. 110-11 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe WilhelmGeigerStammbach2003erstn.1925)

[Die erste Eigenschaft eines großartigen Menschen, ausgestattet mit großartiger Weisheit, lautet:] Er widmet sich dem Wohle vieler Menschen, dem Glück vieler Menschen. Er hat viele Menschen auf den Weg der Edlen gebracht, das heißt, in den Besitz von herrlichen Eigenschaften, in den Besitz von heilsamen Eigenschaften.¹⁸⁸

Wenn gewöhnliche Menschen diesen kanonischen Aufzeichnungen über das Innenleben von Arahants gegenüberstehen, könnten sie Arahants als exzentrisch einstufen und sich fälschlicherweise ausmalen, sie würden keine Rücksicht auf andere nehmen und die Dinge herzlos ihren eigenen Lauf gehen lassen. Darum ist es wichtig, die Menschen an das Verhalten von Arahants in ihrem äußeren Umfeld zu erinnern, daran, dass sie ihr Leben verantwortungsvoll und rechtschaffend führen. Wie sieht das Leben eines Menschen aus, wenn es keine ungelösten Vorkommnisse mehr gibt, die den Geist blockieren, sowie keine Verunreinigungen, die das Herz beherrschen? Exzentrisches oder sonderbares Verhalten kann bei einigen Personen gefunden werden, die bestimmte Stufen der konzentrativen Befreiung (*cetovimutti*) erlangt haben. Arahants jedoch sind durch Weisheit (*paññā-vimutti*) zur Befreiung gelangt; sie halten nicht einmal an dem Gedanken fest: „Ich bin einer, der frei vom Festhalten ist.“ Es sind keine Unreinheiten vorhanden, um eine Identität als jemand zu bilden, der ungebunden ist. Es gibt keine neuen Anhaftungen (z. B. an spirituelle Errungenschaften), die eine ablehnende Haltung gegenüber dem, was sie hinter sich gelassen haben, hervorrufen könnten. Auch gibt es keine Verunreinigungen, die Abscheu oder Desinteresse hervorrufen. Arahants handeln also vernünftig, angemessen und weise, aus heilsamem Dienst an der Welt heraus. [400]

Die Abwesenheit von Furcht (sogar von Aufregung) ist ein wichtiges geistiges Merkmal eines Arahants.¹⁸⁹ Wie bereits im Abschnitt über die Qualitäten des Geistes (*citta*) erwähnt, sind Arahants frei von jeglicher Gier, jeglichem Hass oder jeglicher Verblendung, welche die Ursachen für Furcht und Unruhe sind. Furcht entspringt aus Verunreinigungen, die tief im Unterbewusstsein vergraben liegen. Sie ist eine unmittelbare Reaktion, wenn man mit beängstigenden Objekten konfrontiert wird, ein Prozess, der so schnell abläuft, dass man sich dessen nicht vollständig bewusst ist. Da die Reaktion auftritt, bevor Achtsamkeit etabliert ist, ist Angst sehr schwer zu verbergen. Sie ist daher ein guter Hinweis darauf, dass subtile, geistige Unreinheiten weiterhin im Verborgenen schlummern. Wenn Angst vorhanden ist, ist es nicht ohne Weiteres möglich, andere zu täuschen oder sich selbst zu täuschen.

¹⁸⁸ A. II. 35-6; dies ist ein Merkmal des Buddha; Arahants folgen jedoch diesem Vorgehen, der Begriff *mahāpurisa* ist ein gebräuchliches Epitheton für Arahants; z.B.: Dh. Vers 352; Sn. 199.

¹⁸⁹ z.B.: M. II. 138; S. I. 219-20

Unter besonderen Umständen, wenn das äußerliche Verhalten auf die Verwirklichung der Arahantschaft hindeutet oder jemand fälschlicherweise glaubt, eine solche Verwirklichung erreicht zu haben, haben Dhamma-Praktizierende die Furcht als eine Art Prüfverfahren eingesetzt. Ein Beispiel aus den Schriften ist die Geschichte eines älteren Mönchs, der die acht „Errungenschaften“ (*samāpatti*) beherrschte. Da die geistigen Verunreinigungen durch die Kraft dieser Errungenschaften unterdrückt wurden, glaubte er sechzig Jahre lang, ein Arahant zu sein. Als er eines Tages einen trompetenden, wilden Elefanten sah, erschrak er und wusste daher, dass er noch nicht erwacht war.¹⁹⁰

5. Sieben edle Wesen

Die Einteilung von edlen Wesen fokussiert sich auf die geistigen Fähigkeiten (*indriya*) und ist außerdem mit den acht Befreiungen (*vimokkha*) verbunden.

Die *indriya* (wörtlich „herrschende Prinzipien“) wirken als Quellen der Befähigung in der spirituellen Praxis. Sie regulieren oder beseitigen unvorteilhafte mentale Qualitäten wie Mangel an Vertrauen, Faulheit, Nachlässigkeit, Ablenkung und Unwissenheit. Es gibt fünf solcher Fähigkeiten: Vertrauen (*saddhā*), Energie (*virīya*), Achtsamkeit (*sati*), Sammlung (*samādhi*) und Weisheit (*paññā*). Dhamma-Praktizierende verfügen über unterschiedliche Grade dieser Fähigkeiten. Drei dieser Fähigkeiten wirken sich auf die Art der Verwirklichung von edlen Wesen (*ariya-puggala*) aus: Vertrauen (*saddhindriya*), Sammlung (*samādhindriya*) und Weisheit (*paññindriya*).

Vimokkha ist die Befreiung von nachteiligen, geistigen Eigenschaften, die aus der Entzückung der Versenkung in einem Objekt der Aufmerksamkeit resultiert. Diese Befreiung ist jedoch abhängig von der Kraft der Sammlung im Zustand von *jhāna* und besteht nur, solange man in *jhāna* verweilt.¹⁹¹ Es bedeutet nicht die vollständige Befreiung von Verunreinigungen und Leiden, die mit Nibbāna gleichzusetzen ist.¹⁹² [412]

Es gibt acht Arten von *vimokkha*.¹⁹³

¹⁹⁰Vism. 634-5; VbhA. 489

¹⁹¹Mit Ausnahme des letzten (achten) *vimokkha* (*saññāvedayita-nirodha* bzw. *nirodha-samāpatti*), welches ausschließlich Nicht-Wiederkehrern und Arahants vorbehalten ist.

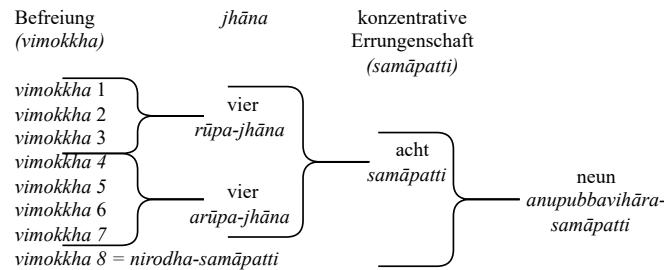
¹⁹²*Vimokkha* korrespondiert mit *vimutti* nur im Terminus *cetovimutti*: Befreiung über die Kraft von *samādhi*.

¹⁹³z.B.: D, III. 262; A. IV. 306-307; erörtert unter: Ps. II. 38-40; DA. II. 513; MA. III. 255; AA. IV. 146

1. „In der Form verweilend, nimmt man die Form wahr“ – dies bezieht sich auf die vier feinstofflichen *jhāna* desjenigen, der *Kaṣiṇa*-Meditation¹⁹⁴ praktiziert und ein Merkmal des Körpers, z. B. die Farbe des Haares, als Meditationsobjekt nutzt.
2. „Nicht die innere Form wahrnehmend, nimmt man die äußere Form wahr“ – dies bezieht sich auf die vier feinstofflichen *jhāna* desjenigen, der ein in der Umwelt befindliches Objekt für die *Kaṣiṇa*-Meditation nutzt.
3. „In Schönheit versunken“ – dies bezieht sich auf *jhāna* desjenigen, der Farbkasīṇa-Meditation praktiziert. Das Paṭisambhidāmagga schließt auch das *jhāna* einer Person ein, welche die vier himmlischen Verweilungen (*brahmavihāra* bzw. *appamaññā*) kultiviert: Liebende Güte (*mettā*), Mitgefühl (*karuṇā*), wertschätzende Freude (*muditā*) sowie Gleichmut (*upekkhā*). Die Meditation, diese vier himmlischen Geisteshaltungen zu praktizieren, führt dazu, dass der Mensch alle Wesen als vollkommen und wunderbar ansieht, ohne Empfindung von Abneigung.
4. Verweilung in der Sphäre des grenzenlosen Raumes (*ākāśānañcāyatana*). Mit dem Ende der Wahrnehmung von Ablehnung (*paṭigha-saññā*) und der Wahrnehmung von Verschiedenartigkeit (*nānatta-saññā*) transzendiert man die Wahrnehmung der Form (*rūpa-saññā*). Man meditiert über die Grenzenlosigkeit des Raumes.
5. Indem man die Sphäre des grenzenlosen Raumes transzendiert, erlangt man die Sphäre des grenzenlosen Bewusstseins (*viññāṇaṇcāyatana*). Man meditiert über die Grenzenlosigkeit des Bewusstseins.
6. Die Sphäre des grenzenlosen Bewusstseins überschreitend, gelangt man in die Sphäre des Nichtheitsgebietes (*ākīṇcaññāyatana*).
7. Die Sphäre des Nichtheitsgebietes transzendierend, erlangt man die Sphäre von weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung (*neva-saññānāsaññāyatana*).
8. Durch Überschreiten der Sphäre von weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung erlangt man das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl (*saññāvedayita-nirodha*), auch bezeichnet als die „Erlangung des völligen Erlöschens“ (*nirodha-samāpatti*).

¹⁹⁴TR: *Kaṣiṇa*: zehn Betrachtungsweisen / Arten der Meditation zu den Farben Blau, Gelb, Rot und Weiß sowie zu den Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum und Bewusstsein (oder Licht).

Diese acht Befreiungen umfassen alle neun „stufenweisen Etappen der meditativen Verwirklichung“ (*anupubbavihāra-samāpatti*), die sich folgendermaßen grafisch darstellen lassen:



Wie nachfolgend beschrieben, stehen die geistigen Fähigkeiten (*indriya*) mit den Befreiungen in Verbindung: wenn eine Person mit der spirituellen Übung beginnt, wird die Person eine vorherrschende Kraft – nämlich entweder die Kraft des Vertrauens oder die Kraft der Weisheit – aufweisen. [413] Wenn diese Person die Sammlung bis zu einer Stufe entwickelt, die höher als die dritte Befreiung liegt (d.h. sie erreicht das formlos *jhāna*), dann wird die Fähigkeit der Sammlung (*samādhindriya*) zur vorherrschenden Leistungskraft. Diejenigen Praktizierenden, deren vorherrschende Leistungskraft der Glaube (/das Vertrauen) bzw. die Weisheit bleibt, können zwar die vier feinstofflichen *jhāna* erlangen, die formlosen *jhāna* werden sie jedoch nicht erlangen. Umgangssprachlich ausgedrückt, erreichen sie kein „*vimokkha*“. Die Sammlung, als vorherrschende Kapazität, muss jedoch schlussendlich der Wegbereiter für Weisheit und als die Grundlage für Weisheit fungieren. Zu diesem Zeitpunkt wird die Sammlung die Erlangung der höheren Befreiungen (*vimokkha*) erleichtern.

An diesem Punkt können wir untersuchen, wie die sieben edlen Wesen (*dakkhiṇeyya-puggala*) mit den Fähigkeiten und Befreiungen in Verbindung stehen. Gewöhnlicherweise werden die sieben edlen Wesen in der Reihenfolge vom Höchsten zum Niedrigsten aufgezählt, um jedoch mit der vorher dargestellten Beschreibung der acht edlen Wesen übereinzustimmen, werden sie hier in der Reihenfolge von „unten nach oben“ aufgeführt:¹⁹⁵

A. Lernende / Übende (*sekha; sa-upādisesa-puggala*):

¹⁹⁵D. III. 105. 253-4; A. IV. 10-11, 76-7; Ps. II. 53-4; abweichende Darlegung siehe Anhang 7

1. *Saddhānusāri*: „Schüler des Vertrauens“ (/des Glaubens /der Zuversicht); eine Person, welchen den Stromeintritt anstrebt und den edlen Pfad mit Vertrauen, als dominierende Fähigkeit, kultiviert. Wenn diese Person den Stromeintritt erlangt, wird sie „ein durch Vertrauen Befreiter“ (*saddhā-vimutta*).
2. *Dhammānusāri*: „Schüler der Wahrheit“; eine Person, die den Stromeintritt anstrebt und den edlen Pfad mit Weisheit als dominierender Fähigkeit kultiviert. Wenn diese Person den Stromeintritt erlangt, wird sie „einer, der die rechte Ansicht erlangt hat“ (*ditṭhippatta*).
3. *Saddhā-vimutta*: „einer, befreit durch Vertrauen“; eine Person, welche die edlen Wahrheiten wahrhaftig versteht, rechtschaffenes Verhalten aufweist und einige der Befleckungen (*āśava*) durch Weisheit zerstört hat, sowie Vertrauen als vorherrschende Kapazität aufweist. Dies bezieht sich auf all jene, welche den Stromeintritt erlangt haben, bis hin zu jenen, die mit dem Vertrauen als vorherrschende Kapazität die Arahantschaft anstreben. Wenn sie die Arahantschaft erlangen, werden sie „ein durch Weisheit Befreiter“ (*paññā-vimutta*).
4. *Ditṭhippatta*: „einer, der die rechte Ansicht erlangt hat“; eine Person, welche die edlen Wahrheiten wahrhaftig versteht, rechtschaffenes Verhalten zeigt und einige der Befleckungen (*āśava*) durch Weisheit zerstört hat. Dies verweist auf all jene, welche den Stromeintritt erlangt haben, bis hin zu jenen, die mit Weisheit, als vorherrschender Kapazität, die Arahantschaft anstreben. Wenn sie die Arahantschaft erlangen, werden sie ein *paññā-vimutta*.
5. *Kāya-sakkhī*: „Körper-Zeuge“; eine Person, welche in den acht Befreiungen verweilt und diese „mit dem Körper berührt“, sowie einige der Befleckungen (*āśava*) durch Weisheit zerstört hat. Dies bezieht sich auf all jene, die den Stromeintritt erlangt haben, bis hin zu jenen, die mit Sammlung als dominierender Kapazität die Arahantschaft anstreben. Wenn sie die Arahantschaft erlangen, werden sie „ein auf beiden Wegen Befreiter“ (*ubhātobhāga-vimutta*).

B. Weise (*asekha*; *anupaddisesa-puggala*):

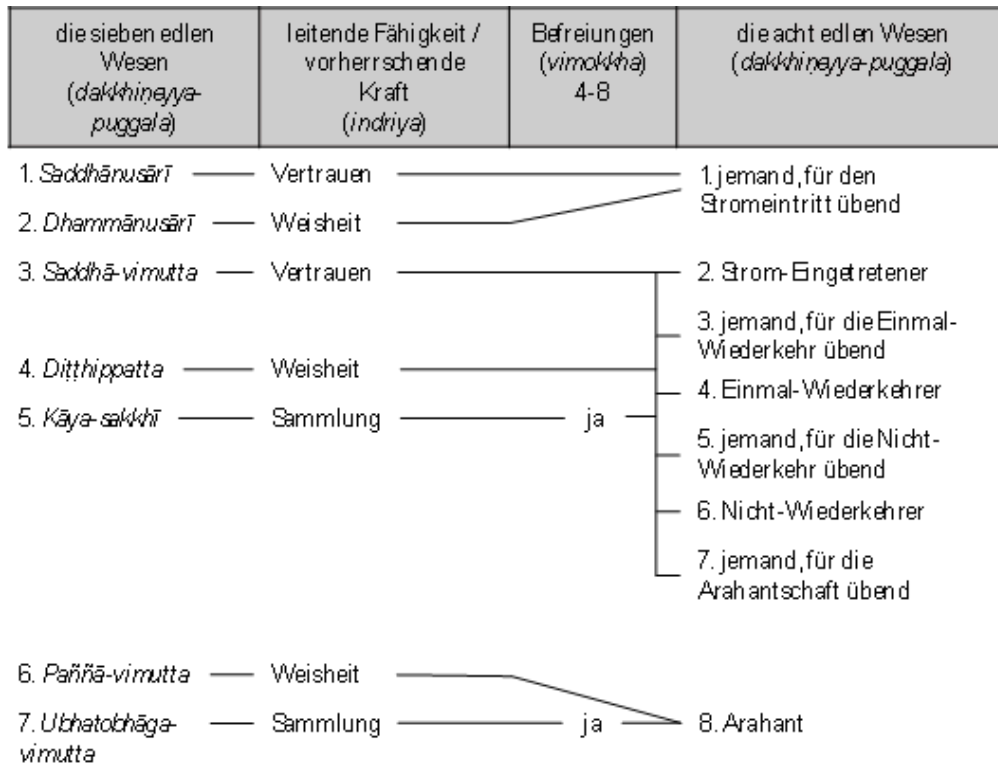
6. *Paññā-vimutta*: „einer, der durch Weisheit befreit ist“; eine Person, die nicht in den acht Befreiungen (*vimokkha*) verweilt und mit dem Körper in Berührung kommt, sondern deren Befleckungen allesamt durch das Verständnis

der edlen Wahrheiten, mittels Weisheit, zerstört worden sind. Dies bezieht sich auf die Arahants, die Einsicht (*vipassana*) als hauptsächliche Meditationsform, bis zum Moment des vollen Erwachens, praktiziert haben.

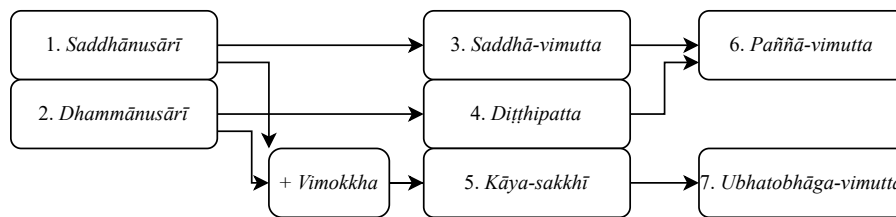
7. *Ubhatobhāga-vimutta*: „einer, der auf beiden Wegen befreit ist“; einer, der mit dem Körper in Berührung kommt und in den acht Befreiungen (*vimokkha*) verweilt und alle Befleckungen vernichtet hat, indem er die edlen Wahrheiten mit Weisheit versteht. Dies bezieht sich auf die Arahants, die einen hohen Grad an *samatha* (Ruhemeditation; Sammlung) entwickelt haben und diese Ruhe als Grundlage für die Praxis der Einsicht nutzen, um das vollständige Erwachen zu erzielen. [414]

Das nachfolgende Diagramm veranschaulicht den Zusammenhang zwischen den acht *dakkhiṇeyya-puggala*, den sieben *dakkhiṇeyya-puggala*, den fünf geistigen Fähigkeiten und den acht Befreiungen:¹⁹⁶

¹⁹⁶Dieses Diagramm folgt der Gliederung im Pali-Kanon (vgl.: A. I. 120; Pug. 74), von welcher die *Paramatthamañjūsā* angibt, es sei eine geradlinige Darstellung. Das *Paṭisambhidāmagga* nutzt eine Gliederung, welche es „indirekt“ oder „figurativ“ nennt und die sich stark unterscheidet (Ps. II. 53–5). Letztere Gliederung wird hier nicht vorgestellt, da sie Verwirrung stiften könnte. Spätere Texte, wie das *Visuddhimagga*, lehnen sich an diese letztere Gliederung an. Siehe: Vism. 659–60; VismT.: *Paṭipadāñāḍassanavisuddhiniddesavaṇṇanā*, *Saṅkharupekkhāñāḍakathāvaṇṇanā*; vgl.: A. I. 120; Pug. 72.



Ein Ablaufschema kann folgendermaßen dargestellt werden: [415]



Es gibt hier einige bemerkenswerte Punkte im Zusammenhang mit *dakḥiṇeyya-puggala* und *ariya-puggala*, so wie sie in den beiden vorstehenden Diagrammen skizziert wurden:

- Man beachte, dass, trotz der Stärke aller anderen Fähigkeiten, in einer Person, im Moment des vollen Erwachens, die Weisheit überwiegt.¹⁹⁷

¹⁹⁷ *Paṭivedhakāle paññāndriyam ādhīpateyyam hoti* (Ps. II. 50-51, siehe außerdem S. V. 222)

- Eine simple Definition für *kāya-sakkhī* lautet: „jemand, der zuerst *jhāna* und später Nibbāna erreicht“;¹⁹⁸ man beachte ferner, dass nur ein „Körperzeuge“, welcher ein Nicht-Wiederkehrer ist, in der Lage sein kann, die achte Befreiung (*vimokkha*) zu erreichen.
- In den Kommentaren und Sub-Kommentaren heißt es, dass *ubhatobhāga-vimutta* auf zwei Arten befreit werden: vom stofflichen Körper (*rūpa-kāya*) mittels der formlosen Errungenschaften, sowie vom geistigen Körper (*nāma-kāya*) mittels des edlen Pfades. Sie werden zu zwei Gelegenheiten befreit: wenn sie die Verunreinigungen, durch die Kraft der Sammlung in *jhāna*, zurückdrängen (*vikkhambhana*), und wenn sie die Verunreinigungen vollständig entwurzeln (*samuccheda*).¹⁹⁹ Wenn *ubhatobhāga-vimutta* das dreifache Wissen (*vijjā*) erlangen, werden sie *tevijja* genannt. Wenn sie die sechs *abhiññā* („das höchste Wissen“) erlangen, werden sie *chalābhiññā* genannt. Wenn sie die vier durchdringenden Einsichten (*paṭisambhidā*) erreichen, werden sie *paṭisambhidappatta* genannt.
- *Paññā-vimutta* praktizieren hauptsächlich *Vipassanā*-Meditation; sie praktizieren *Samatha*-Meditation lediglich, um eine angemessene Grundlage für Einsicht zu erwirken. Sie erfahren daher nicht die außergewöhnlichen Früchte von *samatha*, jenseits der ersten vier *jhāna*; sie erlangen nicht die formlosen *jhāna*, die „Erlangung der Beendigung“ (*nirodha-samāpatti*), die beiden *lokiya-vijjā* („weltliches Wissen“ – Erinnerung an vergangene Leben und Wissen über die Wiedergeburt der Wesen), noch erreichen sie die fünf weltlichen *abhiññā* („höchstes Wissen“ – übersinnliche Kräfte, das „himmlische Ohr“, die Telepathie, die Erinnerung an vergangene Leben und das „himmlische Auge“).²⁰⁰ Grundsätzlich können sie jedoch *paṭisambhidappatta* sein (diejenigen, die die vier durchdringenden Einsichten erreichen).²⁰¹

Eine Zusammenfassung der bisher beschriebenen Themen lässt sich wie folgt skizzieren:

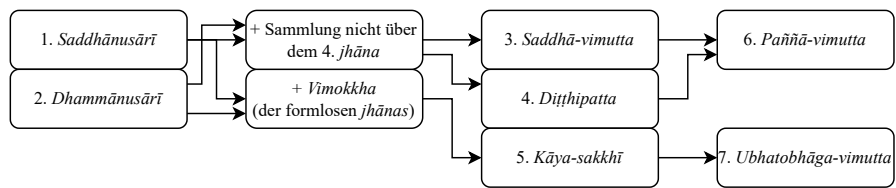
A. Gliederung aus dem Pali-Kanon, (hier werden die Kommentare und Sub-Kommentare) lediglich zur Verknüpfung des Materials herangezogen:

¹⁹⁸Ps. II. 52

¹⁹⁹Z.B.: DA. II. 514; Vism. 660; VismT.: Paṭipadāñāṇadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā, Saṅkhārupekkhāñāṇakathāvaṇṇanā

²⁰⁰siehe: S. II. 121-7

²⁰¹Ein Vergleich zwischen *paññā-vimutta* und *ubhatobhāga-vimutta* befindet sich unter D. II. 68-71.



1. Jemand, für den Stromeintritt übend.
2. Stromeingetretener (die ersten drei Fesseln aufgegeben).
3. Jemand, für die Einmal-Wiederkehr übend.
4. Einmal-Wiederkehrer (Gier, Hass und Verblendung abgeschwächt).
5. Jemand, für die Nicht-Wiederkehr übend.
6. Nicht-Wiederkehrer (die ersten fünf Fesseln aufgegeben).
7. Jemand, für die Arahantschaft übend.
8. Arahantschaft (alle zehn Fesseln aufgegeben).

B. Gliederung aus dem Pali-Kanon, den Kommentaren und Sub-Kommentaren.²⁰²

(Siehe nachfolgende Seite.)

²⁰² Einige sekundäre und nachfolgende Texte unterteilen die Befreiung in drei Arten und untergliedern sie in Kategorien, entsprechend der Einsicht, in jede der drei universellen Daseinsmerkmale (*tilakkhaṇa*), in Verbindung mit den dominierenden Geistesfähigkeiten. Diese drei Befreiungen lauten: *suññata-vimokkha*, *animitta-vimokkha* und *appaṇihita-vimokkha*. Um den Leser nicht zu überfordern, werden diese Kategorien an dieser Stelle nicht angeführt. Siehe hierzu: Ps. II. 35-71; Vism. 657-9; Comp.: Kammaṭṭhānaparicchedo, Vipassanākammaṭṭhānaṃ, Visuddhibhedo. Im Vinaya Piṭaka werden diese drei Befreiungen angeführt, jedoch in abweichender, kommentarischer Darstellung; siehe hierzu: Vin. III. 92-3; Vin. IV. 25-6; VinA. II. 493; ferner ordnen die Kommentare die fünf *paññā-vimutta* sowie die fünf *ubhatobhāga-vimutta* in diesem Zusammenhang gemäß den Grundlagen der *Samatha*-Meditation ein, siehe hierzu z.B.: DA. II. 512; DA. III. 889; MA. III. 188; PañcA. 191.

	Dhamma-Übender	
	1. <i>tuṃhi oossajhāna</i> 2. <i>tuṃhi oossajhāna</i> 3. <i>tuṃhi oossajhāna</i> 4. <i>tuṃhi oossajhāna</i> 1. <i>Uṇhasanā-samāhī</i> 1. <i>jhāna</i> 2. <i>jhāna</i> 3. <i>jhāna</i> 4. <i>jhāna</i>	Ruhe (<i>samāhī</i>)
	durch Vatruen geleitet durch Vatruen geleitet	Einsicht (<i>Uṇhasanā</i>)
	1. <i>Saṇḍe-nuṇḍe</i> 2. <i>Uṇhasanā-nuṇḍe</i>	1. jemand, für den Stromeintritt übend
drei Fesseln aufgeben	3. <i>Saṇḍe-vimutta</i> 4. <i>Uṇhasanā</i>	2. Strom-Engetreter 3. jemand, für die Einmal-Wiederkehr übend
Gier, Hass und Verblendung abgeschwächt	5. <i>Kāya-sakkā</i> 6. <i>Kāya-sakkā + sāma-samāhī</i>	4. Einmal- Wiederkehrer
zwei weitere Fesseln aufgeben	7. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 8. <i>Uṇhasanā-vimutta</i>	5. jemand, für die Nicht-Wiederkehr übend
die letzten fünf Fesseln aufgeben (d.h. alle zehn)	9. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 10. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 11. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 12. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 13. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 14. <i>Uṇhasanā-vimutta</i>	6. Nicht-Wiederkehrer 7. jemand, für die Arahantschaft übend
	15. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 16. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 17. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 18. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 19. <i>Uṇhasanā-vimutta</i> 20. <i>Uṇhasanā-vimutta</i>	8. Arahant (fünf <i>paññā-vimutta</i> 8. <i>Uṇhasanā-vimutta</i>)

[417] Um Missverständnisse zu vermeiden, ist es notwendig, an dieser Stelle zwischen zwei verschiedenen Arten einer Unterweisung zu unterscheiden: a) indirektes Erläutern bzw. Beschränkung der Untersuchung auf spezifische Aspekte (*pariyāya*); und b) direktes, absolutes und umfassendes Erläutern (*nippariyāya*). Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Besprechung der beiden Arten von Arahants: *paññā-vimutta* und *ubhatobhāga-vimutta*. *Ubhatobhāga-vimutta* sind in beiderlei Hinsicht befreit: sie haben die Arahantschaft erlangt und ebenso die formlosen *jhāna* verwirklicht. *Paññā-vimutta* haben die Arahantschaft erlangt, wenn sie jedoch ein *jhāna* erreichen, so ist es nicht höher als das vierte.

Obwohl es nur diese beiden Gruppen von Arahants gibt, können Menschen in Verwirrung geraten, wenn sie z. B. auf die Beschreibung eines Arahants als „jemand, der im Geist befreit ist“ (*cetovimutta*) stoßen. Zur Klarstellung: *Cetovimutta* ist ein anderer Name für *ubhatobhāga-vimutta*; der Begriff *cetovimutta* betont dabei lediglich die bevorzugte Art der Übung (in diesem Falle *Samatha*) vor dem Erreichen der Arahantschaft. Der Begriff impliziert nicht, dass die Befreiung einzig durch die Sammlung erlangt wurde.

An einigen Stellen werden Arahants, die *Samatha* und *Vipassanā* gleichzeitig praktiziert haben, eher willkürlich mit den Namen *cetovimutta* oder *paññā-vimutta* betitelt, je nachdem, welche Fähigkeit stärker ausgeprägt war. In den Kommentaren wird zum Beispiel der Ehrwürdige Sāriputta ein *paññā-vimutta* und der Ehrwürdige Mahā Moggallāna ein *cetovimutta* genannt.²⁰³ In einigen Fällen werden diese beiden Begriffe gemeinschaftlich verwendet, um einen einzelnen Arahant zu beschreiben, der beide Wege zur Befreiung erreicht hat.²⁰⁴ Ein weiteres Beispiel dafür, wie Begriffe auf unterschiedliche Weise verwendet werden, um Arahants zu beschreiben, findet sich im *Paṭisambhidāmagga*, welches die festen Begriffe *saddhā-vimutta*, *diṭṭhippatta* und *kāya-sakkhī* für Praktizierende bis zum Moment des vollständigen Erwachens benutzt.²⁰⁵ Wenn man diese indirekte Erklärungsweise nicht versteht, kann es zu Verwirrung kommen; es scheint plötzlich mehrere „Sorten“ von Arahants zu geben.

Eine ähnliche Verwirrung kann auch entstehen, wenn andere Begriffe im Zusammenhang mit dem Buddha-Dhamma definiert werden. Ein Beispiel dazu wäre die Definition von rechter Achtsamkeit (*sammā-sati*) als Äquivalent zu den

²⁰³ siehe: M. I. 437; MA. III. 191

²⁰⁴ A. III. 84; prinzipiell haben alle Personen, welche die Arahantschaft erlangt haben, diese beiden Arten der Befreiung vollendet – siehe unten.

²⁰⁵ Ps. II. 53-5; vgl.: A. IV. 451-3; siehe außerdem A. I. 24, dort wird der Ehrwürdige Vakkali als der bedeutendste Schüler von allen *saddhā-vimutta* (bzw. *saddhādhimutta*) gepriesen wird; das *Vissuddhimagga* erklärt gemäß dem *Paṭisambhidāmagga* (*Vism.* 659-60).

vier Grundlagen der Achtsamkeit (*satipaṭṭhāna*).²⁰⁶ Die vier Grundlagen der Achtsamkeit werden allgemein als eine umfassende Methode der Übung angesehen, welche alle spirituellen Qualitäten umfasst, einschließlich der Bestrebung (*ātapa*) und des klaren Verständnisses (*sampajañña*). Es stellt sich daraufhin also die Frage, wie *satipaṭṭhāna* auf die reine rechte Achtsamkeit beschränkt werden kann. In diesem Fall ist *sammā-sati* die Achtsamkeit, die für die vier Grundlagen der Achtsamkeit geeignet ist oder in ihnen angewendet wird. [418]

Ein weiteres Beispiel ist die Entwicklung der Sammlung, von der es vier Arten gibt.²⁰⁷ Die Beschreibung der vierten Art beinhaltet: Wenn diese Meditation entwickelt und erweitert wird, führt sie zur Beseitigung der Befleckungen. Man mag sich fragen, wie die Sammlung (*samādhi*), welche gleichbedeutend mit „Ruhe“ (*samatha*) ist, ohne „Einsicht“ (*vipassanā*) zur Zerstörung der Befleckungen führen kann. Sammlung muss hier als Kern der Meditationspraxis eines Menschen verstanden werden, gleich einem Feld, auf dem sich verschiedene geistige Qualitäten versammeln, um die Verunreinigungen zu beseitigen.²⁰⁸ Die Entwicklung von Sammlung ist in diesem Zusammenhang nicht isoliert, sondern wird in Verbindung mit und als Unterstützung für weiterführende Meditationstechniken angewandt.²⁰⁹

6. Arten von Arahants

Von all den verschiedenen Arten von edlen Wesen (*ariya-puggala*) und den Personen, die der Darbietungen würdig sind (*dakkhiṇeyya-puggala*), wie sie oberhalb bereits beschrieben wurden, stehen die Arahants an erster Stelle. Sie haben ihre Ausbildung abgeschlossen, Wissen (*asekha*) erworben, ihre spirituelle Entwicklung (*bhāvita*) beendet und das Ziel erreicht. Es gibt für sie – im Hinblick auf ein persönliches Wohl – nichts mehr zu tun; stattdessen handeln sie für das Wohlergehen anderer, für das Wohlergehen und Glück der Vielen, aus Mitgefühl für die Welt.

Es gibt zwei Arten von Arahants, die, je nach ihren besonderen Eigenschaften, weiter unterteilt werden können:

²⁰⁶ Z.B.: D. II. 313

²⁰⁷ Z.B.: D. III. 222-3

²⁰⁸ vgl.: D. II. 216-7; M. III. 71; S. V. 21; A. IV. 40

²⁰⁹ Bhikkhuni Dhammadinnā führt an, dass die Sammlungs-Meditation die Kultivierung der Faktoren, auf die man sich konzentriert (*nimitta*), sowie unterstützende geistige Qualitäten beinhaltet. (M. I. 301)

1. „Die durch Weisheit Befreiten“ (*paññā-vimutta*): Arahants, welche die Einsichtsmeditation bevorzugen und sich nur in dem Maße auf die Sammlung verlassen, wie es für die Zerstörung der Befleckungen erforderlich ist. Sie erlangen keine *jhāna* oberhalb des vierten *jhāna*. Sie verfügen nicht über die außergewöhnliche Fertigkeit der „Erlangung der Beendigung“ (*nirodha-samāpatti*) oder der fünf weltlichen „höchsten Erkenntnisse“ (*abhiññā*):
 - (a) „Reine Einsichts-Praktizierende“ (*sukkha-vipassaka*): Arahants, die ausschließlich *vipassanā* praktizieren. Sie erlangen *jhāna* im Moment der Verwirklichung des Pfades.
 - (b) Die durch Weisheit Befreiten (*paññāvimutta*), die eines der ersten vier *jhāna* erlangen, bevor sie Einsichtsmeditation praktizieren, die zur Arahantschaft führt.
 - (c) *Paṭisambhidappatta*: Arahants, welche die vier durchdringenden Einsichten (*paṭisambhidā*) erlangen:²¹⁰
 - i. *attha-paṭisambhidā*: klare Einsicht in die Bedeutung (*attha*)
 - ii. *dhamma-paṭisambhidā*: klare Einsicht in die Prinzipien (*dhamma*)
 - iii. *nirutti-paṭisambhidā*: klare Einsicht in die Sprache
 - iv. *paṭibhāṇa-paṭisambhidā*: differenziertes Wissen; scharfsinnig und wahrnehmungsfähig sein [419]
2. „Diejenigen, die auf beiden Wegen befreit sind“ (*ubhatobhāga-vimutta*): Arahants, welche durch die formlosen Errungenschaften vom Körper befreit sind und durch den edlen Pfad vom Geist befreit sind. Sie erleben zwei Momente der Befreiung: wenn sie die Verunreinigungen durch die Kraft der Sammlung in *jhāna* (*vikkhambhana*) zurückdrängen und wenn sie die Verunreinigungen mit Weisheit (*samuccheda*) entwurzeln.²¹¹
 - (a) *ubhatobhāga-vimutta*: Arahants, die wenigstens eins der formlosen *jhāna* erreicht haben, jedoch weder weltliches, direktes Wissen (*vijjā*) – siehe unten – noch weltliches, höchstes Wissen (*abhiññā*) erlangt haben.

²¹⁰siehe z.B.: A. II. 160; Ps. I. 119-20; Vbh. 294-5; es ist nicht notwendig, ein *ubhatobhāga-vimutta* zu sein, um die vier *paṭisambhidā* zu erlangen. (Siehe: Vism. 277, 442; VbhA. 388)

²¹¹Die vorliegenden Definitionen von *paññā-vimutta* und *ubhatobhāga-vimutta* folgen den Erläuterungen in den Kommentaren und Sub-Komentaren, z.B.: DA. II. 514, 515; Vism. 659-60; VismT.: *Paṭipadāññānadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā*, *Saṅkhārupekkhāññānakathavaṇṇanā*. Vgl.: D. II. 70-1; S. II. 123-27. Zu den drei *vijjā* siehe: D. III. 220, 275-6; A. V. 211. Zu den sechs *abhiññā* siehe z. B.: D. III. 281; A. III. 280. (TR: Man beachte, dass der Begriff *ubhatobhāga-vimutta* hier sowohl als Überschrift als auch als Zwischenüberschrift verwendet wird.)

- (b) *tevijja*: Arahants, welche die drei Arten von direktem Wissen (*vijjā*) erlangt haben:
 - i. *pubbenivāsānussati-ñāṇa*: Rückerinnerung an vergangene Leben
 - ii. *cutūpapāta-ñāṇa*: Wissen um das Vergehen und Wiederkehren der Wesen, gemäß deren Karma; entspricht dem „himmlischen Auge“
 - iii. *āsavakkhaya-ñāṇa*: Wissen um die Wahrheit, was zur Zerstörung der Befleckungen (*āsava*) führt.
- (c) *chaḷabhiñña*: Arahants mit den sechs hohen Erkenntnissen (*abhiññā*):
 - i. *iddhividhā*: übersinnliche Kräfte
 - ii. *dibbasota*: „himmlisches Ohr“
 - iii. *cetopariyañāṇa*: Telepathie
 - iv. *pubbenivāsānussati*: Rückerinnerung an vergangene Leben
 - v. *dibbacakkhu*: „himmlisches Auge“
 - vi. *āsavakkhaya-ñāṇa*: Wissen, welches zur Zerstörung der Befleckungen (*āsava*) führt
- (d) *paṭisambhidappatta*: *ubhatobhāga-vimutta*, welche die vier durchdringenden Einsichten (*paṭisambhidā*) erlangt haben.

Nach dieser Unterteilung sieht eine Auflistung von Arahants folgendermaßen aus:

1. *sukkhavipassaka*: reine Erkenntnis-Praktizierende
2. *paññāvimutta*: die durch Weisheit Befreiten (außer *sukkhavipassaka*)
3. *ubhatobhāga-vimutta*: die auf beiden Wegen Befreiten
4. *tevijja*: diejenigen, mit den drei Arten des direkten Wissens
5. *chaḷabhiñña*: diejenigen, mit den sechs Arten von höchstem Wissen
6. *paṭisambhidappatta*: diejenigen, welche die vier durchdringenden Einsichten erlangt haben²¹²

²¹² Von diesen sechs Begriffen stammt *sukkhavipassaka* aus den Kommentaren; die übrigen sind im Pali-Kanon zu finden. Diese sechs Arten von Arahants werden im Vism. 710 aufgeführt, wobei die erste nicht *sukkhavipassaka*, sondern *saddhāvimutta* lautet. Ein *saddhāvimutta* ist jemand, der mit Vertrauen, als vorherrschender Fähigkeit, ausgestattet ist, bis hin zu dem Punkt, an dem er den Stromeintritt erlangt. Das *Paṭisambhidāmagga* (Ps. II. 53–4) behält die Verwendung dieses Begriffs für jene Person bis hin zur Arahantschaft bei (obgleich *saddhāvimutta* geschrieben); in Vism. 659 wird dieser Begriff jedoch als „*saddhāvimutta*“ ausgeschrieben.

Ein Arahant, gleichermaßen *chalaḥhiñña* wie auch *paṭisambhidappatta*, gilt als vollendet in den geistigen Kräften. [420]

7. Unterscheidung zwischen verschiedenen Stufen edler Wesen²¹³

A. Übende und Arahants

Zur Seite sitzend, wandte sich nun der Ehrwürdige Sāriputto an den Ehrwürdigen Anuruddho: „Ein Übender, ein Übender, Bruder Anuruddho, sagt man. Inwiefern aber, Bruder Anuruddho ist man ein Übender?“

„Wer da, Bruder, die vier Pfeiler der Achtsamkeit teilweise entfaltet hat, ist ein Übender.“

„Ein Ausgeübter (altern. Übers: „jemand, der über der Übung steht“, „jemand, der die Übung abgeschlossen hat“), ein Ausgeübter, Bruder Anuruddho, sagt man. Inwiefern aber, Bruder Anuruddho, ist man ein Ausgeübter?“

„Wer da, Bruder, die vier Pfeiler der Achtsamkeit vollständig entfaltet hat, der ist, Bruder, ein Ausgeübter.“²¹⁴

„Nicht sage ich, ihr Mönche, daß alle Mönche bei den 6 Berührungsgebieten ernsthaft streben müssen. Aber ich sage auch nicht, ihr Mönche, daß niemand der Mönche bei den 6 Berührungsgebieten ernsthaft streben müsse. Jene Mönche, ihr Mönche, die da Heilige sind, Triebversiegte, Endiger, die das Werk gewirkt, die Last abgelegt, das höchste Heil errungen haben, die die Daseinsfesseln völlig versiegt haben, die im vollkommenen Wissen erlöst sind – diese Mönche, ihr Mönche, sag ich, müssen bei den 6 Berührungsgebieten nicht mehr ernsthaft streben. Und warum? Gestrebt haben sie ernsthaft; unmöglich ist es für sie, noch lässig zu sein.“

²¹³ Siehe gleichermaßen den vorausgegangenen Abschnitt zu verschiedenen Stufen der Erleuchtung.

²¹⁴ S. V. 175 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

*Jene Mönche aber, ihr Mönche, die noch Übende sind, mit streitendem Busen den Frieden durch Bemühen zu erringen trachtend verweilen,²¹⁵ diese Mönche, sag ich, müssen bei den 6 Berührungsgebieten ernsthaft streben. Und warum? *Es gibt, ihr Mönche, durch das Auge ins Bewußtsein tretende Formen, durch das Ohr ins Bewußtsein tretende Töne, durch die Nase ins Bewußtsein tretende Düfte, durch die Zunge ins Bewußtsein tretende Säfte, durch den Körper ins Bewußtsein tretende Gegenstände, durch den Geist ins Bewußtsein tretende Dinge, entzückende und nicht-entzückende. Obwohl sie das Herz berühren und berühren, können sie es doch nicht ringsum umspinnen. Im Gemüt nicht völlig umspinnen, ist die Kraft gestählt, unbeugsam, gewärtig die Achtsamkeit, unverrückbar, beschwichtigt ist der Körper, ohne Regung, geeinigt das Herz, einheitlich. Diese Frucht der Ernsthaftigkeit erblickend, ihr Mönche, sage ich, bei den 6 Berührungsgebieten sei ernsthaft zu streben.“²¹⁶*

**(ÜB: altern. Übers.:)*

Es gibt, Bhikkhus, Formen (Klänge usw.), die vom Auge (Ohr usw.) wahrgenommen werden können, die angenehm sind, und solche, die unangenehm sind. Wenn diese Formen wahrgenommen werden, können sie den Geist eines Bhikkhus [der achtsam ist] nicht bedrängen. Wenn der Geist nicht bedrängt ist, wird unermüdliche Energie erweckt, ungetrübte Achtsamkeit wird etabliert, der Körper wird ruhig und unbeschwert, der Geist wird gesammelt und auf einen Punkt hin ausgerichtet. Diese Frucht des Fleißes sehend, Bhikkhus, sage ich, dass diese Bhikkhus noch mit dem Fleiß, in Bezug auf die sechs Sinnesgrundlagen, zu tun haben.

„Gibt es wohl, ihr Mönche, einen Standpunkt, auf Grund dessen ein übender Mönch, der noch auf der Stufe des Übenden steht, erkennen kann: ‚Ich bin ein Übender‘ und ein Mönch, der ausgeübt hat, schon auf der Stufe des Ausgeübten steht, erkennen kann: ‚Ich bin ein Ausgeübter‘?“

(...) „Es gibt, ihr Mönche, einen solchen Standpunkt.

Und was ist der Standpunkt, auf Grund dessen ein übender Mönch, der noch auf der Stufe des Übenden steht, erkennen kann: ‚Ich bin ein Übender.‘ Da erkennt ein übender Mönch, ihr Mönche, wirklichkeitsgemäß: Das ist das

²¹⁵Yogakkhema: Freiheit von den Verunreinigungen, welche die Wesen an die Existenz binden; entspricht der Arahantschaft. Im allgemeinen Sprachgebrauch kann es „Sicherheit“ oder „Geborgenheit“ bedeuten.

²¹⁶S. IV. 124-5 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

Leiden, das ist die Leidensentwicklung, das ist die Leidensauflösung, das ist das zur Leidensauflösung führende Vorgehen.

Weiter sodann, ihr Mönche, führt sich der übende Mönch vor Augen: ‚Gibt es wohl außerhalb einen anderen Asketen oder Brahmanen, der die Lehre ebenso wirklich, echt und wahrhaftig zeigt wie der Erhabene.‘ Und er erkennt: ‚Nicht gibt es außerhalb einen anderen Asketen oder Brahmanen, der die Lehre ebenso wirklich, echt und wahrhaftig zeigt wie der Erhabene.‘ Auch das ist, ihr Mönche, ein Standpunkt, auf Grund dessen ein übender Mönch, der noch auf der Stufe des Übenden steht, erkennen kann: ‚ich bin ein Übender‘.

Und ferner noch, ihr Mönche, erkennt ein übender Mönch die fünf Fähigkeiten. Zwar ist er darüber, was ihr Ausgang ist, was ihr Höchstes ist, was ihre Früchte sind, was ihr Endziel ist, noch ohne leibhaftige Erfahrung, aber weise durchbohrend sieht er sie. Auch das ist, ihr Mönche, ein Standpunkt, auf Grund dessen ein übender Mönch, der noch auf der Stufe des Übenden steht, erkennen kann: ‚Ich bin ein Übender‘.

Und was ist, ihr Mönche, der Standpunkt, auf Grund dessen ein Mönch, der ausgeübt hat, der schon auf der Stufe des Ausgeübten steht, erkennen kann: ‚Ich bin ein Ausgeübter‘?

Da erkennt, ihr Mönche, ein ausgeübter Mönch die fünf Fähigkeiten und was ihr Ausgang, ihr Höchstes, ihre Früchte und ihr Endziel ist, das hat er sowohl leibhaftig erfahren als auch weise durchbohrend gesehen. Das ist, ihr Mönche, ein Standpunkt, auf Grund dessen ein ausgeübter Mönch, der schon auf der Stufe des Ausgeübten steht, erkennen kann: ‚Ich bin ein Ausgeübter‘.

Weiter sodann, ihr Mönche, erkennt der ausgeübte Mönch die sechs Fähigkeiten, die Fähigkeiten des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und Denkens: ‚Diese sechs Fähigkeiten werden sich ganz und gar, in jeder Weise, ohne Überrest auflösen und andere sechs Fähigkeiten werden nicht irgendwie irgendwann wieder erscheinen.‘ erkennt er da. Auch das ist, ihr Mönche, ein Standpunkt, auf Grund dessen ein ausgeübter Mönch, der schon auf der Stufe des Ausgeübten steht, erkennen kann: ‚Ich bin ein Ausgeübter.‘²¹⁷

²¹⁷ S. V. 229 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

„Gut, gut, Sāriputta! ,Dies ist geworden.“²¹⁸ das, Sāriputta, sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ,Dies ist geworden.‘ wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man auf dem Wege zum Widerwillen gegen das Gewordene, zu seinem Verschwinden und zu seiner Aufhebung. – ,Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff.‘ das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wahrheit gemäß. ,Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff.‘ wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man auf dem Wege zum Widerwillen gegen das, was Entstehung durch einen Nahrungsstoff hat, zu seinem Verschwinden und zu seiner Aufhebung. – ,Durch Aufhebung seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen.‘ das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ,Durch Aufhebung des Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen.‘ wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man auf dem Wege zum Widerwillen gegen das, was dem Gesetz der Aufhebung unterworfen ist, zu seinem Verschwinden und zu seiner Aufhebung.

Auf diese Weise nun, Sāriputta, ist man einer, der strebt.

Wie aber, Sāriputta, wird man einer, der die Wahrheit erprobt hat?²¹⁹ ,Dies ist geworden.‘ das, Sāriputta, sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ,Dies ist geworden.‘ wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man infolge des Widerwillens gegen das Gewordene, infolge seines Verschwindens und seiner Aufhebung durch Nichterfassen erlöst. – ,Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff.‘ das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ,Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff.‘ wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man infolge des Widerwillens gegen das, was Entstehung durch einen Nahrungsstoff hat, infolge seines Verschwindens und seiner Aufhebung durch Nichterfassen erlöst. – ,Durch Aufhebung seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen.‘ das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ,Durch Aufhebung seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen.‘ wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen

²¹⁸In den Kommentaren wird *bhūta* („dies ist geworden“) in diesem Fall mit den fünf Aggregaten gleichgesetzt. Die Kommentatoren weisen darauf hin, dass dies nur eine Möglichkeit darstellt, den Weg der Praxis für Übende und solche, jenseits der Übung, zu beschreiben. Tatsächlich kann *bhūta* hier auf vielfache Art definiert werden, zum Beispiel als „die Sinnessphären“, „die Elemente“ (*dhātu*) oder als „die Faktoren der bedingten Entstehung“. (SA. II. 61)

²¹⁹*Sanhāta-dhamma*: jemand, der das Dhamma vollständig erforscht hat = ein Arahant; siehe: SA. II. 59; UdA. 116; SnA. I. 124; SnA. II. 587

hat, dann ist man infolge des Widerwillens gegen das, was dem Gesetz der Aufhebung unterworfen ist, infolge seines Verschwindens und seiner Aufhebung durch Nichterfassen erlöst.²²⁰ (altern. Übers.)^{xi}

(...) Was aber ist die Weisheit des Schulungstüchtigen? Da weiß ein Mönch der Wirklichkeit gemäß, was Leiden ist, weiß der Wirklichkeit gemäß, was die Entstehung des Leidens ist, weiß der Wirklichkeit gemäß, was die Erlöschung des Leidens ist, weiß der Wirklichkeit gemäß, was der Pfad ist, der zur Erlöschung des Leidens führt. Dies nennt man die Weisheit des Schulungstüchtigen.

(...) So, Mahānāma, hat der Erhabene sowohl die Sittlichkeit des Schulungstüchtigen gelehrt, als auch die Sittlichkeit des Schulungsledigen; hat sowohl die Sammlung des Schulungstüchtigen gelehrt, als auch die Sammlung des Schulungsledigen; hat die Weisheit des Schulungstüchtigen gelehrt, als auch die Weisheit des Schulungsledigen.²²¹

B. Für den Stromeintritt Übende und Stromeingetretene

„Das Auge, ihr Mönche, ist vergänglich, wandelbar, veränderlich. Das Ohr, die Nase, die Zunge, der Leib und der Geist sind vergänglich, wandelbar, veränderlich.

Wer so in diesen Dingen Vertrauen hat, ihr Mönche, so davon überzeugt ist, der wird ein Vertrauen-Ergebener (*saddhānusārī*) genannt; betreten hat er

²²⁰S. II. 49-50 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

²²¹A. I. 219-20 (eine Rede des Ehrwürdigen Ānanda); es folgen einige weitere, relevante Passagen, welche die Übenden von denjenigen unterscheiden, die sich jenseits der Übung befinden: Er befindet sich in der Lehre, Bhikkhu. Deshalb wird er ein Schüler genannt. Und worin schult er sich? Er schult sich in der höheren Tugend, dem höheren Geist und der höheren Weisheit. (A. I. 231; siehe außerdem: Nd. 1. 493; Nd. I. 9).

Hier, Bhikkhu, verfügt man als Übender über rechte Ansicht, rechte Absicht, rechte Rede, rechtes Handeln, rechten Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung. Auf diese Weise ist man ein Übender. (S. V. 14)

Hier, Bhikkhu, verfügt man über rechte Ansicht, rechte Absicht, rechte Rede, rechtes Handeln, rechten Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung, jenseits der Übung. Auf diese Weise ist man jenseits der Übung. (A. V. 221-2).

die Rechte Bahn, betreten hat er den Bereich Hoher Menschen, hinter sich gelassen den Bereich der Weltmenschen. Unfähig ist er, eine Tat zu begehen, der zufolge er in der Hölle, im Tierschoß, in der Geisterwelt geboren werden könnte; unfähig ist er abzuschneiden, bevor er das Ziel des Stromeintritts verwirklicht hat.

Wer nun, ihr Mönche, diese Dinge so verstanden hat, daß sie ihm in gewissem Maße klar werden, der wird ein Wahrheit-Ergebener (*dhammānusārī*) genannt; betreten hat er die Rechte Bahn, betreten hat er den Bereich Hoher Menschen, hinter sich gelassen den Bereich der Weltmenschen. Unfähig ist er, eine Tat zu begehen, der zufolge er in der Hölle, im Tierschoß, in der Geisterwelt geboren werden könnte; unfähig ist er abzuschneiden, bevor er das Ziel des Stromeintritts verwirklicht hat.

Wer, ihr Mönche, diese Dinge so versteht und erkennt, der wird ‚in den Strom eingetreten‘ genannt; niederen Welten ist er nicht mehr verfallen, gesichert ist er, der Erleuchtung entgegengehend.“²²²

C. Stromeingetretene und Arahants

Wenn, ihr Bhikkhus, ein edler Schüler das Entstehen und Vergehen, das Frohlocken, die Gefahr und das Entgehen, im Falle dieser fünf Aggregate, die dem Anhaften unterworfen sind, so versteht, wie sie wirklich sind, dann wird er ein edler Schüler genannt, ein Stromeingetretener, nicht länger an die niedere Welt gebunden, Erleuchtung als sein Ziel (...).

Wenn, ihr Bhikkhus, nachdem er das Entstehen und Vergehen, das Frohlocken, die Gefahr und das Entgehen, im Falle dieser fünf Aggregate, die dem Anhaften unterworfen sind, so verstanden hat, wie sie wirklich sind, ein Bhikkhu durch Nicht-Anhaften befreit ist, dann wird er ein Bhikkhu genannt, der ein Arahant ist, einer, dessen Befleckungen zerstört sind, der das heilige Leben gelebt, der getan hat, was getan werden musste, der die Last abgelegt, der sein Ziel erreicht, die Fesseln der Existenz vollständig zerstört hat, einer, der durch endgültiges Wissen vollständig befreit ist.²²³
[472]

²²²A. III. 225-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

²²³S. III. 160-161; es finden sich zwei ähnliche Suttan im Mahāvagga des Samyutta Nikāya: in S. V. 193 werden die fünf Aggregate durch die fünf geistigen Fähigkeiten (fünf *indriya*) und in S. V. 205 durch die sechs Sinnes-Grundlagen (sechs *indriya*) ersetzt.

(Aggivessana:) „(...) Aber auf welche Weise ist ein Schüler des Mönchs Gotama einer, der seine Anweisungen ausführt, der seinem Rat folgt, der den Zweifel hinter sich gelassen hat, der von Verwirrung frei geworden ist, der Selbstvertrauen erlangt hat und in der Lehre des Lehrers von anderen unabhängig geworden ist?“²²⁴

(der Buddha:) „Aggivessana, welche Art von Form [Gefühl, Wahrnehmung, Willensbildung, Bewusstsein] auch immer, ob vergangen, künftig oder gegenwärtig, innerlich oder äußerlich, grob oder subtil, niedrig oder hoch, fern oder nah – ein Schüler von mir betrachtet jegliche Form mit vortrefflicher Weisheit der Wirklichkeit entsprechend so: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘ (...) Auf diese Weise ist ein Schüler von mir einer, der meine Anweisungen ausführt, der meinem Rat folgt, der den Zweifel hinter sich gelassen hat, der von Verwirrung frei geworden ist, der Selbstvertrauen erlangt hat und in der Lehre des Lehrers von anderen unabhängig geworden ist.“

„Meister Gotama, auf welche Weise ist ein Bhikkhu ein Arahant mit vernichteten Trieben, der das heilige Leben gelebt hat, getan hat, was getan werden mußte, die Bürde abgelegt hat, das wahre Ziel erreicht hat, die Fesseln des Werdens zerstört hat und durch letztendliche Erkenntnis vollständig befreit ist?“

„Aggivessana, welche Art von Form [Gefühl, etc.] auch immer, ob vergangen, künftig oder gegenwärtig, innerlich oder äußerlich, grob oder subtil, niedrig oder hoch, fern oder nah – ein Bhikkhu hat jegliche Form mit vortrefflicher Weisheit der Wirklichkeit entsprechend so gesehen: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst‘, und durch Nicht-Anhaftung ist er befreit. (...) Auf diese Weise ist ein Bhikkhu ein Arahant mit vernichteten Trieben, der das heilige Leben gelebt hat, getan hat, was getan werden mußte, die Bürde abgelegt hat, das wahre Ziel erreicht hat, die Fesseln des Werdens zerstört hat und durch letztendliche Erkenntnis vollständig befreit ist.“²²⁵

²²⁴ Diese Eigenschaften kennzeichnen einen Stromeingetretenen; siehe den Abschnitt über Stromeingetretene weiter unten.

²²⁵ M. I. 234-5 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

D. Nicht-Wiederkehrer und Arahants

(der Ehrwürdige Nārada:) „Freund Savitṭha, abseits von Vertrauen, abseits von persönlicher Vorliebe, abseits von mündlicher Überlieferung, abseits von wohlüberlegtem Erwägen, abseits von Übereinstimmung mit einer persönlichen Meinung, weiß ich dieses, sehe ich dieses: 'Mit der Beendigung von Geburt, entsteht die Beendigung von Altern und Tod (...) mit der Beendigung von Unwissenheit, entsteht die Beendigung von Willensbildungen.' (...). Ich weiß dieses, ich sehe dieses: 'Nibbāna ist das Aufhören der Existenz.'“

(der Ehrwürdige Savitṭha:) „Dann ist der Ehrwürdige Nārada ein Arahant, einer, dessen Befleckungen zerstört sind.“

(Nārada:) „Freund, obwohl ich mit vollkommener Weisheit klar gesehen habe, wie es wirklich ist: 'Nibbāna ist das Aufhören der Existenz.', so bin ich doch kein Arahant, einer, dessen Befleckungen zerstört sind. Stell dir vor, Freund, es gäbe einen Brunnen an einer Wüstenstraße, aber es gäbe weder Seil noch Eimer. Dann würde ein Mann entlang kommen, niedergeschlagen und geplagt von der Hitze, müde, ausgedörrt und durstig. Er würde in den Brunnen hinabschauen, und in ihm würde die Erkenntnis aufsteigen: 'Da ist Wasser.', doch er würde nicht in der Lage sein, dieses mit dem Körper zu berühren. So auch, Freund, obwohl ich mit vollkommener Weisheit klar gesehen habe, wie es wirklich ist: 'Nibbāna ist die Beendigung der Existenz.', bin ich kein Arahant, einer, dessen Befleckungen zerstört sind.“²²⁶ [473]

(der Ehrwürdige Khemaka:) „Nicht betrachte ich aus diesen fünf Gruppen des Anhangens irgend etwas als das Selbst oder als etwas zu einem Selbst Gehörendes. (...)“

(die Ordensälteren:) „Wenn der Ehrwürdige Khemaka nichts aus diesen fünf Gruppen des Anhangens als das Selbst betrachtet oder als etwas zu einem Selbst Gehörendes, so ist der Ehrwürdige Khemaka also ein Heiliger, ein Triebversiegter?“

(Khemaka:) *„Nicht betrachte ich aus diesen fünf Gruppen des Anhangens irgend etwas als das Selbst oder als etwas zu einem Selbst Gehörendes; doch nicht bin ich ein Heiliger, ein Triebversiegter. Aber es kommt mich da bei den fünf Gruppen des Anhangens insgesamt (so lt. Komm.) doch noch (das Gefühl) an ‚Ich bin.‘ doch das betrachte ich nicht aus falscher Ansicht als ‚Dieses bin ich.‘“

²²⁶S. II. 117-18; die Kommentare erläutern, dass er sich auf dem Pfad der Nicht-Wiederkehr befand. (SA. II. 123)

*(ÜB: altern. Übers.):

„Ich betrachte nichts von diesen fünf Aggregaten, die dem Anhaften unterliegen, als Selbst oder als zum Selbst gehörend, und doch bin ich kein Arahant, einer, dessen Befleckungen zerstört sind. Freunde, ich erlebe immer noch [die Vorstellung / den Begriff / die Idee] 'Ich bin' in mir in Bezug auf diese fünf Aggregate, die dem Anhaften unterliegen, aber ich betrachte [irgendetwas unter ihnen] nicht als 'Das bin ich'.“²²⁷

(die Ordensälteren:) „Wovon du, Bruder Khemaka, sagst ‚Ich bin: was ist es, das du als ‚Ich bin‘ ansprichst? Sagst du: ‚Die Körperlichkeit bin ich.‘ Sagst du: ‚Außerhalb der Körperlichkeit bin ich.‘ Sagst du: ‚Gefühl – Wahrnehmung – Gestaltungen – Bewußtsein bin ich.‘ Sagst du: ‚Außerhalb von Gefühl – Wahrnehmung – Gestaltungen – Bewußtsein bin ich.‘ Wovon du, Bruder Khemaka, sagst ‚Ich bin.‘ was ist es, das du als ‚Ich bin‘ ansprichst?“

„Nicht sage ich, Brüder: ‚Die Körperlichkeit bin ich.‘ Nicht sage ich: ‚Außerhalb der Körperlichkeit bin ich.‘ Nicht sage ich: ‚Gefühl – Wahrnehmung – Gestaltungen – Bewußtsein bin ich.‘ Nicht sage ich: ‚Außerhalb von Gefühl – Wahrnehmung – Gestaltungen – Bewußtsein bin ich.‘ – Vielmehr, was mich da bei den fünf Gruppen des Anhangens (mit dem Anspruch) ‚Ich bin‘ ankommt, das betrachte ich nicht also: ‚Dies bin ich‘.

Es ist, Brüder, wie mit dem Duft einer blauen, roten oder weißen Lotusblüte. Wer da sagt: ‚Im Blatte ist der Duft – in der Farbe ist der Duft – in den Staubfäden ist der Duft‘ – würde ein solcher recht sprechen?“ – „Gewiß nicht, Bruder.“ – „Wie nun aber, Brüder, würde er recht erklären?“ – „In der Blüte ist der Duft.‘ so sprechend, Bruder, würde er recht erklären.“

„Ebenso auch, Brüder, sage ich nicht: ‚Die Körperlichkeit bin ich‘... (wie oben)

Wenn auch, ihr Brüder, einem edlen Jünger die fünf niederen Fesseln zum Schwinden kommen, so ist da dennoch hinsichtlich der fünf Gruppen des Anhangens ein geringes, noch nicht beseitigtes Maß des Dünkels ‚Ich bin.‘ des Willens ‚Ich bin.‘ der Neigung ‚Ich bin.‘²²⁸ Später weilt er nun bei den fünf Gruppen des Anhangens in der Betrachtung ihres Entstehens und Ver-

²²⁷ Asmīti adhigatam wird mit „Ich erlebe immer noch [die Vorstellung] ‚Ich bin‘“ übersetzt; ayamahamasmīti ca na samanupassāmīti kann mit „aber ich betrachte [nichts von ihnen] als ‚dieses bin ich‘“ übersetzt werden. Der zweite Satz in der burmesischen Ausgabe lautet: Ayamasmīti na ca na samanupassāmīti. Nach der burmesischen Ausgabe kann dieser Satz mit „Ich erlebe immer noch [die Vorstellung] ‚Ich bin‘(...) und ich habe noch nicht aufgehört, [sie] als ‚dieses bin ich‘ zu betrachten.“ wiedergegeben werden.

²²⁸ Von Beginn an, bis zu diesem Punkt, wird von einem Nicht-Wiederkehrer gesprochen. Die fünf Fesseln, die aufgegeben wurden, lauten: starre Auffassung von Persönlichkeit, Zweifel, Anhaftung an Regeln, Riten und Gebote, Sinneslust und Aversion. Die verbleibenden fünf Fesseln sind: Anhaftung an die feinstofflichen Bereiche, Anhaftung an die formlosen Bereiche, Eitelkeit, Rastlosigkeit und Unwissenheit.

gehens: ‚So ist die Körperlichkeit, so ist die Entstehung der Körperlichkeit, so ist das Ende der Körperlichkeit. So sind Gefühl – Wahrnehmung – Gestaltungen – Bewußtsein, so ist ihre Entstehung, so ist ihr Ende.‘

Wenn er so bei den fünf Gruppen des Anhangens in der Betrachtung ihres Entstehens und Vergehens weilt: jenes geringe, noch nicht beseitigte Maß des Dünkels ‚Ich bin.‘ des Willens ‚Ich bin.‘ der Neigung ‚Ich bin.‘ auch dieses kommt dann zum Schwinden.²²⁹ [474]

Wie wenn da, Brüder, ein unreines, fleckiges Gewand ist, und die Eigentümer übergeben es einem Wäscher. Dieser weicht es gleichmäßig ein in salziger Lauge, in ätzender Asche oder mit Kuhmist und spült es dann in klarem Wasser.

Obgleich nun dieses Gewand rein und sauber ist, so hat es doch noch einen geringen, noch nicht beseitigten Laugengeruch oder Aschengeruch oder Kuhmistgeruch. Der Wäscher gibt es nun den Eigentümern zurück, und diese legen es in eine dufterfüllte Truhe. Jener geringe, noch nicht beseitigte Laugengeruch oder Aschengeruch oder Kuhmistgeruch, auch dieser kommt dann zum Schwinden.

Ebenso auch, Brüder: wenn auch einem edlen Jünger die fünf niederen Fesseln zum Schwinden kommen... (wie oben). Wenn er so bei den fünf Gruppen des Anhangens in der Betrachtung ihres Entstehens und Vergehens weilt: jenes geringe, noch nicht beseitigte Maß des Dünkels ‚Ich bin.‘ des Willens ‚Ich bin.‘ der Neigung ‚Ich bin.‘ auch dieses kommt dann zum Schwinden.“²³⁰

E. Mittels Weisheit befreite Arahants sowie auf beidseitigem Wege befreite Arahants

Ānanda, insofern ein Mönch die sieben Stufen des Bewusstseins und die beiden Sphären,²³¹ ihren Ursprung und ihr Aufhören, ihre Erfüllung, ihre Gefahr und ihr Entkommen derart erkennt, wie sie wirklich sind, so ist dieser

²²⁹Die Verwirklichung der Arahantschaft.

²³⁰S. III. 127-30 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

²³¹Sieben Stufen des Bewusstseins (*viññāṇa-ṭṭhiti*): 1.) Wesen, die sowohl im Körper als auch in der Wahrnehmung verschieden sind. 2.) Wesen, die im Körper verschieden, aber in der Wahrnehmung gleich sind. 3.) Wesen, die im Körper gleich, aber in der Wahrnehmung verschieden sind. 4.) Wesen, die im Körper und in der Wahrnehmung gleich sind. 5.) Wesen in der Sphäre des grenzenlosen Raums. 6.) Wesen in der Sphäre des grenzenlosen Bewusstseins. 7.) Wesen in der Sphäre des Nichts. Die zwei Sphären (*āyatana*): 1.) Bereich der nichtwahrnehmenden Wesen (*asaññīsattāyatana*). 2.) Bereich der weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung (*neva-*

Mönch, Ānanda, durch Nicht-Anhaften befreit und wird einer genannt, der durch Weisheit befreit ist (...)

Ānanda, wenn ein Mönch diese acht Befreiungen (vimokkha) in vorwärts gerichteter Reihenfolge, in rückwärts gerichteter Reihenfolge und in vorwärts sowie rückwärts gerichteter Reihenfolge erlangt, indem er in sie eintritt und aus ihnen austritt, wie und wann und so lange es ihm beliebt, und indem er mit direktem Wissen für sich selbst erkennt, hier und jetzt in die Befreiung des Geistes und die Befreiung durch Weisheit eintritt, die ohne Befleckung sind, mit der Zerstörung der Befleckungen, und darin verweilt, dann wird dieser Mönch „einer, der auf beiden Wegen befreit ist“ genannt.²³²

F. Der Buddha und die durch Weisheit Befreiten

„Der Vollendete, ihr Mönche, der Heilige, vollkommen Erwachte, der aufgrund der Abwendung und Entsüchtung von Körperlichkeit – Gefühl – Wahrnehmung – Gestaltungen – Bewusstsein, aufgrund ihrer Aufhebung ohne Anhaften befreit ist, wird ein ‚vollkommen Erwachter‘ genannt. Auch ein wissensbefreiter Mönch, ihr Mönche, der durch Wissen befreit ist, aufgrund der Abwendung und Entsüchtung von Körperlichkeit (...) Bewusstsein, aufgrund ihrer Aufhebung ohne Anhaften befreit ist, wird ‚wissensbefreit‘ genannt.

Was ist da nun, ihr Mönche, der Unterschied, die Besonderheit, die Verschiedenheit des Vollendeten, Heiligen, vollkommen Erwachten gegenüber dem wissensbefreiten Mönch?“

(...) „Der Vollendete, ihr Mönche, der Heilige, vollkommen Erwachte ist des unentdeckten Weges Entdecker, des nicht gefundenen Weges Finder, des unverkündeten Weges Künder, der Wegwaiser, der Wegkenner, der Wegeskundige. Auf dem Wege nun folgen ihm jetzt die Jünger nach, die später hinzugekommen.

Dies, ihr Mönche, ist der Unterschied, die Besonderheit, die Verschiedenheit

saññānāsaññayātana). Die sieben Stationen des Bewusstseins und die zwei Sphären werden gelegentlich als die neun Stätten der Wesen (sattāvāsa) zusammengefasst. Die Bezugnahme auf die Stufen des Bewusstseins sowie auf die zwei Sphären ist lediglich eine mögliche Art der Unterweisung: Es wäre ebenso zulässig, die fünf Aggregate einzusetzen, was dasselbe Thema abdecken würde.

²³²D. II. 70-71; die acht Befreiungen wurden bereits erörtert.

des Vollendeten, Heiligen, vollkommen Erwachten gegenüber dem wissensbefreiten Mönch.“²³³ [475]

8. Faktoren des Stromeintritts

Bisher hat sich der Diskurs auf jene Wesen fokussiert, welche die höchste Stufe – die vollständige Verwirklichung von Nibbāna – erlangt haben. Es ist jedoch durchaus lohnenswert, ebenso die zahlreichen Einzelpersonen zu berücksichtigen, insbesondere die Hausfrauen und Hausmänner, die den „Strom“ zu Nibbāna betreten, beziehungsweise einen ersten Blick auf Nibbāna gewinnen konnten. Jene Menschen sind oftmals verheiratet, haben Kinder und führen ein tugendhaftes Leben in der Welt.

In der modernen Gesellschaft haben sich das allgemein übliche Verständnis und die Empfindungen der Menschen in Hinblick auf Nibbāna und erleuchtete Wesen stark verändert. Die Vorstellung, dass Nibbāna eine „himmlische Stadt der ewigen Glückseligkeit“ sei, wie dies früher von vielen Menschen empfunden wurde, hat sich hin zu einer Betrachtungsweise als eine Form der „Auslöschung“ gewandelt. Der schwindende Kontakt zu buddhistischen Lehren und der wachsende Einfluss des Materialismus haben dazu geführt, dass die Menschen Nibbāna in einem negativen Licht betrachten – als etwas, das es zu vermeiden gilt. Wenigstens jedoch betrachten viele Menschen Nibbāna als etwas weit Entferntes und ohne Bedeutung für ihr Leben.

Um dieser Problematik zu begegnen, sollten die Menschen nicht nur zu einem korrekten Verständnis von Nibbāna ermutigt werden, sondern auch zu einem besonderen Interesse an der ersten Stufe der Erleuchtung – dem Eintritt in den Strom. Die Bedeutung des Stromeintritts reicht über ein akademisches Interesse an „Nibbāna“ und „erleuchteten Wesen“ hinaus, wird jedoch oftmals nicht zur Kenntnis genommen. Der Buddha lehrte wiederholt:

Diejenigen, ihr Mönche, mit denen ihr Mitleid habt und von denen ihr meint, daß sie zuhören würden, eure Freunde und Genossen, Angehörigen

²³³S. III. 65-6; die Kommentare übersetzen *maggavidū* („Kenner des Weges“) mit „Entdecker des Weges“ (SA. II. 308).

*und Blutsverwandten, die sollen von euch, ihr Mönche, in den vier Gliedern des Stromeintritts angeregt, bestärkt und gefestigt werden.*²³⁴

Die Lebensweise eines Stromeingetretenen erscheint zeitgenössischen Betrachtern nicht fremd oder beängstigend, im Gegenteil, sie ist bewundernswert. Viele der Stromeingetretenen zu Zeiten des Buddha waren Laienschüler, und sie waren vorbildliche Menschen. Sie verhielten sich tugendhaft, führten ein zufriedenes Leben in der Familie, engagierten sich in der Gesellschaft und halfen ihrer Gemeinschaft und der buddhistischen Lehre. Wenngleich Stromeingetretene eine gewisse Stufe der Verwirklichung erreicht haben, weisen sie immer noch einen subtilen Grad der Verunreinigung auf. Sie trauern und klagen weiterhin, wenn sie diversen Abtrennungen begegnen.²³⁵ Sie hegen immer noch Vorlieben und Abneigungen, gleich dem nichterwachten Menschen, auch wenn diese Formen abgeschwächt sind und nicht zu ernsthaftem Fehlverhalten führen. Ihr Leiden ist gering im Vergleich zu jenem Leiden, welches sie aufgegeben haben. Sie stehen stabil und sicher in einem glücklichen, heilsamen und tadellosen Leben. [882]

Zu den bekannten Stromeingetretenen der Buddha-Zeit zählen: Bimbisāra, König von Magadha, welcher Veḷuvana – das erste buddhistische Kloster – stiftete und die wöchentlich zum Tag der Observanz gegebenen Tugendregeln befolgte;²³⁶ Anāthapiṇḍika, Gründer des berühmten Klosters von Jetavana und unvergleichlicher Wohltäter gegenüber der Klostergemeinschaft, wie auch gegenüber den Ärmsten und minderbemittelten Menschen;²³⁷ Visākhā, die prominenteste weibliche Laienanhängerin, die im Lande Kosala als Berühmtheit galt – sie engagierte sich intensiv für die soziale Wohlfahrt, während sie selbst Mutter von zwanzig Kindern war;²³⁸ Jīvaka-Komārabhacca, geschätzter Arzt von König Bimbisāra sowie des Buddha und der klösterlichen Gemeinschaft, der bis heute von traditionellen Medizinern verehrt wird;²³⁹ Nakulapitā und Nakulamātā, Ehemann und Ehefrau, die einander bis ins hohe Alter treu waren und gelobten, sich in zukünftigen Leben wiederzusehen.²⁴⁰

²³⁴S. V. 364-5 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2]); die „vier Faktoren des Stromeintritts“ (*sotāpattiyaṅga*) beziehen sich in einigen Fällen auf die Faktoren, welche den Stromeintritt bewirken, in anderen Fällen auf die Eigenschaften eines Stromeingetretenen.

²³⁵Siehe bspw. die Erzählung von Visākhā; Ud. 91-2; UdA. 417; DhA. III. 278.

²³⁶maßgebliche Quelle: Vin. I. 35-9; PvA. 209

²³⁷maßgebliche Quellen: Vin. II. 154-9; A. I. 25-6; AA. I. 384

²³⁸maßgebliche Quellen u.a.: Vin. I. 290-4; A. I. 26; AA. I. 404; DhA. I. 384

²³⁹maßgebliche Quellen: Vin. I. 71-2, 267-82; Vin. II. 119; A. I. 25-6; AA. I. 398

²⁴⁰maßgebliche Quellen: A. I. 25-6; A. II. 61-2; A. III. 295-6; A. IV. 268-9; S. III. 1; S. IV. 116; AA. I. 399

Die bereits erwähnte Eigenschaft eines Stromeingetretenen ist das Aufgeben der ersten drei Fesseln (*samyojana*): (1.) persönliche Sichtweisen, (2.) Zweifel sowie (3.) Anhaftung an Regeln, Riten und religiösen Praktiken. Die Freiheit von diesen Fesseln beruht auf der Abwesenheit bestimmter Merkmale, in den Schriften wird jedoch viel Wert auf positive, aktive Qualitäten gelegt. Es lassen sich zahlreiche solcher aktiven Qualitäten finden, im Wesentlichen können sie jedoch in einer Gruppe von fünf Qualitäten zusammengefasst werden: Vertrauen (*saddhā*), moralisches Verhalten (*sīla*), Lernen (*suta*), Großzügigkeit (*cāga*) und Weisheit (*paññā*). Es folgt eine Beschreibung der Eigenschaften von Stromeingetretenen, sowohl in Bezug auf aktive, gegenwärtige Qualitäten als auch auf aufgebene und verworfene Qualitäten.²⁴¹

A. Aktiv wirkende Qualitäten

1. Vertrauen: Stromeingetretene verfügen über ein unerschütterliches Vertrauen in Wahrheit, Wohlwollen und das Gesetz von Ursache und Wirkung. Sie haben Vertrauen in Weisheit, demgemäß, dass es für den Menschen möglich ist, Leiden zu überwinden, indem er die bedingte Natur der Realität erkennt. Sie haben Vertrauen in die tugendhaften Menschen, die diesem Pfad der Weisheit folgen; sie haben tiefgreifenden Respekt vor dem dreifachen Juwel (*ratanattaya*).²⁴² Ihr Vertrauen ist gewiss und unerschütterlich, da dessen Wurzeln in wahren Verstehen begründet liegen. [883]
2. Moralisches Verhalten: Ihr Verhalten durch Körper und Sprache ist angemessen, und ihre Lebensweise ist ehrlich und aufrecht. Ihr Verhalten ist „frei“; es ist nicht von Begierde geknechtet.²⁴³ Sie handeln in Übereinstimmung mit der Wahrheit, um Tugend, Einfachheit, Leidenschaftslosigkeit,

²⁴¹ Im Gegensatz zum Pali, wo zuerst die geschwundenen, aufgegebenen Qualitäten aufgeführt werden, sind hier die positiven, wirkenden Qualitäten an erster Stelle dargelegt, was ein zeitgemäßes Format darstellt. In jedem Fall sind die abwesenden und die wirkenden Qualitäten unmittelbar miteinander verbunden.

²⁴² Buddha, Dhamma, Sangha

²⁴³ Ein „freies“ Verhalten entspricht einem Verhalten, bei dem man nicht nach persönlichem Gewinn – etwa weltlichem Vergnügen oder einer höheren Geburt – trachtet. Man beachte, dass rechtes Verhalten immer den rechten Lebenserwerb (*sammā-ājīva*) einschließt – siehe: VbhA. 88 = Vism. 511. Von den zahlreichen Pali-Wörtern, welche das moralische Verhalten von Stromeingetretenen umschreiben, gibt es insbesondere zwei Wörter, welche in den thailändischen Sprachgebrauch Einzug gefunden haben: *ariyakanta-sīla*: ein Verhalten, welches von erleuchteten Wesen geschätzt oder gelobt wird; sowie *aparāmaṭṭha-sīla*: ein Verhalten, welches nicht „festgehalten“ wurde; ein Verhalten, welches nicht durch Begierde und fixe Ansichten befleckt ist; ein Verhalten, welches natürlicherweise der Tugend entspringt – man braucht sich nicht an dieses Verhalten zu klammern, da keine Unreinheiten existieren, die zu einer Übertretung führen würden.

Frieden und Sammlung zu fördern. Im Allgemeinen bedeutet dies, die fünf Tugendregeln zu befolgen, was als ideales moralisches Verhalten betrachtet wird.

3. Gelehrsamkeit: „die Gelehrten des spirituellen Wissens“ (*sutavant*); sie haben die „edlen Lehren“ (*ariya-dhamma*) studiert.²⁴⁴
4. Großzügigkeit: Sie haben Freude am Geben und Teilen; sie geben anderen; sind nicht geizig.
5. Weisheit: Sie besitzen das Wissen eines „Lernenden“ (*sekha*): Sie blicken klar in die vier edlen Wahrheiten, die abhängige Entstehung und die drei Daseinsmerkmale; sie verwerfen jede falsche Ansicht (*micchā-diṭṭhi*); sie hegen keinen Zweifel an den vier edlen Wahrheiten; sie kennen die Welt, wie sie wirklich ist.
6. Soziales Handeln: Stromeingetretene halten sich an die „Tugenden, die dem Gemeinschaftsleben förderlich sind“ (*sārāṇīya-dhamma*), die soziale Einheit und Einigkeit erzeugen. Sie tun dies auf vollkommene Weise, da sie die letztliche Tugend (der rechten Sichtweise, siehe unten) befolgen, welche alle übrigen Tugenden miteinander verbindet. Diese Tugenden lauten wie folgt:
 - (a) Physische Handlungen der Güte (*mettā-kāyakamma*); gegenseitige Hilfe und Respekt,
 - (b) verbale Handlungen der Güte (*mettā-vacīkamma*); wohlgemeinte Ratschläge und Unterweisungen; gesittete Rede,
 - (c) Gedanken der Güte (*mettā-manokamma*); wohlwollend über andere denken; den Wunsch haben, anderen zu helfen; positives Auftreten.
 - (d) Zuwendungen rechtmäßig mit anderen teilen (*sādhāraṇa-bhogitā*)²⁴⁵
 - (e) ein vergleichbares tugendhaftes Verhalten wie seine Gefährten aufweisen (*sīla-sāmaññatā*); in einer erfreulichen Weise handeln,
 - (f) rechte, edle Ansichten mit seinen Gefährten teilen (*diṭṭhi-sāmaññatā*), die zum Ende von Leiden führen.

²⁴⁴Die Lehren der Edlen; tugendhafte Qualitäten; über „Gelehrte“ (*sutavant*), „edle Schüler“ (*ariya-sāvaka*) sowie das „edle Dhamma“ (*ariya-dhamma*), siehe Anhang 3.

²⁴⁵TR: Da diese Unterweisung an Bhikkhus gegeben wurde, bezieht sich diese Tugend auf das Teilen von Almosen und anderen Spenden, die eine Quelle für Konflikte und Disharmonie sein können.

In den Schriftpassagen, welche die „edlen Ansichten“ (der letztgenannten Tugend) beschreiben, werden zwei besondere Eigenschaften von Stromeingetretenen erwähnt:

- i. Wenn sie die Disziplin (*vinaya*) übertreten haben, liegt es in ihrer Natur, diese Übertretung unverzüglich ihrem Lehrer oder weisen Gefährten gegenüber zu bekennen und künftig Zurückhaltung zu üben. Diese Zurückhaltung ist vergleichbar mit derjenigen eines kleinen Kindes, welches glühende Kohle berührt hat und sogleich seine Hand zurückzieht. [884]
 - ii. Obwohl die Stromeingetretenen sich darum bemühen, ihren Gefährten bei diversen Aktivitäten zu helfen, haben sie ein großes Interesse an der Schulung der höheren Tugend, des höheren Geistes und der höheren Weisheit. Genauso wie eine Kuh mit einem neuen Kalb beim Grasen auf ihr Kalb achtet, so achtet auch ein Stromeingetretener sowohl auf das kollektive Wohl als auch auf den persönlichen Fortschritt auf dem Pfad.²⁴⁶
- (g) Glück: Stromeingetretene haben begonnen, transzendentes Glück zu erfahren, welches tiefgreifend und unabhängig von materiellen Dingen ist. Sie haben die „edle Befreiung“ (*ariya-vimutti*) verwirklicht.

B. Aufgegebene Qualitäten

1. Drei Fesseln:

- (a) *Sakkāya-ditṭhi*: die Täuschung hinsichtlich eines „Selbst“; der irrtümliche Glaube an ein „Selbst“, was zu Selbstsucht, Konflikten und Leid führt.
- (b) *Vicikicchā*: Zweifel und Ungewissheit, z.B. in Bezug auf Buddha, Dhamma, Sangha bzw. die Schulung. Derartige Zweifel halten den Geist davon ab, Energie zu erwecken und auf dem Pfad voranzuschreiten.

²⁴⁶Diese besonderen Eigenschaften sind Attribute der rechten Ansicht, die wiederum unter die Rubrik der Weisheit fallen; aufgrund ihrer detaillierten Erklärungen wurde in diesem Rahmen jedoch eine separate Unterteilung erstellt. Der Buddha gab diese Rede (M. I. 320–25) unter Bezugnahme auf monastische Stromeingetretene, doch sie ist ebenso auch auf stromeingetretene Laien anwendbar. Bzgl. Übertretungen der Vinaya, siehe: A. I. 231–34. Der Buddha sagte, selbst Arahants unterlägen minderen Übertretungen. Erleuchtete Wesen, aller Stufen der Erleuchtung, sind jedoch nicht in der Lage, die grundlegenden Regeln des heiligen Wandels zu übertreten, weiterhin sind ihre geringfügigen Übertretungen unbeabsichtigter Natur. Siehe Vin. V. 117, sowie Beispiele für Übertretungen unter: AA. II. 348

- (c) *Sīlabbata-parāmāsa*: die fehlerhafte Umsetzung moralischer Prinzipien, Regeln, Observanzen und Traditionen; diese Regeln werden demnach nicht gemäß ihrer wahren Absicht eingesetzt: als Werkzeuge zur Entwicklung von Qualitäten wie Ruhe und Sammlung. Anstelle dessen werden sie durch Begierde sowie festgefahrene Ansichten verdorben, durch das Streben nach persönlicher Belohnung, durch die Steigerung des persönlichen Ansehens oder durch das blinde Nachfolgen anderer.

2. Fünf Arten von Egoismus (*macchhariya*):²⁴⁷

- (a) Besitzgier (/Eifersucht u.ä.) in Bezug auf Behausung (*āvāsa-macchhariya*).
- (b) Besitzgier in Bezug auf Familie, Gruppe, Institution usw.; Parteilichkeit (*kula-macchhariya*).
- (c) Besitzgier in Bezug auf Reichtum, Vermögen und das persönliche Glück (*lābha-macchhariya*); andere daran hindern, solcherlei Gewinne zu teilen.
- (d) Besitzgier in Bezug auf persönliches Ansehen sowie eine gesellschaftliche Stellung (*vaṇṇa-macchhariya*); Unmut, wenn jemand anderes um den eigenen Gewinn oder die eigene Anmut konkurriert; Intoleranz, wenn man von Lob gegenüber anderen erfährt.
- (e) Besitzgier in Bezug auf die Wahrheit (*dhamma-macchhariya*): Besitzgier in Bezug auf Wissen und Errungenschaften; die Furcht, andere könnten Wissen erlangen oder Verwirklichungen erzielen, welche den eigenen entsprechen oder sie übertreffen.²⁴⁸

3. Vier Vorurteile (*agati*):²⁴⁹

- (a) Voreingenommenheit, hervorgerufen durch Verlangen (*chandāgati*).
- (b) Voreingenommenheit, hervorgerufen durch Abneigung (*dosāgati*). [885]
- (c) Voreingenommenheit, hervorgerufen durch Verblendung oder Dummheit (*mohāgati*).
- (d) Voreingenommenheit, hervorgerufen durch Furcht (*bhayāgati*).²⁵⁰

²⁴⁷Ebenfalls übersetzt mit „Geiz“, „Engstirnigkeit“ oder „Neid“.

²⁴⁸A. III. 272-3; (Während man diese fünf Arten von Selbstsucht aufweist, ist selbst das erste *Jhāna* unerreichbar.) Vism. 683, 685

²⁴⁹Auch übersetzt mit „Fehlverhalten“.

²⁵⁰Vin. II. 285; Vism. 683, 685

4. Verunreinigung: sie haben grobe oder akute Gier (*rāga*),²⁵¹ Hass (*dosa*) und Verblendung (*moha*) aufgegeben, die zu einem unglücklichen Dasein führen; Stromeingetretene begehen keine schwerwiegenden Vergehen, die zum Verderben führen würden; sie sind sicher vor Wiedergeburt in „Zuständen des „Unheils“ (*apāya*).²⁵²
5. Leiden: Stromeingetretene haben das mentale Leiden und das Unglück, welches aus der Übertretung der fünf Tugendregeln resultiert, ausgelöscht; das verbleibende Leiden für Stromeingetretene ist gering.²⁵³

Die aktiv wirksamen Qualitäten und die aufgehobenen Qualitäten sind zwei Seiten derselben Medaille. Das Aufgeben der persönlichen Sichtweise geschieht mit einem tiefen Verständnis der bedingten Natur der Realität. Mit dem Aufkommen dieses Verständnisses schwindet der Zweifel und es verbleibt ein solides, auf Weisheit beruhendes Vertrauen. Gleichzeitig werden die moralischen Tugendregeln in angemessener Weise eingehalten, was zu einem „Verhalten, welches den erwachten Wesen zusagt“ (*ariyakanta-sīla*) führt. Die Verhaftung an Regeln und Riten endet. Wenn ein Mensch Freigebigkeit entwickelt, schwindet die Selbstsucht. Weisheit schwächt die Kraft der Gier, des Hasses und der Verblendung, was wiederum den Menschen von Vorurteilen und Anhaftungen befreit. Die Verringerung des Anhaftens führt zu einer Befreiung von Leiden und zu der Erfahrung von großer Freude.

Stromeingetretene sind mit Tugend und Glück versehen. Es besteht eine adäquate Tugend, die sicherstellt, dass diese Menschen niemandem Gefahr, Kummer oder Schaden zufügen; im Gegenteil, ihr Verhalten kommt sowohl ihnen selbst als auch anderen zugute. Diese Tugend ist gewährleistet, da sie fundiertem Wissen entspringt, welches zu einer neuartigen Sichtweise auf die Welt führt. Was das Glück anbelangt, so haben Menschen, die den Strom betreten, ein tiefes inneres Glück erfahren, welches von unermesslichem Wert und Nutzen ist. Obwohl sie weiterhin sinnliches oder weltliches Vergnügen erfahren, lassen sie sich nicht von dieser gröberen Form des Glücks hinreißen; sie werden das verfeinerte Glück nicht aufs Spiel setzen, um das weltliche Glück zu vergrößern. Das weltliche Glück wird durch das transzendente Glück kompensiert. Dieses transzendente Glück ist sowohl eine Folge als auch ein unterstützender Faktor für Tugend; es ist eine Bestätigung dafür, dass eine Person nicht zurückfällt, zudem unterstützt es weiteres geistiges Wachstum.

²⁵¹(TR: ein Synonym für *lobha*.)

²⁵²S. III. 225; A. III. 438

²⁵³S. II. 133-40; S. V. 388, 551-2, 457-65

Der Buddha bezeichnete den Eintritt in den Strom als das erste Stadium der Erleuchtung; es ist der Punkt, an dem das Leben als erwachtes Wesen beginnt. Stromeingetretene sind „wahre Schüler“; sie sind Teil der „edlen Gemeinschaft“ (*ariya-sangha*), welche als der „Schmelztiegel“ bezeichnet werden kann, in dem die Menschen Läuterung erfahren. [886]

Der Buddha betonte in hohem Maße die Relevanz des Stromeintritts und forderte seine Schüler dazu auf, dies als Ziel für ihr Leben zu definieren. Er sagte, dass die Verwirklichung des Stromeintritts wertvoller ist, als den Himmel zu erreichen, ein Kaiser zu sein oder *jhāna* zu erlangen. Ein Lehrer, der dank der Kraft der konzentrativen Errungenschaften frei von sinnlicher Begierde ist und der seine zahlreichen Schüler zur „Verschmelzung mit Brahma“ gen Himmel führen kann, wird als hervorragend angesehen, doch er wird von einem Stromeingetretenen übertroffen, bei dem noch sinnliche Begierde vorhanden ist.²⁵⁴

*Besser als die ganze Welt zu beherrschen, besser als in den Himmel zu gelangen, besser als die Herrschaft über das Universum ist es, den Strom des Erwachens [die Frucht des Stromeintritts] zu erreichen.*²⁵⁵

Jene Menschen, die das Gefühl haben, Nibbāna sei zu weit entfernt, um es erreichen zu können, oder es sei zu esoterisch, zu trostlos oder überirdisch, können den Stromeintritt als eine „Brücke zum Verständnis“ nutzen, wodurch der Stromeintritt näher an ihre Erfahrung heranrückt und leichter zu verstehen ist. Gleichzeitig ist der Stromeintritt direkt mit Nibbāna verbunden, denn er ist Eintritt in den „Strom, der Richtung Nibbāna führt“ bzw. ein „erster Schimmer“ (*paṭhama-dassana*) von Nibbāna.²⁵⁶ Dieser Ansatz mit doppeltem Nutzen ist für den heutigen Menschen angemessen und entspricht dennoch den Prinzipien des Buddha. Der Eintritt in den Strom sollte das Ziel eines jeden Praktizierenden und der buddhistischen Gemeinschaft als Ganzes sein. In der Übergangszeit kann man eine Zwischenstufe durchlaufen, entweder als „Vertrauensanhänger“ (*saddhānusārī*) oder als „Wahrheitsanhänger“ (*dhammānusārī*),²⁵⁷ deren Mitglieder als „sich dem Stromeintritt genähert habend“, „auf dem Pfad verweilend“

²⁵⁴ A. III. 371-4; vgl.: A. IV. 135-6 (ÜB: Diese Fußnote trägt in der englischen Version ein zweites Mal die Ziffer „253“; alle nachfolgenden Fußnoten dieses Kapitels sind daher in der deutschen Übersetzung „+1“.)

²⁵⁵ Dh. Vers 178

²⁵⁶ z.B.: MA. I. 74; SA. III. 55; KhA. 188; SnA. I. 193; PsA. I. 282; DhsA. 43; für *sotāpatti-magga* bzgl. *dassana*, siehe z.B.: M. I. 7-8; Dhs. 182, 200

²⁵⁷ Siehe den vorangegangenen Abschnitt, in dem die Schüler des Vertrauens und der Wahrheit beschrieben werden. In späteren Zeiten wurde der Begriff „kleiner Stromeingetretener“ (*cūḷa-sotāpanna*) geprägt, der sich auf jene Schüler bezieht, die große Hingabe und Vertrau-

und „fortschreitend, ohne zurückzufallen“ gelten und zuweilen als „edle“ (*ariya*) oder „wahre Schüler“ (*sāvaka-saṅgha*) bezeichnet werden können.

Diejenigen, welche zögern oder aus gewissen Gründen nicht vorankommen, können in den vorbereitenden Stufen „tugendhafter Mensch“ (*kalyāṇa-puthujjana*),²⁵⁸ „mit wunderbaren Eigenschaften“²⁵⁹ oder „gelehrter edler Schüler“ (*sutavā ariyasāvaka*) verweilen.²⁶⁰ [887] Diese Individuen haben die „edlen Lehren“ (*ariya-dhamma*) studiert; sie haben auf den „Ruf“ der Wahrheit geantwortet. Sie sind dem „Dschungel“ (der Verwirrung) entflohen und haben den Ansatzpunkt des Pfades erkannt. Auch wenn sie womöglich noch straukeln, so weisen sie dennoch die notwendigen Merkmale auf, um die „Reise“ zu beginnen. Am Anfang können jene tugendhaften Menschen, deren Glaube, moralisches Verhalten, Großzügigkeit und Weisheit noch nicht wirklich gewährleistet sind, die Qualität des „Lernens“ (*suta*) – des „Zuhörens“, des Suchens nach Wissen – entfalten, bis sie die Stufe des „großen Lernens“ (*bahussuta*) erreichen, das heißt, standhaft im Wissen sind.

Es ist genau dieses Lernen (*suta*), welches bei der Entwicklung des edlen Pfades behilflich ist, beginnend mit der Erkenntnis, wo der Pfad beginnt.²⁶¹ In der

en in den Buddha aufweisen, deren Weisheit aber noch nicht entfaltet ist (siehe: M. I. 141-2). In den Kommentaren heißt es, dies beziehe sich auf jene Praktizierenden, welche Einsicht entwickelt und das „Wissen des Erkennens“ (*ñāta-pariññā*) sowie die „Reinheit des Überwindens von Zweifeln“ (*kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi*) erreicht haben und die eine Leichtigkeit und ein Gefühl der Sicherheit erlangen konnten. Siehe: MA. II. 120; VbhA. 254; Vism. 606; VismT.: Kaṅkhāvitaraṇavisuddhiniddesavaṇṇanā, Paccayapariggahakathāvaṇṇanā; siehe außerdem die Erörterung über „stabiles Vertrauen“ (*okappanā-saddhā*) unter: DA. II. 529; DA. III. 1029; MA. III. 326; AA. III. 257.

²⁵⁸Dieser Begriff wird in den Kommentaren häufig verwendet und mit *andhabāla-puthujjana* (kontrastierend) gepaart. Im Pali-Kanon findet man ihn unter: Nd. I. 131, 138, 232, 313-4, 477-8. An einigen Stellen wird es *puthujjana-kalyāṇaka* geschrieben, z. B.: Ps. I. 176; Ps. II. 190, 193. Im Pali-Kanon findet sich *andhabāla-puthujjana* nur unter: S. III. 140 und Thag. Vers 575; häufiger wird der Ausdruck *assutavā puthujjana* gebraucht, was „ungelehrter, gewöhnlicher Mensch“ bedeutet, z. B.: M. I. 1; Nd. II. 44; Ps. I. 149; Dhs. 182; Vbh. 364, 368, 375; dieser Begriff wird häufig als Paar mit *sutavā ariyasāvaka* verwendet. In den Kommentaren werden die „tugendhaften Personen“ (*kalyāṇa-puthujjana*) – insbesondere diejenigen, die sich in ihrer spirituellen Praxis besonders anstrengen und deren Tugenden darauf hindeuten, dass sie den Stromeintritt in Kürze erreichen werden – als „Lernende“ (*sekha*) bezeichnet, zusammen mit den anderen sieben Arten von (erwachten) Lernenden; diese tugendhaften Personen werden in diese Klassifizierung – von der Ebene der Vertrauens- und Wahrheitsanhänger aus – einbezogen (siehe: VinA. I. 242; MA. I. 40; VbhA. 329; AA. II. 147; ItA. I. 60; VinT.: Pārājikakaṇḍaṃ, Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā; vergleiche mit dem in der vorigen Fußnote erwähnten „kleinen Stromeingetretenen“).

²⁵⁹A. I. 74

²⁶⁰Bzgl. gelehrter edler Schüler, die als *kalyāṇa-puthujjana* gelten, siehe: M. I. 8; MA. I. 72; für diejenigen, welche Stromeingetretene oder höher sind, siehe nachfolgend.

²⁶¹In Bezug auf die beiden Faktoren zur Erlangung der rechten Sichtweise ist das Lernen (*suta*)

Tat führt rechtes Verstehen zu Vertrauen, moralischem Verhalten, Freigebigkeit und Weisheit, denn das Vertrauen entspringt einem derartigen Verständnis, gefolgt von der Energie, anderweitige Tugenden zu kultivieren. Diese fünf Qualitäten – Lernen, Vertrauen, moralisches Verhalten, Freigebigkeit und Weisheit – werden die fünf weltlichen „Errungenschaften“ (*sampadā*)²⁶² oder die fünf weltlichen „Schätze“ (*vaddhi*) genannt.²⁶³

Mit der Erlangung des Stromeintritts werden diese fünf Errungenschaften oder Schätze zu transzendenten Qualitäten.

Ein bemerkenswertes Merkmal von Stromeingetretenen besteht darin, dass sie nicht besitzergreifend gegenüber ihrem materiellen Reichtum sind:

*[Die Stromeingetretenen] wohnen zu Hause mit einem Geist ohne den Makel des Geizes, freigebig und großzügig (...) mit Freude am Geben und Teilen (...). Was auch immer es in ihrer Familie gibt, was zum Geben geeignet ist, all dies teilen sie vorbehaltlos unter denen, die tugendhaft und von gutem Wesen sind.*²⁶⁴ (altern. Übers.)^{xii}

Aufgrund dieser uneingeschränkten Freigebigkeit wachsen Stromeingetretene in der Tugend, können jedoch an materiellem Reichtum verlieren, weshalb der Buddha sogar eine Verhaltensregel aufstellte, welche auf diese Symptomatik zurückzuführen ist. Wenn die Bhikkhu-Sangha feststellt, dass Mitglieder einer Familie wachsendes Vertrauen, jedoch schwindenden Wohlstand erfahren, kann er ihnen formell den Titel *sekha* („Lernender“) verleihen, unabhängig davon, ob sie tatsächlich erleuchtet sind oder nicht. [888] (Es ist gewöhnlich nicht möglich, den Grad der Verwirklichung in einer anderen Person zu bestimmen. Hier wird Verhalten als Maßstab herangezogen.) Wenn daraufhin ein Mönch, der weder krank ist, bzw. zuvor eingeladen wurde, Mitglieder dieser Familie aufsucht und ihr Essen verspeist, so verstößt er damit gegen eine der Schulungsregeln.²⁶⁵

ein Wissen, welches von anderen stammt (*paratoghosa*) – es stützt sich auf weise und vertrauenswürdige Gefährten. Dieses Lernen führt schließlich zu Vertrauen, und weiser Reflexion (*yoniso-manasikara*).

²⁶² A. III. 53

²⁶³ A. III. 53; diese fünf Schätze sind auch als die fünf edlen Schätze (*ariya-vaddhi*) bekannt, obwohl die geläufigere Gruppe der edlen Schätze zwei weitere Qualitäten beinhaltet, nämlich moralische Scham (*hiri*) und Furcht vor Fehlverhalten (*ottappa*), z. B.: D. III. 251; A. IV. 5-6.

²⁶⁴ S. V. 351-2

²⁶⁵ Vin. IV. 180; selbst, wenn er in ihr Haus geht und sie ihm Essen anbieten, soll er es nicht annehmen, ganz zu schweigen davon, dass er hingeht und um Essen bittet, da dies unter jedweden Umständen ein Vergehen darstellt (ausgenommen sind Verwandte bzw. jemand, der eine offi-

Aus diesem Beispiel lassen sich zwei wesentliche Prinzipien erkennen. Erstens konzentriert sich diese Tugendregel auf die inneren, geistigen Qualitäten einer Person und erklärt sie zum Nutzen der Gemeinschaft, indem sie eine den Umständen angemessene Verhaltensnorm vorschreibt. Zweitens offenbart sie, dass Menschen, welche mit bestimmten Qualitäten ausgestattet sind – deren Vertrauen korrekt auf die buddhistischen Lehren ausgerichtet ist oder die das Dhamma als Stromeingetretene verwirklicht haben – keine Belohnung für ihre guten Taten begehren. Sie jagen nicht nach angenehmen Sinnesobjekten zur Befriedigung. Für sie stellen sich solche Fragen nicht, wie: „Ich habe Gutes getan; warum kommt das Gute nicht zu mir zurück?“ oder: „Ich war großzügig, warum bin ich nicht reich? Ich habe nicht bekommen, was ich wollte.“

Stromeingetretene besitzen nicht nur das körperliche Auge, welches materielle Dinge erfasst, sondern sie verfügen auch über das „Auge des Dhamma“ (*dhamma-cakkhu*)²⁶⁶ oder das „Auge der Weisheit“, das klar in die Wahrheit blickt. Sie verfügen über vollkommenes Vertrauen in die Kraft des Guten, ein Vertrauen, welches, ungeachtet aller ungünstigen materiellen Umstände, niemals erschüttert werden kann. Wenn sie die Wahrheit klar erkannt haben und den tugendhaften Pfad beschreiten, kann sie niemand, auch nicht die Devas, dazu verleiten, davon abzuweichen. Sie sind unbeirrbar in der Tugend. In den Kommentaren wird das Beispiel von Anāthapindika angeführt, um das Maß der Rechtschaffenheit eines Stromeingetretenen zu demonstrieren.²⁶⁷ Sie können nicht von Devas verführt oder eingeschüchtert werden; im Gegenteil, Devas zollen ihnen Respekt. [889]

zielle Einladung ausgesprochen hat); siehe: Vin. I. 45; Vin. IV. 87, 193. Gleichmaßen verhält es sich mit den übrigen drei Requisiten (siehe: Vin. III. 148, 212, 256; Vin. IV. 102-3); siehe außerdem: D. III. 224-5; S. II. 195; A. II. 27-8; A. III. 108-9; Nd. I. 495; Nd. II. 59; Vism. 39-42.

²⁶⁶Siehe z.B.: Vin. I. 12, 16; in den meisten Fällen bezieht sich das Dhamma-Auge auf Wissen, welches zum Eintritt in den Strom führt (*sotāpattimagga-ñāṇa*), z.B.: VinA. V. 973; DA. I. 278; AA. II. 356; AA. IV. 102; UdA. 283; Nd2A. 8; gelegentlich schließt der Begriff den Pfad der Einmal-Wiederkehr und den Pfad der Nicht-Wiederkehr ein, z.B.: VinA. III. 537; DA. I. 237; PsA. I. 77; DhSA. 306; gelegentlich wird auf die drei Pfade und die drei Früchte verwiesen, z.B.: SA. III. 297; und stellenweise bezieht es sich auf alle vier Pfade und alle vier Früchte, einschließlich der Frucht der Arahantschaft, z.B.: NdA. 83; MA. III. 92; MA. V. 99; SA. II. 392; VinT.: Mahākhandhakaṃ, Dhammacakkappavattanasuttavaṇṇanā; eine Textstelle im Pali-Kanon bezieht sich auf zwei Anlässe für das Entstehen des Dhamma-Auges; der erste dieser Anlässe ist der Pfad des Stromeintritts und der zweite der Pfad der Nicht-Wiederkehr (A. I. 242).

²⁶⁷Dh.A. III. 9; J. I. 226

9. Buddhas Worte zu Stromeingetretenen

An dieser Stelle einige Auszüge aus dem Pali-Kanon, die sich insbesondere auf die Stromeingetretenen beziehen:

A. Epitheta und Beschreibungen

(Buddha:) *Sāriputta, es wird gesagt: „Der Strom, der Strom.“, was nun, Sāriputta, ist der Strom?*

(Sāriputta:) *Dieser edle achtfache Pfad, Ehrwürdiger Herr, ist der Strom; das heißt, rechte Ansicht, rechte Absicht, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung.*

(Buddha:) *Gut, gut, Sāriputta (...). Es wird gesagt: „Ein Stromeingetretener, ein Stromeingetretener.“, was nun, Sāriputta, ist ein Stromeingetretener?*

(Sāriputta:) *Einer, der mit dem edlen achtfachen Pfad gerüstet ist, Ehrwürdiger Herr, wird ein Stromeingetretener genannt: dieser Ehrwürdige mit diesem Namen und dieser Sippe.*

(Buddha:) *Gut, gut, Sāriputta.*²⁶⁸ (altern. Übers.)^{xiii}

*Dieser edle Jünger^{xiv} wird als Person bezeichnet, die in der Betrachtung vollendet ist (ditṭhi-sampanna), vollendet in der Schau (dassana-sampanna), die zu ebendiesem wahren Dhamma durchgedrungen ist, die jenes wahre Dhamma sieht, die das Wissen eines Jüngers aufweist – das wahre Wissen eines Jüngers, der in den Strom des Dhamma eingetreten ist, ein Edler mit durchdringender Weisheit, einer, der geradewegs vor der Tür zum Unsterblichen steht.*²⁶⁹

²⁶⁸S. V. 347-8

²⁶⁹S. II. 45, 58, 79-80; die Begriffe *ditṭhi-sampanna* und *dassana-sampanna* werden häufig als eigenständige Synonyme für einen Stromeingetretener verwendet; zu *ditṭhi-sampanna* siehe z.B.: M. I. 322-5; M. III. 64-5; S. II. 80, 133-9; S. V. 441-2, 457-65; A. I. 26-7; A. III. 373, 438-40; A. V. 119-20; Ps. I. 161; Vbh. 335-6; (kommentierende Erläuterungen z. B. bei: SA. II. 59; MA. IV. 107; AA. III. 387; AA. IV. 185); *dassana-sampanna* findet sich nur in Versform, z. B.: A. I. 151; A. III. 34; Thag. Verse 45, 174; (kommentierende Erläuterungen z. B. bei AA. III. 244). *Ariyo nibbedhi-kapaṇṇo* (ein Edler mit durchdringender Weisheit) kann auch übersetzt werden mit „ein Edler, mit Weisheit, die Verunreinigungen durchdringend“, „ein Edler, mit befreiender Weisheit“ oder „ein Edler, mit ungehinderter Weisheit“ (siehe: Ps. II. 201-202; DA. III. 1029, [3/300]; MA. III. 31, 326; MA. IV. 85; SA. I. 122; AA. II. 86; AA. III. 223, 258, 406; Nd1A. II. 285, 353, 359; Vism. 88; VismT.: *Kammaṭṭhānaggaṇaniddesaṇṇanā, Samādhicatukkavaṇṇanā*)

*Ein wohl unterrichteter edler Schüler (sutavā ariyasāvaka), der die Edlen gesehen hat und geschickt und diszipliniert in jenem Dhamma (ariya-dhamma) ist, der den wahren Menschen (sappurisa) gesehen hat und geschickt und diszipliniert in jenem Dhamma ist.*²⁷⁰

*Sie haben das Dhamma gesehen, erlangt, verwirklicht und durchdrungen, sind über den Zweifel hinausgestiegen, haben die Verwirrung beseitigt und vollkommenes Vertrauen erlangt, sind, unabhängig von anderen, in der Lehre des Lehrers angelangt.*²⁷¹ [890]

*(Eine Variante dieser Passage lautet:) Einer, der [des Buddhas] Unterweisung umsetzt, der auf seinen Rat reagiert, der jenseits des Zweifels (...) in der Lehre des Lehrers übergegangen ist.*²⁷²

*(Alternativ dazu:) Einer, der in diesem Dhamma und dieser Disziplin fest verankert ist und sich darin zu Hause fühlt, der jenseits des Zweifels (...) in der Lehre des Lehrers gelebt hat.*²⁷³

*Ein edler Schüler, der die Frucht erreicht hat, [den Dhamma] verwirklicht und die Lehre verstanden hat.*²⁷⁴

²⁷⁰z.B.: M. I. 8, 135, 300, 310, 433; M. III. 17-18, 188-9; S. III. 3-4, 16-17, 42-6, 96, 102, 113-4, 137-8, 151, 164-5; S. IV. 287; für weiterführende Informationen zu sutavā ariyasāvaka, ariya-dhamma sowie sappurisa, siehe Anhang 3.

²⁷¹Diese Passage tendiert zur Beschreibung von jemandem, der das „Dhamma-Auge“ erlangt, z.B.: Vin. I. 12, 16, 19, 20, 23, 37, 181, 225-6, 242, 248; Vin. II. 157, 192; D. I. 110, 148; D. II. 41; M. I. 379-80, 501; M. II. 145; A. IV. 186-7, 209-10; Ud. 49; aparappaccaya („unabhängig von anderen“) kann auch übersetzt werden mit: „keine Notwendigkeit, anderen zu glauben“.

²⁷²M. I. 234, 491 (Dies bezieht sich auch auf Einmal-Wiederkehrer.)

²⁷³A. III. 297; vgl.: D. III. 39, 52; S. IV. 254

²⁷⁴Vin. III. 189; A. III. 284; die in Klammern gesetzten Worte finden sich lediglich im Vinaya Piṭaka.

Einer, der vollkommenes Vertrauen in den Tathāgata hat, der das Todlose sieht, der das Todlose verwirklicht.²⁷⁵ (altern. Übers.)^{xv}

Nicht länger dem Verderben unterworfen, gebunden [zur Befreiung], auf dem Weg zur Erleuchtung.²⁷⁶

B. Allgemeine Kriterien

Hausvater [Anāthapiṇḍika], wenn diese fünf furchterregenden Vergehen in einem edlen Schüler gestillt sind, und er die vier Faktoren des Stromeintritts innehält, und er das edle Vorgehen klar gesehen und gründlich mit Weisheit durchdrungen hat, könnte er, wenn er es wünscht, von sich selbst aus erklären: „Ich bin einer, der mit der Hölle abgeschlossen hat, der mit dem Tierreich abgeschlossen hat, der mit dem Reich der Geister abgeschlossen hat, der mit der Ebene des Elends, den schlechten Bestimmungen, dem Ort des Verderbens, abgeschlossen hat. Ich bin ein Stromeingetretener, nicht mehr an das Verderben gebunden, sicher in der Ausrichtung, mit der Erleuchtung als meinem Ziel (...).“

Die fünf furchterregenden Vergehen stillen: Jemand, der Leben zerstört, wird aufgrund seines Verhaltens in der Gegenwart und in der Zukunft mit schrecklicher Bestrafung konfrontiert, er erfährt geistige Schmerzen und Qualen. Für jemanden, der sich enthält, das Leben zu zerstören, wird diese furchtbare Verheißung gestillt (...).

Jemand, der stiehlt, wird in der Gegenwart und in der Zukunft mit schrecklicher Bestrafung konfrontiert (...). Für jemanden, der sich enthält, zu nehmen, was nicht gegeben wurde, wird diese furchtbare Verheißung gestillt (...).

Jemand, der sexuelles Fehlverhalten begeht, wird in Gegenwart und Zukunft mit schrecklicher Bestrafung konfrontiert (...) Für jemanden, der sich enthält, sexuelles Fehlverhalten zu begehen, wird diese furchtbare Verheißung gestillt (...).

²⁷⁵ A. III. 451; an dieser Stelle werden die Namen von einundzwanzig Laien aufgeführt, von denen einige Nicht-Wiederkehrer sind.

²⁷⁶ z.B.: Vin. III. 10; D. II. 92-3, 155; M. I. 34; S. V. 193; A. I. 231-2

Jemand, der fälschlich spricht, wird in Gegenwart und Zukunft mit schrecklicher Bestrafung konfrontiert (...) Für jemanden, der sich enthält, fälschlich zu sprechen, wird diese furchtbare Verheißung gestillt (...).

Jemand, der Wein, Schnaps und anderen Rauschmitteln frönt, wird in Gegenwart und Zukunft mit schrecklicher Bestrafung konfrontiert (...) Für jemanden, der sich enthält, Rauschmitteln zu frönen, wird diese furchtbare Verheißung gestillt(...). [891]

Erwerb der vier Faktoren des Stromeintritts:²⁷⁷ „Hier verfügt der edle Schüler über rechtes Vertrauen, gepaart mit Weisheit, in den Buddha: „Der Erhabene ist ein Arahant, vollkommen erleuchtet, vollendet in wahren Wissen und Verhalten, glücklich, Kenner der Welt, unübertroffener Führer der zu schulenden Anhänger, Lehrer der Devas und Menschen, der Erwachte, der Gesegnete.“²⁷⁸ Er verfügt über rechtes Vertrauen, gepaart mit Weisheit, in den Dhamma: „Das Dhamma ist vom Erhabenen wohl erklärt, direkt sichtbar, zeitlos, es lädt ein, zu kommen und zu sehen, es kann nach innen gebracht, von den Weisen erfahren werden.“

Er verfügt über rechtes Vertrauen, gepaart mit Weisheit, in die Sangha: „Die Gemeinschaft der Schüler des Erhabenen praktiziert wohl, praktiziert aufrecht, praktiziert korrekt, praktiziert richtig; dies bedeutet, die vier Personenpaare, die acht Arten von Individuen – diese Gemeinschaft der Nachfolger des Erhabenen ist würdig der Gaben, würdig der Darbringungen, würdig der Gastfreundschaft, würdig des Respekts – das unübertroffene Feld des Verdienstes für die Welt.“

Er weist die Tugenden auf, die den Edlen lieb sind – ungebrochen, unver-

²⁷⁷Die vier Faktoren des Stromeintritts (*sotāpattiyaṅga*) beziehen sich hier auf die vier Eigenschaften eines Stromeingetretenen; siehe SA. III. 278. Es existieren drei verschiedene Gruppen von *sotāpattiyaṅga* (jede mit vier Faktoren) – siehe unten.

²⁷⁸*Aveccappasāda* wird zuweilen mit „unerschütterliches Vertrauen“ übersetzt. An dieser Stelle wurde die Übersetzung „rechtes Vertrauen, gepaart mit Weisheit“ genutzt, um das Feld der Bedeutung zu erweitern und die Beziehung zwischen Vertrauen und Weisheit zu unterstreichen. Weisheit ist ein inhärenter Bestandteil einer ausgewogenen, spirituellen Praxis, die sich mit immer größerer Klarheit äußert, bis man den Begriff „Vertrauen“ nicht mehr zu verwenden braucht.

Zumindest sollte man verstehen, dass Vertrauen hier auf Weisheit beruht. *Avecca* kann mit „wissen“, „prüfen“ und „mit Weisheit durchdringen“ übersetzt werden; siehe: D. III. 158; Kh. 4; Sn. 40, 66; (erklärt in: DA. III. 933; KhA. 185; SnA. I. 277, 368). Vergleiche mit *avicca* im *Rūpa Siddhi Pakaraṇa* [16/17], und mit *anuvicca* bei A. V. 88 (erklärt bei AA. IV. 98). Für kommentierende Passagen zu dieser Interpretation von *aveccappasāda*, siehe: AA. II. 333; AA. III. 363; DA. II. 544. Eine knappe Definition setzt *aveccappasāda* mit *acalappasāda* gleich, z.B.: DA. II. 646; DA. III. 1021; SA. II. 74; SA. III. 90, 276; AA. I. 396; AA. V. 44. Siehe auch die Beziehung zwischen *aveccappasāda* und dem Verwerfen der sechzehn *upakkilesa* unter M. I. 37.

sehr, makellos, unbefleckt, frei, von den Weisen gepriesen, eindeutig²⁷⁹ und zur Sammlung führend.

3. mit Weisheit das edle Vorgehen sehen und durchdringen: Der edle Schüler analysiert sorgfältig die abhängige Entstehung wie folgt: „Wenn dies existiert, entsteht jenes; mit dem Entstehen von diesem entsteht jenes. Wenn dieses nicht existiert, entsteht jenes nicht; mit dem Aufhören von diesem, hört jenes auf zu existieren. Das bedeutet, mit der Unwissenheit als Bedingung, entstehen Willensformationen; mit den Willensformationen als Bedingung, entsteht Bewusstsein (...) Dies ist der Ursprung dieser ganzen Masse an Leid. Doch mit der restlosen Beseitigung und Beendigung der Unwissenheit entsteht die Beendigung der Willensbildungen; mit der Beendigung der Willensbildungen entsteht die Beendigung von Bewusstsein (...) Dies ist die Beendigung dieser ganzen Masse an Leid. [892]

Wenn diese fünf furchterregenden Vergehen in einem edlen Schüler gestillt sind, und er die vier Faktoren des Stromeintritts aufweist, und er das edle Vorgehen klar erkannt und mit Weisheit gründlich durchdrungen hat, kann er, wenn er es wünscht, von sich aus erklären: „(...) Ich bin ein Stromeingetretener (...), mit der Erleuchtung, als meinem Ziel (...).“²⁸⁰

Von diesen drei Kriterien sind die vier Faktoren des Stromeintritts direkte

²⁷⁹Nach DA. II. 537; AA. III. 345; VinT.: Parivāra-tika, Antarapeyyālam, Katipucchāvāraṇṇanā, etc. kann der Begriff *aparāmattha* auf zwei Arten übersetzt werden: erstens mit „untadelig“: das Verhalten einer Person ist makellos und niemand kann einen wahren Fehler an ihr finden. So wie zweitens: das Verhalten einer Person ist nicht durch Begierde und starre Ansichten verunreinigt – es ist rein; es wird in der Art und Weise praktiziert, wie moralisches Verhalten praktiziert werden sollte – es enthält keine Zweideutigkeiten oder versteckten Absichten, z.B. um einen persönlichen Vorteil zu erlangen oder um einen Status zu erreichen. Dieses Verhalten wird von erleuchteten Wesen geschätzt (*ariyakanta-sīla*); der Buddha sagte, dies sei die höchste Form des Verhaltens. (A. III. 36).

²⁸⁰S. II. 68-70; S. V. 387-9; A. V. 182-3 (in der letzten Quellenangabe steht „kontempliert derart“ und nicht „analysiert die abhängige Entstehung derart“); A. IV. 405-408 enthält dieselbe Selbstuntersuchung und Erklärung, erwähnt jedoch nur die fünf furchtbaren Vergehen und die vier Faktoren des Stromeintritts – es findet sich keine Erwähnung des edlen Vorgehens (/der edlen Methodik); A. III. 211-12 ist eine alternative Darstellung: anstelle der fünf Vergehen stehen die „Taten der Zurückhaltung bezüglich der fünf Tugendregeln“, wobei die vier Faktoren des Stromeintritts als die „vier höchsten geistigen Verweilungen für das Verweilen im Glück in der Gegenwart“ bezeichnet werden. Es finden sich zahlreiche Hinweise auf Stromeingetretene, die speziell mit dem Verständnis der abhängigen Entstehung (des „edlen Vorgehens“) verbunden sind, z.B.: S. II. 43, 59, 80 (hier werden sie üblicherweise als „in der Sicht vervollkommenet“ bezeichnet – *ditṭhi-sampanna*). Stromeingetretene werden als „wahre Kenner der Welt“ bezeichnet (S. II. 80; A. IV. 238; Dh. Vers 44). In S. II. 59 wird festgestellt, dass Stromeingetretene zwei Formen von Wissen aufweisen: „Wahrheits-Wissen“ (*dhamma-ñāṇa*) und „Konformitäts-Wissen“ (*anvaya-ñāṇa*), welche beide mit der abhängigen Entstehung in Zusammenhang stehen.

Attribute der Stromeingetretenen. Die verbleibenden zwei Kriterien sind jeweils eine Ursache und eine Wirkung dieser vier Faktoren. Das Verständnis des „edlen Vorgehens“ (das Gesetz der abhängigen Entstehung) ist eine Ursache für diese Faktoren des Stromeintritts, denn wenn die Weisheit dieses Naturgesetzes erkennt, ist Vertrauen stabil und auf Vernunft basierend, das Verhalten steht im Einklang mit moralischen Prinzipien. Das erste Kriterium ist eine Wirkung, denn wenn Vertrauen und Handlungsweise dieses Stadium erreichen, hören die „furchtbaren Vergehen“ auf. Daher bezieht sich der Pali-Kanon im Allgemeinen nur auf die vier Faktoren des Stromeintritts als die konstante Eigenschaft der Stromeingetretenen:

Bhikkhus, ein edler Schüler, der vier Dinge aufweist, ist ein Stromeingetreter, nicht länger an die niedere Welt gebunden (...). Ein edler Schüler besitzt festes Vertrauen, mit Weisheit, in den Buddha (...), den Dhamma (...), den Sangha (...). Er verfügt über die Tugenden, die den Edlen lieb sind (...) und die zur Sammlung führen.²⁸¹

Die vier Faktoren des Stromeintritts werden gelegentlich als „Dhamma-Linse“ oder „Dhamma-Spiegel“ (*dhammādāsa*) bezeichnet, mit deren Hilfe der Stromeingetretene sich selbst überprüfen und einschätzen kann.²⁸² Zuweilen werden sie als „Ozean des Verdienstes“, „Ozean des Glücks“ und „Nahrung der Freude“ bezeichnet.²⁸³ Zu anderen Gelegenheiten werden sie auch als höchste Verweilungen für ein glückliches Leben in der Gegenwart (*ditṭhadhamma-sukhavihāra*) beschrieben.²⁸⁴ Tugendhaftes Verhalten wird gelegentlich auf die drei reinen körperlichen Handlungen und die vier reinen verbalen Handlungen ausgeweitet, die gemeinsam als die sieben essentiellen Qualitäten (*saddhamma*) gelten, wobei die Faktoren des Stromeintritts in diesem Fall als die vier „erwünschten Zustände“ (*ākaṅkhiya-ṭhāna*) bezeichnet werden.²⁸⁵ In bestimmten Passagen werden die Faktoren des Stromeintritts in die zehn „rechten Zustände“ (*sammatta*) gegliedert: der achtfache Pfad nebst rechter Erkenntnis (*sammā-ñāṇa*) und rechter Befreiung (*sammā-vimutti*).²⁸⁶ [893]

²⁸¹ Diese Darstellung erscheint regelmäßig; im Samyutta Nikāya, Mahāvāra Vagga, von S. V. 343 bis S. V. 405; die vier Faktoren des Stromeintritts werden üblicherweise als die vier „Qualitäten“ (*dhamma*) bezeichnet; sie werden im vorangehenden Zitat sowie in S. V. 345 und S. V. 364-5 ausdrücklich als die vier Faktoren des Stromeintritts (*sotāpattiyaṅga*) bezeichnet.

²⁸² D. II. 93; S. V. 357-60

²⁸³ S. V. 391-2, 399-402 (Der vierte Faktor *sīla* wird zuweilen durch *cāga* oder *paññā* ausgetauscht.)

²⁸⁴ A. III. 211

²⁸⁵ S. V. 354-6

²⁸⁶ S. V. 382-5

Eine alternative Darstellung der vier Faktoren des Eintritts in den Strom ersetzt das moralische Verhalten (*sīla*) durch Großzügigkeit (*cāga*):

Ein edler Schüler, der vier Dinge aufweist, ist ein Stromeingetretener (...). Ein edler Schüler verfügt über stabiles Vertrauen, gepaart mit Weisheit, in den Buddha (...), das Dhamma (...), die Sangha (...). Er verweilt zu Hause, ohne den Makel des Geizes, freigebig, offenherzig, mit Vergnügen am Verzicht, einer, der sich den Bitten der anderen zuwendet, mit Freude am Geben und Teilen (...).

*Was auch immer in der Familie zu geben geeignet ist, all das wird vorbehaltlos unter denen geteilt, die tugendhaft und von gutem Wesen sind.*²⁸⁷

Alle Merkmale der Stromeingetretenen fallen unter die Qualitäten des Vertrauens, des sittlichen Verhaltens, des Lernens, der Großzügigkeit und der Weisheit. Aus diesem Grund ermutigte der Buddha seine Schüler regelmäßig, diese Qualitäten zu entwickeln und sie als Maßstab für den Fortschritt von erwachten Wesen zu verwenden. Ebenso schlug er vor, sie als Maßstab für den Fortschritt aller seiner Schüler zu nutzen, einschließlich derer, die noch nicht erleuchtet sind:

Ein edler Jünger, ihr Mönche, der in fünf Dingen einen Fortschritt macht, der macht einen edlen Fortschritt, wählt sich das Wertvollste und Beste. Welches sind diese fünf Dinge?

Der Fortschritt in Vertrauen, in Sittlichkeit, in Wissen, in Freigebigkeit und in Weisheit.

*Wer zunimmt im Vertrauen, in Sittlichkeit,
auch im Verzicht, in Wissen und in Weisheit,
solch sittenreiner Laienjünger
erlangt was kernhaft schon hinieden.*

*(In Text 64 lies zu Beginn ‚Eine edle Jüngerin‘ und im Verse ‚solch sittenreine Jüngerin‘.)*²⁸⁸

²⁸⁷ S. V. 351-2, 396-7; S. IV.304

²⁸⁸ A. III. 80 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]); S. IV. 250; vgl.: A. V. 137; *ariyā vaddhi* kann auch *ariyā vaddhanā* oder *ariyā vuddhi* geschrieben werden.

„Wiederum, ihr Bhikkhus, besitzt da ein Bhikkhu Vertrauen, Sittlichkeit, Gelehrsamkeit, Großzügigkeit und Weisheit. Er denkt: ‚Ach, möge ich doch durch eigene Verwirklichung mit höherer Geisteskraft, hier und jetzt in die Gemütsbefreiung, die Befreiung durch Weisheit, die mit der Vernichtung der Triebe triebfrei ist, eintreten und darin verweilen! Und durch eigene Verwirklichung mit höherer Geisteskraft, tritt er hier und jetzt in die Gemütsbefreiung, die Befreiung durch Weisheit, die mit der Vernichtung der Triebe triebfrei ist, ein und verweilt darin. (...)‘“²⁸⁹

Selbst wenn eine Person diese fünf Qualitäten nicht gemeistert hat, bringt die Erinnerung an jemand anderen, der sie gemeistert hat, Erleichterung für den Geist und wirkt als Anreiz zur spirituellen Übung: [894]

„Da hört eine Bhikkhunī folgendes: ‚Die Bhikkhunī namens Soundso ist gestorben; der Erhabene hat von ihr verkündet: ›Sie hatte die letztendliche Erkenntnis [der Arahantschaft].‹ Und sie hat entweder jene Ehrwürdige selbst gesehen oder gehört, daß man über sie sagte: ‚Die Sittlichkeit jener Ehrwürdigen war so, ihr Zustand (der Sammlung) war so, ihre Weisheit war so, ihr Verweilen (in Erreichungszuständen) war so, ihre Befreiung war so.‘ Indem sie sich auf deren Vertrauen, Sittlichkeit, Gelehrsamkeit, Großzügigkeit und Weisheit besinnt, richtet sie ihren Geist auf eben so einen Zustand aus. Auf diese Weise hat eine Bhikkhunī ein angenehmes Leben.‘“²⁹⁰

Bhikkhus, ich preise nicht den Stillstand, geschweige denn das Nachlassen der heilsamen Qualitäten. Ich preise nur das Wachstum der heilsamen Qualitäten – nicht den Stillstand, nicht das Nachlassen.

²⁸⁹M. III. 103 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1]). An vorheriger Stelle, innerhalb dieser Sutta (M. III. 99-103), heißt es, dass jemand, der diese fünf Qualitäten aufweist, wählen kann, in einer beliebigen Ebene des Deva- oder Brahma-Reiches wiedergeboren zu werden, so wie es ihm oder ihr beliebt. (ÜB: Zudem endet die hier zitierte Sutta in der englischen Vorlage mit: „Ihr Bhikkhus, dieser Bhikkhu erscheint nirgendwo und nirgends mehr wieder.“)

²⁹⁰M. I. 466; diese Sutta erwähnt Bhikkhus, Bhikkhunis, männliche Laienanhänger und weibliche Laienanhängerinnen, welche den Ruf von erleuchteten Wesen vernommen haben – von Arahants, hinunter bis zu Stromeingetretenen; an dieser Stelle wird lediglich ein Beispiel dafür angeboten.

Und was ist das Nachlassen der heilsamen Qualitäten – nicht der Stillstand, nicht das Wachstum? Hier bleiben die Qualitäten, die ein Mönch in Hinblick auf Vertrauen, Lebensführung, Gelehrsamkeit, Großzügigkeit und erkennender Weisheit besitzt, nicht beständig und werden nicht entwickelt. Dies nenne ich das Nachlassen der heilsamen Qualitäten – nicht den Stillstand, nicht das Wachstum (...). Und was ist der Stillstand der heilsamen Qualitäten (...)? Hier nehmen die Qualitäten, die ein Mönch in Hinblick auf Vertrauen (...) Weisheit besitzt, weder ab noch zu (...). Und was ist das Wachstum der heilsamen Qualitäten (...)? Was auch immer für Qualitäten ein Mönch an Vertrauen (...) Weisheit besitzt, diese Qualitäten verbleiben nicht konstant, noch nehmen sie ab.²⁹¹ (altern. Übers.)^{xvi}

Es finden sich mehrere Fälle, in denen der Buddha verschiedene Definitionen für einige dieser fünf Qualitäten gegeben hat:

1. Vertrauen (*saddha*): Neben dem festen Vertrauen (/Zuversicht /Glauben) in die Weisheit der „drei Juwelen“, wie sie in den vier Faktoren des Stromeintritts zu finden sind, nannte der Buddha oftmals eine weitere Definition:

Was aber, o Hausvater, ist Bewährung im Vertrauen?

Da besitzt der edle Jünger Vertrauen, er glaubt an die Erleuchtung des Vollendeten, so nämlich: „Dies, wahrlich, ist der Erhabene: er ist der Heilige, vollkommen Erleuchtete, der in Wissen und Wandel Bewährte, der Kenner der Welt, (...) der Erwachte, der Erhabene.“²⁹²

2. Moralisches Verhalten (*sīla*): Zu vielen Gelegenheiten definierte der Buddha moralisches Verhalten sehr einfach, nämlich in Form der fünf Tugendregeln:

²⁹¹ A. V. 96; diese fünf Qualitäten des Vertrauens, des Verhaltens, der Gelehrsamkeit, der Großzügigkeit und der Weisheit werden zuweilen als die fünf „Errungenschaften“ (*sampadā*) bezeichnet – siehe: A. III. 53, 118; zuweilen werden sie als die fünf „Schätze“ (*dhana*) bezeichnet – z. B.: A. III. 53; sie finden in vielen verschiedenen Zusammenhängen Erwähnung, z. B.: D. III. 164-5; M. II. 179; A. I. 210-11; A. III. 181, 314; A. V. 333-4; Ud. 50; gelegentlich wird das Lernen (*suta*) ausgespart und die verbleibenden Qualitäten werden als die „vier Vollendungen“ betitelt; dies deutet darauf hin, dass es sich bei diesen vier um die wesentlichen Qualitäten handelt; (siehe z. B.: A. II. 66; A. IV. 281, 285-6, 324-5, 363-4) gelegentlich werden diese Qualitäten nicht beim Namen genannt (z. B.: A. IV. 270-72)

²⁹² z. B.: A. II. 66 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]); A. III. 53; A. IV. 284, 288, 324-5, 363-4; das Vertrauen in die Erleuchtung des Tathāgata findet sich auch in den Faktoren desjenigen, der Anstrengungen unternimmt (*padhāniyaṅga*); siehe: D. III. 237; M. II. 128; A. V. 15; außerdem ist es eine Definition für die Fähigkeit des Vertrauens (*saddhindriya*); siehe: S. V. 197-8, 199.

Was aber ist Bewährung in der Sittlichkeit?

*Da enthält sich der edle Jünger von Lebenszerstörung; enthält sich vom Nehmen des Nichtgegebenen; enthält sich von unrechtem Wandel in Sinnenlüsten; enthält sich von der Lüge; enthält sich vom Genuß von Rauschmitteln, der Ursache der Lässigkeit.*²⁹³

Aus dem umliegenden Material lässt sich erschließen, dass diese beiden Passagen über Vertrauen und Verhaltensweisen auf „edle“ Schüler Bezug nehmen, welche noch nicht das Stadium des Erwachens erreicht haben, so wie es aus weiteren Textpassagen im Folgenden deutlich wird.²⁹⁴

3. Lernen (*suta*): Ergänzend zu der bereits erwähnten Begegnung mit den Edlen und den Fertigkeiten der edlen Lehre (*ariya-dhamma*) gab der Buddha eine alternative Definition:

*Was aber ist der Schatz des Wissens? Da besitzt der edle Jünger reiches Wissen; er ist ein Träger des Wissens, hat großes Wissen angesammelt; und jene Lehren, die im Anfang vorzüglich sind, in der Mitte vorzüglich und am Ende vorzüglich, die, dem Sinne wie dem Wortlaut nach, ein ganz vollkommenes, geläutertes Reinheitsleben verkünden, diese Lehren hat er sich häufig angehört, sich eingeprägt, im Wortlaut gelernt, im Geiste erwogen und sie weise verstanden (altern. Übers.: „kennt sich in ihnen aus und durchdringt sie mit Schau“). Das nennt man den Schatz des Wissens.*²⁹⁵

4. Freigebigkeit (*cāga*): Üblicherweise bestehen keine abweichenden Definitionen von den zuvor vorgestellten.
5. Weisheit (*paññā*): Abgesehen von einem Verständnis der abhängigen Entstehung gab der Buddha Definitionen, die auch auf „edle“ Schüler, die noch nicht erleuchtet sind, übertragen werden können:

Was aber ist der Schatz der Weisheit? Da eignet dem edlen Jünger Weisheit; ausgerüstet ist er mit jener Weisheit, die das Entstehen und Verge-

²⁹³ebenda

²⁹⁴In der Formulierung „edle Schüler, welche die Stufe des Erwachens noch nicht erreicht haben“ oder auch „unerleuchtete edle Schüler“ bezieht sich der Begriff „edler Schüler“ (*ariya-sāvaka*) in diesem Fall auf einen „Schüler des Buddha, des Edlen“ und nicht auf einen „Schüler, der ein Edler ist“.

²⁹⁵A. III. 53; diese Definition von „Lernen“ ist häufig in anderen Gruppen geistiger Qualitäten enthalten (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

hen begreift, der edlen Weisheit, der durchdringenden, zu völliger Leidensvernichtung führenden.²⁹⁶

(ÜB: altern. Übers.:)

Und was ist der Schatz der Weisheit? Hier ist ein edler Schüler mit Weisheit ausgestattet, er verfügt über Weisheit, die das Entstehen und Vergehen zu durchdringen vermag, die edel ist und Verunreinigungen durchstößt, was zur vollständigen Vernichtung des Leidens führt. [896]

Was aber ist Bewährung in Weisheit? Wessen Herz von hemmungsloser Begehrlichkeit beherrscht wird, der tut, was er nicht tun sollte, und was er tun sollte, unterläßt er. Wenn er aber tut, was er nicht tun sollte, und unterläßt, was er tun sollte, dann schwinden ihm Ehre und Glück dahin. Wessen Herz von Ärger beherrscht wird – von Starrheit und Mattigkeit – von Aufgeregtheit und Gewissensunruhe – von Zweifelsucht beherrscht ist, der tut, was er nicht tun sollte, und was er tun sollte, unterläßt er. Wenn er aber tut, was er nicht tun sollte, und unterläßt, was er tun sollte, dann schwinden ihm Ehre und Glück dahin.

Hat aber, o Hausvater, der edle Jünger die hemmungslose Begehrlichkeit als eine Herzenstrübung erkannt, so überwindet er die hemmungslose Begehrlichkeit, diese Herzenstrübung. Hat er aber Ärger-Starrheit und Mattigkeit-Aufgeregtheit und Gewissensunruhe-Zweifelsucht als Herzenstrübungen erkannt, so überwindet er diese Herzenstrübungen. Hat aber, o Hausvater, der edle Jünger diese Herzenstrübungen als solche erkannt und sie überwunden, so gilt dieser edle Jünger als groß an Weisheit, reich an Weisheit, klarsichtig, in Weisheit vollkommen. Das nennt man Bewährung in Weisheit.²⁹⁷

(ÜB: altern. Übers.:)

Und was ist die Vervollkommnung in Weisheit? Jemand, der mit einem Herz verweilt, das von Begehrlichkeit und Gier, von Böswilligkeit, von Faulheit und Trägheit, von Unruhe und Sorge und von Zweifeln überwältigt ist, tut, was er vermeiden sollte, und versagt in seiner Pflicht; als Folge dessen verringern sich sein Ansehen und seine

²⁹⁶ A. III. 53 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]); bezeichnet als „Vollendung“ (*sampadā*) unter: A. IV. 284-5, 288, 324-5; als „Ozean des Verdienstes“ bezeichnet unter S. V. 392; „durchdringt Entstehen und Vergehen“ (*udayatt-hagāminiya*) kann auch übersetzt werden mit „versteht Wachstum und Verfall“; „durchdringt Verunreinigungen“ (*nibbedhikā*) kann auch übersetzt werden mit „durchdringt die Wahrheit“.

²⁹⁷ A. II. 67 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]); die Kernaussage dieser Lehre besteht darin, in der Lage zu sein, über Dinge zu reflektieren, ohne von den fünf Hindernissen überwältigt zu werden.

Zufriedenheit. Wenn ein edler Jünger so versteht, dass diese Eigenschaften als Verunreinigungen des Geistes gelten, gibt er sie auf. Wenn er sie aufgegeben hat, wird er ein edler Schüler von großer Weisheit, von gewaltiger Weisheit, einer, der den Pfad des Wohlergehens erkennt, einer, der mit Weisheit ausgestattet ist, genannt. Dies wird Vollendung in Weisheit genannt.

Eine Passage aus dem Pali-Kanon zählt sechs Qualitäten eines Stromeingetretenen auf:

Mit sechs Eigenschaften ausgestattet, ihr Mönche, hat der Hausvater Tapussa [sowie zwanzig weitere Laienanhänger] Gewißheit erlangt hinsichtlich des Vollendeten, hat das Todlose geschaut und lebt in der Verwirklichung des Todlosen. Welches sind diese sechs Eigenschaften? Unerschütterliches Vertrauen zum Erleuchteten, unerschütterliches Vertrauen zur Lehre, unerschütterliches Vertrauen zur Mönchsgemeinde, edle Sittlichkeit, edle Erkenntnis und edle Befreiung.²⁹⁸

C. Aufgegebene Qualitäten und entfaltete Qualitäten²⁹⁹

Jemand, der in der Anschauung vollkommen ist (ditṭhi-sampanna),³⁰⁰ hat sechs Dinge aufgegeben. Er hat die Fixierung der Persönlichkeitsansicht, Zweifel, Anhaftung an Regeln und Riten, Verlangen, das zum Verderben führt, Zorn, das zum Verderben führt, und Verblendung, die zum Verderben führt, aufgegeben (...). Es ist unmöglich, dass eine vollkommene Anschauung diese sechs Dinge hervorbringen könnte.

Folgende sechs Unmöglichkeiten (abhabbatṭhāna) gibt es: Es ist unmöglich, dass jemand, der in der Anschauung vollkommen ist, respektlos und ohne Achtung vor dem Lehrer³⁰¹ (...) dem Dhamma (...) der Sangha (...) der Übung (...) lebt. Es ist unmöglich, dass er sich an etwas klammert, an das man sich nicht klammern sollte (...). Es ist unmöglich, dass er eine achte Geburt erzeugt.³⁰²

²⁹⁸A. III. 451-2 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

²⁹⁹TR: Weitere Zitate, siehe Anhang 5.

³⁰⁰ein Stromeingetretener

³⁰¹der Buddha

³⁰²TR: Stromeingetretene können maximal sieben Mal wiedergeboren werden.

Ferner gibt es diese sechs Unmöglichkeiten: Es ist unmöglich, dass jemand, der vollkommen in der Anschauung ist, glaubt, dass irgendein konditioniertes Phänomen dauerhaft ist (...) dass es [im Wesentlichen] angenehm ist (...) dass es ein „Selbst“ ist (...). Es ist unmöglich, dass er ein abscheuliches Verbrechen (*anantariya-kamma*)³⁰³ begeht (...), dass er glaubt, Reinheit werde durch verheißungsvolle Rituale erlangt (...), dass er außerhalb dieser Lehre einen wahrhaft Würdigen für Darbringungen (*dakkhiṇeyya*) sucht. [898]

Ferner gibt es diese sechs Unmöglichkeiten: Es ist unmöglich, dass jemand, der in der Anschauung vollkommen ist, Muttermord begeht (...) Vatermord begeht (...) einen Arahant tötet (...) in böswilliger Absicht das Blut des Tathāgata vergießt (...) die Sangha spaltet (...) einem anderen Lehrer folgt.³⁰⁴

Ferner gibt es diese sechs Unmöglichkeiten: Es ist unmöglich, dass jemand, der vollkommen in der Anschauung ist, glaubt, dass Vergnügen und Schmerz selbst erzeugt sind (...) von einem externen Verursacher erzeugt sind (...) sowohl selbst erzeugt als auch von einem externen Verursacher erzeugt sind (...) dass Freude und Leid zufällig hervorgehen, nicht selbst erzeugt (...) zufällig hervorgehen, nicht von einem externen Verursacher erzeugt (...) zufällig hervorgehen, weder selbst erzeugt noch von einem externen Verursacher erzeugt (...). Und was ist die Ursache [für diesen Nicht-Glauben]? Eine vollkommene Anschauung erkennt sowohl die Ursache als auch die entstandene Wirkung deutlich.³⁰⁵

Jemand, der diese fünf Eigenschaften aufgeben kann, ist fähig, den Eintritt in den Strom zu erlangen: Selbstsucht³⁰⁶ in Hinblick auf die Behausung, Selbstsucht in Hinblick auf die Familie, Selbstsucht in Hinblick auf Vermögen, Selbstsucht in Hinblick auf gesellschaftliches Ansehen und Selbstsucht in Hinblick auf die Wahrheit.³⁰⁷

Kurz vor dem ersten Konzil, nach dem Tod des Buddha, wurden vierhundertneunundneunzig Arahants ausgewählt, um zusammen mit dem Ehrwürdigen Ānanda, welcher immer noch ein Stromeingetretener war, an diesem Anlass

³⁰³ Handlungen mit unmittelbaren Folgen, z. B.: Muttermord (siehe unten).

³⁰⁴ Diese beiden letztgenannten Gruppen von *abhabbatthāna* finden sich ebenfalls unter: M. III. 64; A. I. 26-7; Vbh. 335-6.

³⁰⁵ A. III. 438-40; Vergleiche mit den neun *abhabbatthāna* und den fünf *abhabbatthāna* eines Arahants, unter: D. III. 133, 235; beispielsweise ist ein Arahant außer Stande, willentlich ein Lebewesen zu töten.

³⁰⁶ TR: *macchhariya*: auch übersetzt mit „Geiz“ oder „Niedertracht“

³⁰⁷ A. II. 272-3 (selbiges gilt für die Verwirklichung der ersten vier *jhāna* und der verbleibenden drei Stufen der Erleuchtung); die anschließende Sutta (A. III. 273) ist identisch, außer dass Selbstsucht (*macchhariya*) durch Undankbarkeit (*akataññutā akataveditā*) ersetzt wird.

teilzunehmen. Er wurde eingeladen, da er lange Zeit damit verbracht hatte, den Dhammavinaya direkt vom Buddha zu lernen, und weil er ein Stromeingetreter war:

*Es ist nicht möglich, dass er (der Ehrwürdige Ānanda) aufgrund von Vorlieben, Abneigungen, Verblendung oder Furcht voreingenommen sein könnte.*³⁰⁸

Dieses Kapilavatthu, o Herr, blüht und gedeiht, ist volkreich, wimmelnd von Menschen im Gedränge der Menge. Wenn ich da den Erhabenen aufgesucht habe oder die Mönche, die ihren Geist entfalten, und ich kehre abends wieder nach Kapilavatthu zurück, dann begegne ich Strömen von Elefanten, Rossen, Wagen, Karren und Menschen. Zu einer solchen Zeit ist meine Achtsamkeit, die auf den Erwachten, die Lehre, die Jüngerschaft gerichtet war, vergessen. Da denke ich nun, o Herr: „Wenn ich zu einer solchen Zeit sterben würde, was wäre meine Fährte, wie ginge es mit mir weiter;

„Fürchte dich nicht, Mahānāmo, fürchte dich nicht, Mahānāmo: frei von Bösem wird dein Tod sein, du wirst kein böses Ende nehmen. Wessen Herz [altern. „wessen Geist“], Mahānāmo, lange Zeit in Vertrauen voll entfaltet wurde, in Tugend, in Erfahrung [altern. „im Lernen“], in Zurücktreten [altern. „in Freigebigkeit“], in Weisheit, dessen Körper, den formhaften, aus den vier Hauptstoffen bestehenden, von Vater und Mutter gezeugt, durch Reis und Grütze zusammengehalten, [laut engl. Vorlage: „gezeugt von Mutter und Vater, zusammengesetzt aus Reis und Brei, ein Schrubben und Massieren erfordernd“³⁰⁹] ein Ding der Unbeständigkeit, des Untergangs, der Aufreibung, des Zerfalls, der Zerstörung – den mögen die Krähen fressen, die Geier, die Falken, die Hunde, die Schakale, oder verschiedene andere Lebewesen. [899] Sein Herz aber, das lange Zeit in Vertrauen, Tugend, Erfahrung, Zurücktreten, Weisheit voll entfaltet

³⁰⁸ Vin. II. 285

³⁰⁹ TR: ~~Bhikkhu Bodhi übersetzt diesen Satz mit: „unterliegt dem Verschleiß und der Abnutzung“~~ [ÜB: Bhikkhu Bodhi lässt diesen Teilsatz – ebenso wie die deutsche Übersetzung von Hellmuth Hecker – schlicht beiseite, denn Formulierungen zu „Verschleiß und Abnutzung“, bzw. „Unbeständigkeit, Untergang und Aufreibung (...)“ finden sich im direkt darauffolgenden Textteil. Dieser, in vielen Quellen oftmals ausgelassene Teilsatz, dient der Umschreibung für „die Pflege und das Aufziehen eines Kindes“ und bezieht sich immer noch auf den ersten Teil des Hauptsatzes, nämlich: „(den) Körper, den formhaften, aus den vier Hauptstoffen bestehenden.“]

wurde, das steigt aufwärts, das geht nach oben. [altern. „Ein edler Schüler, der vier Dinge aufweist,³¹⁰ neigt zum Nibbāna, ist dem Nibbāna ergeben (...)“]³¹¹

Es gibt diese sechs Vorteile bei der Verwirklichung der Frucht des Stromeintritts: man ist gesichert im guten Dhamma; man ist außerstande, zurückzufallen; das Leiden ist eingegrenzt; man ist mit außergewöhnlichem Wissen versehen; man hat klar in die Ursachen und die Auswirkungen der Ursachen geschaut.³¹²

Derjenige, vollendet in rechter Anschauung, befreit von der weiten Ebene des Elends, versteht, wie es wirklich ist: „Dies ist das Leiden (...)“ „Dies ist der Ursprung des Leidens (...)“ „Dies ist das Ende des Leidens (...)“ „Dies ist der Pfad, der zum Ende des Leidens führt.“ Daher solltet ihr euch bemühen, [zu verstehen, wie es wirklich ist]: „Dies ist das Leiden (...)“ „Dies ist der Weg, der zum Ende des Leidens führt.“³¹³

Bhikkhus, angenommen, der große Ozean würde austrocknen und bis auf zwei oder drei Wassertropfen verschwinden. Was meint ihr, was ist mehr: das Wasser im großen Ozean, das ausgetrocknet und verschwunden ist, oder die zwei oder drei Tropfen, die übrig bleiben?

³¹⁰Die vier Faktoren des Stromeintritts.

³¹¹S. V. 369-71 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

³¹²A. III. 442; die mit „das Leiden ist eingegrenzt“ übersetzte Passage wird wörtlich mit „das Leiden ist beendet“ übersetzt. Diese Passage, in der thailändischen Ausgabe, enthält das Wort *na*, was jedoch überflüssig zu sein scheint – die burmesische Ausgabe enthält dieses Wort nicht.

³¹³S. V. 442; der Beginn dieser Sutta enthält einen Vergleich, um die Weite der Ebene des Elends (*apāya*) zu veranschaulichen. In S. V. 342 wird ein Vergleich zwischen einem weltgewandten Monarchen und einem Stromeingetretenen gezogen: ein Monarch, Herrscher über die vier Kontinente, erfährt nach dem Tode womöglich die Freuden des Himmels, ist jedoch kein Stromeingetreter, ist daher nicht vor den Höllenwelten oder anderen Ebenen des Elends gefeit. Ein Stromeingetreter hingegen – auch wenn er von Almosen lebt und in abgewetzte Gewänder gekleidet ist – ist dennoch vor diesen Ebenen des Elends sicher.

Ehrwürdiger Herr, das Wasser im großen Ozean, das ausgetrocknet und verschwunden ist, ist mehr. Die zwei oder drei Wassertropfen, die übrig bleiben, sind unbedeutend. Sie machen nicht ein Hundertstel oder ein Tausendstel oder ein Hunderttausendstel des Wassers im großen Ozean aus, der ausgetrocknet und verschwunden ist.

Genauso, Bhikkhus, ist für einen edlen Schüler, eine Person mit vollendeter Gesinnung, welche die Wahrheit erreicht hat, das Leiden, das zerstört und beseitigt wurde, mehr, während das, was übrig bleibt, unbedeutend ist. Es beträgt nicht ein Hundertstel, nicht ein Tausendstel, nicht ein Hunderttausendstel (...) denn es gibt maximal sieben weitere Leben. Von so großem Nutzen ist die Verwirklichung des Dhamma, von so großem Nutzen ist es, das Dhamma-Auge zu erlangen.³¹⁴ [900]

Die Glückseligkeit der weltlichen Vergnügungen und die Glückseligkeit des Himmels entsprechen nicht einem Sechzehntel der Glückseligkeit des Endes der Begierde.³¹⁵

„Bhikkhus, angenommen, ein Mann würde sieben Steine, von der Größe einer Mungbohne, neben den Berg Sineru legen. Was denkt ihr, was ist mehr: die sieben Steine, in der Größe einer Mungbohne, die dieser Mann dort platziert, oder der Berg Sineru?“

³¹⁴Dies ist eine von zehn Suttas, in denen das Leiden, welches für einen Stromeingetretenen verbleibt, mit dem Leiden verglichen wird, welches beseitigt wurde (S. II. 133-9). Andere Vergleiche lauten: Schmutz unter einem Fingernagel und der gesamte Erdboden, Wasser auf der Spitze eines Grashalms und das Wasser eines Sees, der Hunderte von Kilometern lang und tief ist, sieben winzige Lehmkugeln und der gesamte Erdball sowie sieben winzige Kieselsteine und das Himalaya-Gebirge. Die gleichen zehn Suttas (zuzüglich zweier weiterer) finden sich unter S. V. 457-65, wo sie sich durch den jeweils letzten Abschnitt unterscheiden: Ein edler Schüler, ein in der Anschauung Vollendeter, der die Wahrheit erreicht hat, versteht, wie es wirklich ist: „Dies ist das Leiden“ (...) „Dies ist der Weg, der zum Ende des Leidens führt“ (...) Das Leiden, welches verbleibt, ist geringfügig. Verglichen mit der früheren Masse an Leiden, die vernichtet und beseitigt wurde, lässt sich Vorheriges nicht beziffern, hält keinem Vergleich stand, macht nicht einmal einen Bruchteil dessen aus, da es maximal sieben weitere Leben geben wird. Daher solltet ihr euch darin Bestreben, [zu verstehen, wie es wirklich ist]: „Dies ist das Leiden (...)“

³¹⁵Ud. 11; die Glückseligkeit des Endes der Begierde / des Verlangens = *taṇhakkhaya-sukha*.

„Ehrwürdiger Herr, der Berg Sineru ist mehr (...)“

„Ebenso, Bhikkhus, betragen die außergewöhnlichen Errungenschaften von Asketen, Brahmanen, Wanderern und Anhängern anderer Sekten nicht ein Hundertstel oder ein Tausendstel oder ein Hunderttausendstel der Errungenschaft eines edlen Schülers, eines in der Anschauung vollendeten Menschen. So umfangreich ist der Verdienst eines Menschen, der in der Anschauung vollendet ist, so umfangreich ist sein direktes Wissen.“³¹⁶

D. Merkmale und Lebenswandel, vor dem Erreichen des Stromeintritts

Man vergleiche die hier genannten Qualitäten von Vertrauen, moralischem Verhalten, Freigebigkeit und Weisheit mit denselben Qualitäten, die in vorherigen Passagen beschrieben wurden und die sich dort unmittelbar auf Stromeingetretene beziehen:

Jemand, dem die vier Faktoren für den Eintritt in den Strom völlig abwesend sind, ist ein „Außenseiter, einer, der unter den Weltlingen steht.“³¹⁷ (altern. Übers.)^{xvii}

(Mahānāma:)^{xviii} „Wann, o Herr, ist man ein Anhänger?“

(Buddha:) „Wenn man zum Erwachten, zur Lehre, zur Jüngerschaft Zuflucht genommen hat, ist man ein Anhänger.“

„Wann aber, o Herr, ist ein Anhänger in Tugend bewährt?“

„Wenn dem Anhänger, Mahānāmo, das Töten fern liegt, das Nehmen von Nichtgegebenem fern liegt, die Ausschweifung fern liegt, das Lügen fern liegt, das Trinken von berauschenden Getränken wie Wein und Schnaps fern liegt, dann ist, Mahānāmo, ein Anhänger in Tugend bewährt.“

„Wann aber, o Herr, ist ein Anhänger in Vertrauen bewährt?“

³¹⁶ S. II. 139

³¹⁷ S. V. 397; die Definitionen für „Weltlinge“ (puthujjana) und erleuchtete Wesen (ariya-puggala) scheinen in den Kommentaren und Unterkomentaren immer enger und unflexibler zu werden.

„Da traut, Mahānāmo, ein Anhänger der Wachheit des Vollendeten, so zwar: Das ist der Erhabene, Heilige, Vollkommen Erwachte, der Wissens- und Wandelsbewährte, der Willkommene, der Welt-Kenner, der unvergleichliche Leiter der anleitungsbedürftigen Menschen, der Meister der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene. So ist, Mahānāmo, ein Anhänger in Vertrauen bewährt.“

„Wann aber, o Herr, ist ein Anhänger in Zurücktreten [altern. Übers.: „Frei-
biegkeit“] bewährt?“

„Da lebt, Mahānāmo, ein Anhänger im Hause im Gemüte dem Übel des Geizes entgangen: er spürt das Befreiende am Zurücktreten, hat offene Hände, hat Lust am Loslassen, ist offen für Bitten, hat Lust am Verteilen von Gaben. So ist, Mahānāmo, ein Anhänger in Zurücktreten bewährt.“

„Wie aber, o Herr, ist ein Anhänger in Weisheit bewährt?“

„Da ist, Mahānāmo, ein Anhänger der Weisheit nachgefolgt, die Aufgang und Untergang sieht, der edlen, durchbohenden, die zur völligen Leidensversiegung ausreicht. So ist, Mahānāmo, ein Anhänger in Weisheit bewährt.“³¹⁸ [901]

Werfen wir an dieser Stelle noch einen Blick auf die „Anhänger durch Vertrauen“ (*saddhānusārī*) und die „Anhänger durch Wahrheit“ (*dhammānusārī*), die gleich unter den Stromeingetretenen rangieren:

Das Auge, ihr Mönche, ist vergänglich, wandelbar, veränderlich. Das Ohr, die Nase, die Zunge, der Leib und der Geist sind vergänglich, wandelbar, veränderlich.

Wer so in diesen Dingen Vertrauen hat, ihr Mönche, so davon überzeugt ist, der wird ein Vertrauen-Ergebener genannt (...) Wer nun, ihr Mönche, diese Dinge so verstanden hat, daß sie ihm in gewissem Maße klar werden, der wird ein Wahrheit-Ergebener genannt. (...) ³¹⁹

³¹⁸S. V. 395 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2]); vgl.: A. IV. 220-23; für die vollständigen Definitionen dieser Qualitäten, siehe vorherige Zitationen, oberhalb.

³¹⁹S. III. 225-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3]); in S. V. 201-202 werden die edlen Wesen nach der Stärke der fünf Fähigkeiten eingestuft: Vertrauen, Tatkraft, Achtsamkeit, Sammlung und Weisheit; in diesem Fall ist jemand mit einer Stärke der Fähigkeiten, die knapp unter der eines Stromeingetretenen liegt, ein „Vertrauens-Ergebener“, und die nächstniedrigere Stufe entspricht der eines „Wahrheits-Ergebener“. Eine Person, ohne irgendeinen Grad dieser spirituellen Fähigkeiten, ist ein „Außenseiter, einer, der inmitten der Weltlinge steht“.

Es besteht eine weitere Gruppe von vier Faktoren bezüglich des Eintritts in den Strom, wobei sich diese jedoch nicht auf die Qualitäten eines Stromeingetretenen beziehen, sondern vielmehr auf die Arten der spirituellen Praxis, die zum Eintritt in den Strom führen.

(Buddha:) „Glieder zum Stromeintritt, Glieder zum Stromeintritt, so sagt man, Sāriputta. Was aber sind, o Sāriputta, Glieder zum Stromeintritt?“

(Sāriputta:) **„Umgang mit rechten Menschen, o Herr, ist ein Glied zum Stromeintritt. Die rechte Lehre hören, ist ein Glied zum Stromeintritt. Gründliche Aufmerksamkeit ist ein Glied zum Stromeintritt. Der Lehre lehrgemäß nachfolgen, ist ein Glied zum Stromeintritt.“*³²⁰

*(ÜB: altern. Übers.:)

Der Umgang mit edlen Wesen (sappurisa-samseva) ist ein Faktor für den Eintritt in den Strom. Das Hören der Lehren edler Wesen (saddhamma-savana) ist ein Faktor für den Eintritt in den Strom. Rechtes Reflektieren (yoniso-manasikāra) ist ein Faktor für den Eintritt in den Strom. Eine umfassende geistige Praxis (dhammānudhamma-paṭipatti) ist ein Faktor für den Eintritt in den Strom.

*„Vier Glieder zum Stromeintritt gibt es, ihr Mönche. Welche vier? Umgang mit rechten Menschen, die rechte Lehre hören, gründliche Aufmerksamkeit, der Lehre lehrgemäß nachfolgen.“*³²¹

³²⁰ S. V. 347 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

³²¹ S. V. 404; D. III. 227; die ersten drei Faktoren sind Faktoren für rechte Anschauung (*sammā-ditṭhi*). *Sappurisa-samseva* = *kalyāṇa-mittatā*; *saddhamma-savana* = heilsames „Lernen von anderen“ (*parato-ghosa*); diese Faktoren für rechte Anschauung werden in der letzten Hälfte des Buddhadhamma ausgeführt. *Dhammānudhamma-paṭipatti* bedeutet schrittweise, systematische und korrekte Praxis: vorbereitende spirituelle Übungen sind förderlich für spätere Errungenschaften. Eine korrekte Praxis von *sīla* zum Beispiel führt zur Verwirklichung von Nibbāna; man folgt nicht blindlings gewissen Regeln oder handelt aus starren Ansichten heraus. Das Cūḷaniddesa (Nd. II. 70) bietet Beispiele für vorbereitende Übungen (z. B.: moralisches Verhalten, Sinneszügelung, Mäßigung beim Essen oder Achtsamkeit) sowie für anschließende Errungenschaften (oder „primäre Lehren“), z. B.: die vier Grundlagen der Achtsamkeit, der achtfache Pfad (d. h. die siebenunddreißig Faktoren der Erleuchtung – *bodhipakkhiya-dhamma*). Man sollte die vorbereitenden Übungen mit der Absicht praktizieren, in Harmonie mit den späteren Stufen der Praxis zu handeln und diese zu fördern.

„Vier Eigenschaften, ihr Mönche, entfaltet und ausgebildet, führen zur Verwirklichung der Frucht des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Nichtwiederkehr, der Heiligkeit, führen zur Erlangung, Wachstum und Fülle der Weisheit, zu großer, ausgedehnter, breiter, tiefer, unvergleichlicher, weiter, vielfältiger, rascher, leichter, lächelnder, blitzschneller, scharfer und durchbohrender Weisheit.

Welche vier? Umgang mit rechten Menschen, die rechte Lehre hören, gründliche Aufmerksamkeit und der Lehre lehrgemäß nachfolgen. Diese vier Eigenschaften, ihr Mönche, entfaltet und ausgebildet, führen dazu.“³²²

Diese vier Qualitäten führen nicht nur zum Stromeintritt, sondern zu allen Ebenen der Weisheit und enden mit der Verwirklichung der Arahantschaft. Man kann sie mit vielen anderen Namen bezeichnen, doch weil der Buddha sie in diesem Zusammenhang hervorhob, werden sie die „Faktoren für den Eintritt in den Strom“ genannt.³²³ [902]

10. Zusätzliche Punkte zu den Merkmalen von Stromeingetretenen

Schauen wir uns die fünf Qualitäten, nämlich von Vertrauen, moralischem Verhalten, Lernen, Freigebigkeit und Weisheit, genauer an, welche die vier Faktoren des Eintritts in den Strom (*sotāpattiyaṅga*) umfassen. Der Buddha hob diese Qualitäten hervor und gebrauchte sie als Maßstab für den Fortschritt in Hinblick auf „edle Schüler“, sowohl vor als auch nach der Verwirklichung des Eintritts in den Strom. Besondere Aufmerksamkeit sollte hierbei der Qualität des Vertrauens gewidmet werden: Warum erwähnte der Buddha jedes Mal, wenn er über diese Stufe der Praxis sprach, das Vertrauen, obwohl der Buddhismus Weisheit als die höchste Qualität für die spirituelle Entwicklung betrachtet?

³²² S. V. 410–411; verwiesen unter Ps. II. 189 (ÜB: Hier in ungekürzter Fassung; in der Übersetzung von: Siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

³²³ Siehe folgende Passagen aus der vorherigen Fußnote (d. h.: S. V. 411–413). Unter Ps. II. 189 heißt es, dass diese vier Qualitäten für die Verwirklichung der Einmalwiederkehr bis hin zur Verwirklichung der Arahantschaft förderlich sind und dass sie der Weisheit in vielerlei Hinsicht zugutekommen, z. B. um die Weisheit zu kultivieren, die Weisheit zu vervollständigen, die Weisheit zu schärfen und die „durchdringende Weisheit“ (*nibbedhika-paññā*) zu erwirken. Als Faktoren für die Kultivierung von Weisheit werden diese vier auch „der Weisheit förderliche Eigenschaften“ (*paññāvuddhi-dhamma*) oder einfach die vier *vuddhi* (oder *vuddhi-dhamma*) genannt. In A. II. 245–246 werden diese Qualitäten als „förderlich für Weisheit und von großem Nutzen für die Menschen“ bezeichnet; sie können auch „Qualitäten des großen Dienstes“ (*bahukāra-dhamma*) genannt werden.

Diese fünf Qualitäten werden als die fünf „Errungenschaften“ (*sampadā*), die fünf „Schätze“ (*dhana*) oder die fünf Qualitäten des „Wachstums“ (*vaddhi*) bezeichnet:

1. Vertrauen (*saddhā*): Vertrauen und Gewissheit, aus begründeter und weiser Kontemplation resultierend. Es gibt drei Aspekte von Vertrauen:
 - (a) Vertrauen in den Buddha: die Existenz des Buddha ist Beleg dafür, dass der Mensch durch eigene Anstrengung, sowie durch Achtsamkeit und Weisheit, die höchste Wahrheit verwirklichen kann. Der Mensch kann geschult und kultiviert werden, sowohl im Hinblick auf das richtige Verhalten, gegenüber seiner äußeren Umgebung, als auch im Hinblick auf geistige Qualitäten. Der Mensch ist in der Lage, Weisheit so weit zu entwickeln, dass er der Bedrängung durch geistige Verunreinigungen entkommt und dem Leiden ein Ende setzt, indem er die höchste Befreiung verwirklicht. Mit dieser Erkenntnis werden die Menschen vorzüglich und selbständig; sie bedürfen nicht der Fürsprache einer Gottheit (z.B. Devas, Māra oder Brahma), die für sie Partei ergreift. Indem der Mensch die außergewöhnlichen Tugenden des Buddha erkennt, der diese Verwirklichung erreicht hat, sollte er diese Tugenden in sich selbst kultivieren und versuchen, die Wahrheit zu erreichen, die der Buddha erkannt und kundgetan hat.
 - (b) Vertrauen in den Dhamma – die Wahrheit oder das höchste Gut, welches der Buddha erkannt und offenbart hat. [903] Diese Wahrheit ist von Dauer, gewiss und eigenständig; sie ist ein natürliches Gesetz von Ursache und Wirkung. Sie ist nicht von der Erscheinung eines Buddhas abhängig; sie ist neutral und unparteiisch gegenüber allen Wesen. Sie lädt zur Untersuchung und spirituellen Praxis ein. Jeder Mensch, der sich angemessen entwickelt hat und über genügend Weisheit verfügt, kann diese Wahrheit erkennen. Diese Erkenntnis führt zur Befreiung und dem Ende des Leidens.
 - (c) Vertrauen in die Sangha, die vorbildliche Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist der Beweis dafür, dass jeder Mensch über das entsprechende Potential verfügt, die höchste, vom Buddha verwirklichte Wahrheit, zu realisieren. Die Gemeinschaft entsteht jedoch nur, wenn der Einzelne zulässt, dass sich die Wahrheit durch spirituelle Praxis manifestiert. Diese Gemeinschaft besteht aus Menschen mit unterschiedlichem Reife- und Entwicklungsstand, ist jedoch durch das Anstreben der gleichen Maßstäbe geeint: sie betrachten das Dhamma als ihren Fokus und Maßstab, weiterhin sind sie die

Gefäße, durch welche sich das Dhamma manifestiert. Man sollte die Tugend dieser Gemeinschaft wertschätzen und an ihr partizipieren, denn die Sangha trägt mehr als jede andere Gemeinschaft dazu bei, den Dhamma in der Welt zu bewahren; sie ist die Quelle für die Verbreitung von Güterzigkeit und Wohlergehen in der Welt.

Die drei Aspekte des Vertrauens lauten: das Vertrauen, dass die Wahrheit – ein natürliches Gesetz von Ursache und Wirkung – existiert; dass die Menschen in der Lage sind, diese Wahrheit zu verwirklichen; und dass es außergewöhnliche Menschen gibt, die diese Wahrheit erreicht haben und sie mit anderen teilen. Diejenigen, die in diese Wahrheit und in das menschliche Potenzial, sie zu verwirklichen, vertrauen, werden danach streben, entsprechende Ergebnisse zu erzielen, insbesondere durch angemessenes Handeln. Sie vertrauen auf den kausalen Zusammenhang zwischen dem Handeln und den Früchten des Handelns, wobei dieses Vertrauen zu standhaftem ethischem Verhalten und einem soliden Verständnis führt. Sie verlassen sich nicht vorrangig auf externe Kräfte, um Hilfe zu erhalten. Außerdem vertrauen sie darauf, dass die Menschen gemeinsam eine tugendhafte oder ideale Gemeinschaft aufbauen können, welche aus Individuen besteht, die sich selbst geschult und die Wahrheit des Buddha erkannt haben. Durch das Reflektieren der Kausalität, gewinnt der Mensch die sichere Gewissheit, dass der Buddha wahrhaftig erwacht ist, dass seine Lehren der Wahrheit entsprechen und dass es von größtem Nutzen ist, sich der Gemeinschaft der erleuchteten Schüler anzuschließen, welche dieser Lehre nachfolgen.

2. Moralisches Verhalten (*sīla*): ein moralischer Kodex: das gesamte Verhaltenssystem, welches sowohl das individuelle Verhalten als auch die Interaktion mit der Gesellschaft – durch physische Handlungen und Sprache, einschließlich des eigenen Lebenserwerbs – umfasst. Dieser Verhaltenskodex wird aufgestellt, um bei der Erreichung des höchsten Gutes zu helfen. Sein Ziel ist es, ungeeignete Handlungen zu verhindern und gute Handlungen zu fördern, indem dieser Kodex die Menschen lehrt und darauf aufmerksam macht, die Beziehung zwischen ihren Taten und ihrer Umgebung wahrzunehmen. Dies führt zu persönlicher und sozialer Stabilität und ist eine Grundlage für höhere spirituelle Praxis. Ein solcher Kodex hilft, das körperliche und verbale Verhalten zu vervollkommen und unterstreicht das harmonische Zusammenleben. [904] Ein solches harmonisches, soziales Umfeld ermöglicht es jedem Einzelnen, in Frieden zu leben und sich selbst zu schulen, um höhere Zustände der Verwirklichung zu erreichen.

Für die Allgemeinheit besteht dieser, das Wohlergehen fördernde, grund-

legende Verhaltenskodex aus den fünf Tugendregeln: Lebewesen nicht zu verletzen, das Eigentum anderer nicht zu verletzen, zwischenmenschliche Beziehungen nicht zu verletzen, die Wahrheit nicht zu verletzen, indem man unsachgemäß oder aggressiv spricht, sowie die Achtsamkeit und klares Verständnis (*sampajaññā*) nicht durch Konsum von Rauschmitteln zu beeinträchtigen.³²⁴ Bestimmte Gemeinschaften haben komplexere und verfeinerte Verhaltenskodizes aufgestellt, etwa die acht Tugendregeln, die zehn Tugendregeln sowie die zweihundertsiebenundzwanzig Tugendregeln, um eine geregelte Ausbildung und Disziplin zu gewährleisten und das Ziel der jeweiligen Gemeinschaft anzustreben.

Es finden sich verschiedene Merkmale einer buddhistischen Moral: a) sie schafft ein förderliches, äußeres Umfeld für die spirituelle Praxis, die zum höchsten Ziel führt; b) sie fördert Frieden und Harmonie innerhalb einer Gemeinschaft, sodass jeder Einzelne seinen Aktivitäten in Frieden nachgehen kann; und c) die Beherrschung des moralischen Verhaltens führt zu Selbstdisziplin und einer Verringerung der geistigen Unreinheit. Sittliches Verhalten macht den Menschen empfänglich für heilsame Eigenschaften. Insbesondere ist es eine Grundlage für die Sammlung.³²⁵

Obwohl es höhere Stufen des moralischen Verhaltens, als die erwähnten fünf Tugendregeln, gibt, haben alle erstrebenswerten Verhaltenskodizes, die für die Dhamma-Praxis erforderlich sind (die als „von den Edlen geschätztes Verhalten“ – *ariyakanta-sīla* – bezeichnet werden), dieselbe Quintessenz und dieselben Kriterien: sie werden weder aus dem Wunsch nach vergnüglichen Belohnungen, noch aus Anhaftung, noch aus starren Ansichten, hinsichtlich einer moralischen Vorstellung, noch durch blindes Gehorsam von gesellschaftlichen Gepflogenheiten, befolgt. Sie werden befolgt, indem man den wahren Zweck dieser moralischen Tugendregeln versteht. Für buddhistische Laien, welche diese angemessene Sichtweise aufweisen, ist das Befolgen der fünf Tugendregeln ausreichend, um in den Strom einzutreten.

3. Lernen (*suta*): „das Gehörte“; Wissen, welches durch Zuhören, Lesen, Studieren, durch Medien oder sonstige Quellen erlangt wird; Wissen bezüglich der „edlen Lehren“ (*ariya-dhamma*) – die Lehren erleuchteter Wesen –

³²⁴ Achtsamkeit (*sati*) und klares Verständnis, beziehungsweise das Bewusstsein von „richtig und falsch“, sind die Beschützer von moralischem Verhalten.

³²⁵ Die grundlegendsten Formen von *sīla*, z.B., die fünf Tugendregeln, zielen auf „Nicht-Grausamkeit“ und „Nicht-Unterdrückung“ ab, was der erste Schritt zur Schaffung einer förderlichen Umgebung ist. Höhere Stufen von *sīla* dienen dazu, sowohl ein unterstützendes äußeres Umfeld als auch ein entsprechendes inneres Umfeld zu erzeugen, um jedem Menschen zu helfen, sich selbst für höhere spirituelle Errungenschaften zu schulen.

in denen die vollkommene Lebensweise und der Weg zur Erleuchtung offenbart werden. Wissen, erworben für Beruf und allgemeine Aktivitäten in der Welt (etwa in den Künsten und Wissenschaften), ist nicht ausreichend, um ein „edler Schüler“ zu werden. [905] Weltliches Wissen ist von Individuum zu Individuum verschieden und nicht immer ungefährlich. Obwohl es erarbeitet wird, um Probleme zu lösen und Glück zu erzeugen, hat es oftmals den gegenteiligen Effekt und schafft alle Arten von Komplikationen. Daher ist dieses Wissen nicht dasselbe wie jenes, von dem an dieser Stelle ausgegangen wird.

Das Wissen eines edlen Schülers ist immer nutzbringend, hilfreich und förderlich. Es ist das Wissen, welches jeder Mensch benötigt, um ein erfülltes Leben führen zu können. Es befähigt die Menschen, ihre Kenntnisse zur Förderung des persönlichen und sozialen Wohlergehens einzusetzen. Es verhindert Schaden und löst Probleme auf wahrhaft effektive Weise. Vor allem aber kann es als einzige Form des Wissens dazu führen, dass ein gewöhnlicher Mensch zur Erleuchtung gelangt. Damit qualifiziertes Wissen ein wirksames Werkzeug zur Lösung von Problemen sein kann, muss es mit dem Wissen der edlen Lehren in Einklang gebracht werden. All diese Formen des Wissens, einschließlich des Wissens der edlen Lehren, ähneln jedoch zunächst einem Lagerraum mit Rohstoffen. Das Wissen wurde noch nicht angewandt, um die eigenen Angelegenheiten tatsächlich zu regeln. Nachdem man sich Wissen angeeignet hat, assimiliert man es und macht es sich zu eigen, in Form einer bestimmten Ansicht oder eines Glaubens. Damit das Wissen jedoch wirklich wirksam wird, muss es zu einem Instrument der Weisheit werden. An diesem Punkt entwickelt es sich zu analytischem und differenzierendem Wissen und wird in eine systematische, ganzheitliche Praxis integriert (*dhammānudhamma-paṭipatti*).

4. Freigebigkeit / Großzügigkeit / Gebefreudigkeit (*cāga*): wahres Geben; äußerlicher Verzicht, aufgrund des Gebens materieller Dinge sowie innerer Verzicht, aufgrund des Verzichts auf Gier; Abwesenheit von Geiz. Edle Schüler trachten nicht nach Belohnung (materiellem Gewinn, Prestige, Glück oder einem Himmel) im Gegenzug für ihre Gaben. Die Formulierung in den Suttas: „sich am Geben und Teilen erfreuen“ (*dānasamvibhāga-rata*) zeigt, dass edle Schüler aus dem Akt des Gebens an sich Freude schöpfen. Sie erfahren weder Leid noch Enttäuschung durch Gedanken wie: „Ich habe gegeben, aber keine Gegenleistung erhalten.“ Edle Schüler sind mit liebevoller Güte und Mitgefühl versehen. Ohne den Drang, etwas zu erhalten oder zu besitzen, wird der Geist weit und es entsteht Mitgefühl für andere. Man erkennt deutlich die Not und das Leiden anderer Menschen und neigt auf ganz natürliche Weise zur Großzügigkeit. Man

findet Freude am Geben, indem man das Leiden anderer lindert und sie glücklich macht. Das Gute im Akt des Gebens wird zur Belohnung. Durch das Geben wird die Welt zu einem glücklicheren Ort. [906] Darüber hinaus reinigt Großzügigkeit den Geist, reduziert geistige Unreinheiten und führt den Menschen näher an das Ziel des Buddhismus.³²⁶ Wie der Ehrwürdige Sāriputta sagte:

*Weise Menschen geben keine Gabe, um weltliches Glück zu erlangen, noch geben sie Gaben, um eine bessere Wiedergeburt zu erlangen. Weisse Menschen geben Gaben, um Verunreinigungen zu beseitigen, um den Zustand einer nicht wiederkehrenden Existenz zu erreichen.*³²⁷

Neben der großzügigen Unterstützung, in einem umfassenderen Kontext, sind edle Schüler großzügig zu ihren Mitmenschen. Sie geben bereitwillig ihr persönliches Hab und Gut, um es der Allgemeinheit zur Verfügung zu stellen, damit die tugendhaften Mitglieder ihrer Gemeinschaft davon profitieren können.

Da edle Schüler „herausragende Personen“ (*sappurisa*) sind, geben sie die „Gaben eines guten Menschen“ (*sappurisa-dāna*).³²⁸ Eine dieser Eigenschaften ist es, respektvoll zu geben; ein edler Schüler schätzt den Empfänger, das Geschenk und den Akt des Gebens. Er gibt bereitwillig und ohne Groll; egal wie niedrig die soziale Stellung des Empfängers ist, er verachtet die Person nicht, sondern handelt mit Freundlichkeit und der Absicht zu helfen.³²⁹

³²⁶Zu den Gründen für das Geben, siehe Anhang 4.

³²⁷Nd. I. 424-5; „weltliches Glück“ (*upadhi-sukha*) bedeutet Glück, welches durch Verunreinigungen befleckt ist, bzw. Glück, in den drei Sphären der Existenz: der Sinnessphäre, der feinstofflichen Sphäre und der immateriellen Sphäre; *upadhi* wird hier mit Verunreinigung übersetzt.

³²⁸Diese Qualitäten berücksichtigen die Eigenschaften des Spenders, welche über die Bedürfnisse des Empfängers hinausgehen. Es existieren mehrere verschiedene Gruppen jener Merkmale: A) Fünfergruppe: 1.) gibt respektvoll; 2.) gibt mit Demut; 3.) gibt mit der eigenen Hand; 4.) gibt eine reine Gabe (bzw. gibt keine Reste); 5.) gibt mit dem Wissen um die Früchte des Gebens (*āgamaṇa-ditṭhika*) – die Kommentare erklären dies als das Wissen um die Früchte des Gebens und dem Vertrauen in Karma sowie deren Resultate; M. III. 24; A. III, 171-2; A. IV, 392-3; B) Fünfergruppe: 1.) gibt mit Vertrauen; 2.) gibt respektvoll; 3.) gibt zur rechten Zeit; 4.) gibt mit einem freigiebigen Geist, ohne Stolz (dies ist die kommentierende Erklärung; diese Eigenschaft wird auch mit „gibt mit einem hilfsbereiten Geist“ übersetzt); 5.) gibt, ohne sich selbst oder andere zu beunruhigen (z.B. indem man sich selbst erhöht und andere verunglimpft); A. III. 173; C) Achtergruppe: 1.) gibt reine Gaben; 2.) gibt Auserwähltes; 3.) gibt zur rechten Zeit; 4.) gibt Angemessenes; 5.) gibt mit Umsicht; 6.) gibt regelmäßig; 7.) der Geist ist im Augenblick des Gebens hell; 8.) nach dem Geben ist der Geist erfreut; A. IV. 244.

³²⁹Dies steht im Einklang mit dem Merkmal der Großzügigkeit edler Anhänger: „den Bitten anderer ergeben“ (*yacayaoga*); ein edler Schüler geht auf Bitten ein und ist bereit zu helfen.

5. Weisheit (*paññā*): umfassendes Wissen; klares Wissen; differenziertes Wissen; fundierte Analyse. Ein edler Anhänger unterscheidet zwischen wahr und unwahr, gut und schlecht, richtig und falsch, angemessen und unangemessen, Nutzen und Schaden. Dies ist ein praktisches Wissen; eine Person versteht Kausalität und weiß, wie man sich mit Bedingungen befasst, um Problematiken zu lösen. Dieses Wissen gilt insbesondere in Bezug auf menschliches Leid: es wird eingesetzt, um Leiden zu lindern und ein gutes Leben zu führen. [907] Es gibt viele Methoden, sich dieser Weisheit anzunehmen, einschließlich der Kenntnis der vier edlen Wahrheiten, der Kenntnis von der abhängigen Entstehung und der Kenntnis von der Freiheit der fünf Hindernisse (*nīvaraṇa*). Die Definition von „Vollendung der Weisheit“ (*paññā-sampadā*), als Kennzeichen eines edlen Schülers, lautet: „Weisheit, welche das Entstehen und Vergehen durchdringt, welche edel ist und Verunreinigungen durchdringt, was zur vollständigen Zerstörung des Leidens führt.“³³⁰

Unabhängig davon, welchen Grad an Sachkenntnis eine Person in Bezug auf weltliches Wissen aufweist, z.B. als ein führender Politiker, ein hervorragender Geschäftsmann, ein raffinierter Erfinder oder ein begabter Forscher, ist das Wissen eines edlen Anhängers für jeden Menschen unerlässlich, um die Probleme des Lebens zu lösen und ein achtbares Leben zu führen.

Lernen (*suta*) kann ein ausschlaggebender Faktor für Weisheit sein: es verschafft Informationen und erweitert den Horizont eines Menschen. Es ist nicht nur ein Dhamma-Lernen, welches die Weisheit befördert; weltliches Wissen, insbesondere Lebenserfahrung, kann ebenfalls ein Verständnis für die Wahrheit begünstigen. Eine Person, die in der Reflexion (*yoniso-manasikāra*) geübt ist, gewinnt ein besseres Verständnis von Welt und Leben, indem sie auch fachliches oder berufliches Wissen mit einbeziehen kann. Der maßgebliche Faktor für spirituellen Fortschritt ist jedoch Weisheit. Manche Menschen sind hochgebildet, sind aber zur Reflexion unfähig; sie werden daher keine Weisheit entwickeln und nicht wahrhaft von ihrem Wissen profitieren. Manche Menschen verfügen lediglich über ein geringes Maß an formaler Schulbildung, sind jedoch sehr weise; ihre kluge Reflexion befähigt sie, Lösungen für Probleme zu finden. Ein weiser Mensch nutzt jegliches Mehr an Wissen zu seinem Vorteil. Da ein weiser Mensch – trotz eines Mangels an formaler Bildung – erfolgreich sein kann, wird in zahlreichen Fällen die Anzahl der Merkmale edler Schüler von fünf auf vier reduziert, wobei

³³⁰ Alternativ kennt man die Kreisläufe der Natur: von Geburt, Alter, Krankheit und Tod, von Wachstum und Verfall. „Verunreinigung durchdringen“ kann auch mit „Wahrheit durchdringen“ übersetzt werden.

Vertrauen, Verhalten, Großzügigkeit und Weisheit verbleiben. Weisheit erfüllt nicht nur das Lernen (*suta*); sie bestätigt auch alle anderen Merkmale eines edlen Schülers. Weisheit stellt sicher, dass das Vertrauen korrekt und angemessen ist und nicht in Leichtgläubigkeit abdriftet. Weisheit führt zu angemessenem moralischem Verhalten, welches von erwachten Wesen gepriesen wird und welches frei von Anhaftung an Regeln und Praktiken stattfindet. Weisheit führt zu echtem Verzicht, denn solange man die Welt und die Phänomene nicht wahrhaftig versteht und kein verfeinertes Glück erfahren hat, ist es naheliegend, dass man sich an der Sinnenlust erfreut. Bei einem Mangel an Weisheit ist es schwierig, sich nicht mit weltlichen Vergnügungen zu beschäftigen und großzügig zu sein, ohne sich irgendeine Form von Sinneslust oder anderer Belohnung zu wünschen. Die Weisheit vereint daher die übrigen Faktoren; sie ist der essenzielle Faktor eines edlen Schülers und das Ziel jeder einzelnen Stufe der spirituellen Praxis.

Zusammengefasst lassen sich vier primäre Tugenden eines edlen Schülers nennen: [908]

1. *Saddhā*: Vertrauen in Weisheit, Tugend und Beharrlichkeit der Menschen; diese Eigenschaften begünstigen eine Erkenntnis der Wahrheit und des höchsten Wohls, wie es vom Buddha und seinen Nachfolgern gelehrt wurde. Dieses Vertrauen unterstützt den Aufbau einer tugendhaften Gesellschaft, welche auf den Prinzipien der Wahrheit beruht.
2. *Sīla*: Selbstbeherrschung, welche zu angemessenem Verhalten und einer angemessenen Beziehung zu anderen sowie zur Umwelt verhilft. Dieses Verhalten unterstützt die Entfaltung der Tugend in einem Individuum und fördert soziale Harmonie.
3. *Cāga*: Verzicht, welcher den Egoismus reduziert und den Menschen darauf vorbereitet, anderen zu helfen.
4. *Paññā*: Weisheit; durchdringendes Wissen von den Dingen, wie sie wirklich sind, wie sie den Gesetzen der Natur entsprechen, wie sie – gemäß Ursachen und Bedingungen – entstehen und vergehen. Dieses Wissen einhergehend mit einem freien Geist fördert eine angemessene Beziehung zu den Dingen und ein adäquates, ausgewogenes Verhalten. Der Mensch ist daraufhin in der Lage, die weiteren Tugenden in geeigneter Weise einzusetzen bzw. zu entwickeln.

Lernen (*suta*), erworben in jeglicher Form – durch Unterweisung, Anregung, Rat oder Studium – fördert die Entwicklung der übrigen Tugenden und führt zu

vermehrtem Fortschritt, wobei der erforderliche Umfang des Lernens und der Grad des Erfolgs dennoch von der Fähigkeit einer Person abhängig sind, im Einklang mit Weisheit zu reflektieren.

Kehren wir zur ersten Tugend, dem Vertrauen (*saddhā*), zurück und untersuchen, inwiefern Vertrauen ein maßgebender Faktor zu Beginn einer spirituellen Übung ist. Gewöhnlicherweise wird Vertrauen in drei Gruppen untergliedert: Vertrauen in den Buddha, Vertrauen in den Dhamma und Vertrauen in die Sangha. Zuweilen wird eine einzelne, präzise Definition vorgelegt, insbesondere dann, wenn es darum geht, das Vertrauen eines edlen Schülers – vor der Verwirklichung des Stromeintritts – zu beschreiben: *[Eine Person] hat daher das Vertrauen in die Erleuchtung des Tathāgata: „Der Erhabene ist ein Arahant ... der Erwachte“.* Diese Form von Vertrauen wird „Vertrauen in die Erleuchtung des Tathāgata“ (*tathāgatabodhi-saddhā*) genannt.³³¹ Es ist Vertrauen in die Weisheit des Buddha, der als Archetyp, Repräsentant oder Wegbereiter für alle Menschen gilt.

Das Erwachen des Buddha offenbart, dass alle Menschen in der Lage sind, die Wahrheit zu erkennen und durch Achtsamkeit, Weisheit und disziplinierte Anstrengung das höchste Gut zu erreichen. Der Buddha verglich sich selbst mit einem Küken, welches sich als erstes durch die Eierschale der Unwissenheit pickt,³³² ebenso wie mit dem Entdecker eines urtümlichen Pfades, welcher diesen Pfad daraufhin der Menschheit offenbart.³³³ Das Vertrauen in die Erleuchtung des Buddha ist somit gleichbedeutend mit dem Vertrauen, in die Fähigkeit und Weisheit der Menschen. [909] Oder knapper ausgedrückt: Es ist Selbstvertrauen oder Vertrauen in sich selbst. Dieses Vertrauen ist kein egoistischer Glaube oder Stolz, sondern vielmehr Vertrauen in das Menschsein beziehungsweise ein objektives Vertrauen in die Menschheit. Man vertraut in das menschliche Potenzial für Weisheit, daran, dass jeder Mensch durch spirituelle Schulung das höchste Ziel erreichen und die größten menschlichen Bestrebungen erfüllen kann.³³⁴ Der

³³¹ Alternativ: „Vertrauen in die Weisheit des Aufdeckers der Wahrheit.“ Es ist bemerkenswert, dass der Buddha hier den Begriff Tathāgata verwendet, um sich selbst zu bezeichnen, da zahlreiche Beinamen für den Buddha existieren, die jeweils unterschiedliche Qualitäten betonen. Die Verwendung des Begriffs Tathāgata steht hier im Einklang mit der Passage, in welcher der Buddha die Naturgesetze beschreibt, die autonom existieren und nicht vom Auftauchen der Tathāgatas abhängig sind; ein Tathāgata ist lediglich der Entdecker und Enthüller dieser Wahrheiten (siehe: A. I. 286; S. II. 25); an vielen Stellen wird der Begriff Tathāgata mit „Wesen“ übersetzt (z.B.: M. I. 426; S. IV. 395; erklärt z.B. unter MA. III. 142). Interessierte Forschende mögen *bodhi* hier mit dem Konzept der Buddhaschaft in der Mahayana-Tradition vergleichen.

³³² Vin. III. 3-4

³³³ S. II. 106; S. III. 66, 108-109; M. III.4

³³⁴ Als Antwort auf die Frage, ob menschliches Wissen begrenzt sei, so ist das Wissen eines wohlgeschulten Menschen der höchstmögliche Grad menschlicher Weisheit. Wenn dieses Wissen Grenzen hat, dann gibt es nirgendwo ein höheres Wissen, welches es übertrifft und erweitert;

Buddha ist ein Symbol für das Selbstvertrauen; er war der erste Mensch, der dieses menschliche Potenzial ausschöpfte, und der erste Mensch, der Erleuchtung nicht auf eine göttliche oder übernatürliche Macht zurückführte.

Tatsächlich umfasst das Vertrauen in die Erleuchtung des Buddha auch das Vertrauen in das dreifache Juwel: Es besteht das Vertrauen, wonach Menschen Weisheit, bis hin zu dem Punkt entwickeln können, an dem sie in der Lage sind, selbst die raffiniertesten Schwierigkeiten des Geistes zu lösen, sodass sie die Befähigung erlangen, die höchste Befreiung und das vollkommene Glück zu erreichen, ganz so, wie es dem Buddha gelang; es besteht das Vertrauen, dass diese Prinzipien der Praxis sowie das höchste Ziel, Aspekte der Wahrheit sind, die auf Naturgesetzen beruhen; und es besteht das Vertrauen, dass es Menschen gibt, die dieses Ziel erreicht haben, die eine edle Gemeinschaft bilden, welche die Wahrheit verifiziert hat, den Dhamma verbreitet, Segnung verbreitet und voll und ganz bereit ist, andere dabei zu unterstützen, sich dieser edlen Gemeinschaft anzuschließen.

Obwohl der Buddhismus für Weisheit plädiert, ist Vertrauen in den Anfangsstadien der Praxis eine unerlässliche Qualität, bevor eine Person ihr Potenzial verwirklicht und die Weisheit vervollkommenet. Vertrauen unterscheidet sich hier von dem, was man gemeinhin darunter versteht, und sollte nicht mit blindem Glauben verwechselt werden; es ist ein Glaube an Weisheit, der mit Weisheit verbunden ist und zu Weisheit führt.

Zum Vertrauen in das dreifache Juwel oder zum Vertrauen in das Erwachen des Buddha gibt es zwei wichtige Aspekte. Erstens beruht die gesamte Lehre des Buddhismus, sowohl die des höchsten Ziels als auch die der Übung, auf dem Prinzip, dass die Menschen in der Lage sind, in die Fußstapfen des Buddha zu treten und die Wahrheit, durch ihre eigene Anstrengung und Weisheit, zu verwirklichen. Es existiert keine externe, höchste Quelle der Kraft, welche die Fähigkeit und das Potential des menschlichen Wesens übersteigen würden. Wäre dieser Grundsatz falsch, dann wären das gesamte buddhistische Lehrsystem, sowie das erklärte Ziel, sinnlos und nichtig.^{xix} [910] Zweitens: Wenn ein buddhistischer Schüler kein Vertrauen in dieses menschliche Potenzial besitzt, wird er nicht in der Lage sein, auf dem Pfad des Buddhismus voranzuschreiten. Wie sollte er sich dann auch der Praxis widmen können? In der Tat wäre er kein wahrer Schüler des Buddha. Vertrauen in das Erwachen des Buddha ist daher eine bedeutsame Qualität für einen Buddhisten.³³⁵

selbst das Wissen der höchsten Götter wird ihnen von Menschen verliehen. (Siehe: Kevatta Sutta, D. I. 215-23; Brahmanimantanika Sutta, M. I. 326-31)

³³⁵Für eine weiterführende Einteilung von Vertrauen in vier Faktoren, siehe Anhang 2 in Kapitel 14, über Vertrauen.

Der Stromeintritt ist ein legitimes Ziel für buddhistisch Praktizierende und das Erreichen dieser wesentlichen Stufe des Erwachens sollte gefördert werden. Die damit verbundenen Faktoren Vertrauen, Verhalten, Lernen, Großzügigkeit und Weisheit, die der Buddha wiederholt gelehrt hat und die, wenn sie entwickelt sind, als gleichwertig mit dem Eintritt in den Strom angesehen werden können, sollten ebenfalls hervorgehoben werden. Diese fünf Faktoren können schrittweise entwickelt werden, sowohl vor der Verwirklichung des Stromeintritts als auch danach – zudem sind sie für die heutige Zeit von Bedeutung.

Die heutige Gesellschaft braucht Vertrauen, welches sich auf Verstand und Umsicht – nicht auf Leichtgläubigkeit begründet; ebenso wie ein Vertrauen in das menschliche Potential, das höchste Gut zu erreichen.

Die Gesellschaft benötigt ein Verständnis für den wahren Geist des moralischen Verhaltens, der mit weiteren geistigen Qualitäten in Verbindung steht; dieses Verhalten leitet und schützt in der Folge die Gesellschaft.

In der heutigen Gesellschaft besteht eine Unmenge an Wissen und eine Flut von Informationen, aber oft scheint es, als ob dies zu mehr Verwirrung und Komplikationen für die Menschen führen würde. Die Gesellschaft benötigt Schulung und Aufklärung in den edlen Prinzipien, die den wesentlichen Sinn des Lebens offenlegen und Wege aufzeigen, wie man sich von Problemen lösen kann; ein solches Lernen führt zu Selbstständigkeit und angemessenem Handeln. [911]

Die moderne Gesellschaft steht vor wachsenden ökonomischen Missständen, die Aufopferung, Großherzigkeit und wechselseitige Hilfsbereitschaft, aus einem reinen Geist heraus, erfordern. Die Erde besitzt nicht mehr genügend Ressourcen, um die ungezügelte Gier der Menschen zu befriedigen. Die Menschen selbst müssen das Glück entdecken, welches aus dem Geben und Teilen entsteht und zu sozialer Harmonie führt.

Die heutige Gesellschaft ist voll von Menschen, die stolz auf ihre Intelligenz sind, weil sie eine formelle Ausbildung erhalten haben. Sie sind in der Lage, außergewöhnliche Dinge zu vollbringen und eine gewisse Macht über die Natur und die Umwelt auszuüben. Die Menschen sind in ihrem weltlichen Wissen derart versiert geworden, dass ihr Einflussvermögen außergewöhnlich ist. Da es ihnen jedoch an transzendenter Weisheit mangelt, haben sie gerade erst damit begonnen, in die Geheimnisse des Kosmos vorzudringen. Infolge ihres Stolzes laufen die Menschen Gefahr, in eine – von ihrer eigenen Intelligenz geschaffene – Grube zu fallen; sie stoßen auf Hindernisse auf der physischen und materiellen Ebene, ebenso wie auf Frustration in ihren Köpfen. Um diese Probleme zu lösen,

brauchen die Menschen edle Weisheit.³³⁶

Betrachtet man den Zustand der modernen Welt und das weit verbreitete Verhalten der Menschen, so gibt es zwei hervorstechende Eigenschaften eines Stromeingetretenen, die als Richtlinien für das Leben betont werden sollten:

Erstens haben Stromeingetretene ein klares Verständnis für das Gesetz von Ursache und Wirkung. Ihr Vertrauen in die Weisheit ist ausreichend stark, um durch Handlungen, die auf Achtsamkeit und ausgewogenem Bemühen beruhen und im Einklang mit der Kausalität stehen, auch erfolgreiche Resultate zu erfahren.³³⁷ Sie verlassen sich nicht auf ein Schicksal oder bitten eine übernatürliche, externe Kraft, für sie zu intervenieren. Da ihre Weisheit jedoch noch nicht vollendet ist, ist ihr Vertrauen nicht selbsttragend. Sie verlassen sich weiterhin auf jemand anderen, der die Wahrheit erreicht hat und den Weg weist. Dies ist der Glaube an das Erwachen des Buddha bzw. der Glaube an das dreifache Juwel. Dies ist die höchste und reinste Ebene des Vertrauens; anschließend wird die Weisheit vervollkommen und ersetzt den Glauben. Die Weisheit der Stromeingetretenen ist noch nicht absolut; ihre Weisheit wird durch Vertrauen verstärkt.

Zum Zweiten sind Stromeingetretene sicher auf dem Pfad des Erwachens begründet. Ihr Verständnis der Welt ist hinreichend, um sich weder von Verunreinigungen beeinflussen zu lassen noch die weltlichen Bedingungen (*loka-dhamma*)³³⁸ zu überhöhen. Sie haben begonnen, transzendente Freude und Freiheit zu erfahren, was zu einer Wertschätzung der Wahrheit führt. Sie entwickeln *chanda*: Begeisterung und Zuneigung für die Wahrheit. Sie sehnen sich so sehr nach der Wahrheit, dass es für sie keine Möglichkeit gibt, zur Schwärmerie für materielle Vergnügungen zurückzukehren. Anders als gewöhnliche Menschen, suchen sie keine Belohnung – weder materiellen Gewinn noch Ehre, Ruhm, Lob, Genuss oder Himmel – für ihr tugendhaftes Verhalten (*sīla*) oder für Taten der Großzügigkeit (*cāga*). Ihr moralisches Verhalten ist unerschütterlich; sie lassen sich nicht beirren, falls jene angemerkten Belohnungen ausbleiben. [912]

Dieser Vers aus dem Dhammapada veranschaulicht das Leben eines Stromeingetretenen:

³³⁶Die Wiederentdeckung und Betonung dieser fünf Faktoren löst ein weiteres wichtiges Problem: dass viele Westler den Buddhismus fälschlicherweise als eine pessimistische Religion ansehen oder als eine, die sich der Verantwortung entzieht und kein Interesse an der Gesellschaft zeigt. (ÜB: Höchstwahrscheinlich stammt auch diese Fußnote wieder -ohne Kenntlichmachung- vom englischen Übersetzer.)

³³⁷Sie vertrauen in *kamma*.

³³⁸TR: Die acht „weltlichen Bedingungen“: Gewinn und Verlust, Ehre und Verachtung, Lob und Tadel, Freude und Leid.

Angstgeplagte Menschen fliehen zahlreich in die Berge, Wälder, geweihten Haine und Säume. Doch kein solcher Zufluchtsort ist sicher, kein solcher Zufluchtsort ist erhaben. Nicht wird man durch die Zuflucht zu einer solchen Zuflucht von allem Leid befreit.

Wer bei Buddha, Dhamma und Sangha Zuflucht sucht, wer mit Weisheit klar erkennt: das Leiden, den Ursprung des Leidens, die Überwindung des Leidens und den edlen achtfachen Pfad, welcher zum Ende des Leidens führt; dies ist in der Tat eine sichere Zuflucht, dies ist in der Tat die höchste Zuflucht. Wenn man eine solche Zuflucht erreicht, ist man von allem Leid befreit.³³⁹ (altern. Übers.)^{xx}

Kehren wir zu der wiederholt gegebenen Unterweisung des Buddha zurück:

Bhikkhus, diejenigen, für die ihr Mitgefühl hegt, und diejenigen, die empfänglich sind – seien es Freunde oder Kollegen, Verwandte oder Bekannte – diese solltet ihr ermahnen, in den vier Faktoren des Stromeintritts bestärken und festigen.

Familienoberhäupter, ebenso wie auch Organisations- oder Geschäftsführer, die die Bezeichnung einer Führungspersönlichkeit tatsächlich verdienen und ihrer Verantwortung gerecht werden, sind in der Lage, die fünf Qualitäten des Stromeintritts bei ihren Verwandten, Angehörigen und Mitarbeitern zu fördern:

Mönche, auf den Himalayas, dem König der Berge, wachsen die großen Salzbäume auf fünf Arten. Welche fünf? (1.) Sie wachsen in Zweigen, Blättern und Laub; (2.) sie wachsen in der Rinde; (3.) sie wachsen in Trieben; (4.) sie wachsen im Weichholz; und (5.) sie wachsen im Kernholz. Auf den Himalayas, dem König der Berge, wachsen die großen Salzbäume auf diese fünf Arten.

„Genauso wachsen, wenn das Oberhaupt der Familie mit Vertrauen erfüllt ist, die Familienangehörigen, die von ihm abhängen, auf fünf Arten. Welche fünf? (1.) Sie wachsen im Vertrauen; (2.) sie wachsen im tugendhaften Verhalten; (3.) sie wachsen im Studium; (4.) sie wachsen in Großzügigkeit; und

³³⁹Dh. Verse 188-92

(5.) sie wachsen in Weisheit. Wenn das Oberhaupt der Familie mit Vertrauen erfüllt ist, wachsen die Familienangehörigen, die von ihm abhängen, auf diese fünf Arten.³⁴⁰

Neben der Ermutigung zur allgemeinen Unterstützung von Familie und Freunden gab der Buddha eine gesonderte Unterweisung zu den Faktoren des Stromeintritts in Bezug auf die Erwidierung der Güte im Hinblick auf die eigenen Eltern:

Zweien, sage ich, ihr Mönche, kann man das Gute schwerlich vergelten. Welchen zweien?

Vater und Mutter.

Sollte man gar imstande sein, auf einer Schulter seine Mutter zu tragen und auf der anderen Schulter seinen Vater, und dabei hundert Jahre alt werden, hundert Jahre am Leben bleiben; ihnen dabei mit Salben, Kneten, Baden und Gliederreiben aufwarten, und sollten jene dabei sogar ihre Notdurft verrichten—nicht genug, ihr Mönche, hätte man für seine Eltern getan, hätte noch nicht das Gute vergolten. Und sollte man seinen Eltern selbst die Oberherrschaft über die weite Erde übertragen, der an den sieben Schätzen reichen—nicht genug, ihr Mönche, hätte man für seine Eltern getan, hätte noch nicht das Gute vergolten. Aus welchem Grunde aber? Gar viel, ihr Mönche, tun die Eltern für ihre Kinder: sind ihre Erhalter und Ernährer, zeigen ihnen diese Welt.

Wer aber seine Eltern, wenn sie kein Vertrauen (zum Buddha) haben, zum Vertrauen anspornt, sie darin bestärkt und festigt; wenn sie sittenlos sind, sie zur Sittlichkeit anspornt, sie darin bestärkt und festigt; wenn sie geizig sind, sie zur Freigebigkeit anspornt, sie darin bestärkt und festigt; wenn sie unwissend sind, sie zum Wissenserwerb anspornt, sie darin bestärkt und festigt: der, ihr Mönche, hat wahrlich genug für seine Eltern getan, hat ihnen das Gute vergolten, ja mehr als vergolten.³⁴¹

³⁴⁰ A. III. 44; „Familienoberhaupt“ wird von *kula-pati* abgeleitet. *Kula* wird gewöhnlich mit „Familie“ bzw. „Abstammung“ übersetzt, bedeutet aber ursprünglich „Gruppe“, „Gesellschaft“ oder „Partei“. Es kann sich auf Menschen mit demselben sozialen Status beziehen; die Definition kann weiterhin auch auf diejenigen ausgedehnt werden, die eine verbindende Aktivität oder gemeinsame Interessen pflegen: eine Organisation, eine Institution oder ein Unternehmen. So wurde beispielsweise der Präsident der Nālandā-Universität in Indien (die 1193 n. Chr. zerstört wurde) als *kula-pati* bezeichnet.

³⁴¹ A. I. 61-2 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

Anhang 1: *Sīlābbata-parāmāsa*

Sīlābbata-parāmāsa zählt zur Kategorie der zehn Fesseln, die am häufigsten missverstanden wird. [422] In der Sutta-Nipāta spricht der Buddha oftmals über die falsche Ansicht bestimmter Menschen, die glauben, dass Reinheit einzig und allein durch das Befolgen moralischer Vorschriften und religiöser Praktiken erlangt wird.³⁴² Der Begriff „Reinheit“ (*suddhi*) bezieht sich hier auf das Ziel des religiösen Lebens, gleichbedeutend mit „Befreiung“ (*vimutti*).³⁴³ Jene irrige Sichtweise kann sich durch das Befolgen von Regelwerken und Praktiken manifestieren, mit der Absicht, auf diese Weise den Himmel zu erreichen – wie es in dieser bekannten Passage aus den Suttas dargelegt wird:

*Er hat eine solche Sichtweise wie diese: Durch diese moralischen Gebote oder diese Enthaltsamkeit oder Askese oder das zölibatäre Leben werde ich eine Art Gott oder göttliches Wesen werden.*³⁴⁴ (altern. Übers.)^{xxi} Edle Anhänger, die Erleuchteten und wahrhaftigen Weisen, vertreten diese Ansicht nicht und haben moralische Vorschriften und religiöse Praktiken „losgelassen“.³⁴⁵ Es finden sich viele Passagen im Mahāniddeśa und Cūḷaniddeśa, in denen diese Anhaftung an Richtlinien und Observanzen erklärt wird. Zum Beispiel:

Einige Brahmanen und Asketen setzen Reinheit mit Moral gleich. Sie glauben, dass Reinheit, Unbeflecktheit, Erfüllung, Erlösung und Freiheit nur durch moralische Prinzipien, Enthaltsamkeit (saññama), Zurückhaltung (samvara) und Gehorsam zustande kommen (...).

Einige Brahmanen und Asketen setzen Reinheit mit religiöser Enthaltsamkeit gleich. Sie üben eine Praxis, sich wie Elefanten (hatthi-vata), wie Pferde (assa-vata), wie Kühe (go-vata) zu verhalten (...).

*Sie halten sich an die Riten von Brahma, von Devas, an das Beten in die vier Himmelsrichtungen. (...)*³⁴⁶

Diese Erklärung hilft, die Definition von *sīlābbata-parāmāsa* aus dem Abhidhamma zu verdeutlichen: *Sīlābbata-parāmāsa* ist diese Art der Ansicht und des Glaubens von Asketen und Brahmanen außerhalb (dieses Dhammavinaya): „Reinheit ergibt

³⁴² Sn. 41, 155-6, 164-5, 208-209

³⁴³ z.B.: Nd. I 88-9, 188; Nd. II 29

³⁴⁴ M. I. 103, 388; S. IV. 180; A. III. 250; A. IV. 55, 461; Nd. I. 34, 215

³⁴⁵ z.B.: Sn. 175-6, 208-209

³⁴⁶ Nd. I. 88-9; vgl.: Nd. I. 92-3, 188, 310; Nd. II. 11, 28; siehe auch die kommentarische Erklärung unter: Nd1A II. 272

sich aus dem Einhalten der moralischen Gebote und Entsagungen.“³⁴⁷ Die Formulierung „außerhalb (dieses Dhammavinaya)“ kann dazu führen, dass manche Menschen fälschlicherweise annehmen, *sīlabbata-parāmāsa* sei nur in anderen Religionen zu finden. Doch diese Passage aus dem Abhidhamma ist lediglich ein Beispiel; sie kann umformuliert werden in: *Überzeugungen wie die anderer (nicht-buddhistischer) Asketen und Brahmanen*. Indes braucht man die Worte „andere“ oder „außerhalb“ gar nicht hinzuzufügen. Die Passagen im Sutta-Nipāta, Mahāniddeśa³⁴⁸ oder in den Kommentaren³⁴⁹ verwenden diese Worte nicht. Denn wenn jemand an dieser falschen Sichtweise festhält, ist er, auch wenn er Buddhist ist, „außerhalb“.

Neben der Tatsache, dass es sich hierbei um ein tief verwurzeltes Missverständnis handelt, offenbart jener blinde Glaube an moralische Gebote und religiöse Praktiken ein inhärentes Verlangen – so beispielsweise den Wunsch, in den Himmel zu gelangen.

Sīlabbata-parāmāsa setzt sich aus den Worten *sīla* (Moral, moralisches Gebot), *vata* (Enthaltsamkeit, religiöse Praxis) und *parāmāsa* (extreme Anhaftung) zusammen. Die Worte *sīla* und *vata* werden im Mahāniddeśa, wie zuvor definiert, erklärt.³⁵⁰ Das Mahāniddeśa führt weiterhin mit der Erklärung aus, wonach einige Dinge sowohl *sīla* als auch *vata* sind, während andere *vata*, aber nicht *sīla* sein können. Beispielsweise sind in der Mönchsdisziplin (Vinaya) Aspekte, die mit Selbstbeherrschung (*samyama* oder *saññāma*), Zurückhaltung (*samvara*) und moralischer Integrität zu tun haben, Aspekte von *sīla*. Wohingegen Aspekte, die mit Gelöbnissen oder Observanzen verbunden sind, zu Aspekten von *vata* zählen. Beispiele für Praktiken, die *vata*, aber nicht *sīla* sind, wären etwa die asketischen Praktiken (*dhutaṅga-vata*), wie das Gelöbnis, im Wald zu leben, nur auf dem Almosengang gesammelte Nahrung zu verzehren und Lappengewänder zu tragen.³⁵¹ Was Mönche anderer Traditionen betrifft, die zum Beispiel die „Hundepraxis“ (*kukkura-vata*) befolgen, um im Himmel wiedergeboren zu werden, besagen die Kommentare, dass *sīla* ein Verhalten ist, welches Hunde nachahmt, während *vata* die besonderen Abläufe einer solchen Praxis betrifft.³⁵² Für Buddhisten lautet ein Beispiel für *sīla* das Einhalten der fünf Tugendregeln, für *vata* das Einhalten der asketischen Praktiken.³⁵³ Was Bhikkhus betrifft, so besagen die Kommentare zuweilen, dass die vier Arten der reinen Sittlichkeit (*pārisuddhi-sīla*) *sīla* und die

³⁴⁷Dhs. 183, 198, 364-5, 374-5

³⁴⁸Nd. I. 188

³⁴⁹z.B.: DhsA. 348

³⁵⁰Nd. I. 88-9

³⁵¹siehe: Nd. I. 66, 475

³⁵²siehe: MA. I. 151

³⁵³Nd2A. 133

dreizehn asketischen Praktiken *vata* sind.³⁵⁴

Parāmāsa wird teilweise mit „liebkosen“ oder „streicheln“ übersetzt, doch seine allgemeine Bedeutung im Pali-Kanon lautet „ergreifen“ oder „festhalten“, so etwa: ein Mönch „hält“ einen Laien;³⁵⁵ *Dīghāvu* „greift“ nach dem Kopf des Königs von Kasi, um ihn zu töten;³⁵⁶ der Buddha „hängt“ nicht an dem fest, was er weiß;³⁵⁷ man sollte nicht „nehmen“, was nicht freiwillig gegeben wird;³⁵⁸ „packt“ Stäbe und Schwerter zum Kampf.³⁵⁹ [423] Die Definition der „Liebkosung“ entstammt womöglich den Jātaka-Erzählungen, die die Geburt von *Suvaṇṇasāma*, *Kusa* und *Maṇḍavya* darstellen, wobei ein heiliger Mann die Nabel der Mütter berührt.³⁶⁰ Vielleicht ist der Begriff auch beeinflusst von Vin. I. 121, wo *parāmāsa* als „streichen“ oder „reiben“ (*ito cito ca sañcopanā*) definiert wird. Die grundsätzliche Bedeutung von *parāmāsa* ist jedoch klar definiert als: *sabhāvam atikkamitvā parato āmasatīti parāmāso* – „nach der Wirklichkeit greifen, sie überschreiten und von ihr abweichen“. Man geht über das Ziel hinaus, indem man die Wahrheit übersteigert oder verzerrt, mehr aus etwas macht, als es tatsächlich ist.³⁶¹ Zum Beispiel kann man fälschlicherweise annehmen, etwas sei von Dauer, obwohl es in Wirklichkeit vergänglich ist. Gebote und religiöse Praktiken werden als Grundlage für die spirituelle Entwicklung aufgestellt; aber man kann den Zweck verfehlen und annehmen, Befreiung geschehe lediglich durch das Einhalten dieser Regeln und Praktiken.

Sīlabbata-parāmāsa ist eine Überzeugung oder Ansicht (*diṭṭhi*).³⁶² Man mag sich fragen, wie sich diese Fessel von der ersten Fessel – *sakkāya-diṭṭhi* – unterscheidet, die ebenfalls eine Überzeugung ist. Die Kommentare erklären, dass *sakkāya-diṭṭhi*, der feste Glaube an das „Selbst“, eine Ansicht ist, die den meisten Menschen innewohnt und keine logische Argumentation oder Übertragung von anderen erfordert. *Sīlabbata-parāmāsa* hat einen äußeren oder sozialen Kontext; es hat Bezug zu dem, was eine Person für richtiges und falsches Verhalten erachtet.³⁶³ Da es sich auf die spirituelle Praxis auswirkt, wird *sīlabbata-parāmāsa* in den Kommentaren in die Kategorie der „Selbstkasteiung“ (*attakilamathānuyoga*) eingeordnet, eines der beiden Extreme, die von Buddhisten zu vermeiden sind,

³⁵⁴ DhA. III. 399; vgl.: AA. III. 326

³⁵⁵ Vin. III. 220, VinA. III. 672

³⁵⁶ Vin. I. 347

³⁵⁷ D. III. 28; DA. III. 829

³⁵⁸ A. III. 213

³⁵⁹ Nd. I. 216

³⁶⁰ J. IV. 379; J. V. 281; J. VI 73; vgl.: DhA. 238; MA. II. 310

³⁶¹ Nd1A. II. 339, 349, siehe auch: Nd1A. I. 163; Nd1A. II. 304; DhA.49

³⁶² Z.B.: Sn. 156-7; DhA. 183; M. I. 388; Nd1A. [1/122]

³⁶³ siehe Nd1A. II. 349

um den mittleren Weg zu beschreiten.³⁶⁴

Parāmāsa findet sich oftmals in der Vergangenheitsform als *parāmaṭṭha* („berührt“, „ergriffen“) und bedeutet „verunreinigt“ oder „befleckt“. Etwas ist befleckt, weil es durch Begierde „beschmiert“ wurde: Man hält Regeln und Vorgaben ein, um eine Belohnung zu erhalten (Reichtum, Ruhm, Lob, Glückseligkeit usw.) oder um in jenem Zustand wiedergeboren zu werden, den man in seiner Religion hochhält. Reine Moral wird *aparāmaṭṭha* genannt: Sie ist nicht durch Begierde befleckt. Man folgt den moralischen Standards mit Weisheit und Unabhängigkeit; man ist nicht versklavt von Begierde und festen Ansichten. Dies ist *sīla* der Stromeingetretenen.³⁶⁵

Eine weitere Konsequenz dieses blinden Festklammerns an Regeln und Gebräuchen ist eine zwischenmenschliche Kontroverse darüber, wer Recht und Unrecht hat. Eine solche Auseinandersetzung kann zu Arroganz und Eitelkeit führen, indem man auf diejenigen herabschaut, die als „weniger streng“ oder „weniger ethisch“ betrachtet werden.³⁶⁶

Sīlabbata-parāmāsa resultiert daraus, dass Menschen anderen Menschen unreflektiert oder bedingungslos folgen – ein Phänomen, bei dem Blinde die Blinden führen. Manche Menschen betrachten Regeln und Gebräuche als heilige oder magische Riten bzw. Zeremonien. Andere befolgen diese Regeln nur widerwillig, da sie diese als willkürliche Anweisungen begreifen; sie können weder den Schaden erkennen, der durch die Übertretung der Regeln entsteht, noch sehen sie den Nutzen einer Zurückhaltung. Wieder andere suchen durch das Befolgen von Regeln und Praktiken Glück oder sinnliche Vergnügungen.

Moralische Gebote einzuhalten und spirituelle Pflichten korrekt zu befolgen, ist nicht *sīlabbata-parāmāsa*. Man kennt ihren wahren Zweck – nämlich, dass sie zur spirituellen Ausbildung, als Grundlage für Sammlung, für Frieden und Einfachheit und zur Förderung des Guten in der Gesellschaft eingesetzt werden sollen. Man erkennt deutlich den Schaden, welcher in der Unterdrückung anderer liegt. Man folgt den moralischen Geboten bereitwillig, indem man Einsicht in ihren Nutzen hat, Scham empfindet, wenn man Unrecht tut, sowie eine Begeisterung für das Gute entwickelt. Schließlich wird wahres, moralisches Verhalten automatisch und natürlich; es ist kein Üben oder Zwang erforderlich, weil die Verunreinigungen, die das Böse verursachen, verschwunden sind.

³⁶⁴siehe UdA. 351

³⁶⁵z.B.: S. V. 343; auch erklärt unter: VinA. VII. 1317; DA. I. 108; DA. II. 536; SA. III. 277; AA. III. 345; Vism. 13-4; vgl.: SA. II. 98; auch übersetzt mit „untadelig“: jemand ist über Schuld und Tadel erhaben.

³⁶⁶siehe: Sn. 156-7, 171-2

Gewaltlosigkeit ist eine der sechs Formen der Hingabe, die von Arahants praktiziert werden – nicht weil sie sich an Regeln und Praktiken klammern, sondern weil sie frei von Gier, Hass und Verblendung sind.³⁶⁷ [424] Zunächst ist moralisches Verhalten normales Verhalten, aufgrund von Gewohnheit und der Stärke der eigenen Entschlossenheit. Später ist moralisches Verhalten normales Verhalten, da die Ursachen für das Üble und Unheilsame beseitigt sind. Jemand, der die moralischen Gebote korrekt einhält, wird *sīlavatūpapanna* („mit Ethik ausgestattet“)³⁶⁸ bzw. *sīlabbata-sampanna* („vollkommen in Moral“)³⁶⁹ genannt. Zu behaupten, Reinheit werde durch moralische Gebote erlangt, ist ungenau, doch die Behauptung, Reinheit werde ohne moralische Gebote erlangt, ist ebenfalls ungenau.³⁷⁰ Religiöse Observanzen und Zeremonien mögen kein notwendiger Teil der spirituellen Praxis sein, besonders für Laien, aber reine Moral (*aparāmaṭṭha*) – nicht von der Wahrheit abweichend und unbefleckt von Begierde – ist eine wesentliche Grundlage für Befreiung.³⁷¹

Dies ist eine Möglichkeit, Verhalten zu messen: Wenn durch das Einhalten von Geboten und religiösen Praktiken unheilsame Qualitäten zunehmen und heilsame Qualitäten abnehmen, dann ist dieses Verhalten falsch. Wenn jedoch heilsame Qualitäten zunehmen und unheilsame Qualitäten abnehmen, dann wird dieses Verhalten gute Früchte tragen.³⁷²

Solange man nicht erwacht ist (*puthujjana*), wird es ein gewisses Maß an Anhaftung und falscher Anwendung der moralischen Richtlinien und religiösen Praktiken geben – gemäß dem persönlichen Grad an Begierde, falschen Ansichten und Verblendung. Zumindest wird man bestimmte Impulse überprüfen und ihnen entgegenwirken müssen. Stromeingetretene haben grobe Verunreinigungen überwunden und werden daher als „vollkommen in moralischem Verhalten“ bezeichnet.³⁷³ Sie halten die Regeln und Vorschriften auf die richtige Weise ein – weder zu lasch noch zu streng.

³⁶⁷ Vin. I. 183-4; A. III. 376

³⁶⁸ It. 80; Sn. 36

³⁶⁹ A. I. 167

³⁷⁰ Sn. 164-5

³⁷¹ z.B.: S. V. 343, 408-409, siehe vorherigen Abschnitt zu Stromeingetretenen.

³⁷² siehe: A. I. 255; Ud. 71

³⁷³ z.B.: A. I. 231

Anhang 2: Verbindung zwischen der vierfachen Selbstbeherrschung (*bhāvita*) und den vier Arten der Entwicklung (*bhāvanā*)

[383] Wenngleich im Tipiṭaka zahlreiche Textstellen zu finden sind, in welchen der Buddha die vier Aspekte der vollständigen Entwicklung eines Arahants als Gruppe erwähnt – d. h. er oder sie verfügt über die Selbstbeherrschung des Körpers (*bhāvita-kāya*), der Tugend (*bhāvita-sīla*), des Geistes (*bhāvita-citta*) und der Weisheit (*bhāvita-paññā*), so findet sich dennoch keine einzige Textstelle, in welcher diese vier Faktoren gemeinsam definiert werden. Es existieren lediglich Fälle, in denen einer oder einige dieser Faktoren unter besonderen Umständen definiert werden, zum Beispiel durch Berichtigung eines Missverständnisses betreffend einen oder mehrere dieser Aspekte der Entwicklung. Grund dafür könnte sein, dass zur Zeit des Buddha seine Schüler mit diesen Begriffen vertraut waren und es daher nicht nötig schien, sie zu definieren. (Jene Textstellen, die Definitionen enthalten, sind im Allgemeinen eher Antworten oder Erklärungen, die der Buddha Nicht-Buddhisten gab, zum Beispiel Wanderern und Asketen anderer Traditionen.)

In vergleichbarer Weise finden sich die vier Arten der Entwicklung (*bhāvanā*), die zur Selbstbeherrschung (*bhāvita*) führen, nicht zusammen als Gruppe im Tipiṭaka, es sei denn, man zählt die burmesische Ausgabe, die das Peṭakopadesa enthält. Dieser Text enthält die Passage: „Durch den achtfachen Pfad erlangt man auch die vier Arten der Entwicklung: moralische Entwicklung (*sīla-bhāvanā*), körperliche Entwicklung (*kāya-bhāvanā*), geistige Entwicklung (*citta-bhāvanā*) und Entwicklung der Weisheit (*paññā-bhāvanā*).“³⁷⁴

Andere Passagen im Tipiṭaka erwähnen maximal drei Arten der Entwicklung. Anknüpfend an die dreifache Schulung ordnet die Saṅgīti Sutta drei Arten der Entwicklung wie folgt ein: „Die dreifache Schulung beinhaltet die Schulung in höherer Tugend (*adhisīla-sikkhā*), die Schulung in höherem Geist (*adhicitta-sikkhā*) und die Schulung in höherer Weisheit (*adhipaññā-sikkhā*); die drei Arten der Entwicklung beinhalten körperliche Entwicklung, geistige Entwicklung und Entwicklung der Weisheit.“³⁷⁵ Man beachte ferner, dass der Begriff *sīla-bhāvanā* im Tipiṭaka überhaupt nicht vorkommt (abgesehen vom oben erwähnten Peṭakopadesa). Der Begriff *sīla-bhāvanā* existiert also nur im Zusammenhang mit dem Begriff *bhāvita-sīla*.

Im Gegensatz dazu werden in den Kommentaren häufig alle vier Aspekte der Selbstbeherrschung (*bhāvita*) und alle vier Arten der Entwicklung (*bhāvanā*) als

³⁷⁴Peṭakopadesapālī [S. 290]; hier wird die moralische Entwicklung vor die körperliche Entwicklung gestellt

³⁷⁵D. III. 219-20

einheitliche Gruppen aufgeführt, wobei eine ganze Reihe von Erklärungen für diese Begriffe gegeben wird. Diese Erklärungen stehen jedoch manchmal im Widerspruch zueinander.

Die Begriffe *citta-bhāvanā* und *paññā-bhāvanā* stellen eher kein Problem dar und sind gut verständlich. Verwirrung und Widersprüche entstehen tendenziell in Bezug auf die Begriffe *kāya-bhāvanā* und *sīla-bhāvanā* (und in Erweiterung dazu auch bei den Begriffen *bhāvita-kāya* und *bhāvita-sīla*).

Das Peṭakopadesa (oben zitiert) scheint von den übrigen Texten abweichende Definitionen für alle vier Arten der Entwicklung (*bhāvanā*) zu geben. Man beachte die folgende Passage: „In Bezug auf die vier Arten der Entwicklung: Durch rechte Anstrengung und rechten Lebensunterhalt wird der Körper entwickelt, durch rechte Rede und rechte Anstrengung wird das moralische Verhalten entwickelt, durch rechte Ansicht und rechte Sammlung wird der Geist entwickelt, durch rechte Ansicht und rechte Achtsamkeit wird Weisheit entwickelt. Durch diese vier Arten der Entwicklung kommen diese beiden Faktoren zur Erfüllung: der Geist (*citta*) und die Weisheit (*paññā*).“³⁷⁶

Vergleichen wir diese Passage mit dem Nettipakaraṇa (welches ebenfalls im burmesischen Tipiṭaka enthalten ist). Hier werden nicht die vier Arten der Entwicklung (*bhāvanā*) erklärt, sondern die vierfache Selbstbeherrschung (*bhāvita*), die mit den Arten der Entwicklung untrennbar verbunden ist. Man kann erkennen, dass die Erklärung hier der des Peṭakopadesa widerspricht: „Von den drei Gruppen (*khandha*) bilden der Körper der Sittlichkeit (*sīla-khandha*) und der Körper der Sammlung (*samādhi-khandha*) die Ruhemeditation (*samatha*), während der Körper der Weisheit (*paññā-khandha*) die Einsichtsmeditation (*vipassanā*) bildet (...) Jener Mönch ist entwickelt im Körper, entwickelt im moralischen Verhalten, entwickelt im Geist, entwickelt in der Weisheit. Wenn der Körper entwickelt ist, werden zwei Faktoren entwickelt: rechtes Handeln und rechte Anstrengung; wenn das moralische Verhalten entwickelt ist, werden zwei Faktoren entwickelt: rechte Rede und rechter Lebenserwerb; wenn der Geist entwickelt ist, werden zwei Faktoren entwickelt: rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung; wenn Weisheit entwickelt ist, werden zwei Faktoren entwickelt: rechte Ansicht und rechte Absicht.“³⁷⁷ [384]

Man beachte, dass die Begriffe *bhāvanā* und *bhāvita* auch mit „Kultivierung“/„(vollständig) kultiviert“ oder „Schulung“/„(vollständig) geschult“ übersetzt werden können. Die Schriften verwenden den Begriff *vaddhanā* als

³⁷⁶*Citta* bezieht sich hier auf die Ruhemeditation (*samatha*); *paññā* bezieht sich auf die Einsichtsmeditation (*vipassanā*).

³⁷⁷Nett. 76; hierbei handelt es sich nur um eine Auswahl der Erläuterungen aus diesem Text.

Synonym für diese Begriffe, zum Beispiel: *bhāvita-kāyoti vaddhita-kāyo*³⁷⁸ und *bhāvita-sīloti vaddhita-sīlo*.³⁷⁹

Die meisten der kommentierenden Erklärungen stimmen mit dem Nettipakaraṇa überein, die im Widerspruch zum Peṭakopadesa zu stehen scheinen. Nehmen wir zum Beispiel eine Passage aus den Kommentaren des Nettipakaraṇa selbst: „Mit der Erfüllung eines ausgezeichneten moralischen Verhaltens (*abhisamācārika-sīla*) wird man im Körper (*bhāvita-kāya*) entwickelt; mit der Erfüllung des moralischen Verhaltens, welches dem heiligen Wandel zugrunde liegt (*ādībrahmacariyaka-sīla*), wird man in der Tugend (*bhāvita-sīla*) entwickelt. Außerdem wird man durch Sinnesbeherrschung (*indriya-samvara*) im Körper (der fünf Tore) – *bhāvita-(pañcadvāra)-kāya* entwickelt; durch andere Formen moralischen Verhaltens wird man in Tugend entwickelt.“³⁸⁰

Die Kommentare zum Aṅguttara Nikāya bieten eine ähnliche, aber dennoch unterscheidende Erklärung: „Durch körperliche Entwicklung (*kāya-bhāvanā*), d.h. durch Kontemplation des Körpers (*kāyānupassanā*), wird man im Körper entwickelt (*bhāvita-kāya*) genannt (...). Außerdem ist man durch die Entwicklung der fünf Tore (*pañcadvāra*) im Körper entwickelt. Der Begriff 'im Körper entwickelt' bezieht sich hier auf die Tugend als Sinnesbeherrschung (*indriyasamvara-sīla*); der Begriff 'in moralischem Verhalten entwickelt' (*bhāvita-sīla*) bezieht sich auf die drei übrigen Arten der Tugend.“³⁸¹ Andere Kommentare und Sub-Kommentare enthalten nur vereinzelt Erklärungen zu den Begriffen *bhāvanā* und *bhāvita*. Zum Beispiel heißt es in den Kommentaren zum Samyutta Nikāya: „Der Begriff *bhāvita-kāya* bezieht sich auf den Körper, der mit den fünf Toren ausgestattet ist.“³⁸² Diese Passage stimmt mit den beiden oben zitierten Kommentarstellen überein.

Darüber hinaus betonen einige kommentierende und subkommentierende Passagen, dass sich der Begriff *bhāvanā* im Zusammenhang mit den vier Arten der Entwicklung nicht auf die gegenwärtig ausgeübte spirituelle Praxis bezieht – auf die Praxis, die angewandt wird, um das Ziel zu erreichen – sondern auf die Praxis von Arahants, die abgeschlossen ist bzw. das Ziel erreicht hat. Zum Beispiel: „Es ist Entwicklung durch die Tatsache, entwickelt worden zu sein.“³⁸³

³⁷⁸ Nd1A. II. 267

³⁷⁹ AA. II. 261

³⁸⁰ NettA. [154]

³⁸¹ AA. II. 261; die drei übrigen Arten der Tugend lauten: *pāṭimokkhasamvara-sīla*, *ājīvaṇāpārisuddhi-sīla* und *paccayaṇāpāṭisevana-sīla*.

³⁸² SA. II. 395

³⁸³ Dīgha Nikāya Tīkā (Pāṭika) III. 277; *bhāvitabhāvena bhāvanā*

Anhang 3: Gelehrte (*sutavant*), edle Schüler (*ariya-sāvaka*) sowie edles Dhamma (*ariya-dhamma*)

[913] Der Ausdruck „gelehrter, edler Anhänger“ (*sutavant* bzw. *sutavā ariyasāvaka*) ist stets mit dem Ausdruck „ungelehrter, gewöhnliche Person“ (*assutavā puthujjana*) gepaart, was wie nachfolgend erläutert werden kann: Ein ungelehrter, gewöhnlicher Mensch, der die Edlen nicht gesehen hat und in ihrem Dhamma ungeschult und undiszipliniert ist; der die wahren Menschen nicht gesehen hat und in ihrem Dhamma ungeschult und undiszipliniert ist. Die Kommentare erklären „ungelehrter gewöhnlicher Mensch“ als eine „blinde“ oder „törichte“ Person (*andha-puthujjana* oder *andhabāla-puthujjana*). Der Ausdruck „hat die Edlen nicht gesehen“ bedeutet, dass eine Person die Edlen nicht regelmäßig aufgesucht hat – und selbst wenn sie ihnen begegnet ist, so weiß sie nicht, wie sie aus dieser Begegnung einen Nutzen ziehen kann. „Gesehen“ bedeutet in diesem Fall „mit Weisheit sehen“, nicht nur „mit dem physischen Auge sehen.“

Im Pali-Kanon kann sich der Begriff „edles Dhamma“ (*ariya-dhamma*) auf die zehn heilsamen Handlungsweisen (*kusala-kammaṭṭha*),³⁸⁴ auf die zehn Qualitäten eines Kundigen (*asekha-dhamma*; auch bekannt als die zehn rechten Zustände – *sammatta*: der achtfache Pfad, zzgl. rechtes Wissen – *sammā-ñāṇa* und rechte Befreiung – *sammā-vimutti*)³⁸⁵ oder schlicht auf die fünf Tugendregeln beziehen.³⁸⁶ In den Kommentaren, welche diese kanonischen Verweise erläutern, wird der Begriff *ariya-dhamma* weit gefasst und bedeutet „verschiedene spirituelle Qualitäten“, zum Beispiel die Grundlagen der Achtsamkeit (*satipaṭṭhāna*).

Bezüglich des Begriffs *ariya* (oder *ariya-puggala*) besagen diese Kommentare, dass er sich in der Regel auf den Buddha, Pacceka-Buddhas und buddhistische Anhänger bezieht, aber dort, wo *ariya* mit *sappurisa* („wahre Menschen“) gepaart ist, bezieht er sich nur auf den Buddha, während *sappurisa* (oder *sappurisa-jana*) sich auf Pacceka-Buddhas und buddhistische Anhänger bezieht.³⁸⁷

³⁸⁴ A. V. 274

³⁸⁵ A. V. 241

³⁸⁶ A. III. 213; erläutert unter AA. III. 100, 304

³⁸⁷ siehe: MA. I. 21; SA. II. 97; AA. I. 63; DhsA. 349; vgl.: Nd. I. 146-7, 248-9, DA. I. 59; Nd1A. II. 273; PsA. I. 205, 266; VinT: Paṭhamo Bhāgo, Paṭhamamahāsaṅgītikathāvaṇṇanā; VinT: Pārājikaṇḍaṃ, Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā.

Anhang 4: Anreize für das Geben

Es finden sich diverse Anlässe, zu denen der Buddha über die Anreize für Menschen sprach, Gaben zu offerieren:

1. a) aus Gewinnsucht zu geben; aus Anhaftung zu geben; in dem Glauben zu geben, dass man nach dem Tod ein gleiches Geschenk zurückbekommen wird; b) aus dem Glauben heraus zu geben, dass Geben gut ist; c) aus der Überlegung heraus zu geben, dass die Vorfahren Geschenke gegeben haben und man diese Familientradition nicht brechen sollte; d) mit dem Gedanken zu geben: „Ich kann für mich selbst sorgen, aber diese Menschen sind nicht in der Lage, für sich selbst zu sorgen; so kann ich für mich selbst sorgen, daher ist es unpassend, denen nicht zu geben, die nicht für sich selbst sorgen können.“; e) mit dem Gedanken zu geben: „Diese meine Gabe gleicht den großen Opfern der Asketen der Vergangenheit“; man strebt nach Ansehen; f) man gibt mit dem Gedanken, dass sich daraus Freude und Vergnügen ergeben; g) man gibt, um den Geist zu rüsten oder die Qualität des Geistes zu verbessern; man glaubt, dass das Geben ein Weg ist, den Geist zu entwickeln, dass das Geben das Herz sowohl des Gebers als auch des Empfängers erweicht, dass das Geben eine Form der Entsagung ist und dass das Geben Güte und Mitgefühl fördert; man gibt mit dem Gedanken: „Mögen diejenigen, die leiden, durch dieses Geschenk Glück erfahren“; fachlich betrachtet, ist diese letztere Form des Gebens eine unterstützende Maßnahme für Gemütsruhe und Einsicht.³⁸⁸
2. a) Geben aufgrund von Umständen; ein Empfänger trifft zufällig ein; b) Geben aus Angst; c) Geben als Rückzahlung; d) Geben in der Hoffnung, dass der Empfänger den Gefallen erwidert; Wunsch nach einer Belohnung; e) Geben aus der Überzeugung heraus, dass Geben gut ist; f) Geben mit dem Gedanken: „Ich kann für mich selbst sorgen, aber diese Menschen sind nicht in der Lage, für sich selbst zu sorgen (...)“; g) Geben mit dem Gedanken, dass sich durch das Geben der persönliche Ruhm vermehrt; h) Geben, um den Geist zu rüsten und zu verbessern.³⁸⁹
3. a) Aus Zuneigung zu geben; b) aus Zorn zu geben; c) aus Verwirrung zu geben; d) aus Angst zu geben; e) aus der Überlegung heraus zu geben, dass die eigenen Vorfahren Geschenke gegeben haben (...); f) mit dem Gedanken zu

³⁸⁸A. IV. 59-63; die Elemente in dieser und in den folgenden Gruppen sind von geringerer zu höheren Motivationen angeordnet.^{xxii}

³⁸⁹D. III. 258; A. IV. 236

geben, dass man durch das Geben im Himmel wiedergeboren wird; g) mit dem Gedanken zu geben, dass als Folge Freude und Entzücken entstehen werden; h) zu geben, um den Geist zu rüsten oder die Qualität des Geistes zu verbessern.³⁹⁰

Die zugehörige Sutta der ersten Gruppe schließt mit einer Beschreibung der Daseinszustände, in denen Gebende mit diesen verschiedenen Motivationen wiedergeboren werden, wobei diese Beschreibung mit den natürlichen Folgen solcher Handlungen übereinstimmt. Die Zustände der Wiedergeburt sind nicht notwendigerweise mit den Wünschen des Spenders verbunden. [914]

³⁹⁰ A. IV. 236-7

Anhang 5: Weitere Zitate aus den Schriften

Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht: „Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst.“ (...)

[Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht:] „Dies ist das Ich, dies ist die Welt, dies werde ich künftig sein: unvergänglich, beständig, ewig und unveränderlich.“³⁹¹ (...)

*[Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht:] **“Würde ich nicht gewesen sein, nicht würde mir (jetzt irgendetwas) sein; (nun aber:) nicht soll (künftig etwas) werden, nicht soll mir (etwas) werden.“³⁹² (...)**

**(ÜB: altern. Übers.:)*

“Wenn ich nicht bin, dann wird es nicht für mich sein; ich werde nicht sein, und es wird nicht für mich sein.“

*[Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht:] **“Es gibt keine Gabe, es gibt kein Opfer, es gibt keine Spende; es gibt keine Frucht, keine (karmische) Folge aus gutem und schlechtem Wirken; es gibt weder diese Welt noch eine andere Welt; es gibt nicht Mutter und Vater; es gibt keine geisterzeugten Wesen; es gibt nicht in Vollkommenheit wandelnde, in Vollkommenheit lebende Asketen und Priester in der Welt, die diese und jene Welt verkünden, nachdem sie sie selber erkannt und erfahren haben. — Wenn dieser aus den vier Elementen bestehende Mensch stirbt, dann geht Erde in das Erd-Element ein, kehrt dahin zurück; geht Flüssigkeit in das Flüssigkeits-Element ein, kehrt dahin zurück; geht Hitze in das Hitze-Element ein, kehrt dahin zurück; geht Luft in das Luft-Element ein, kehrt dahin zurück. In den Himmelsraum lösen sich die (Sinnes-) Fähigkeiten auf. Mit der Bahre zu fünft gehen da die Männer, den Leichnam tragend, dahin. Bis zum Verbrennungsplatz kann man noch besondere Merkmale erkennen, nachher gibt es nur gebleichte Knochen, und das Ende seiner Opferspenden ist Asche. Eine Torenlehre ist dieses Geben; leeres, unwahres Gerede ist es von denen, die eine Lehre von der Existenz künden. Nach dem Zerfall des Körpers werden Toren wie Weise zerstört, vernichtet, nicht mehr sind sie nach dem Tode.“**

**(ÜB: altern. Übers.:)*

„Geschenke tragen keine Früchte, Darbringungen (yitṭha) tragen keine Früchte, Handlungen der Verehrung (huta) tragen keine Früchte. Es gibt keine Frucht oder das Ergebnis von

³⁹¹Die Ansicht des Eternalismus (sassata-vāda).

³⁹²Die Ansicht des Annihilationismus uccheda-vāda (siehe: S. III. 99).

guten und schlechten Handlungen; keine diesseitige und keine jenseitige Welt; keine Mutter, keinen Vater; keine Wesen, die spontan wiedergeboren werden; keine Asketen und Brahmanen, die in der Welt auf rechte Weise leben und praktizieren und welche, nachdem sie diese Welt und die jenseitige Welt für sich selbst durch direktes Wissen erkannt haben, jene anderen bekannt machen. Wir bestehen aus den vier großen Elementen. Wenn jemand stirbt, kehrt die Erde zur Erde zurück, das Wasser kehrt zum Wasser zurück, das Feuer kehrt zum Feuer zurück, und die Luft kehrt zur Luft zurück; die Kräfte werden in den Raum zerstreut. Vier Männer, mit der Bahre als Fünfter, tragen den Leichnam davon. Fußspuren entstehen bis zum Leichenplatz; die Knochen werden weiß; Brandopfer enden in Asche. Das Geben ist eine Lehre der Narren. Die Worte derer, die eine Doktrin des spirituellen Gewinns lehren, sind leer, falsch und ohne Logik. Toren und Weise werden gleichermaßen zerschlagen und vergehen mit dem Bruch des Körpers; nach dem Tod existieren sie nicht mehr (...).“³⁹³

[Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht:] „Mag da jemand Taten begehen oder begehen lassen, verwunden oder verwunden lassen, foltern oder foltern lassen, Kummer und Pein zufügen oder zufügen lassen, Schrecken verbreiten oder verbreiten lassen; mag einer Leben zerstören, Nichtgegebenes nehmen, Einbruch verüben, auf einen Plünderzug ausgehen, ein Haus überfallen, an Wegen auf der Lauer liegen, zum Weib eines anderen gehen, Lüge sprechen – nicht begeht der Täter damit eine Übeltat. Selbst wenn einer mit einer scharf geschliffenen Wurfscheibe alle Lebewesen dieser Erde zu einer einzigen Fleischmasse, zu einem einzigen Fleischklumpen machte – nicht ist infolge davon eine Übeltat geschehen, nicht ergibt sich daraus Übles. Selbst wenn einer am südlichen Ufer des Ganges entlang zöge, tötend und mordend, verwundend und verwunden lassend, folternd oder foltern lassend – nicht ist infolge davon eine Übeltat geschehen, nicht ergibt sich daraus Übles. Selbst wenn einer am nördlichen Ufer des Ganges entlang zöge, gebend und geben lassend, spendend und spenden lassend – nicht ist infolge davon etwas Verdienstvolles geschehen, nicht ergibt sich daraus etwas Verdienstvolles. Durch Geben, Selbstbeherrschung, Selbstzucht, durch wahrhaftige Rede – nicht geschieht dadurch etwas Verdienstvolles, nicht ergibt sich daraus etwas Verdienstvolles.“³⁹⁴

[Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht:] *“Es gibt keine Ursache, es gibt keinen Grund für die Befleckung der Wesen; ursachlos, grundlos werden die Wesen befleckt. Es gibt keine Ursache, es gibt keinen Grund für die Lauterkeit der Wesen; ursachlos, grundlos werden die Wesen lauter. Es gibt keine Kraft, es gibt keine Willenskraft, es gibt keine männliche Stärke, keine männliche Anstrengung. Alle Wesen, alles, was atmet, alle Geschöpfe, alles Lebendige-ohne Macht, ohne Kraft,

³⁹³ Nihilismus (natthika-vāda)

³⁹⁴ Die Lehre von der Unwirksamkeit des Handelns (akiriya-vāda).

ohne Willenskraft sind sie; durch Schicksal, zufällige Geschehnisse, natürliche Veränderungen empfinden sie eben innerhalb der sechs Menschenarten Glück und Leid.“

*(ÜB: altern. Übers.:)

„Es gibt keine Ursache und keine Bedingung für die Verunreinigungen der Wesen; die Wesen werden ohne Ursache und Bedingung unrein. Es gibt keine Ursache und keine Bedingung für die Läuterung der Wesen; die Wesen werden ohne Ursache und Bedingung geläutert. Es gibt keine Frucht der Handlung, keine Frucht der Anstrengung, keine Frucht der Tatkraft, keine Frucht der Beharrlichkeit. Alle Wesen, alle empfindenden Wesen, alle lebendigen Wesen, alle Kreaturen, sind ohne Kraft, ohne Stärke und ohne Energie; geformt durch Schicksal, Umstände und Natur, erfahren sie Freude und Leid in den sechs Arten von menschlichen Wesen.“³⁹⁵ [897]

[Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht:] „Sieben Grundstoffe sind unerschaffen, von unerschaffener Artung, ungeformt, ohne einen Former, nichts erzeugend, starr wie ein Berg, unbeweglich wie ein Pfeiler verharrend; sie bewegen sich nicht und verändern sich nicht; nicht stören sie einander und sind unfähig, einander Lust oder Schmerz oder Lust und Schmerz zu verursachen. Welche sieben? Der Erd-Grundstoff, der Flüssigkeits-Grundstoff, der Hitze-Grundstoff, der Luft-Grundstoff, *Lust, Schmerz, Leben(skraft). *(ÜB: altern. Übers.:) Vergnügen, Schmerz und Seele (jīva) Diese sieben Grundstoffe sind unerschaffen ... Wenn einer mit scharfem Schwerte den Kopf abschlägt, nicht raubt er damit das Leben, nur in den leeren Raum zwischen den Grundstoffen dringt das Schwert ein. Vierzehn Mal hunderttausend Kategorien von Geburten gibt es und noch weitere sechstausendsechshundert; fünfhundert Arten von Karma; (...) neunundvierzighundert Lebensweisen; neunundvierzighundert Arten von Wanderasketen; (...) dreißighundert Höllen; (...) vierundachtzighunderttausend große Weltalter, (und erst) nachdem (diese) durchwandert und durchkreist sind, werden Toren wie Weise dem Leiden ein Ende machen. Das aber gibt es nicht dabei: *„Durch solche Tugend, solches Gelübde, solche Buße, solches Reinheitsleben werde ich noch nicht völlig ausgereiftes Wirken zur völligen Reife bringen und völlig ausgereiftes Wirken enden lassen, nachdem ich (seine Folgen) nach und nach erfahren habe. Solches, wahrlich, gibt es nicht. In einem (zeitlich) begrenzten Daseinskreislauf, in dem Lust und Leid wie mit Scheffeln zugemessen sind, gibt es kein Abnehmen und Anwachsen, gibt es keine Zunahme und Minderung. Wie ein hingeworfenes Garnknäuel sich abrollt, sich vorwärtsbewegt, genau ebenso erfahren Toren wie Weise, eben während ihr Leben abrollt, Lust und

³⁹⁵ Die Lehre von der Nicht-Kausalität (*ahetuka-vāda*); sechs Klassen von menschlichen Wesen = *abhijāti*.

Leid.’

*(ÜB: altern. Übers.):

„Durch dieses Verhalten, dieses Gelübde, diese Enthaltensamkeit oder diesem heiligen Leben werde ich unreifes Karma reifen lassen oder gereiftes Karma auslöschen, indem ich es wiederholt erlebe.“ In diesem Zyklus der Wiedergeburt gibt es keine solche Methode, wie eine abgemessene Menge auszuschöpfen, um Vergnügen und Schmerz zu beenden. Es gibt kein Verkürzen oder Verlängern, kein Erhöhen oder Verringern. So wie ein Knäuel, wenn es geworfen wird, sich vollständig abwickelt, so wandern auch die Törichten und die Weisen und bereiten dem Leiden ein Ende.“³⁹⁶

[Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht:] „Ewig ist die Welt.“ (...) „Nicht ewig ist die Welt.“ (...) „Begrenzt ist die Welt.“ (...) „Unbegrenzt ist die Welt.“ (...) „Eines ist Seele und Leib.“ (...) „Ein anderes ist Seele, ein anderes ist Leib.“ (...) „Der Vollendete besteht nach dem Tode.“ (...) „Der Vollendete besteht nicht nach dem Tode.“ (...) „Der Vollendete besteht und besteht nicht nach dem Tode.“ (...) „Der Vollendete besteht weder, noch besteht er nicht nach dem Tode.“ (...)“³⁹⁷

„Was meint ihr, o Mönche: Ist die Körperlichkeit [/das Gefühl, die Wahrnehmung, die Willensbildung, das Bewusstsein] unvergänglich oder vergänglich? (...) „Und auch das, was da gesehen, gehört, gefühlt, erkannt, geistig aufgenommen, untersucht, überdacht wird, ist dies unvergänglich oder vergänglich?“

„Vergänglich, o Herr.“

„Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“

„Leidig, o Herr.“

„Wenn man aber an dem, was vergänglich, leidvoll, wandelbar ist, nicht hängt, kann da wohl solche Ansicht³⁹⁸ entstehen (...)?“

„Wahrlich nicht, o Herr.“

„Wenn nun, ihr Mönche, dem edlen Jünger bei diesen sechs Anlässen³⁹⁹ der Zweifel geschwunden ist, dann ist ihm auch beim Leiden der Zweifel geschwunden, ist ihm bei der Leidensentstehung, der Leidensaufhebung und dem zur Leidensaufhebung führenden Pfad der Zweifel geschwunden. Der gilt, ihr Mönche, als ein edler Jünger, der in den Strom eingetreten ist; niederen Welten ist er nicht mehr verfallen, gesichert ist er, der Erleuchtung

³⁹⁶Eine Kombination aus Eternalismus, der Lehre von der Unwirksamkeit des Handelns und der Lehre von der „Reinheit durch Weiterwandern (im Kreislauf der Wiedergeburt)“ (*samsāra-suddhi*).

³⁹⁷Die zehn „extremen Ansichten“ (*antaḡāhika-diṭṭhi*).

³⁹⁸Alle vorgenannten Ansichten.

³⁹⁹D.h. in den fünf Aggregaten und dem, was man sieht, hört, taktil wahrnimmt, usw.

entgegengehend.“⁴⁰⁰

⁴⁰⁰S. III. 202-16; S. IV. 287 besagt, dass die zweiundsechzig Arten der Auffassung von einer fixierten Persönlichkeitsansicht (*sakkāya-diṭṭhi*) herrühren; wenn diese fixierte Ansicht von einer Persönlichkeit aufhört, hören auch diese Ansichten auf.

Anhang 6: Auflistung der bedeutendsten Anhänger

Diese Liste der herausragenden Schüler enthält nur die Bhikkhus (es existieren separate Listen für Bhikkhunis sowie männliche und weibliche Laien); hier werden die Namen der Mönche zusammen mit der herausragenden Eigenschaft, die ihnen zugeschrieben wird, genannt: Aññakoṇḍañña (lange Zeit fortgezogen und die Ereignisse des Lebens des Buddha von Anfang an erlebt – *rattaññū*); Sāriputta (große Weisheit); Mahā Moggallāna (übersinnliche Kräfte); Mahā Kassapa (asketische Praktiken – *dhutaṅga*); Anuruddha (das „himmlische Auge“ – *dibba-cakkhu*); Bhaddiya (aus hoher Familie stammend); Lakunṭakabhaddiya (wohlklingende Stimme); Piṇḍolabhāradvāja (der „Ruf des Löwen“ – *sīhanāda*); Puṇṇa-Mantānīputta (Aussprechen des Dhamma); Mahākaccāyana (Erläutern der kurzen Lehren bis ins Detail); Cullapanthaka (Erschaffen eines „psychisch geformten Körpers“ – *manomaya kāya*); Cullapanthaka (kompetent im „Abwenden“ von *samsāra* durch *citta: ceto-vivatta*); Mahāpanthaka (kompetent in der „Abkehr“ von *samsāra* durch Weisheit: *paññā-vivatta*); Subhūti (in Abgeschiedenheit und in Frieden leben: *araṇavihārī*); Subhūti (würdig der Gaben); Revata Khadiravaniya (im Wald lebend); Kaṅkhārevata (versiert in *jhāna*); Soṇa-Kolivisa (entschlossene Energie); Soṇa-Kuṭikaṇṇa (wohlklingende Rede); Sīvalī (Geschenke empfangen); Vakkali (durch Glauben befreit); Rāhula (Liebe zur Übung); Raṭṭhapāla (aus Vertrauen ordiniert); Kuṇḍadhāna (Essenseinladungen empfangen); Vaṅgīsa (Scharfsinn); Upasena Vaṅgantaputta (Vertrauen erweckend); Dabba-Mallaputta (Unterkünfte zuweisen); Pilindavaccha (von Devas verehrt); Bāhiya Dārucīriya (rasch erleuchtet); Kumārakassapa (vielfältige und vielseitige Rede); Mahākoṭṭhita (analytische Einsicht); Ānanda (gelehrt); Ānanda (achtsam; hervorragendes Gedächtnis); Ānanda („vorbildliches Verhalten“: *gati*); Ānanda (standhaft); Ānanda (als Diener/Aufwärter); Uruvelakassapa (mit großer Anhängerschaft); Kāḷudāyī (Familien inspirierend); Baggula (ohne schwere Krankheit); Sobhita (sich an vergangene Leben erinnernd); Upāli (die Vinaya meisternd); Nandaka (Unterweisung der Bhikkhunis); Nanda (Bewachung der Sinnestore); Mahākappina (Unterweisung der Bhikkhus); Sāgata (Kenner des Feuerelements); Rādha (Pflege der Unterscheidungskraft); Mogharāja (Tragen einer rauen Robe).

Anhang 7: Sieben edle Wesen

Zum Vergleich eine abgewandelte Erklärung der sieben edlen Wesen: man beachte, dass mehrere Begriffe in dieser Sutta in verschiedenen Ausgaben des Tipiṭaka (z.B. zwischen der thailändischen und der romanischen Ausgabe) inkohärent sind.⁴⁰¹

1. *Saddhānusari*: eine Person, die nicht mit dem Körper in Berührung kommt und in jenen Befreiungen verweilt, die friedlich und immateriell sind (*arūpa-samāpatti*), wobei einige der Befleckungen (*āsava*) durch das Sehen der edlen Wahrheiten mit Weisheit zerstört werden. Die Person verfügt über ausreichendes Vertrauen und angemessene Zuneigung für den Tathāgata. Außerdem besitzt sie diese Fähigkeiten: Vertrauen, Energie, Achtsamkeit, Sammlung und Weisheit.
2. *Dhammānusari*: eine Person, die keinen Kontakt mit dem Körper hat und in jenen Befreiungen verweilt, die friedlich und immateriell sind, wobei einige der Befleckungen durch das Sehen der edlen Wahrheiten mit Weisheit zerstört werden. Diese Person hat die Lehren, die vom Tathāgata verkündet wurden, durch weise Reflexion adäquat verstanden. Sie verfügt über die Fähigkeiten des Vertrauens, der Energie, der Achtsamkeit, der Sammlung und der Weisheit.
3. *Saddhā-vimutta*: eine Person, die nicht mit dem Körper in Berührung kommt und in jenen Befreiungen verweilt, die friedlich und immateriell sind, wobei einige der Befleckungen durch das Sehen der edlen Wahrheiten mit Weisheit zerstört werden. Ihr Vertrauen ist in den Tathāgata gegründet, verwurzelt und etabliert.
4. *Diṭṭhippatta*: eine Person, die nicht mit dem Körper in Berührung kommt und in jenen Befreiungen verweilt, die friedlich und immateriell sind, wobei einige der Befleckungen durch das Erkennen der edlen Wahrheiten mit Weisheit zerstört werden. Sie hat die Lehren, die vom Tathāgata verkündet wurden, klar verstanden und wendet sie mit Weisheit korrekt an.
5. *Kāya-sakkhī*: eine Person, die mit dem Körper Kontakt hat und in jenen Befreiungen verweilt, die friedlich und immateriell sind, wobei einige der Befleckungen durch das Sehen der edlen Wahrheiten mit Weisheit zerstört werden.

⁴⁰¹M. I. 477-8

6. *Paññā-vimutta*: eine Person, die keinen Kontakt mit dem Körper hat und in jenen Befreiungen verweilt, die friedlich und immateriell sind, wobei alle Befleckungen durch das Sehen der edlen Wahrheiten mit Weisheit zerstört werden.
7. *Ubhatobhāga-vimutta*: eine Person, die mit dem Körper Kontakt hat und in jenen Befreiungen verweilt, die friedlich und immateriell sind, wobei alle Befleckungen durch das Sehen der edlen Wahrheiten mit Weisheit zerstört wurden.

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱ (...) Fernerhin, Mahānāma, magst du der Mönchsgemeinde gedenken: „Gut wandelt die Jüngergemeinde des Erhabenen, gerade wandelt die Jüngergemeinde des Erhabenen, auf dem rechten Pfade wandelt die Jüngergemeinde des Erhabenen; geziemend wandelt die Jüngergemeinde des Erhabenen (...)“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

ⁱⁱDer Ausdruck „Arier“ findet schon weit vor dem Nationalsozialismus eine Bedeutung.

ⁱⁱⁱAn dieser Stelle eine kleine (und lediglich zur Anregung dienende) Sammlung dreier Interpretationen, der hier zitierten, gesamten Versreihe des Ehrwürdigen Ekavīhāriya Thera, aus dem Theragāthā, dem Buch der Strophen altehrwürdiger Mönche. Das Theragāthā ist lyrisch verfasst, für einige Menschen ein Quell der Inspiration – und daher auch von einer Vielzahl an Übersetzern bearbeitet worden. (Neben dem Theragāthā existiert eine vergleichbare Sammlung, das Therīgāthā, Strophen der Nonnen.)

übersetzt von Karl Eugen Neumann, 1899	übersetzt von Christine Schoenwerth, 1997	übersetzt von Ekkehard Saß, 2000
537 WER nichts mehr vor sich, hinter sich, Wer nichts mehr findet nirgendwo: Der fühlt ein überirdisch Wohl, Im Walde waldgewohnt, allein.	Angenehm, erquicklich ist's, allein im Wald zu leben, und niemand vor noch hinter mir zu sehen ist.	Nicht vor mir und nicht hinter mir, wenn keinen anderen es gibt: wie äußerst angenehm ist das dem, der allein im Walde lebt!

übersetzt von Karl Eugen Neumann, 1899	übersetzt von Christine Schoenwerth, 1997	übersetzt von Ekkehard Saß, 2000
538 Und einsam will ich wandern hin, Im Walde, den der Meister lobt, Im Walde, der mich still entzückt, Ein unverzagter, ernster Mönch.	So will ich denn einsam im Walde weilen; glücklich ist dieses Verweilen, der Buddha selbst hat es gepriesen.	Darum werd' ich alleine geh'n in tiefen Wald, Buddhage-lobt, so wohl dem, der alleine lebt, dem Mönch, der in sich selbst nur strebt.
539 Wo gern der Büsser weilt, gelabt, Wo lustig Elefanten gehn, Im Haine will ich emsig sein, Allein das Heil erringen recht.	Einsam, meinem Ziel nur hingegeben, will ich rasch den Wald betreten, der die Weisen erfreut, den beglückenden, der von herumschweifenden Elefanten aufgesucht wird.	Ach, wie tut Yogi-Freude wohl, wenn man dem Elefanten folgt! Allein, den Sinn erlebend, rasch, werd' treten ich in tiefen Wald.
540 Im kühlen Forste voller Duft, In kühler Höhle, felsig, fest, Da will ich baden quellenkalt, Und einsam wandeln auf und ab.	Im Sīta-Hain, der reich an Blumenpracht, in kühler Berggrotte werde ich weilen; nachdem ich die Glieder besprengt (gekühlt) habe, werde ich einsam auf und ab gehen. (= Geh-Meditation)	Im aufgeblühten kühlen Wald, im Kühlen einer Bergeshöhle, wenn ich die Gliederfeucht benetzt, werd' auf und ab ich geh'n allein.
541 Allein zufrieden, ohne Freund, Vom großen Walde froh begrüßt: Wann werd' ich also selig sein, Gewirkten Werkes, wahnversiegt?	Wann, o wann werd' ich, einsam, vom Drang befreit, in tiefem, beglückendem Walde weilend, vollbracht haben, was mir zu tun obliegt und befreit sein von den Einflüssen?	Für mich allein, ganz ohne zweiten, im wunderbaren großen Wald: wann werde ich dorteinmal leben vollendet ganz, von Einfluß frei?

übersetzt von Karl Eugen Neumann, 1899	übersetzt von Christine Schoenwerth, 1997	übersetzt von Ekkehard Saß, 2000
542 Und sinn' ich sehnend sol- che Tat, So will ich finden was mir taugt: Auf mich allein sei mein Verlaß, Nicht hilft ein anderer an- dern hier!	Ach, möge ich doch das so ersehnte Ziel erlangen! Ich selbst werde zu ihm vordringen: Kein and'rer kann es für mich tun!	So möge mir, der handeln will, der tiefe Wunsch alsbald gelingen! Bemühen will ich redlich mich, kein anderer tut für andern was.
543 Den Panzer will ich binden um, Zum Kampfe schreiten Schritt vor Schritt, Nicht eher aus dem Forste gehen Bis alles Wähnen ist ge- fällt.	Ich werde wohl gewappnet sein; die Grotte werde ich betreten, und nicht werde ich sie verlassen, bis ich nicht die Versiegung der Einflüsse erwirkt habe!	Ich lege mir den Panzer an, betreten werde ich den Wald, nicht eher wieder aus ihm gehn, bis ich erreicht das Einfluß-Ende.
544 Und wann der Wind mir wohligh weht Und linde Düfte kühlend haucht, Zertreff' ich was da Wäh- nen war, Am Felsenhaupte thro- nend hehr.	Kühl und herrlich duftend weht der Wind einher; ich werde das Nichtwissen zerschmettern, während ich auf dem Gipfel des Berges (meditierend) sitze.	Im Winde, der mich dort umweht, im kühlen, Wohldufttra- genden, Unwissen werde ich zer- brechen, im Stillsitz einer Bergess- pitze.
545 Die Bucht im Felsen, schat- tenkühl, Umblüht von Blumen, waldumrauscht: Da will ich rasten, bergbe- glückt, Erlöst von allem Erdeleid.	Im blütenreichen Wald im Berggebiet von Giribajja in kühler Bergeshöhle werd' ich weilen, die Seligkeit der Loslösung erfahrend.	Im Wald, von Blütenganz bedeckt, im Kühlen einer Berges- grotte, mit tiefem Freiheitsglück beglückt, bin froh ich in der Berges- höhle.

übersetzt von Karl Eugen Neumann, 1899	übersetzt von Christine Schoenwerth, 1997	übersetzt von Ekkehard Saß, 2000
546 Und was ich will, ich bin es bald, Vollendet wie der volle Mond; Versiegt ist aller Wahn in mir, Und nimmer gibt es Wiedersein.	Was ich mir zum Ziel gesteckt hatte: es ist erfüllt, wie der Mond erfüllt ist ganz in Vollmondnacht (wörtl.: am fünfzehnten Tag). Völlig vernichtet habe ich alle Einflüsse, ein künftiges Werden gibt es nicht.	Vollendet bin ich im Entschluß, gleichwie der Mond am Vollmondtag, - All-Einfluß hab ich überwunden, nicht ist jetzt mehr ein Wiederwerden.

^{iv} **transzendieren:** bildungssprachlich: „die Grenzen eines Bereichs überschreiten“; Herkunft: lateinisch *transcendere* = hinübergehen, -steigen; überschreiten, zu: *trans* = hinüber und *scandere* = (be)steigen

(Quelle: Duden, <<https://www.duden.de/rechtschreibung/transzendieren>>, abgerufen im Oktober 2021)

^v Wenn da, ihr Mönche, ein Mönch das Nibbāna als Leiden betrachtet, so ist es unmöglich, daß er lehrgemäße Überzeugung besitzt. Besitzt er aber keine lehrgemäße Überzeugung, so ist es unmöglich, daß er den vollkommenen Pfad der Gewißheit betreten kann. Hat er aber nicht den vollkommenen Pfad der Gewißheit betreten, so ist es nicht möglich, daß er die Frucht des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Nichtwiederkehr oder der Heiligkeit verwirklichen wird.

Wenn aber, ihr Mönche, ein Mönch das Nibbāna als Glück betrachtet, so ist es wohl möglich, daß er lehrgemäße Überzeugung besitzt. Besitzt er aber lehrgemäße Überzeugung, so ist es wohl möglich, daß er den vollkommenen Pfad der Gewißheit betreten wird. Hat er aber den vollkommenen Pfad der Gewißheit betreten, so ist es wohl möglich, daß er die Frucht des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Nichtwiederkehr oder der Heiligkeit verwirklichen wird.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{vi} **Upālis Unreife zur Einsamkeit**

Der Ehrwürdige Upāli sprach zum Erhabenen:

„Ich möchte, o Herr, im Walde leben, in waldigen, einsamen Plätzen.“

„Schwer ist es, Upāli, im Walde zu leben, in waldigen, einsamen Plätzen; schwer ist es, die Abgeschiedenheit zu ertragen und am Alleinsein Freude zu finden. Wenn der Mönch keine Sammlung erreicht, so ergreifen die Wälder gleichsam von seinem Geiste Besitz. Wer da sagt, er wolle, ohne die Sammlung des Geistes erreicht zu haben, im Walde, in waldigen, einsamen Plätzen leben, der hat zu erwarten, daß er entweder untergehen oder abgetrieben wird.

Angenommen, Upāli, es befindet sich da ein großer Teich. Und ein gewaltiger Elefant von sieben oder acht Fuß Höhe kommt heran und denkt: ‚Ich will doch in diesen Teich steigen und mich an einem Ohren- und Rückenbad erfreuen. Wenn ich mich an einem Ohren- und Rückenbad erfreut, gebadet und getrunken habe, dann will ich wieder heraus steigen und gehen, wohin es mir beliebt.‘ Darauf steigt er in diesen Teich hinab, erfreut sich am Ohren- und Rückenbade; und nachdem er sich daran erfreut und auch gebadet und getrunken hat, steigt er wieder heraus und geht, wohin es ihm beliebt. Wie aber ist solches möglich? Weil eben ein großes Lebewesen selbst in der Tiefe Fuß fassen kann.

Nun kommt aber ein Hase oder eine Katze heran und sagt sich: ‚Was bin ich und was ist dieser große Elefant? Ich will doch auch in diesen Teich steigen und mich an einem Ohren- und Rückenbad erfreuen. Wenn ich mich daran erfreut und auch gebadet und getrunken habe, dann will ich wieder heraus steigen und gehen, wohin es mir beliebt.‘ Und hastig und ohne Überlegung springt das Tier in jenen Teich hinein. Da aber hat es zu erwarten, daß es entweder untergehen oder abgetrieben wird. Und warum? Weil eben ein kleines Lebewesen in der Tiefe keinen Fuß fassen kann.

Ebenso auch, Upāli, wer da sagt, er wolle, ohne die Sammlung des Geistes erreicht zu haben, im Walde, in waldigen, einsamen Plätzen leben, der hat zu erwarten, daß er entweder untergehen oder abgetrieben wird. Wenn da, Upāli, ein kleiner, unmündiger Säugling mit seinem eigenen Schmutze spielt, meinst du da nicht, daß dies ein ganz und gar törichtes Vergnügen ist?“

„Gewiß, o Herr.“

„Wenn nun aber, Upāli, jenes Kind späterhin, in Verfolg seines Wachstums und einer entwickelten Fähigkeiten, sich an den üblichen Kinderspielen ergötzt, wie dem Kinderpfluge, dem Schlagholzspiel, dem Purzelbaum, der Windmühle, dem Blattmaß (pattālhaka ist, lt. K, ein Blatt, mit dem die Kinder beim Spielen den Sand abmessen), dem Wägelchen und der Armbrust, meinst du da nicht, daß dieses Vergnügen weit besser und schöner ist als das frühere?“

„Gewiß, o Herr.“

„Wenn nun aber, Upāli, jenes Kind späterhin, in Verfolge seines Wachstums und seiner entwickelten Fähigkeiten, sich am Besitz und Genusse der durch Auge, Ohr, Nase, Zun-

ge und Körper zugänglichen fünf Sinnendinge erfreut, der erwünschten, erfreulichen, angenehmen und lieblichen Formen, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Berührungen, meinst du da nicht, daß dieses Vergnügen weit besser und schöner ist als das frühere?“

„Gewiß, o Herr.“

„Da aber, Upāli, erscheint der Vollendete in der Welt, der Heilige, vollkommen Erleuchtete, der in Wissen und Wandel Bewährte, der Gesegnete, der Kenner der Welt, der unvergleichliche Lenker führungsbedürftiger Menschen, der Meister der Götter und Menschen, der Erleuchtete, der Erhabene. Er erklärt diese Welt mit ihren guten und bösen Geistern und ihren Brahmagöttern, mit ihrer Schar von Asketen und Priestern, Göttern und Menschen, nachdem er sie selber erkannt und durchschaut hat. Er verkündet die Lehre, die am Anfang schöne, in der Mitte schöne und am Ende schöne; dem Sinne wie dem Wortlaut nach verkündet er den ganz vollkommenen, lautereren Reinheitswandel.

Diese Lehre nun hört ein Hausvater, der Sohn eines Hausvaters oder ein in irgendeinem anderen Stande Wiedergeborener. Nach dem Vernehmen der Lehre gewinnt er Vertrauen zum Vollendeten, und, von diesem Vertrauen erfüllt, sagt er sich: ‚Voller Hindernisse ist das Hausleben, eine Stätte der Unreinheit! Wie der freie Himmel aber ist die Hauslosigkeit! Nicht leicht ist es, wenn man im Hause lebt, einen fleckenlosen, heiligen Wandel zu führen. Wie wenn ich mir nun Haar und Bart scherte, das gelbe Gewand anlegte und von Hause fortzöge in die Hauslosigkeit? ‘ Und nach einiger Zeit ein kleines oder großes Vermögen aufgebend, einen kleinen oder großen Verwandtenkreis aufgebend, schert er Haar und Bart, legt das gelbe Gewand an und zieht vom Hause fort in die Hauslosigkeit.

Also ein hausloser Mönch geworden, erfüllt er die Lebensregeln der Mönche. Er meidet das Töten, steht ab vom Töten, Stock und Schwert ablegend, ist er von Zartgefühl und Liebe erfüllt; für alle Wesen und Geschöpfe empfindet er Wohlwollen und Mitgefühl.—Er meidet das Stehlen, steht ab vom Nehmen des Nichtgegebenen, nur das Gegebene nehmend, das Gegebene abwartend, bleibt er ehrlich und lauter im Herzen.—Er meidet die Unkeuschheit, keusch und entsagend lebt er, steht ab vom Geschlechtsverkehr, dem gemeinen.—Er meidet das Lügen, vom Lügen steht er ab; die Wahrheit spricht er, der Wahrheit ist er ergeben, verlässlich, vertrauenswürdig, kein Betrüger der Welt.—Zwischenträgerei meidet er, von Zwischenträgerei steht er ab: was er hier gehört hat, erzählt er dort nicht wieder, um jene zu entzweien; und was er dort gehört hat, erzählt er hier nicht wieder, um diese zu entzweien. So einigt er Entzweite, festigt Verbundene, Eintracht liebt er, an Eintracht findet er Freude und Gefallen, Eintracht fördernde Worte spricht er.—Er meidet rohe Rede, von roher Rede steht er ab; milde Worte, die dem Ohre angenehm sind, liebevoll, zu Herzen gehend, höflich, viele beglückend und erfreuend, solche Worte spricht er.—Er meidet törichtes Geschwätz, von törichtem Geschwätz steht er ab; er redet zur rechten Zeit, den Tatsachen entsprechend, zweckmäßig, spricht über die Lehre und über die Zucht; seine Rede ist gehaltvoll, gelegentlich mit Gleichnissen geschmückt, bemessen und sinnreich.

Er meidet die Zerstörung von Keim- und Pflanzenleben. Nur zu einer Tageszeit (am Morgen, bis zum Mittag) nimmt er Nahrung zu sich, des Nachts bleibt er nüchtern und enthält sich des Essens zur Unzeit. Er meidet Tanz, Gesang und Musik und den Besuch von Schaustellungen. Er meidet Blumen, Riechstoffe, Salben sowie jeder Art Schmuck, Zierat und Schönheitsmittel. Hohe und üppige Betten benutzt er nicht. Vom Annehmen von Gold und Silber steht er ab. Rohes Getreide und rohes Fleisch nimmt er nicht an. Frauen und Mädchen nimmt er nicht an. Diener und Dienerinnen nimmt er nicht an. Ziegen, Schafe, Hühner, Schweine, Elefanten, Rinder oder Pferde sowie Grund und Boden nimmt er nicht an. Er übernimmt keine Aufträge, tut keine Botendienste. Von Kauf und Verkauf hält er sich fern. Er hat nichts zu schaffen mit falschem Maß, Metall und Gewicht. Die schiefen Wege der Bestechung, Täuschung und Betrugerei vermeidet er. Stechen, Schlagen, Binden, Überfallen, Plündern und Vergewaltigen liegen ihm fern.

Er begnügt sich mit dem Gewande, das seinen Körper schützt, mit der Almosenspeise, womit er sein Leben fristet. Wohin er auch immer zieht, damit eben versehen zieht er, genauso wie ein beschwingter Vogel stets seine Flügel mit sich trägt.

Durch die Befolgung dieser edlen Sittensatzung empfindet er in seinem Inneren ein untadeliges Glück.

Erblickt er nun mit dem Auge eine Form, oder vernimmt mit dem Ohre einen Ton, riecht mit der Nase einen Duft, schmeckt mit der Zunge einen Saft, empfindet mit dem Körper einen Körpereindruck oder ist sich im Geiste eines Gedankens bewußt, so haftet er da weder am Gesamteindruck noch an den Einzelheiten. Und woraus ihm, bei unbewachten Sinnen, Begehren und Kummer, üble, unheilsame Dinge entstehen möchten, dem bemüht er sich abzuwehren; er bewacht seine Sinne, hält seine Sinne im Zaume. Durch Ausübung dieser edlen Sinnenzügelung empfindet er ein ungetrübtes Glück.

Klarbewußt handelt er beim Auf- und Abgehen, klarbewußt beim Hin- und Wegblicken, klarbewußt beim Beugen und Strecken seiner Glieder, klarbewußt beim Tragen der Mönchsgewänder und der Schale, klarbewußt beim Essen, Trinken, Kauen und Schmecken, klarbewußt beim Verrichten der Notdurft, klarbewußt beim Gehen, Stehen, Sitzen, Einschlafen, Erwachen, Sprechen und Schweigen.

Ist er nun ausgerüstet mit diesem edlen Sittenwandel, ausgerüstet mit dieser edlen Sinnenzügelung und ausgerüstet mit dieser edlen Achtsamkeit und Bewußtseinsklarheit, so wählt er sich einen abgeschiedenen Wohnort, im Walde oder am Fuße eines Baumes, auf einem Berggipfel, in einer Kluft, einer Felsenhöhle, auf dem Leichenfelde, unter freiem Himmel oder auf einem Streulager. Ist er dann in den Wald gegangen, zum Fuß eines Baumes oder in eine leere Behausung, so setzt er sich mit untergeschlagenen Beinen nieder, den Körper gerade aufgerichtet und die Achtsamkeit vor sich heftend.

Weltliche Begierde hat er aufgegeben, begierdelosen Herzens weilt er, von Begierde läutert er sein Herz. Haß und Bosheit hat er aufgegeben, haßfreien Herzens weilt er, für alle Wesen und Geschöpfe Wohlwollen und Mitgefühl empfindend, läutert er sein Herz von Haß und Bosheit. Starrheit und Mattigkeit hat er aufgegeben, frei von Starrheit und Mattigkeit weilt er hellen Geistes, achtsam, wissensklar läutert er sein Herz von Starrheit und Mattigkeit. Aufgeregtheit und Gewissensunruhe hat er aufgegeben, frei von Unruhe weilt er; und mit innerlich friedvollem Geiste läutert er sein Herz von Aufgeregtheit und Gewissensunruhe. Zweifelsucht hat er aufgegeben, zweifelentronnen weilt er; er zweifelt nicht am Guten und läutert sein Herz von Zweifelsucht.

Hat er nun diese fünf Hemmungen beseitigt, die den Geist beflecken und die Weisheit lähmen, so gewinnt er, ganz abgeschieden von den Sinnendingen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, die mit Gedankenfassen und Überlegen verbundene, in der Abgeschiedenheit geborene, von Verzücken und Glücksgefühl erfüllte erste Vertiefung. Was meinst du, Upāli: ist nicht dieser Zustand bei weitem edler und erhabener als jene früheren Vergnügungen?“

„Gewiß, o Herr.“

„Diese Tatsache aber in sich bemerkend, Upāli, leben meine Jünger im Walde, in waldigen, einsamen Plätzen. Noch aber haben sie ihr Ziel nicht erreicht.

Fernerhin, Upāli, nach Stillung von Gedankenfassen und Überlegen gewinnt der Mönch den inneren Frieden, die Einheit des Geistes, die von Gedankenfassen und Überlegen freie, in der Sammlung geborene, von Verzücken und Glücksgefühl erfüllte zweite Vertiefung. Was meinst du, Upāli ist nicht dieser Zustand edler und erhabener als der frühere?“

„Gewiß, o Herr.“

„Diese Tatsache aber in sich bemerkend, Upāli, leben meine Jünger im Walde, in waldigen, einsamen Plätzen. Noch aber haben sie ihr Ziel nicht erreicht.

Fernerhin, Upāli, gewinnt der Mönch... die dritte Vertiefung... die vierte Vertiefung... das Gebiet der Raumunendlichkeit... das Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit... das Gebiet der Nichtsheit... das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung... die Aufhebung von Wahrnehmung und Gefühl; und nach weisem Erkennen gelangen in ihm die Triebe zur Versiegung. Was meinst du, Upāli, ist nicht dieser Zustand bei weitem edler und erhabener als die früheren Zustände?“

„Gewiß, o Herr.“

„Auch diese Tatsache in sich bemerkend, Upāli, leben meine Jünger im Walde, in waldigen, einsamen Plätzen; und sie haben nun ihr Ziel erreicht.

Komm, Upāli, lebe mit der Mönchsgemeinde! Mit der Mönchsgemeinde lebend, wird es dir wohlgehen.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

vii Die vollständige Sutta: „Der Bhikkhu, der ein Vollendeter ist, der sein Werk getan hat, bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, der die letzte Leiblichkeit trägt, darf er sagen: ‚ich‘ sage? Darf der sagen: ‚mir‘ sagt man?“

„Der Bhikkhu, der ein Vollendeter ist, der sein Werk getan hat, bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, der die letzte Leiblichkeit trägt, der darf wohl sagen: ‚ich‘ sage, der darf wohl sagen: ‚mir‘ sagt man.

Die Sprechweise in der Welt kennend, der kundige, redet er so nur im Gespräch.“

„Der Bhikkhu, der ein Vollendeter ist, der sein Werk getan hat, bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, der die letzte Leiblichkeit trägt, darf dieser Bhikkhu, in Wahn befangen, wohl sagen: ‚ich‘ sage? darf er wohl sagen: ‚mir‘ sagt man?“

„Für den, der den Wahn aufgegeben, gibt es keine Bande, beseitigt sind für ihn alle Bande des Wahnes, hinter sich gelassen hat er, der Einsichtsvolle, die Sterblichkeit: Der darf wohl sagen: ‚ich‘ sage, der darf wohl sagen: ‚mir‘ sagt man. Die Sprechweise in der Welt kennend, der kundige, redet er so nur im Gespräch.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

viii Citta, das sind überhaupt nur landläufige Namen, Ausdrucksweisen, Benennungen, Bezeichnungsarten, welche (weil sie einmal im Gebrauch sind) auch der Tathāgata gebraucht. Aber er nimmt sie nicht ernst.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [5])

ix 1. Da wandelt einer vielem Volke zum Heil, vielem Volke zum Wohl, und viele Wesen führt er zur heiligen Pfadlehre, nämlich zum Guten und Heilsamen.

2. Welchen Gedanken er hegen will, den Gedanken hegt er; welchen Gedanken er nicht hegen will, den Gedanken hegt er nicht. Welche Gesinnung er hegen will, die Gesinnung hegt er; welche Gesinnung er nicht hegen will, die Gesinnung hegt er nicht. So hat er bei den Gedankengängen den Geist in der Gewalt.

3. Die vier Vertiefungen, die erhaben—geistigen, gegenwärtiges Wohl gewährenden, die gewinnt er nach Wunsch, ohne Mühe, ohne Schwierigkeit.

4. Durch Versiegung der Triebe erreicht er noch bei Lebzeiten die triebfreie Gemüts-erlösung und Weisheits-erlösung, sie selber erkennend und verwirklichend.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^x Zu einer Zeit weilten der Ehrwürdige Sāriputto und der Ehrwürdige Upaseno bei Rājahagam im Kühlen Walde, in der Grotte am Schlangenweiher. Da fiel eine Schlange auf den Körper des Ehrwürdigen Upaseno. Da nun wandte sich der Ehrwürdige Upaseno an die Mönche:

„Geht, ihr Brüder, und hebt diesen Körper von mir auf eine Bahre und tragt ihn nach draußen, bevor er auseinanderfällt wie eine Handvoll Spreu.“ Nach diesen Worten sprach der Ehrwürdige Sāriputto zu dem Ehrwürdigen Upaseno: „Wir sehen aber keinerlei Anderswerden am Körper oder Veränderung an den Sinnen des Ehrwürdigen Upaseno.“ Dieser aber sagte noch einmal: „Geht, ihr Brüder, und hebt diesen Körper von mir auf eine Bahre und tragt ihn nach draußen, bevor er auseinanderfällt wie eine Handvoll Spreu.“

Wer da, Bruder Sāriputto denkt: ‚Ich bin das Auge oder Mein ist das Auge, ich bin Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist oder mein sind diese.‘ an dem mag ein Anderswerden des Körpers oder eine Veränderung der Sinne sich zeigen. Ich aber denke nicht so. Wie könnte da bei mir, Bruder Sāriputto, ein Anderswerden des Körpers oder eine Veränderung der Sinne sich zeigen?“

Schon seit langem hat der Ehrwürdige Upaseno die dünkenden Anliegen zum Ich-machen und zum Mein-machen wohl ausgerottet. Darum denkt der Ehrwürdige Upaseno nicht: Ich bin das Auge oder Mein ist das Auge, Ich bin Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist oder Mein sind diese“.

Da nun hoben die Mönche den Körper des Ehrwürdigen Upaseno auf eine Bahre und trugen ihn nach draußen. Dort fiel der Körper des Ehrwürdigen Upaseno auseinander wie eine Handvoll Spreu.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

^{xi} Sāriputta! Ein Mensch sieht mit der rechten Weisheit, wie es wirklich ist: „Dies ist geworden.“ Wenn man so erkannt hat, übt man mit dem Ziel der Entreizung und der Leidenschaftslosigkeit gegenüber dem, was entstanden ist, um es zum Aufhören zu bringen. Man erkennt mit der rechten Weisheit, wie es wirklich ist: „Entstehen geschieht durch jenes als Nährstoff.“ Nachdem man dies erkannt hat, übt man zum Zwecke der Entreizung und der Leidenschaftslosigkeit gegenüber dem, was durch Nährstoff entstanden ist, um es zum Aufhören zu bringen. Man erkennt mit der rechten Weisheit, wie es wirklich ist: „Mit dem Aufhören von Nährstoff ist das, was entstanden ist, dem Aufhören unterworfen.“ Nachdem man dies erkannt hat, praktiziert man mit dem Ziel der Entreizung und der Leidenschaftslosigkeit gegenüber dem, was dem Aufhören unterworfen ist, um es zum Aufhören zu bringen. Auf diese Weise ist man ein Übender.

Sāriputta! Wie hat man das Dhamma vollständig untersucht? Ein Mensch sieht mit der rechten Weisheit, wie es wirklich ist: „Dies ist geworden.“ Wenn man so erkannt hat,

wird man durch Entreizung und Leidenschaftslosigkeit gegenüber dem, was geworden ist, durch dessen Aufhören, durch Nicht-Anhaften, befreit. Man erkennt mit der rechten Weisheit, wie es wirklich ist: „Entstehen geschieht durch jenes als Nährstoff.“ Wenn man so erkannt hat, wird man durch Entreizung und Leidenschaftslosigkeit gegenüber dem, was entstanden ist, durch dessen Beendigung, durch Nicht-Anhaften, befreit. Man erkennt mit der rechten Weisheit, wie es wirklich ist: „Mit dem Aufhören von Nährstoff ist das, was entstanden ist, dem Aufhören unterworfen.“ Wenn man so gesehen hat, wird man durch Entreizung und Leidenschaftslosigkeit gegenüber dem, was entstanden ist, durch dessen Beendigung durch Nicht-Anhaften befreit. Auf diese Weise hat man das Dhamma vollständig untersucht.

^{xii} (Hier ungekürzt:)

Ein edler Jünger, ihr Kammerherren, der 4 Dingen nachgefolgt ist, ist ein Stromeingetretener, dem Abweg entronnen, zielbewußt der vollen Erwachung entgegeneilend. Welchen vier Dingen? Da ist, Kammerherren, der edle Jünger dem Erwachten, der Lehre, der Jüngerschaft mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt. Und er lebt im Hause, im Gemüte dem Übel des Geizes entgangen er spürt das Befreiende am Zurücktreten, hat offene Hände, hat Lust am Loslassen, ist offen für Bitten, hat Lust am Verteilen von Gaben. Ein edler Jünger, ihr Kammerherren, der diesen vier Dingen nachgefolgt ist, ist ein Stromeingetretener, dem Abweg entronnen, zielbewußt der vollen Erwachung entgeengehend.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

^{xiii} „Strom, Strom, Sāriputta, sagt man. Was ist das aber, Sāriputta: der Strom?“

„Eben dieser edle achtfältige Pfad, o Herr, ist der Strom, nämlich rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Einigung.“

„Gut, gut, Sāriputta, eben dieser edle achtfältige Pfad ist der Strom. In den Strom eingetreten, in den Strom eingetreten, Sāriputta, sagt man. Inwiefern aber ist, Sāriputta, einer in den Strom eingetreten?“

„Wer da, o Herr, diesem edlen achtfältigen Pfad nachfolgt, den nennt man in den Strom eingetreten, einen solchen Ehrwürdigen solchen Namens und solcher Sippe.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

^{xiv} Bezeichnungen wie „Jünger“, „Nachfolger“, „Anhänger“, „Schüler“, „Auszubildender“ u.ä. sind hier identisch und austauschbar einsetzbar.

^{xv} (...) Gewißheit erlangt hinsichtlich des Vollendeten, hat das Todlose geschaut und lebt in der Verwirklichung des Todlosen (...)

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{xvi} Hier in ungekürzter Fassung:

Nicht einmal den Stillstand in den heilsamen Dingen lobe ich, ihr Mönche, geschweige denn den Rückschritt. Nur den Fortschritt in den heilsamen Dingen lobe ich, ihr Mönche, nicht den Stillstand, nicht den Rückschritt.

*Inwiefern aber, ihr Mönche, gibt es einen Rückschritt in den heilsamen Dingen keinen Stillstand, keinen Fortschritt? Wie stark auch immer ein Mönch sein mag in Vertrauen, Sittlichkeit, Wissen, Freigebigkeit, Weisheit und *Schlagfertigkeit, wenn diese Eigenschaften in ihm weder bleiben noch zunehmen, so nenne ich das eben, ihr Mönche, einen Rückschritt in den heilsamen Dingen, und keinen Stillstand oder Fortschritt. Insofern, ihr Mönche, gibt es einen Rückschritt in den heilsamen Dingen keinen Stillstand, keinen Fortschritt.*

Inwiefern aber, ihr Mönche, gibt es einen Stillstand in den heilsamen Dingen keinen Rückschritt, keinen Fortschritt? Wie stark auch immer ein Mönch sein mag in Vertrauen, Sittlichkeit, Wissen, Freigebigkeit, Weisheit und Schlagfertigkeit, wenn diese Eigenschaften in ihm weder abnehmen noch zunehmen, so nenne ich das eben einen Stillstand in den heilsamen Dingen und keinen Rückschritt oder Fortschritt. Insofern, ihr Mönche, gibt es einen Stillstand in den heilsamen Dingen, keinen Rückschritt, keinen Fortschritt.

Inwiefern aber, ihr Mönche, gibt es einen Fortschritt in den heilsamen Dingen, keinen Stillstand, keinen Rückschritt? Wie stark auch immer ein Mönch sein mag in Vertrauen, Sittlichkeit, Wissen, Freigebigkeit, Weisheit und Schlagfertigkeit, wenn diese Eigenschaften in ihm weder so bleiben noch abnehmen, so nenne ich das eben einen Fortschritt in den heilsamen Dingen und keinen Stillstand oder Rückschritt. Insofern, ihr Mönche, gibt es einen Fortschritt in den heilsamen Dingen, keinen Stillstand, keinen Rückschritt.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

*Der Begriff „Schlagfertigkeit“ erscheint mir an dieser Stelle als eine Fehlübersetzung, wenigstens ist er ungebräuchlich oder nicht zeitgemäß. Bhikkhu Bodhi spricht in seiner englischen Übersetzung von „Einsicht“ / „Wahrnehmung“ / „Urteilsvermögen“ („discernment“); Bhikkhu Sujato übersetzt mit „eloquence“: „Eloquenz“ / „Beredsamkeit“; alle drei hier genannten Quellen (eine deutsche und zwei englische) zählen jedoch gleichermaßen eine Sechser-Gruppe auf, wohingegen die englische Vorlage des Buddhadhamma gänzlich auf diesen sechsten und letzten Punkt verzichtet und dem fünften Punkt stattdessen ein Adverb hinzufügt: „discerning wisdom“, was mit „erkennender Weisheit“, „unterscheidender / einsichtiger Weisheit“ bzw. auch „Wahrnehmungsfähigkeit“ übersetzt werden kann. Zu dieser Fünfer-Gruppe beachte man zudem auch die Fußnote im Haupttext, an gleicher Stelle.

^{xvii} „Wer da, Nandiyo, von den vier Gliedern des Stromeintritts überhaupt nichts, ganz und gar nichts besitzt, den nenne ich einen Außenstehenden, einen, der auf der Seite der gewöhnlichen Menschen stehen geblieben ist.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

^{xviii} Die englische Vorlage schreibt „Mahānāma“, die Übersetzung von Hellmuth Hecker schreibt „Mahānāmo“.

^{xix} Außerdem müssten sich damit die Naturgesetze, d.h. die rationale Logik der Natur, auf den Kopf gestellt haben.

^{xx} Von Furcht getrieben, suchen manche Zuflucht bald
Bei heil'gen Bäumen, bald auf Bergen, bald im Wald;

Doch solche Zuflucht gibt nicht höchste Sicherheit;
Dort werden sie ja nicht von allem Leid befreit.

Nur wer die Zuflucht sucht bei Buddha, bei der Lehre
Und bei der Jüngerschaft, die Wahrheit schaut, die lehre,

Vom Leiden, wie's entsteht und wie das Leiden schwindet,
Und vom achtfachen Weg, wie man es überwindet,

Der hat die beste Zuflucht, höchste Sicherheit,
Denn so wird er gewiß von allem Leid befreit.

(Quelle: Kurt Schmidt; „Sprüche und Lieder“ Buddhistische Handbibliothek Nr.4; 1954 Verlag Christiani Konstanz; Verlag Beyerlein-Steinschulte

^{xxi} Wiederum führt ein Bhikkhu das heilige Leben aus dem Grund, weil er folgendermaßen nach einer bestimmten Gattung von Dasein als Himmelswesen strebt: „Durch diese Sittlichkeit oder durch die Einhaltung dieser Regeln oder durch diese Askese oder durch dieses heilige Leben werde ich ein bestimmtes oder irgendein Himmelswesen werden“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

^{xxii} Ob eine Rangfolge von „gering“ nach „hoch“, wie angegeben, in allen Fällen zutreffend ist, erscheint mir nicht durch die Ursprungstexte bestätigt. In der angegebenen Fußnote findet sich zwar eine Aufzählung, nicht jedoch ein dementsprechender Hinweis bzw. derartige Reihenfolge.

Kapitel 8: Ruhe und Einsicht

die buddhistischen Lehren von der Befreiung des Geistes und der Befreiung durch Weisheit

1. Einleitung

Auf Pali bedeutet das Wort „*samatha*“: „ruhig/still“ beziehungsweise „friedlich/besonnen“ – indessen umschreibt dieser Begriff gewöhnlicherweise die eigentlichen Methoden zur Hervorbringung von Geistesruhe, sowie die Ausbildung eines tief gesammelten Geistes. Das Ziel von *samatha* ist es, meditative Vertiefungen (*jhāna*) zu erlangen.¹ In der *samatha*-Praxis lenkt man seinen Geist auf ein Objekt (*ārammaṇa*), bis der Geist auf einen Punkt hin ausgerichtet ist, was *samādhi* (Sammlung)ⁱ genannt wird. Wenn diese Art der Sammlung in der korrekten Weise etabliert ist, tritt der Geist in eines der *jhāna* ein. In den vier feinstofflichen *jhāna* (*rūpa-jhāna* oder kurz *jhāna*) dienen Aspekte der Materialität als Objekt der Aufmerksamkeit. Verfeinerter als diese, sind die vier formlosen *jhāna* (*arūpa-jhāna*), in denen man immaterielle Objekte als Objekt der Aufmerksamkeit einsetzt. Gemeinsam werden diese *jhāna* als die „acht Errungenschaften“ (*samāpatti*) bezeichnet.

Während *jhāna* ist der Geist ausgeglichen, friedlich und hell; es besteht keine Dumpfheit oder Unruhe; der Geist ist frei von Hindernissen (*nivaraṇa*).² Für die Dauer von *jhāna* sagt man, dass man frei von geistigen Verunreinigungen (*kilesa*) ist. Die Verunreinigungen kehren jedoch zurück, wenn man *jhāna* verlässt. Die Begriffe „Beendigung in Form von Unterbindung“ (*vikkhambhana-nirodha*) und „Befreiung in Form von Unterbindung“ (*vikkhambhana-vimutti*) werden für diese temporäre Unterbrechung der Verunreinigungen, mittels Sammlung, gebraucht. Mögliche Früchte von *jhāna* sind die fünf außerordentlichen Fähigkeiten (*abhiññā*): übersinnliche Kräfte, Telepathie, Rückerinnerung an vergangene Leben, himmlisches Ohr und himmlisches Auge.³

¹*Jhāna*: meditative Versenkung; konzentrierte Versenkung; siehe Anhang 1.

²Die fünf Hindernisse (*nivaraṇa*): sinnliches Verlangen/Sinnesgier (*kāma-chanda*), Böswilligkeit (*byāpāda*), Trägheit und Faulheit (*thīna-middha*), Unruhe und Sorge (*uddhacca-kukkucca*) sowie Zweifel (*vicikicchā*).

³TR: Der Begriff *abhiññā* wird in verschiedenen Zusammenhängen verwendet. Im Allgemeinen

Das Wort *samatha* bedeutet häufig insbesondere Sammlung (*samādhī*). Die Gleichstellung von *samatha* mit *samādhī* stimmt sowohl mit dem Abhidhamma als auch mit den Suttas überein, denn unabhängig davon, welche spezifischen Kräfte oder Errungenschaften eine Person erreicht, so bleibt die Essenz der Ruhemeditation dennoch die Sammlung.⁴ [427]

Vipassanā bedeutet „klare Einsicht“. Der Begriff weist ebenso auf Methoden hin, Weisheit zu kultivieren, um die Wahrheit zu erkennen – die Dinge klar so zu sehen, wie sie wirklich sind; nicht etwa derart zu sehen, wie man sich diese, mit einer durch Begierde und Abneigung verzerrten Sicht, vorstellt. Diese Einsicht vertieft sich, bis Unwissenheit und Anhaftung entwurzelt sind, woraufhin die persönlichen Eindrücke, Wahrnehmungen und Haltungen eine Transformation erfahren.

Das Wissen, welches während dieser Praxis der Einsicht allmählich zunimmt, wird *ñāṇa* genannt, wobei hier zahlreiche Stufen existieren. Das endgültige und höchste Wissen wird als *vijjā* bezeichnet, wodurch die Unwissenheit vollständig ausgelöscht wird. Ein mit solchem Wissen ausgestatteter Geist ist freudig, friedlich und frei. Er entkommt den Klauen der Verunreinigungen, welche die Gedanken und Handlungen der Menschen verderben. Ein erwachter Mensch wird nicht von Verunreinigungen heimgesucht und muss nicht gegen sie ankämpfen. Diese Erkenntnis ist das Ziel der Einsichtsmeditation (*vipassanā*) und sie führt zu wahrer und dauerhafter Befreiung. Diese absolute Befreiung wird „Beendigung in Form von Abtrennung“ (*samuccheda-nirodha*) oder „Befreiung in Form von Abtrennung“ (*samuccheda-vimutti*) genannt.⁵

Das Ziel der Ruhemeditation ist *jhāna*; das Ziel der Einsichtsmeditation ist *ñāṇa*.⁶ Man kann ausschließlich *samatha*-Meditation (d.h. Ruhemeditation) praktizieren und die Früchte dieser Praxis erfahren wollen: *jhāna* und die höchsten

bedeutet er „höheres Wissen“, „höchstes Wissen“. Es existieren sechs Arten höchsten Wissens. Die ersten fünf (oben aufgelistet) sind weltliche Formen des Wissens; die sechste Art – das Wissen um die Zerstörung der Befleckungen (*āsava-kkhaya-ñāṇa*) – ist transzendent. Wenn ich mich in diesem Kapitel auf die ersten fünf Arten beziehe, verwende ich den Begriff „höhere geistige Errungenschaften“; in Bezug auf alle sechs Arten verwende ich die Begriffe „höchstes Wissen“, „höchste Errungenschaft“ bzw. „direktes Wissen“.

⁴Im Abhidhamma, z.B.: Dhs. 61, 64, 68; in den Suttas, z.B.: A. I. 61 (erläutert unter AA. II. 119); unter A. III. 373 – in Bezug auf die fünf geistigen Fähigkeiten (*indriya*) – wird *samatha* durch *samādhī*, und *vipassanā* durch *paññā* ersetzt.

⁵TR: *samuccheda*: „durchtrennen“, „zerstören“

⁶Obgleich *samatha* zu den fünf *abhiññā*, den Stufen von *ñāṇa*, führen kann, muss dieser Erlangung *jhāna* vorausgehen. Der Geist, der in entsprechender Weise mit *samādhī* versehen ist, nutzt daraufhin die Kraft von *jhāna*, um diese nächste Stufe des Wissens zu erlangen. Streng genommen endet *samatha* mit *jhāna*; es reicht nicht über *nevasaññānāsaññāyatana-ñāṇa* hinaus. (Siehe: VismT.: *Paññābhāvanānisamsaniddesaṇṇanā*, *Nirodhasamāpattikathāvaṇṇanā*)

Kräfte (*abhiññā*). Eine Person, welche ausschließlich *samatha*-Meditation praktiziert, kann an dieser Stelle aufhören und braucht sich nicht mit Einsichtsmeditation und der Entwicklung von Weisheit befassen. Wer jedoch Einsichtsmeditation praktiziert, muss sich auf eine bestimmte Ebene von Sammlung stützen. Jene Menschen mögen vielleicht zuerst *jhāna* erreichen und *jhāna* daraufhin als Grundlage für die Einsichtsmeditation verwenden, sie mögen zuerst „Einsicht“ und dann „Ruhe“ praktizieren, oder sie mögen beide Formen der Meditation parallel praktizieren. Diejenigen, die als „Praktizierende der reinen Einsicht“ (*suddhavipassanā-yānika*) bezeichnet werden, praktizieren „Ruhe“ nicht in einer „direkten“ oder „ausschließlichen“ Weise – sie erlangen kein *jhāna*, bevor sie Einsicht entwickeln – dennoch sind sie immer noch von der Ruhe, in einem weiter gefassten Sinne, abhängig: sie sind immer noch von Sammlung abhängig. Die anfängliche Sammlung von jemandem, der Einsicht praktiziert, mag „vorübergehend“ sein (*khaṇika-samādhī*). Aber an dem Punkt, an dem man Pfad und Frucht (*magga-phala*) erlangt, ist die Sammlung stabil etabliert („Sammlung der Erlangung“ – *appanā-samādhī*) und man erreicht im mindesten das erste *jhāna*.

Ungeachtet dessen, wie außergewöhnlich die *jhāna* oder übersinnlichen Kräfte auch sein mögen, sie bleiben doch „weltlich“, wenn sie ausschließlich von der Ruhemeditation herrühren: sie liegen in der Sphäre nicht erwachter Wesen.⁷ Beispiele für solcherlei Errungenschaften sind die übersinnlichen Kräfte des Ehrwürdigen Devadatta,⁸ die zeitweilige Befreiung des Ehrwürdigen Godhika⁹ und die Geschichten in den Texten von Mönchen, Rishis und Laien, die *jhāna* erlangten.¹⁰ [428]

Errungenschaften, durch Sammlung sowie übernatürliche Kräfte, resultierend aus der Ruhemeditation, waren auch schon vor der Zeit des Buddha zugänglich.¹¹ Diejenigen, die diese Errungenschaften erreichten, stammten aus anderen religiösen Traditionen und gingen dem Buddha voraus, zum Beispiel Ālāra Kālāma, der das dritte formlose *jhāna* erreichte sowie Uddaka Rāmaputta, der das vierte formlose *jhāna* erreichte.¹² Diese Errungenschaften sind nicht das Ziel des Buddhismus, da sie keine wahrhaftige Befreiung von Leiden und von Verunreinigungen bewirken. Es gab Mönche anderer Traditionen, die, nachdem sie die vier *jhāna* erlangt hatten, eine fälschliche Ansicht vertraten und behaupteten, das Verweilen in diesen *jhāna* sei gleichbedeutend mit Nibbāna – eine Feststel-

⁷ z.B.: Vism. 370-72

⁸ Vin. II. 184-5; J. IV. 200

⁹ S. I. 120-21

¹⁰ z.B.: Vism 689; J. II. 274; SnA. I. 70; [1/87]

¹¹ MA. IV. 165

¹² M. I. 164-6, 240

lung, die der Buddha zurückwies.¹³

Der wahre Zweck der Ruhemeditation im Buddhismus besteht darin, Sammlung zu erzeugen, welche als Grundlage für Einsicht dient.¹⁴ Die Kultivierung dieser Einsicht, unterstützt durch Sammlung, führt zum letztlichen Ziel des Buddhismus. Jemand, der die besondere Eigenschaft aufweist, dieses höchste Ziel zu erreichen und mit den außergewöhnlichen Früchten der Ruhemeditation versehen ist, wird bewundert und verehrt werden. Jemand, der lediglich die Früchte der Einsicht erlangt hat, ist jedoch immer noch jemandem überlegen, der *jhāna* und übersinnliche Kräfte erlangt hat und dennoch unerwacht bleibt. Die Art der Sammlung bei Nichtwiederkehrern, welche weder die acht *jhāna* noch die fünf höchsten Kräfte (*abhiññā*) erreicht haben, wird immer noch als „vollständig“ betrachtet. Sie ist stabil und unerschütterlich, da keine Verunreinigungen existieren, welche die Sammlung untergraben oder stören könnten. Dies trifft nicht auf diejenigen zu, die *jhāna* oder psychische Kräfte erlangen, aber weder Einsicht kultivieren noch Pfad und Frucht (*magga-phala*) erreichen. Obwohl ihr Niveau der Sammlung außergewöhnlich sein mag, so besteht dennoch keine Garantie für dessen Stabilität. Sie sind immer noch anfällig dafür, von Verunreinigungen überwältigt zu werden. Sogar die Sammlung von Stromeingetretenen und Einmalwiederkehrern kann durch sinnliche Begierden beeinträchtigt und geschwächt werden. Ihr *samādhi* wird daher immer noch als „unvollständig“ erachtet.¹⁵

Dieses Gebiet von Ruhe und Einsicht ist mit der Befreiung durch Weisheit und der Befreiung des Geistes verbunden, die weiter unten besprochen werden. [429]

¹³D. I. 36-7

¹⁴Die höchste Sammlung ist diejenige, welche die Weisheit bei der Beseitigung der Verunreinigungen unterstützt und das Erwachen erleichtert. Fachlich betrachtet ist sie ein Faktor auf dem Pfad (*magga-samādhi*). Diese Form der Sammlung trägt einen besonderen Namen: *ānantarika-samādhi* (auch *anantarika*, *anantariya* oder *ānantariya* geschrieben), wörtlich übersetzt mit „sofortiges Folgen“ – sie erzeugt direkt *ariya-phala*, ohne Interferenz. Der Buddha sagte, diese Sammlung sei unvergleichlich (Kh. 4; Sn. 40). Auch wenn diese Form der Sammlung auf einer niedrigeren Ebene angesiedelt ist, so ist sie doch den anderen Formen der feinstofflichen und immateriellen *jhāna* überlegen. (KhA. 182; SnA. I. 277); *ānantarika-samādhi* wird in anderen Zusammenhängen erwähnt, sowohl im Kanon als auch in den Kommentarbüchern; siehe: D. III. 273; A. II. 150; Ps1. 2, 94; DA. III. 1056; AA. III. 139; PsA. I. 37; VismT.: *Ñāṇadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā*, *Sotāpannapuggalakathāvaṇṇanā*; ThīGA. 99

¹⁵Nichtwiederkehrer haben „vollständiges“ *samādhi*, z. B.: A. I. 232; A. IV. 380; vgl.: Vism. 704; VismT.: *Paññābhāvanānisamsaniddesavaṇṇanā*, *Nirodhasamāpattikathāvaṇṇanā*; zum Bestimmungsort der Nichtwiederkehrer nach dem Tod, siehe Anhang 5.

2. Befreiung des Geistes und Befreiung durch Weisheit¹⁶

Bereits zu einem vorherigen Zeitpunkt wurde Befreiung (*vimutti*) als Synonym für Nibbāna erwähnt, und ferner auch im Abschnitt über die Merkmale von erwachten Wesen diskutiert. An dieser Stelle werden wir den Begriff *vimutti* eingehender untersuchen. In den Kommentaren umfasst der Begriff *vimutti*, in seiner hochwertigsten Bedeutung, drei verschiedene Definitionen:

1. *Vimutti* als Pfad (*magga*): Akt der Befreiung, bestehende Voraussetzungen im Moment der Befreiung.
2. *Vimutti* als Frucht (*phala*): Freiheit, welche aus Befreiung resultiert, das Ergebnis, eine befreite Person zu sein.
3. *Vimutti* als Äquivalent zu Nibbāna: der Zustand einer befreiten Person, die Natur der Freiheit, die von einer befreiten Person erreicht und erfahren wird, sowie deren Segnungen, wie etwa Glück, Leichtigkeit, Zufriedenheit und Frieden bietet; die Befreiung, wie sie nichterwachte Menschen als ein Objekt der Kontemplation definieren und sich als Ziel setzen.¹⁷

Von diesen drei Definitionen gilt die zweite, *vimutti* als Frucht, als die konkreteste und deutet auf die wesentliche Bedeutung von Befreiung. Dies bezieht sich, in diesem Zusammenhang, im Regelfall auf die Verwirklichung der Arahantschaft, wenn alle zehn Fesseln (*samyojana*) abgelegt sind und man von allen geistigen Befleckungen (*āsava*) befreit ist. In der Definition von *vimutti*, als Pfad, sind ergänzend wirkende Faktoren enthalten, insbesondere wahres Wissen (*vijjā*) und Leidenschaftslosigkeit (*virāga*), welche oftmals mit Befreiung assoziiert werden. In derartigen Fällen werden *vijjā* oder *virāga* als der Pfad definiert, während *vimutti* die Frucht bezeichnet. In der dritten Definition ist *vimutti* ein Synonym für Nibbāna.¹⁸

¹⁶Man beachte den Unterschied zwischen *cetovimutti* und *paññāvimutti*, die Geisteszustände sind, sowie *ubhatobhāga-vimutta* und *paññā-vimutta*, die Individualitäten sind.

¹⁷In einigen Kommentaren wird angeführt, dass Nibbāna gleichbedeutend mit *vimutti* ist, weil man frei von allen bedingten Phänomenen (*saṅkhata-dhamma*) und nicht bloß frei von Verunreinigungen ist. (siehe: DA. III. 985)

¹⁸Diese Erklärungen stimmen mit den Definitionen der Kommentare überein. *Vimutti* als Pfad und Frucht, z.B.: DA. I. 220; MA. II. 281; AA. II. 263; AA. III. 378; *vimutti* als Verwirklichung und Nibbāna, z.B.: Ps2. 143-4; MA. I. 43; UdA. 69; ItA. I. 166; *vimutti* als *arahatta-phala*, z.B.: VinA. VII. 1366; DA. III. 1062; SA. I. 62, 171; AA. III. 227; VinT.: Paṭhamo Bhāgo, Vinayānisamsakathāvaṇṇanā; VismT.: Sīlaniddesavaṇṇanā, Sīlappabhedakathāvaṇṇanā; *vimutti* gepaart mit *vijjā*, zuvor zitiert im Abschnitt über die Merkmale der Erleuchteten, z.B.: DA. III. 1057;

Vimutti als Frucht, insbesondere als Frucht der Arahantschaft, wird in zwei Arten unterteilt: *cetovimutti* und *paññāvimutti*. *Cetovimutti* wird mit „Befreiung des Geistes“ übersetzt. Es ist die Befreiung, welche durch die Kraft der Sammlung ermöglicht wird. Es ist der Zustand eines gesammelten Geistes, der die Leidenschaft unterdrückt und frei von den Fesseln der Verunreinigung verweilt.¹⁹ [430] *Paññāvimutti* wird mit „Befreiung durch Weisheit“ übersetzt, kann aber gleichermaßen mit „Befreiung von Weisheit“ übersetzt werden, da es sich auf die Weisheit eines Arahants bezieht, der gereinigt und vervollkommen ist. Solche Weisheit vertreibt Unwissenheit und befreit den Menschen von Verunreinigungen.

*So entsteht denn durch Loslösung von der Gier die Gemüts-erlösung, durch
Loslösung von der Verblendung die Weisheits-erlösung.*²⁰

(ÜB: altern. Übers.:)

*Befreiung des Geistes wird durch das Aufgeben von Lust erreicht; Befreiung durch Weisheit
wird durch das Aufgeben von Unwissenheit erreicht.*

Die Kommentarschriften definieren *cetovimutti* als Sammlung (*samādhi*), was als Frucht der Arahantschaft gilt, und gleichermaßen definieren sie *paññāvimutti* als Weisheit und Wissen, welches ebenfalls als Frucht der Arahantschaft gilt.²¹ Alle Personen, welche die Arahantschaft erreicht haben, haben diese beiden Arten der Befreiung vollendet. In Texten, die sich auf die Erlangung der Arahantschaft beziehen, treten diese beiden Begriffe daher immer als Paar auf, so zum Beispiel:

*Mit der Zerstörung der Befleckungen verwirklicht man, für sich selbst, mit
direktem Wissen, hier und jetzt, die Befreiung des Geistes und die Befreiung*

VismT.: Anussatikammaṭṭhānaniddesaṇṇanā, Ānāpānassatikathāvaṇṇanā; im Pali Kanon: D. III. 274; M. III. 290; A. I. 83; A. II. 247; es finden sich viele Fälle von *vimutti* gepaart mit *virāga* in der Phrase *virāgā vimuccati*, z.B.: S. III. 189; S. IV. 2; für weitere Erklärungen siehe z.B.: Ps2. 140; SA. II. 268

¹⁹An dieser Stelle und generell im Pali-Kanon ist der Begriff *rāga* (Lust) nicht auf die begrenzte Bedeutung von „sexueller Lust“ beschränkt. Er bezieht sich vielmehr auf jedes Verlangen oder jede Verliebtheit in physische oder geistige Objekte. Es ist ein Synonym für *taṇhā* (Verlangen) und umfasst ebenfalls die Bedeutung von *dosa* (Ärger), da Ärger eine Reaktion ist, welche unmittelbar aus der Lust resultiert.

²⁰A. I. 61; Ps. II. 99 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

²¹*cetovimutti* = *phala-samādhi*, *arahattaphala-samādhi* oder *arahattaphala-citta*; *paññāvimutti* = *phala-ñāṇa*, *phala-paññā*, *arahattaphala-ñāṇa* oder *arahattaphala-paññā*; z.B.: DA. I. 313; SA. II. 175, 399; [3/411]; AA. II. 154; [2/93; 3/8, 61, 407]; UdA. 177; ItA. II. 74; SnA. II. 504; PañcA. 245; wenn sie von dem Wort *anāsava* („unbefleckt“) begleitet werden, beziehen sich diese Begriffe speziell auf die Sammlung und Weisheit eines Arahants.

*durch Weisheit, die ohne Befleckung sind.*²²

Cetovimutti ist die Frucht von Gemütsruhe; *paññāvimutti* ist die Frucht von Einsicht.²³ Die Kommentare besagen, dass das Auftreten dieser beiden Begriffe als ein Paar darauf hindeutet, dass Ruhe und Einsicht kombiniert werden müssen, sowohl auf der Ebene der „Frucht“ (*phala*) als auch des „Pfades“ (*magga*).²⁴ Ruhe (*samatha*) kann hier im weitesten Sinne als ein erforderliches Maß an Sammlung verstanden werden; sie muss sich nicht auf die tieferen Ebenen der Sammlung beziehen, die zu den höheren geistigen Errungenschaften führen.

*Zwei Eigenschaften, ihr Mönche, führen zum Wissen.*²⁵ *Welche zwei? Geistesruhe und Hellblick. [altern. Übers.: „Gemütsruhe und Einsicht“]*

Wird, ihr Mönche, die Geistesruhe geübt, welchen Vorteil gewinnt man da? Der Geist entfaltet sich. Ist aber der Geist entfaltet, welchen Vorteil gewinnt man da? Was da an Gier besteht, das schwindet.

Wird aber, ihr Mönche, der Hellblick geübt, welchen Vorteil gewinnt man da? Die Weisheit entfaltet sich. Ist aber die Weisheit entfaltet, welchen Vorteil gewinnt man da? Was da an Verblendung [altern. Übers.: „Unwissenheit“] besteht, das schwindet.

*Nicht wird der von Gier betrübt Geist befreit, noch kommt die von Verblendung getrübt Weisheit zur Entfaltung. So entsteht denn durch Loslösung von der Gier die Gemütslösung, durch Loslösung von der Verblendung die Weisheitslösung.*²⁶ [431]

²² z.B.: D. I. 156, 167; D. II. 71, 251; D. III. 107, 132; M. I. 284, 367; S. IV. 267, 289; A. I. 220; A. III. 29, 425-6

²³ ItA. II. 74

²⁴ UdA. 177

²⁵ *vijjābhāgiya*: alternativ: „sind Bestandteile des höchsten Wissens“; „unterstützen das Entstehen von höchstem Wissen“

²⁶ A. I. 61 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]); im Pali-Kanon wird die Erreichung von *cetovimutti* und *paññāvimutti* als eine Definition für die Arahantschaft verwendet (z.B.: S. V. 406). Dies ist ein Beweis dafür, dass alle Arahants beide Formen der Befreiung erlangen. Wenn diese Begriffe als Paar verwendet werden, um sich auf Arahants zu beziehen, wird ihnen immer der Begriff *anāsava* („frei von den Befleckungen“) vorangestellt. Im Abschnitt unter A. II. 87 werden Arahants erwähnt, die *cetovimutti* und *paññāvimutti* erlangt haben, aber die acht *vimokkha* (*jhāna-samāpatti* und *nirodha-samāpatti*) nicht erlangt haben. Diese Passage bestätigt, dass sich *cetovimutti* eines Arahants auf einen notwendigen Grad an Sammlung bei der Unterstützung von Weisheit zur Beseitigung der Befleckungen bezieht. Es ist nicht das nachfolgend diskutierte *cetovimutti*, welches sich auf die acht konzentrativen Errungenschaften (*jhāna-samāpatti*) bezieht.

Die Kommentare definieren *samatha* als *cittekaggatā* („Einspitzigkeit“; *samadhi*), und *vipassanā* als das Wissen, das über bedingte Phänomene reflektiert (AA. II. 119).

Befreiung ist vollkommen, wenn man sowohl *cetovimutti* als auch *paññāvimutti* erlangt hat. Es ist möglich, lediglich den Zustand der Gemütsruhe zu praktizieren, wobei diese Praxis zu den höheren konzentrativen Errungenschaften führen kann, bei denen die Verunreinigungen unterdrückt werden. Dies stellt eine Form der Befreiung dar, wenn auch eine temporäre. Um jedoch die wahrhaftige Befreiung zu erreichen, muss eine Person, welche die Ruhemeditation praktiziert, ebenso die Einsichtsmeditation integrieren. Der Begriff *cetovimutti* kann auch in anderen Zusammenhängen als der Verwirklichung von Pfad und Frucht verwendet werden, wobei in einem solchen Kontext die Befreiung des Geistes nicht absolut ist. Der entscheidende Faktor ist daher *paññāvimutti*, welches allmählich die Unwissenheit beseitigt und die Verunreinigungen versiegen lässt. Wahre und dauerhafte Befreiung entsteht mit *paññāvimutti*. Der Begriff *anāsava* („unbefleckt“) wird in Verbindung mit diesen beiden Begriffen genutzt, um die vollkommene Befreiung zu betonen. Der Begriff *cetovimutti* wird als Paar mit *paññāvimutti* verwendet, um anzuzeigen, dass ein hohes Maß an Sammlung erforderlich ist, um den Geist auf die Befreiung durch Weisheit vorzubereiten.

Paññāvimutti wird ausschließlich im Zusammenhang mit der vollständigen Befreiung verwendet und wird stets von dem Begriff *cetovimutti* begleitet. *Cetovimutti* kann indessen auch in anderen Fällen verwendet werden. Wenn es sich auf die vollständige Befreiung von Pfad und Frucht bezieht, vom Eintritt in den Strom aufwärts, wird es mit *paññāvimutti* kombiniert. Andernfalls muss es von einem qualifizierenden Adjektiv begleitet werden, welches eindeutig auf eine Stufe des endgültigen Erwachens hinweist, beispielsweise *akuppā* („unerschütterlich“) oder *asamaya* („dauerhaft“). Wenn es solitär auftaucht bzw. von anderweitigen Begriffen begleitet wird, bezieht es sich nicht auf die vollständige Befreiung.

Aufgrund der Ähnlichkeit dieser Begrifflichkeiten erweckt die Unterteilung der Arahants in „einen, der durch Weisheit befreit ist“ (*paññāvimutta*) und „einen, der auf beiden Wegen befreit ist“ (*ubhatobhāgavimutta*) den Eindruck, dass sich ersteres auf jemanden bezieht, der ausschließlich durch Weisheit (*paññāvimutti*) Befreiung erlangt hat. Tatsächlich schließt die Erlangung von *paññāvimutti* notwendigerweise die Erlangung von *cetovimutti* in dem Sinne ein, dass eine Person sich auf einen verfeinerten Grad von Sammlung gründet, um Befreiung durch Weisheit zu erlangen. In diesem Fall braucht die Sammlung nicht hervorgehoben zu werden. Selbst jemand, der ausschließlich Einsicht (*sukkha-vipassaka*) praktiziert, ist auf die Ruhemeditation angewiesen, um einen notwendigen Grad der Sammlung zu entwickeln. Im Fall von „jemandem, der auf beide Arten befreit ist“ (*ubhatobhāgavimutta*), wird die Befreiung des Geistes (*cetovimutti*) betont. Der Grund für diese Betonung liegt darin, dass die Art

von *cetovimutti*, auf die hier Bezug genommen wird, eine Ausnahme impliziert, nämlich eine der acht *vimokkha* bzw. der höheren Errungenschaften von *jhāna*.

Wie bereits erwähnt, wird der Begriff *vimutti* in vielen verschiedenen Zusammenhängen verwendet. Der Begriff *cetovimutti*, der sich auf Stufen der Befreiung bezieht, welche noch nicht transzendent sind, wird am häufigsten allein stehend gebraucht; in diesem Fall deutet er auf eine Befreiung hin, die nicht absolut ist. Niedrigere Arten der Befreiung treten im Allgemeinen durch die Kraft der Sammlung auf. [432] Spätere Texte verwenden zudem den Begriff *vimokkha*, wenn sie sich auf nicht-transzendente Befreiung beziehen.²⁷ Die ursprünglichen Texte behielten sich eine eindeutige Definition für *vimokkha* vor, wie im Kapitel über erwachte Wesen erklärt wurde. Welcher Begriff auch immer Verwendung findet – *vimutti*, *cetovimutti* oder *vimokkha* – er wird gewöhnlich von einem qualifizierenden Adjektiv begleitet, um den Kontext zu verdeutlichen, zum Beispiel: *sāmāyika-vimutti*, *sāmāyika-cetovimutti*, *sāmāyika-vimokkha* (allesamt bedeuten so viel wie „vorübergehende Befreiung“), *appamaññā-cetovimutti* („grenzenlose Befreiung“) oder *santa-cetovimutti* („friedvolle Befreiung“). Das Ersetzen der qualifizierenden Adjektive für niedere Stufen der Befreiung durch Adjektive mit entgegengesetzter Bedeutung bezeichnet eine höchste Form der Befreiung (zum Beispiel durch den Austausch von *sāmāyika* durch *asamaya*).

Vimutti, in einem allgemeinen Sinn, kann also in zwei Arten unterteilt werden: als absolut und nicht-absolut. Wenn man sich auf die höchste Bedeutung von *vimutti* bezieht, wird dem Wort *vimutti* eines der folgenden qualifizierenden Adjektive vorangestellt, um zu verdeutlichen, dass es sich um absolute, transzendente Befreiung handelt: *akuppā* (*akuppā-vimutti* und *akuppā-cetovimutti*: „unerschütterliche Befreiung“; „nicht-degenerative Befreiung“);²⁸ oder *asamaya*

²⁷Das Paṭisambhidāmagga nutzt den Begriff *vimokkha* in Verbindung mit qualifizierenden Adjektiven, um die verschiedenen Arten der Befreiung zu beschreiben (siehe: Ps. II. 35–71, besonders S. 40–41); was den Begriff *vimutti* betrifft, so bietet das Paṭisambhidāmagga eine breite Palette von Definitionen, von der Reinheit des moralischen Verhaltens (*sīla-visuddhi*) bis zu Nibbāna. Sogar Gefühl (*vedanā*) kann eine Form von *vimutti* sein, doch all diese Definitionen fallen in zwei Kategorien: Nibbāna und Dinge, die daraus entstehen, dass man Nibbāna als Meditationsobjekt hält (*ārammaṇa*); Ps. II. 140–46

²⁸Die diversen Ausgaben des Tipiṭaka gebrauchen an vielen Stellen gleichermaßen und austauschbar *akuppā-vimutti* sowie *akuppā-cetovimutti* – die thailändischen Ausgaben verwenden *akuppā-vimutti*, während die romanischen Ausgaben *akuppā-cetovimutti* verwenden, z. B.: Vin. I. 11; S. III. 29; S. IV. 9; S. V. 204, 423; A. I. 259; A. IV. 56; *akuppā-vimutti* wird durchweg verwendet in: M. I. 167; M. III. 163; A. I. 231; A. III. 355; It. 53; Thag. Vers 182; *akuppā-cetovimutti* wird durchgängig verwendet in: D. III. 273; M. I. 197; A. IV. 305, 448.

(*asamaya-vimutti*²⁹ und *asāmāyika-cetovimutti*:³⁰ „dauerhafte Befreiung“; „zeitlose Befreiung“). All diese Begriffe beziehen sich auf „edle Frucht“ (*ariya-phala*), insbesondere auf die Frucht der Arahantschaft.³¹ Da der Begriff *cetovimutti*, für sich genommen, niemals auf absolute Befreiung hinweist, werden die Begriffe *akuppā* und *asāmāyika* hinzugefügt, um eine Befreiung des Geistes zu benennen, welche absolut ist, nicht dem Verfall unterliegt und notwendigerweise mit der Befreiung durch Weisheit einhergeht. [433]

Eine weitere, transzendente Form von *cetovimutti*, welche den erwachten Wesen zugänglich ist, ist die „zeichenlose Befreiung des Geistes“ (*animittā-cetovimutti*), welche als „Fruchtverwirklichung“ (*phala-samāpatti*) beschrieben wird. Dieser Zustand wird erreicht, wenn Stromeingetretene, Einmal-Wiederkehrer, Nicht-Wiederkehrer und Arahants in Gemütsruhe verweilen und einen Zustand der Sammlung erreichen wollen, wobei sie *rasa* („Geschmack“; „Qualität“) ihrer Verwirklichung erfahren. Dieser Zustand der Befreiung ist ein „ruhiges Verweilen in der Gegenwart“ (*ditṭhadhamma-sukhavihāra*) und eine „edle, transzendente Glückseligkeit“ (*ariyalokuttara-sukha*). Sie wird „zeichenlose Befreiung des Geistes“ genannt, weil sie eine Freiheit des Geistes darstellt, in welcher die Person keine Notiz von Zeichen und Merkmalen nimmt, die zu konditionierten Phänomenen zählen (d.h. zu Form, Gefühl, Wahrnehmung, Willens-Formationen und Bewusstsein) und sich indessen nur auf Nibbāna richtet (d.h. Nibbāna als Objekt des Gewahrseins hat).³²

Die zahlreichen, geringeren, weltlichen Ebenen der Befreiung sind in dem Begriff *ceto-vimutti* enthalten, wenn dieser Begriff für sich stehend erscheint. Alternativ wird der Begriff *sāmāyika-cetovimutti* (gleichbedeutend mit *sāmāyika-vimutti* und *samaya-vimutti*, sämtlich mit der Bedeutung „vorübergehende Befreiung“) verwendet.³³ Das Wort *adhimutti* („darauf gerichtet“; „darin vertieft“) wird

²⁹M. I. 197 (hier wird *asamaya-vimokkha* als Synonym für *asamaya-vimutti* gebraucht), dieser Begriff wird gelegentlich für Einzelpersonen verwendet, als *asamaya-vimutta* (z. B. A. V. 336; Pug. 3, 11).

³⁰zeitlose, andauernde Befreiung (M. III. 110; Nd. II. 64)

³¹z.B. DA. III. 1057; MA. II. 147; [2/312]; in MA. IV. 158 allerdings heißt es, dass *asamdayika-vimutti* gleich *asamdayika-vimokkha* ist, also die vier Pfade (*magga*) und vier Früchte (*phala*) betrifft.

³²Siehe: D. III. 249; M. I. 296–299; S. IV. 297; A. III. 292; MA. II. 352; SA. III. 98; Vism. 700; VismT.: Paññābhāvanānisamsaniddesavaṇṇanā, Phalasamāpattikathāvaṇṇanā; DA. III. 1036 erklärt, dass sich dieser Begriff nur auf *arahattaphala-samāpatti* bezieht, während AA. III. 347 erklärt, dass er sich auf eine geübte Stufe der Einsicht bezieht.

³³Unter M. I. 196 wird *samaya-vimutti* als Synonym für *samaya-vimokkha* gebraucht und bezieht sich auf die weltliche Befreiung (*lokiya-vimutti*), d. h. auf die acht *samāpatti* (siehe: MA. II. 232; AA. III. 292; und vgl.: Ps. II. 40); im Pali-Kanon wird *samaya-vimutti* zuweilen zur Bezeichnung einer Person verwendet, ebenso das Wort *samaya-vimutta* (A. III. 173); im Abhidhamma ist dieser letztere Begriff jedoch für Stromeingetretene, Einmal-Wiederkehrer und Nicht-Wiederkehrer vor-

häufig verwendet, um diese niedrigeren Ebenen der Befreiung zu beschreiben. Ansonsten wird *adhimutti* als Synonym für die oben genannten Begriffe eingesetzt.³⁴ *Adhimutti* bezieht sich darauf, dass man in einem Objekt so weit aufgegangen ist, dass man von Störungen und Verunreinigungen befreit ist, solange man in diesem Zustand verweilt. Zum Beispiel ist man von den Hindernissen (*nivaraṇa*) befreit, wenn man in *jhāna* verweilt.

Die Standarddefinition für „zeitweilige“ oder „temporäre Befreiung“ (*sāmāyika-cetovimutti*) setzt diese Befreiung mit den acht weltlichen Errungenschaften (*samāpatti*) gleich: den vier feinstofflichen und den vier immateriellen *jhāna*.³⁵ Die konzentrativen Errungenschaften von nicht erwachten Personen beschränken sich auf diese acht. Um zu verdeutlichen, dass sich die Befreiung des Geistes hier auf die acht Verwirklichungen bezieht, wird gelegentlich das Wort *santa* („friedlich“; „verfeinert“) hinzugefügt, wie etwa *santa-cetovimutti*.³⁶

„Zeitweilige Befreiung“ (*cetovimutti*, *sāmāyika-cetovimutti*, *vimutti* oder *sāmāyika-vimutti*) kann auch eine sehr weit gefasste Definition besitzen, die sich auf die Versenkung in jegliches Objekt des Vertrauens, der Inspiration oder der Freude bezieht. Diese Art der Befreiung geht mit einem Geist einher, der intensiv auf ein Objekt fokussiert ist. Diese Ausrichtung erzeugt Kraft, Mut und Ausdauer. Es ist das Anfangsstadium eines natürlichen Prozesses (*idappaccayatā* oder *paṭicca-samuppāda*), der zu Freude, Ruhe und Sammlung führt. [434] Dies wird Befreiung genannt, da es ein Entrinnen aus widersprüchlichen und lästigen geistigen Eigenschaften (*paccanika-dhamma* – „geistige Widersacher“) darstellt, wie etwa Zweifel, Entmutigung, geistige Trägheit und Angst. Diese geistigen Qualitäten werden unterdrückt, solange die Bedingungen, die die Befreiung unterstützen, aufrechterhalten werden, solange die geistige Stärke, die durch

behalten, welche die acht *samāpatti* erreicht haben (siehe: Pug. 10; PañcA. 179).

³⁴Z.B.: Nd. II. 41; DA. III. 985, 1032; SA. I. 183, 220; AA. III. 321; AA. V. 64; SnA. II. 601; NdA. 59; PsA. I. 88; diese Definition von *vimutti* als Äquivalent zu *adhimutti* kann in Bezug auf Nibbāna, im Sinne von „Absicht auf“ oder „Nachdenken über“ Nibbāna, verwendet werden und kann sowohl in Bezug auf unerleuchtete als auch auf erleuchtete Wesen Anwendung finden, sogar auf Arahants (z.B.: S. I. 154; D. III. 239–240; A. III. 245; MA. I. 43; SA. I. 220; ItA. I. 166); das Abhidhamma bietet zwei Definitionen für *vimutti*: „konzentrativen Versenkung“ (*cittassa adhimutti*) und Nibbāna (Dhs. 234); die Kommentare erläutern, dass sich die konzentrativen Versenkung auf die acht *samāpatti* bezieht, da man im Objekt der Meditation vertieft und frei von schädigenden Geisteszuständen ist (DhsA. 409); unter Nd. II. 41 wird die Definition dahingehend erweitert, dass sie auch das Versenken in Formen, Klänge, Gerüche, Geschmäcker, Anblicke, Glück, Roben, Almosen, die Disziplin, die Suttas, den Abhidhamma usw. einschließt (z. B.: *rūpadhimutta*, *cīvarādhimutta*, *vinayādhimutta*); vergleiche die duale Darstellung von *vimutti* unter Ps. II. 145–146.

³⁵M. III. 110–11; Nd. II. 64; S. I. 120–21; Sn. 9; MA. IV. 158; SA. I. 183; SnA. I. 105; für ein Beispiel der vorübergehenden Befreiung in *jhāna* siehe: A. II. 214.

³⁶A. I. 64; A. II. 165; AA. II. 134, [2/456]

Einsicht erzeugt wird, bestehen bleibt. Die Schriften klassifizieren sogar die Bestrebung, im Wald zu leben,³⁷ oder die Freude, die aufkommt, wenn man einem Dhamma-Vortrag zuhört,³⁸ als solche Art der Befreiung des Geistes. Allerdings können Aspekte dieser Art von Befreiung auch zu unheilsamen Geisteszuständen führen.³⁹

Es existieren Bezeichnungen für bestimmte Formen der vorübergehenden Befreiung (*sāmāyika-cetovimutti*), je nachdem, auf welches Objekt der Geist ausgerichtet ist. Die vorübergehende Befreiung des Geistes, welche am häufigsten erwähnt und angeregt wird, lautet „grenzenlose Befreiung“ (*appamāṇā-cetovimutti* oder *appamaññā-cetovimutti*).⁴⁰ Hierbei entwickelt man Sammlung, indem man die Qualitäten der liebenden Güte (*mettā*), des Mitgefühls (*karuṇā*), der anerkennenden Freude (*muditā*) und des Gleichmuts (*upekkhā*) mit einem Geist, der grenzenlos und unermesslich ist, in alle Richtungen ausstrahlt, bis der Geist in diesen heilsamen Zuständen versunken ist und in *jhāna* eintritt. Der Geist ist nun frei von den fünf Hindernissen und von den unheilsamen Qualitäten, die den vier oben genannten Eigenschaften entgegenstehen: die Befreiung mittels liebender Güte (*mettā-cetovimutti*) ist frei von Böswilligkeit, die Befreiung mittels Mitgefühl (*karuṇā-cetovimutti*) ist frei von Feindseligkeit, die Befreiung mittels anerkennender Freude (*muditā-cetovimutti*) ist frei von Eifersucht und die Befreiung mittels Gleichmut (*upekkhā-cetovimutti*) ist frei von Begierde.

Andere Arten von vorübergehender Befreiung des Geistes, die in den Schriften nur selten vorkommen, lauten: *suññatā-cetovimutti* (Befreiung des Geistes, die sich aus der Einsicht ergibt, dass alle bedingten Phänomene leer von einem Selbst und leer von allem, was mit dem Selbst zusammenhängt – *attaniya* – sind);⁴¹ *ākāṅkṣā-cetovimutti* (das immaterielle *jhāna*, welches auf die Sphäre des Nichtheitsgebietes gerichtet ist);⁴² und *mahaggatā-cetovimutti* (während man sich in *jhāna* befindet, strahlt der Geist, der mit einem *kaṣiṇa*-Meditationsobjekt beschäftigt ist, über einen beliebig großen Bereich oder eine Sphäre, die man wählt).⁴³

Auf Grundlage des obig dargelegten Materials kann man mit Fug und Recht

³⁷Die Intention und der Wunsch, im Wald zu leben (siehe: M. I. 156-7; MA. II. 162).

³⁸A. V. 139; AA. V. 52

³⁹A. V. 192; AA. V. 64; es handelt sich höchstwahrscheinlich um diese Art der Befreiung, die als „falsche Befreiung“ (*micchā-vimutti*) in den zehn fehlerhaften Qualitäten (*micchatta*) enthalten ist. Siehe: D. III. 290; M. I. 42; A. V. 211-212.

⁴⁰Z.B. M. I. 297; M. II. 207; M. III. 146; D. I. 250; D. III. 248; A. I. 38-9; A. III. 290-91; A. IV. 301; A. V. 299; S. II. 264; S. IV. 322; ItA. I. 89; PsA. 1. 88

⁴¹eine Unterweisung des Ehrwürdigen Sāriputta; M. I. 297; erläutert unter MA. [2/476-7]

⁴²ebenda

⁴³Eine Lehre des Ehrwürdigen Anuruddha (M. III. 146-7; erläutert unter MA. IV. 200)

sagen, dass jede Hingabe an ein Ideal oder ein Objekt des Glaubens – zum Beispiel an eine höchste Gottheit – eine Art von Versenkung darstellt und in die weit gefasste Definition von *cetovimutti* einbezogen werden kann.

Manche Menschen behaupten, das Verweilen in *jhāna* sei Nibbāna, oder sie behaupten, dass „Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl“ (*saññāvedayita-nirodha* bzw. *nirodha-samāpatti*), die höchste konzentrierte Errungenschaft, sei Nibbāna. [435] In der Tat werden diese konzentrativen Errungenschaften als Instrumente benutzt, um die Arahantschaft zu erlangen. Sie bereiten den Geist vor und machen ihn für das Erwachen tauglich. Diese Errungenschaften, zusammen mit ihren materiellen und immateriellen Eigenschaften, sind bedingte Phänomene, die von Dhamma-Praktizierenden mit Einsicht und Weisheit reflektiert werden, um wahres Wissen (*vijjā*) hervorzubringen.⁴⁴

Arahants nutzen diese konzentrativen Errungenschaften, um zu rasten oder zu verweilen und Glück zu erfahren, weshalb diese Errungenschaften als „Verweilen in der Gegenwart“ (*ditṭhadhamma-sukhavihāra*),⁴⁵ „himmlisches Verweilen“ (*dibba-vihāra*)⁴⁶ und „allmählich aufsteigendes Verweilen“ (*anupubba-vihāra*)⁴⁷ bezeichnet werden. Diese Zustände sind indessen nicht Nibbāna. Es handelt sich um Möglichkeiten, mittels derer Nibbāna verwirklicht werden kann; jedoch gleichermaßen auch um angenehme Verweilzustände für diejenigen, welche Nibbāna bereits verwirklicht haben. Tatsächlich erleichtert die Verwirklichung von Nibbāna die Erlangung dieser konzentrativen Zustände und ermöglicht es einer Person, großen Nutzen aus jenen zu ziehen. Beispielsweise wird eine Person, welche die acht *jhāna* erlangt hat, die nötige Sammlung und Weisheit aufweisen, um die Erlangung der Beendigung (*nirodha-samāpatti*) zu verwirklichen, wenn sie den Zustand eines Nichtwiederkehrers oder der Arahantschaft realisiert.⁴⁸

Eine Person, welche die Arahantschaft noch nicht erlangt hat, besitzt immer noch ein bestimmtes Maß von Anhaftung an die feinstoffliche und immaterielle Existenz, und sie mag immer noch von konzentrativen Errungenschaf-

⁴⁴z. B.: M. I. 350-52, 436; A. V. 343-6; siehe auch: M. I. 159-60; M. III. 45; A. IV. 438-48; man beachte, dass *jhāna-samāpatti* gelegentlich als „sichtbares‘ Nibbāna ‚indirekt“ (*pariyāya*) definiert wird, nämlich in dem Sinne, dass die Verunreinigungen für die Dauer des *jhāna* aufgehoben werden. Mehr über die „Erlangung der Beendigung“ (*nirodha-samāpatti*) siehe Anhang 6.

⁴⁵Die vier stofflichen *jhāna*, als Zustände des ruhevollen Verweilens in der Gegenwart, z.B.: M. III. 4; A. IV. 231-2; A. V. 68, 339.

⁴⁶Die vier stofflichen und vier nicht-stofflichen *jhāna* als himmlische Verweilungen: D. III. 220; DA. III. 1006.

⁴⁷Die acht *samāpatti* zzgl. *saññāvedayita-nirodha*, z.B.: D. III. 265, 290; M. I. 301-2; S. II. 212; A. I. 41; A. IV. 410-14; Vbh. 335, 342-3.

⁴⁸Vism. 702

ten fasziniert oder ihnen zugetan sein. [436] Obwohl *jhāna* vortrefflich sind, betrachtet der Buddhismus die Anhaftung an *jhāna* als eine Schwäche. In der Tat kann eine solche Anhaftung ein Hindernis für die Verwirklichung von Nibbāna sein. Der Buddha sagte, dass ein Mönch, der das höchste immaterielle *jhāna* (*nevasaññānāsaññāyatana*) erlangt, sich aber dem Gefühl dieses Zustandes hingibt, nicht in der Lage sein wird, Nibbāna zu erreichen, weil weiterhin Anhaftung (*upādāna*) vorhanden ist. Das Festhalten an einem solchen, verfeinerten Zustand nannte der Buddha „überlegenes Festhalten“ (*upādāna-seṭṭha*).⁴⁹ Arahants nutzen *jhāna*, um in Leichtigkeit zu verweilen, allerdings ohne jegliche Anhaftung.

Ein Beweis dafür, dass die *jhāna* (bis hin zur Erlangung der Beendigung) nicht Nibbāna sind, ist die Tatsache, dass Arahants, die „durch Weisheit Befreiten“ (*paññāvimutta*), die immateriellen *jhāna* nicht erlangt haben und nicht in die Erlangung der Beendigung eintreten können (ÜB: und dennoch erleuchtet sind). Aus dem Pali-Kanon lässt sich ableiten, dass es zur Zeit des Buddha mehr *paññāvimutta* als *ubhatobhāga-vimutta* gab. So sagte der Buddha bei einer großen Versammlung von Mönchen beispielsweise zum Ehrwürdigen Sāriputta:

Von diesen fünfhundert Bhikkhus, Sāriputta, sind sechzig Bhikkhus der drei Wissenschaften (auch „dreifaches Wissen“) kundig (tevijja),⁵⁰ sechzig Bhikkhus besitzen die sechs Wunderkräfte (chaḷabhiñña / sechs direkte Erkenntnisse), sechzig sind in doppelter Weise erlöst („in beide Richtungen“) und die übrigen (dreihundertzwanzig) sind durch Erkenntnis (Weisheit) erlöst.⁵¹

Befreiung durch Weisheit (*paññāvimutti*) ist maßgeblich und gleichbedeutend

⁴⁹M. II. 265; die Kommentare erläutern *upādāna-seṭṭha* an dieser Stelle als „ein Zustand, der als hervorragend angesehen wird“ (d.h. ein höheres Gebiet, in dem man wiedergeboren wird), wobei die obige Erklärung mit der Etymologie und dem Kontext übereinstimmt (siehe MA. IV. 67). Der Buddha sagte, wenn jemand mit außergewöhnlichen Qualitäten (z.B. wohlhabend, berühmt, gelehrt, ein Dhamma-Verkünder, ein Anhänger asketischer Praktiken, ein Waldbewohner, ein Fetzentuchträger, ein zum-Fuße-eines-Baumes-Lebender oder ein Verwirklichter einer der acht *jhāna*) arrogant wird und auf andere herabschaut, dann ist diese Person eine „minderwertige“ Person (Sappurisa Sutta, M. III. 37-45). Die Unterweisung bei A. II. 27-8 besagt, dass ein Bhikkhu in der edlen Tradition mit seinen Roben, seiner Almosenspeise und seiner Behausung zufrieden ist und sich an der Meditation erfreut, aber seine Tugenden nicht dazu benutzt, sich selbst zu loben oder andere einzuschüchtern.

⁵⁰TR: „Träger des dreifachen Wissens“ (*tevijja*) bezieht sich auf jene Individuen, welche das dreifache Wissen (*vijjā*) verwirklicht haben: die Rückschau auf vergangene Leben (*pubbenivāsānussati-ñāṇa*), das Wissen um das Vergehen und die Wiedergeburt der Wesen, gemäß ihrem Karma (*cutūpapāta-ñāṇa*), sowie das Wissen um die Wahrheit, welches zur Zerstörung der Befleckungen führt (*āsavakkhaya-ñāṇa*).

⁵¹S. I. 191 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

mit dem Erreichen von Nibbāna. Diese Art der Befreiung transformiert Geistesbefreiung (*cetovimutti*), die gegebenenfalls schon längst zuvor erreicht und in der Vergangenheit wiederholt abgerufen wurde – oder sie entsteht gleichzeitig mit *paññāvimutti*⁵² – hin zu unerschütterlicher Geistesbefreiung (*akuppā-cetovimutti*), da die Befleckungen nun beseitigt sind.

Erwachte Personen ziehen den maximalen Nutzen aus *cetovimutti*, ohne sich selbst oder anderen zu schaden. Sie geben sich weder diesen Errungenschaften hin, noch verwenden sie die Früchte der Sammlung – die weltlichen geistigen Kräfte – in einer fehlgeleiteten Weise und zur persönlichen Befriedigung. Hier existieren die Befreiung des Geistes und die Befreiung durch Weisheit als ein Paar, so wie es in den Texten häufig erwähnt wird: Die Befreiung des Geistes sowie die Befreiung durch Weisheit, in der jene üblen unheilsamen Zustände ohne Rest aufhören.⁵³ [437] Der Buddha sagte, dass diese unerschütterliche Befreiung des Geistes (*cetovimutti* kombiniert mit *paññāvimutti*) die Essenz und das Ziel des Buddhismus ist:

*Wenn er eifrig ist, erlangt er die andauernde Befreiung (asamaya-vimutti).
Und es ist für diesen Bhikkhu unmöglich, von dieser andauernden Befreiung
abzufallen.*

*Dieses heilige Leben, Brahmane, hat daher nicht Zugewinn, Ehre oder Ruhm
zu seinem Nutzen, oder die Erlangung von Tugend zu seinem Nutzen, oder
die Erlangung von Sammlung zu seinem Nutzen, oder Wissen und Schau
zu seinem Nutzen. Sondern es ist eben jene unerschütterliche Befreiung des
Geistes, die das Ziel dieses heiligen Lebens ist, sein Kernholz und sein Ende.*⁵⁴

Es bestehen drei Faktoren, welche zum Rückgang einer zeitweiligen Befreiung des Geistes (*samaya-cetovimutti*) führen. Den ersten Faktor stellen die Verunreinigungen (*kilesa*) dar, welche noch nicht vollständig beseitigt worden sind. Sie mögen unterdrückt oder gezügelt worden sein, liegen jedoch auf der Lauer

⁵² *Cetovimutti* gleichzeitig mit *paññāvimutti* entstehend ist die wahre und grundlegende Art der Befreiung des Geistes.

⁵³ M. I. 266, 270; S. IV. 120, 184, 189, 200; A. III. 165; eine Variation findet sich unter A. V. 139-43: Die Befreiung des Geistes und die Befreiung durch Weisheit, in der die sittliche Übung (...) der Mangel an sittlicher Übung (...) die Begierde (...) die Ablehnung (...) die Unruhe ohne Unterlass aufhören. Die Kommentare erläutern, dass sich dies auf die Befreiung von *sotāpatti-phala* bis hin zu *arahatta-phala* bezieht.

⁵⁴ M. I. 197; diese Sutta offenbart, wie Menschen durch Reichtum, Ehre, Ruhm, Moral, Sammlung und Wissen verführt werden können und nicht zur unerschütterlichen Befreiung des Geistes gelangen; vgl. M. I. 200-205.

und werden ausgelöst, wenn förderliche Bedingungen, wie etwa das Vertrauen, nachlassen. An zweiter Stelle stehen die unterstützenden Bedingungen wie etwa Vertrauen, Engagement, Zufriedenheit und Entschlossenheit. Wenn diese Bedingungen abnehmen oder verschwinden, nimmt gleichermaßen die Befreiung des Geistes ab. Solch unterstützende Bedingungen können sogar aus gutem Grund schwächer werden. Eine Person mag zu einer bestimmten Zeit ein starkes Vertrauen in etwas aufweisen und sehr hingebungsvoll sein, später aber erkennen, dass jenes Vertrauen nicht auf Weisheit begründet und daher jenes Objekt des Vertrauens einer derartigen Hingabe nicht würdig ist. Drittens existieren Faktoren der Umwelt, zu denen die Gesundheit einer Person und äußere Bedingungen wie etwa Armut oder Hungersnot zählen. In der spirituellen Praxis sind diese drei Faktoren miteinander verknüpft. Zum Beispiel wird ein Mensch aufgrund von Schwierigkeiten den Mut verlieren; Verwirrung, Irritation und Entmutigung werden entstehen und die Befreiung des Geistes wird schwinden.

Im Pali-Kanon finden sich einige interessante Beschreibungen, wie die Befreiung des Geistes beeinflusst werden kann. Der heilige Godhika war fleißig und entschlossen und er erreichte die zeitweilige Befreiung des Geistes (*sāmāyika-cetovimutti*; die weltlichen konzentrativen Errungenschaften). Doch aufgrund der Qualen einer chronischen Erkrankung fiel er von dieser Befreiung des Geistes ab. Ein zweites und ein drittes Mal erreichte er die zeitweilige Befreiung des Geistes und fiel erneut von ihr ab. Dies geschah insgesamt sechsmal. [438] Als er die zeitweilige Befreiung des Geistes ein siebtes Mal erreichte, glaubte er, er würde sicherlich erneut von ihr abfallen. Er nahm an, dass es besser wäre, in diesem Zustand der Befreiung zu sterben, als zu sterben, nachdem er wieder von ihr abgefallen war. Er nahm daher ein Messer, um sich selbst zu töten, wobei er, während er mit Schmerzen auf seinem Bett lag, Achtsamkeit entwickelte und über die aufkommenden Gefühle (*vedanā*) reflektierte. Während er auf diese Weise meditierte, erreichte er die Arahantschaft, bevor er das endgültige Nibbāna erreichte.⁵⁵

Eine weitere Passage beschreibt Asketen und Brahmanen, welche in den Wald gingen und sich von Früchten und Beeren ernährten, da sie die Annahme vertraten, dass sie, wenn sie sich in Sinneslust verstricken würden, berauscht und in den Bann von Māra gelangen müssten. Als die Nahrung jedoch knapp und ihre Körper dünn und schwach wurden, ließen ihre Entschlossenheit und ihr Enthusiasmus nach, woraufhin sie in die weite Welt zurückkehrten, um die Sinnesfreuden zu genießen.⁵⁶

In den Kommentaren wurden die zahlreichen Definitionen von *vimutti* in fünf

⁵⁵S. I. 120-22; SA. I. 182; in den Kommentaren heißt es, dass er in *jhāna* sterben wollte, damit ihm eine Wiedergeburt in den Brahma-Reichen gewährt würde.

⁵⁶M. I. 156; MA. II. 162

Gruppen geordnet, entsprechend demselben Modell, welches auch für die Gliederung der Definitionen von „Beendigung“ (*nirodha*) verwendet wurde.⁵⁷ Diese fünf Gruppen stellen eine nützliche Zusammenfassung dar, weil sie die Essenz aller bisher vorgestellten Definitionen enthalten.⁵⁸

1. *Vikkhambhana-vimutti*: Befreiung durch Unterdrückung der Verunreinigungen. Die Aufhebung der fünf Hindernisse durch die Kraft der Sammlung. Dies bezieht sich auf die acht „Errungenschaften“ (*samāpatti*): die vier feinstofflichen und die vier nichtstofflichen *jhāna* und schließt gelegentlich die „angrenzende Sammlung“ (*upacāra-samādhī*) mit ein.
2. *Tadaṅga-vimutti*: Befreiung durch bestimmte Merkmale. Befreiung von unheilsamen Qualitäten durch die Ersetzung von entgegengesetzten Qualitäten. Fachsprachlich ausgedrückt, bedeutet dies die Befreiung von falschen Ansichten und Anhaftungen durch die Anwendung von Einsicht oder Weisheit. Wenn man sich beispielsweise auf die Vergänglichkeit fokussiert, befreit man sich von dem Glauben an Beständigkeit. Der Begriff kann jedoch auch in Bezug auf allgemeine Belange der Tugend und Ethik verwendet werden. Zum Beispiel: Die Hingabe an Großzügigkeit befreit von Geiz und Gier; die Hingabe zu liebender Güte befreit von Böswilligkeit und Negativität; die Hingabe an Mitgefühl und Gewaltlosigkeit befreit von Grausamkeit und Gewalt.

Diese ersten beiden Arten der Befreiung umfassen die Bedeutung von „zeitweiliger Befreiung“ (*sāmāyika-cetovimutti*) und sind weltlich. [439]

3. *Samuccheda-vimutti*: das Abschneiden der Verunreinigungen; Befreiung durch endgültiges Wissen; *vimutti* als „Pfad“ (*magga*).
4. *Paṭipassaddhi-vimutti*: die vollständige Beseitigung und Stillung der Verunreinigungen; *vimutti* als „Frucht“ (*phala*).
5. *Nissaraṇa-vimutti*: der Zustand der Befreiung; vollkommene Befreiung, die zu höchster Freude und ungehinderter Auseinandersetzung mit der Welt führt; *vimutti* als Nibbāna.

⁵⁷TR: Siehe den Abschnitt über *Jhāna*, *Nirodha* und *Nibbāna* in Kapitel 6 über *Nibbāna*.

⁵⁸Siehe: UdA. 32; DA. III. 879; MA. IV. 168; SA. III. 209; DhA. I. 158, 434; Vism. 410; vergleiche mit *viveka* unter VbhA. 316 und mit *pahāna* bei Ps. I. 26-7; Ps. II. 220; Vism. 693-4; UdA. 220 erwähnt die „Faktoren der Reifung“ (*paripācāniya-dhamma*) für *vimutti* und verweist z.B. auf: Ud. 36; S. IV. 105; M. III. 277; D. III. 243 erwähnt die fünf Dinge, die einen Menschen zu sukzessiv steigenden Graden von *vimutti* führen.

Diese letzten drei Arten der Befreiung werden als „dauerhafte Befreiung“ (*asāmaṃyika-cetovimutti*) definiert und sind transzendent. Im Wesentlichen entsprechen diese fünf Arten der Befreiung jeweils *samatha*, *vipassanā*, *magga*, *phala* und *nibbāna*.

3. Zentrale und grundsätzliche Prinzipien zur Verwirklichung von Nibbāna

[442] Die nachfolgenden Fragen werden unter buddhistischen Gelehrten und Praktizierenden oftmals debattiert:

- Kann jemand, der lediglich Einsichtsmeditation (*vipassanā*) praktiziert, die Arahantschaft erlangen, ohne die Ruhemeditation (*samatha*) zu praktizieren?
- Ist es notwendig, *jhāna* zu erlangen, bevor man Nibbāna erlangt?
- Um die sechs Formen der „höheren psychischen Errungenschaften“ (*abhiññā*) zu erlangen, reicht es da aus, das vierte *jhāna* erlangt zu haben, oder muss man auch die formlosen *jhāna* (d.h. die acht *samāpatti*) verwirklicht haben?
- Muss man, um das Wissen um die Zerstörung der Befleckungen (*āsavakkhaya-ñāṇa*) zu erlangen und Nibbāna zu verwirklichen, zuvor die Rückerinnerungen an vergangene Leben (*pubbenivāsānussati-ñāṇa*) und das Wissen um das Hinscheiden und Wiedergeborenwerden der Wesen (*cutūpapāta-ñāṇa*) erlangt haben?
- Kann man, während man sich in *jhāna* befindet, Einsicht praktizieren und bedingte Phänomene kontemplieren, oder muss man erst aus *jhāna* herauskommen?
- Ist es möglich, *samatha* weiterzuentwickeln und konzentriative Errungenschaften (*jhāna-samāpatti*) zu erreichen, nachdem man Pfad und Frucht (*magga-phala*) erlangt hat?

Einige dieser Fragen betreffen Schlüsselaspekte der Verwirklichung von Nibbāna, andere sind nur geringfügig damit verbunden, wieder andere wurden bereits ausführlich erörtert, insbesondere die Fragestellung, ob eine Person

Nibbāna lediglich durch die Übung der Einsichtsmeditation erlangen kann. Dieser Abschnitt wird sich auf die Fragen fokussieren, welche direkt mit der Verwirklichung zu tun haben und sich bei der Beantwortung auf Belege aus den Schriften stützen.

Generelle Aspekte der Verwirklichung

Ich erkläre, o Mönche, dass die Zerstörung der Befleckungen in Abhängigkeit vom ersten Jhāna oder vom zweiten Jhāna oder vom dritten Jhāna oder vom vierten Jhāna geschieht, in Abhängigkeit von der Grundlage des Raumunendlichkeitsgebietes oder von der Grundlage des Bewusstseinsunendlichkeitsgebietes oder von der Grundlage des Nichtheitsgebietes oder von der Grundlage des Gebiets von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung (oder in Abhängigkeit von der Beendigung von Wahrnehmung und Gefühl).⁵⁹

Diese Sutta sowie drei weitere⁶⁰ beschreiben die Vorgehensweise, um jede Stufe der konzentrativen Verwirklichung zur Reflexion zu nutzen und Einsicht in die wahre Natur der bedingten Phänomene zu erlangen. Obige Sutta fährt fort: [443]

Wenn gesagt wurde: „Ich erkläre, ihr Mönche, dass die Zerstörung der Befleckungen in Abhängigkeit vom ersten Jhāna geschieht“, aus welchem Grund wurde dies gesagt? Hier (...) gelangt und verweilt ein Mönch im ersten Jhāna (...). Welche Zustände auch immer dort enthalten sein mögen, die aus Form, Gefühl, Wahrnehmung, Willensformationen oder Bewusstsein bestehen: er betrachtet diese Zustände als unbeständig, als dem dukkha unterworfen, als leer, als Nicht-Selbst.⁶¹ Nachdem er sie derart betrachtet hat, wendet sich sein Geist nunmehr von diesen Zuständen ab und richtet sich auf das todlose Element: „Dies ist friedlich, dies ist erhaben: dies ist (...) Nibbāna.“ Wenn er

⁵⁹ A. IV. 422-3; die in Klammern gesetzte Passage findet sich nicht in der thailändischen Ausgabe des Siam Raṭṭha, wohl aber in anderen Ausgaben, zum Beispiel in der burmesischen Edition.

⁶⁰ Mahāmaluṅkyā Sutta (M. I. 432-37), Aṭṭhakanāgara Sutta (M. I. 349-53) sowie Dasama Sutta (A. V. 343-4); die zwei letztgenannten Suttas sind identisch, haben aber unterschiedliche Namen und Ursprünge.

⁶¹ Für die formlosen Jhāna wird das Wort „Form“ ausgelassen, da es in diesen Jhāna keine Kontemplation der Form gibt; es besteht lediglich die Kontemplation der vier nāma-khandha: vedanā, saññā, saṅkhara und viññāṇa.

(das erste Jhāna) aufrechterhält,⁶² erlangt er die Zerstörung der Befleckungen; wenn er aber die Zerstörung der Befleckungen aufgrund der Freude am Dhamma nicht erlangt, dann (...) wird er unversehens [im himmlischen Bereich Suddhāvāsā] wiedergeboren und erlangt dort das endgültige Nibbāna, ohne jemals aus dieser Welt zurückzukehren.⁶³

Anschließend beschreibt die Sutta einen ähnlichen Prozess der Kultivierung von Einsicht, um die Zerstörung der Befleckungen, für jede der konzentrativen Ebenen, bis hin zur Sphäre des Nichtheitsgebietes, zu erreichen.⁶⁴

Die Mahāmālunkya Sutta enthält weniger Details, beschreibt jedoch die Kontemplation der drei Daseinsmerkmale in Hinblick auf die fünf Aggregate in jedem der Jhāna, bis hin zur Sphäre des Nichtheitsgebiets, was zur Zerstörung der Befleckungen führt. Das Aṭṭhakanāgara und das Dasama Sutta weisen eine leichte Variation auf:

Ein Mönch tritt in das erste Jhāna und verweilt darin (...). Er betrachtet dieses und versteht es auf diese Art: „Dieses erste Jhāna ist bedingt und willentlich erzeugt. Doch was immer bedingt und willentlich erzeugt ist, ist unbeständig und unterliegt dem Vergehen.“ Indem er dieses [erste Jhāna] aufrechterhält, erlangt er die Zerstörung der Befleckungen.

In diesen Suttas werden die Befreiungen des Geistes durch liebende Güte, Mitgefühl, anerkennende Mitfreude und Gleichmut zwischen den feinstofflichen Jhāna und den formlosen Jhāna eingefügt, wodurch vier weitere konzentrativen Errungenschaften für die Kontemplation hinzukommen.

Diese vier Suttas enthalten im Wesentlichen die gleichen Informationen; sie unterscheiden sich nur in kleinen Details. Sie beschreiben die Entwicklung der Einsicht in Jhāna, vom ersten Jhāna, bis zur Sphäre des Nichtheitsgebiets, welche mit der Zerstörung der Befleckungen endet. Das Jhāna-Sutta ergänzt jedoch eine Zusammenfassung:

⁶² „Wenn er (das erste Jhāna) aufrechterhält“ entspringt der Pali-Bezeichnung: so *tattha ṭhito*; AA. IV. 196 erklärt dies als: „Wenn er das erste Jhāna (oder jedes der aufeinanderfolgenden Jhānas) aufrechterhält, entwickelt er starke Einsicht und verwirklicht die Arahantschaft.“; eine weitere Definition lautet: „Er erhält Einsicht mit den drei Daseinsmerkmalen (*tilakkhaṇa*) als Objekte der Meditation aufrecht.“ (MA. III. 188); MA. III. 14 und AA. V. 85 erklären dies als: „Er hält *samatha* und *vipassanā* aufrecht.“

⁶³ D.h., er oder sie ist ein Nicht-Wiederkehrer (*anāgāmi*).

⁶⁴ Dies beinhaltet die vier feinstofflichen Jhāna und die ersten drei nichtstofflichen Jhāna.

Daher, ihr Mönche, besteht ein Durchdringen zum endgültigen Wissen (aññā-paṭivedha), soweit meditative Errungenschaften, begleitet von Wahrnehmung (saññā-samāpatti), reichen.⁶⁵ [444]

Das bedeutet, dass es in *Jhāna*, von der Sphäre des Nichtheitsgebiets an, sowie darunter, Wahrnehmung (zusammen mit anderen begleitenden Aggregaten) gibt, die zur Kontemplation eingesetzt werden kann und Einsicht zur Verwirklichung der Zerstörung der Befleckungen unterstützt. In der Sphäre von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung (*nevasaññānāsaññāyatana*) ist die Wahrnehmung zu verfeinert und kann nicht für die Kontemplation genutzt werden. Dies gilt umso mehr für das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl (*saññāvedayita-nirodha*). Daher sind diese beiden Errungenschaften keine „von Wahrnehmung begleiteten Errungenschaften“ (*saññā-samāpatti*).

Wenn dies zutreffend ist, wie ist es dann möglich, die Zerstörung der Befleckungen zu erwirken, während man sich in der Sphäre von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung bzw. in der Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl befindet? Die Antwort lautet, dass man zuerst diese höchsten Ebenen der konzentrativen Verwirklichung verlassen und anschließend Weisheit anwenden muss, um bedingte Phänomene zu kontemplieren und die Zerstörung der Befleckungen zu erreichen. Das Anupada Sutta enthält eine Passage bezüglich der Sphäre von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung:

Wiederum, ihr Mönche, indem er die Basis des Nichts vollständig überwunden hat, gelangte Sāriputta in den Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung und verweilte darin. Aus dieser Errungenschaft ging er achtsam hervor. Nachdem er dies vollbracht hatte, kontemplierte er über die vergangenen Zustände, die aufgehört und sich verändert hatten, derart: Diese Zustände, die nicht waren, entstehen also fürwahr, und wenn sie waren, verschwinden sie.⁶⁶

⁶⁵ A. IV. 426

⁶⁶ M. III. 28; man vergleiche dies mit der Beschreibung der Kontemplation bedingter Phänomene, während man sich in der Sphäre des Nichtheitsgebietes (und in darunterliegenden *Jhāna*) befindet, in welcher es keine Erwähnung einer Beendigung der Versenkung gibt. So heißt es beispielsweise in der obigen Sutta: *Wiederum, Bhikkhus, indem er die Grundlage des unendlichen Bewusstseins vollständig überwunden hat, im Bewusstsein, „dort ist Nichts“, betrat Sāriputta die Grundlage des Nichtheitsgebietes und verweilte darin. Alle Zustände auf der Grundlage des Nichtheitsgebietes – die Wahrnehmung der Grundlage des Nichtheitsgebietes und die Einigung des Geistes; der Kontakt, das Gefühl, die Wahrnehmung, die Willenskraft und das Bewusstsein; der Eifer, die Entschlossenheit, die Tatkraft, die*

Vergleichbare Ausführungen werden auch in Bezug auf das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl (*saññāvedayita-nirodha*) dargelegt: Nachdem man diese Errungenschaft erlangt hat, kontempliert man die feinstofflichen Qualitäten dieses Zustandes, kontempliert die Qualitäten im vorangegangenen Zustand von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung oder kontempliert alle bedingten Phänomene, um die Wahrheit zu verstehen und die Zerstörung der Befleckungen zu bewirken.⁶⁷

In ähnlicher Weise kann man bedingte Phänomene oder die geistigen Bestandteile von *jhāna* kontemplieren, nachdem man aus jedem der einzelnen *jhāna* herausgetreten ist – von der Sphäre des Nichtheitsgebietes bis hin zum ersten *jhāna*.⁶⁸ Die obigen Passagen sollen jedoch aufzeigen, dass es ebenso möglich ist, Einsicht zu entwickeln, während man in diesen *jhāna*-Zuständen verweilt, ohne vorher aus ihnen hinauszutreten. Lediglich bei den beiden höchsten konzentrativen Errungenschaften – Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung und das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl – muss man jene zuerst verlassen, um Einsicht entwickeln zu können.⁶⁹ [445]

In den Kommentaren wird jemand, der auf diese Weise praktiziert, als „einer, der die Ruhe als Fahrzeug nutzt“ (*samatha-yānika*) bezeichnet: Ein derartig Praktizierender pflegt die Ruhe bis zum Erreichen von *jhāna*, woraufhin er oder sie Einsicht entwickelt. Dies ist die erste Art der Übung in einer Gruppe von vieren,

Achtsamkeit, der Gleichmut und die aufmerksame Bereitschaft – diese Zustände stiegen ihm auf, einer nach dem anderen, demgemäß wie sie aufstiegen; er erkannte, dass diese Zustände entstanden, dass sie gegenwärtig waren und dass sie verschwanden. So verstand er: Diese Zustände, die nicht waren, entstehen also für wahr, und wenn sie waren, verschwinden sie.

Das Cūḷaniddesa, ein sekundärer Text, erläutert die Kontemplation der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung in vergleichbarer Weise wie das Majjhima-Nikāya zuvor: *Er betrat und verweilte in der Grundlage von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung. Nachdem er aus dieser Errungenschaft hervorgetreten war, betrachtete, untersuchte, reflektierte und erforschte er den Geist und die geistigen Bestandteile, die in dieser Errungenschaft entstanden, als unbeständig (...) der Reibung unterworfen (...) nicht-selbst (...) nicht frei.* (Nd. II. 23) Eine Untersuchung des Originaltextes (Sn. 205-6) offenbart jedoch, dass die Formulierung „Grundlage von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“ an dieser Stelle falsch ist. Es sollte heißen „Sphäre des Nichtheitsgebietes“, was gleichermaßen von den Kommentaren bestätigt wird (NdA. 30; SnA. II. 593).

Die sekundären und späteren Texte beschreiben gewöhnlich die Kontemplation bedingter Phänomene und die Entwicklung von Einsicht, nachdem man aus konzentrativen Errungenschaften herausgetreten ist, ungeachtet dessen, wie hoch oder niedrig diese Errungenschaften sind.

⁶⁷ Siehe: MA. IV. 91; weitere Informationen siehe Anhang 2.

⁶⁸ Das „Heraustreten aus *jhāna*“ entspricht hier der kommentarischen Erläuterung des Verlassens der Geisteszustände, die durch diese spezifische Errungenschaft ermächtigt werden, d. h. man nutzt *jhāna* nicht als die Grundlage.

⁶⁹ Zu der Fragestellung, ob man in der Sphäre von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nicht-Wahrnehmung „Einsicht“ entwickeln kann, siehe, Anhang 3.

wie sie in den Schriften Erwähnung finden:

1. Übung der Einsicht, welcher die Ruhe vorausgeht (*samathapubbaṅgamavipassanā-bhāvanā*).
2. Übung der Ruhe, welcher die Einsicht vorausgeht (*vipassanāpubbaṅgamasamathā-bhāvanā*).
3. Gemeinschaftliche Übung von Ruhe und Einsicht (*yuganaddhasamathavipassanā-bhāvanā*).
4. Pfad der Übung, wenn der Geist durch Unruhe oder Verwirrung (hinsichtlich des Dhamma) aufgeregt oder verzerrt ist (*dhammuddhaccaviggahita-mānasa*). In einem solchen Fall unterliegt man dem Irrtum, dass die zwischenzeitlichen Resultate der persönlichen Übung Pfad, Frucht und Nibbāna darstellen.⁷⁰

Diese vier Arten der Übung bilden eine Zusammenfassung der vier Pfade (*maggā*), wie sie vom Ehrwürdigen Ānanda erläutert wurden.

Freunde, welcher Bhikkhu oder welche Bhikkhunī auch immer in meiner Gegenwart die Erlangung der Arahantschaft erklärt hat, hat dies auf diesen vier Pfaden – oder auf einem von diesen vier Pfaden – getan. Welche vier?

Da, Freunde, entwickelt ein Mönch Einsicht, welcher die Ruhe vorausgeht. Während er Einsicht entwickelt, welcher die Ruhe vorausgeht, entsteht in ihm der Pfad. Er folgt nunmehr diesem Pfad, entwickelt und entfaltet ihn, und während er dies tut, werden die Fesseln aufgegeben und die darunterliegenden Triebe werden entwurzelt.

Wiederum, Freunde, entwickelt ein Mönch Ruhe, welcher die Einsicht vorausgeht. Während er Ruhe entwickelt, welcher die Einsicht vorausgeht, entsteht in ihm der Pfad. Er folgt nunmehr diesem Pfad, entwickelt und entfaltet ihn (...) und die darunterliegenden Triebe werden entwurzelt.

Wiederum, Freunde, entwickelt ein Mönch Ruhe und Einsicht zur gleichen Zeit. Während er also Ruhe und Einsicht gleichermaßen entwickelt, entsteht

⁷⁰Die Kommentare klassifizieren *dhammuddhacca* als „Unreinheiten der Einsicht“ (*vipassanūpakilesa*): AA. III. 143; Vism. 634; der Begriff *viggahita* wird in diesem Zusammenhang mit „aufgeregt und verzerrt“ (ÜB: engl.: „*excited and agitated*“) übersetzt – in Übereinstimmung mit VismT.: *Maggāmaggañāṇadassanavisuddhiniddesaṇṇanā*, *Vipassanupakkilesakathāṇṇanā*.

in ihm der Pfad. Er folgt nunmehr diesem Pfad, entwickelt und entfaltet ihn (...) und die darunterliegenden Triebe werden entwurzelt.

Oder wiederum, Freunde, wird der Geist eines Mönchs von Aufregung ergriffen, welche durch höhere Geisteszustände verursacht wird. Doch es kommt eine Zeit, in welcher der Geist innerlich ruhig, gelassen, geeint und gesammelt ist. Daraufhin entsteht in ihm der Pfad. Er folgt nunmehr diesem Pfad, entwickelt und entfaltet ihn (...) und die darunterliegenden Triebe werden entwurzelt.⁷¹

Einsicht, welcher die Ruhe vorausgeht: Im Paṭisambhidāmagga wird dies folgendermaßen definiert: Zunächst ist der Geist auf einen Punkt hin ausgerichtet, beständig und gesammelt.⁷² [446] Diese Sammlung kann aus jeder der folgenden Ursachen heraus entstehen: die Kraft der Enthaltsamkeit (*nekkhamma*); die Kraft der Freiheit von Böswilligkeit (*abyāpāda*); die Wahrnehmung von Licht (*āloka-saññā*), welche die Trägheit bekämpft; eine Abwesenheit von Unruhe (*avikkhepa*); das Reflektieren von Aspekten des Dhamma (*dhamma-vavatthāna*), was Zweifel beseitigt; Wissen (*ñāṇa*); Freude (*pāmojja*);⁷³ das erste *jhāna*; das zweite *jhāna*; das dritte *jhāna*; das vierte *jhāna*; die Sphäre der Raum-unendlichkeit (*ākāśaṇācāyatana*); die Sphäre der Bewusstseinsunendlichkeit (*viññāṇaṇcāyatana*); die Sphäre des Nichtheitsgebietes; die Sphäre von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung; die zehn *Kasina*-Meditationen; die Meditation über die zehn Betrachtungsweisen (*anussati*); die Meditation über die zehn Stufen des Vergehens und des Zerfalls (*asubha*); sowie die Meditation über die zweiunddreißig Aspekte der Achtsamkeit des Atmens.⁷⁴ Auf Sammlung folgt Weisheit, welche alle Merkmale der verschiedenen Stufen der Sammlung als unbeständig, dem *dukkha* unterworfen und als Nichtselbst erkennt.

Die Kommentarbücher präsentieren eine simplere Erklärung für diesen ersten Weg der Übung: Eine Person entfaltet zunächst Sammlung (entweder die angrenzende Sammlung oder die vollständige Sammlung), woraufhin sie über

⁷¹ A. II. 157-8; Ps. II. 92; verwiesen auf VismT.: Maggāmaggañāṇadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā, Vipassanupakkilesakathāvaṇṇanā

⁷² Ps. II. 93-6; vgl.: Ps. I. 95, 175-6

⁷³ Das Paṭisambhidāmagga beschreibt, wie diese sieben Qualitäten, von Entsagung bis Freude, bei der Entstehung der angrenzenden Sammlung (*upacāra-samādhi*) für Praktizierende der reinen Einsicht (*sukkha-vipassaka*) beteiligt sind: PsA. I. 310; vgl.: PsA. I. 68, 103.

⁷⁴ Es wäre ausreichend, lediglich die Sphäre von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung anzuführen, da jene das höchste *jhāna* darstellt. Diese ausführliche Aufzählung wird vorgelegt, um den Unterschied zwischen den erreichbaren Zuständen des Geistes (vom ersten *jhāna* bis hin zur Sphäre von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung) und den Übungsweisen zur Erreichung dieser Errungenschaften zu verdeutlichen (vgl.: PsA. I. 312).

ebenjene Ebene der Sammlung, in Verbindung mit den begleitenden geistigen Faktoren, als unbeständig, dem *dukkha* unterworfen und als Nichtselbst reflektiert, bis sie den edlen Pfad erreicht hat (*ariya-magga*).⁷⁵

Ruhe, welcher die Einsicht vorausgeht: Im Paṭisambhidāmagga wird dies folgendermaßen definiert:⁷⁶ Zunächst nutzt eine Person die Einsicht, um die Dinge als unbeständig, sowie *dukkha* und Nichtselbst unterworfen, zu erkennen. Daraufhin lässt sie all die Merkmale, die sich während der Einsichtsmeditation manifestieren, los, und dieses „Loslassen“ wird zum neuerlichen Objekt der Meditation. Der Geist wird daraufhin auf einen Punkt hin ausgerichtet und gesammelt.

In den Kommentarbüchern wird dies weitergehend ausgeführt: eine Person hat noch keine Ruhe hervorgebracht, doch sie erkennt die universellen Daseinsmerkmale (Vergänglichkeit usw.) in den fünf Aggregaten des Anhaftens (*upādāna-khandha*). Wenn die Einsicht (*vipassanā*) vollständig ist, wird das „Loslassen“ aller Faktoren der Einsicht zum Gegenstand der Meditation, und der Geist wird auf einen Punkt hin ausgerichtet und gesammelt. Dies führt zur Erreichung des Pfades.⁷⁷ [447]

In den Kommentaren heißt es weiterhin, dass, unabhängig davon, welcher der beiden Arten der Praxis man folgt (Ruhe vor Einsicht bzw. Einsicht vor Ruhe), Ruhe und Einsicht zum Zeitpunkt der Erlangung des edlen Pfades stets Seite an Seite auftreten müssen.⁷⁸ Dies ist der Fall, da *samatha* und *vipassanā* im We-

⁷⁵ siehe: MA. I. 108; NdA. II. 313

⁷⁶ Ps. II. 96

⁷⁷ Siehe: MA. I. 108; NdA. II. 313; AA. III. 143; ItA. I. 54 – A. II. 92-4 erwähnt diejenigen, die Ruhe, aber keine Einsicht haben, und diejenigen, die Einsicht, aber keine Ruhe haben. Solche Errungenschaften werden als *ceto-samatha* bzw. *adhipaññādharmā-vipassanā* bezeichnet. AA. III. 116 erklärt diese als: a) Sammlungs-Erreichung (*appanā-samādhi*), und b) Einsicht beim Kontemplieren bedingter Phänomene. Aus dieser Passage des Aṅguttara Nikāya geht hervor, dass die Erlangung von Einsicht nicht unweigerlich zu Ruhe führt, bzw. wie es in den Kommentaren formuliert wird: Obwohl man Einsicht erlangt, kann es sein, dass man nicht den gewünschten Grad der Sammlung, d.h. *jhāna*, erreicht. In diesem Fall wird man darin bestärkt, mehr Bemühungen zu unternehmen und *Samatha* zu praktizieren. Diese Passage beinhaltet zudem die Ermutigung, Ruhe und Einsicht als ein Paar zu praktizieren, um die Befleckungen in einem späteren Stadium zu beseitigen. Vgl.: A. V. 99; A. IV. 360-1; die identische Passage findet sich unter: Pug. 7-8, 61-2. Im Abhidhamma findet sich eine hehre Definition dieser Begriffe, wonach *ceto-samatha* die feinstofflichen und immateriellen Errungenschaften darstellen und *adhipaññādharmā-vipassanā* den Weg und die Frucht (PañcA. 244). Gemäß dieser Darstellung ist jemand, der Ruhe, aber keine Einsicht erlangt, ein unerleuchteter Mensch, der die acht *jhāna* erlangt hat, während jemand, der Einsicht, aber keine Ruhe erfährt, ein edler Schüler ist, welcher die reine Einsicht praktiziert. Jemand, der keines von beiden erlangt hat, ist ein gewöhnlicher, nicht erwachter Mensch.

⁷⁸ MA. I. 108; Vism. 682 – PsA. I. 281 besagt, dass Ruhe und Einsicht sich gegenseitig unterstützen, sowohl zum Zeitpunkt des Strebens nach dem edlen Pfad, wie auch zum Zeitpunkt des

sentlichen den acht Punkten des edlen Pfades entsprechen: *vipassanā* ist gleichzusetzen mit rechter Anschauung (*sammā-dīṭṭhi*) sowie rechter Absicht (*sammā-saṅkappa*), und *samatha* umfasst alle weiteren sechs Merkmale des edlen Pfades. Diese acht Punkte entstehen auf natürliche Weise, gemeinschaftlich, im Moment der Erlangung des „edlen Bereiches“ (*ariya-bhūmi*).⁷⁹

Ruhe und Einsicht im Gleichschritt: Im Paṭisambhidāmagga wird dies folgendermaßen definiert:⁸⁰ Eine Person entfaltet Ruhe und Einsicht gleichermaßen und dies in sechzehn Variationen. Einer dieser Wege besteht darin, dass die Praxis von *samatha* und die Praxis von *vipassanā* zu einem identischen Objekt der Meditation (*ārammaṇa*) hinleiten. Wenn man bspw. die Rastlosigkeit (*uddhacca*) aufgibt, wird der Geist gesammelt und „Aufhören“ (*nirodha*) wird zum Objekt der Aufmerksamkeit. (Zugleich) entsteht durch das Aufgeben von Unwissenheit Einsicht, wodurch „Aufhören“ (ÜB: gleichzusetzen mit „Beendigung“ = *nirodha*) zum Objekt des Gewahrseins wird. Auf diese Weise arbeiten Ruhe und Einsicht, auf ebenbürtiger Stufe, gemeinschaftlich zusammen.

In einigen Kommentaren wird angeführt, dass, obgleich Ruhe und Einsicht zusammenwirken, dies keineswegs bedeute, dass *samatha* und *vipassanā* simultan entstünden, da es nicht möglich sei, bedingte Phänomene zu kontemplieren, während der Geist in *jhāna* verweilt.⁸¹ In diesen Passagen heißt es, dass beide Meditationsarten insofern als Paar fungieren, als dass Einsicht, auf der jeweiligen Ebene der konzentrativen Errungenschaft einer Person, folgt, und ebenso die nächste Ebene der konzentrativen Errungenschaft auf der vorherigen Ebene der Einsicht beruht. Das heißt: eine Person tritt in das erste *jhāna* ein, verlässt das erste *jhāna*, kontempliert die bedingte Natur des ersten *jhāna*, tritt in das zweite

Erreichens des Pfades. AA. II. 184 besagt, dass Ruhe und Einsicht, sowohl bei der Erlangung des Pfades als auch bei der Erlangung der Verwirklichung, als ein Paar agieren. Vgl: Ps. I. 70; PsA. I. 287; UdA. 397; ItA. II. 29

⁷⁹*Samatha*, *vipassanā* und die Faktoren des Pfades, siehe: PsA. I. 195; VbhA. 120; VismT.: Indriyasaccaniddesaṇṇanā, Ekavidhādivinichayakathāṇṇanā; die acht Faktoren des Pfades, die gleichzeitig im Moment der „Pfad-Erkenntnis“ (*magga-ñāṇa*) entstehen, siehe: PsA. I. 195; VbhA. 120; Vism. 680; MA. II. 363; faktisch entstehen die siebenunddreißig Faktoren der Erleuchtung (*bodhipakkhiya-dhamma*) zur selben Zeit im Geist, und zwar im Moment der „Pfad-Erkenntnis“. Es ist zu beachten, dass diese Interpretation der Faktoren des Pfades bzw. der Erleuchtung, die gleichzeitig entstehen, aus dem Abhidhamma entstammt, welches besagt, dass die siebenunddreißig Faktoren geistige Bestandteile (*cetasika*) sind, die in einem einzigen Geistesmoment auftreten. Die Anzahl der Pfad-Faktoren oder Erleuchtungs-Faktoren, die im Moment der „Pfad-Erkenntnis“ vorhanden sind, kann sich auch reduzieren, abhängig von der Art des Wissens, welches diese spezifische Stufe des Pfades begleitet (siehe: PsA. I. 193; DhsA, 228; Vism. 666-7; DA. III. 804; CompT.: Cittaparichedaṇṇanā, Vitthāragāṇanavaṇṇanā).

⁸⁰Ps. II. 97-100

⁸¹Für weitere Informationen zu diesem Thema siehe Anhang 2.

jhāna ein, verlässt das zweite *jhāna*, kontempliert die bedingte Natur des zweiten *jhāna*, tritt in das dritte *jhāna* ein, usw., bis jene Person die bedingte Natur der Sphäre von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung verlässt und kontempliert.⁸² Ein bedeutsames Beispiel für diese Darstellung ist der Bericht vom Ehrwürdigen Sāriputta, welcher, vom ersten *jhāna* bis zur Erlangung von Pfad und Frucht (der Arahantschaft), Ruhe und Einsicht im Gleichklang entfaltete.⁸³

Der Pfad der Übung, wenn der Geist durch höhere Geisteszustände in die Irre geleitet wird: Im Patisambhidāmagga wird dies folgendermaßen definiert:⁸⁴ Wenn eine Person über die drei Daseinsmerkmale in Bezug auf die fünf Aggregate reflektiert, so können folgende Geisteszustände auftreten: Ausstrahlung (*obhāsa*), Wissen (*ñāṇa*), Glückseligkeit (*pīti*), Gelassenheit (*passaddhi*), Freude (*sukha*), Entschlossenheit (*adhimokkha*), ausgewogene Anstrengung (*paggāha*), sorgfältige Aufmerksamkeit (*upatthāna*), Gleichmut (*upekkhā*) und Hingabe (*nikanti*). Die praktizierende Person nimmt hierbei an, dass z. B. das Strahlen (die Ausstrahlung – *obhāsa*) ein höherer Geisteszustand sei: Sie glaubt, Pfad, Frucht oder Nibbāna erreicht zu haben. [448] Derartiges Denken verursacht Unruhe, und jene zehn Geisteszustände werden nicht als das erkannt, was sie tatsächlich sind, nämlich unbeständig, *dukkha* und Nicht-Selbst. Eine weise Einschätzung dieser zehn Geisteszustände, die den Geist zum Schwanken bringen, zu einem ruhigen, klaren und gesammelten Geist führt. Mit solcher Weisheit wird man nicht von jenen Geisteszuständen mitgerissen. Der Geist wird vielmehr rein und ruhig sein, und die Meditation wird weder fehlgeleitet noch beeinträchtigt werden. Der Pfad kann somit entstehen.

Die Kommentare bezeichnen diese höheren Zustände des Geistes als die zehn „Unreinheiten der Einsicht“ (*vipassanūpakilesa*),⁸⁵ die bei Menschen auftreten,

⁸² AA. II. 143

⁸³ MA. IV. 90; Bezug nehmend auf M. III. 25-9

⁸⁴ Ps. II. 101-102

⁸⁵ Die zehn „Unreinheiten der Einsicht“ lauten: 1. *obhāsa*, ein herrlicher Glanz, wie man ihn zuvor nicht kannte; 2. *ñāṇa*, ein durchdringendes Wissen, ein Gefühl, alles ohne Hindernis betrachten zu können; 3. *pīti*, Glückseligkeit, vollkommene Zufriedenheit; 4. *passaddhi*, Gelassenheit, Geist und Körper fühlen sich außerordentlich ruhig, leicht, flexibel und hell an, eine Abwesenheit von Unruhe, Schwere oder Unbehagen; 5. *sukha*, ein außergewöhnliches, verfeinertes Glück durchdringt Körper und Geist; 6. *adhimokkha*, ein enormes Vertrauen, das die Einsicht flankiert und den Geist mit Freude erfüllt; 7. *paggāha*, ausgewogene Anstrengung, ein Zustand, in dem man weder zu hart noch zu weich ist; 8. *upatthāna*, klare, wohl etablierte Achtsamkeit, die Fähigkeit, sich mit Gewandtheit und Geläufigkeit zu erinnern; 9. *upekkhā*, Gleichmut in Bezug auf alle bedingten Phänomene, und 10. *nikanti*, eine tiefe und friedvolle Befriedigung, die eine Anhaftung an Einsicht erzeugt. Dies ist eine subtile Form von Begierde (*taṇhā*), die der Praktizierende nicht zu erkennen vermag. Siehe Vism. 633-7, VismT., Maggāmaggañāḍassanavisuddhiniddesaṇṇanā, Vipassanupakkilesakathāvaṇṇanā.

deren Einsichtspraxis noch schwach ist (*taruṇa-vipassanā*). Da die vorgenannten Merkmale außergewöhnlich sind und zuvor nicht erlebt wurden, neigen Praktizierende zu der Annahme, dass sie Pfad und Frucht erreicht haben. Dieses Missverständnis führt sie dazu, vom Weg der Einsicht abzuweichen; sie geben bspw. vor lauter Entzücken über diese Geisteszustände ihre eigentliche Meditationspraxis auf. Der korrekte Weg der Praxis besteht darin, die wahrhafte Natur dieser Geisteszustände zu erkennen, wenn sie auftreten: dass sie unbeständig, bedingt, in Abhängigkeit entstanden (*paṭicca-samuppanna*) und dem Verfall unterworfen sind. Sie gehören nicht zu uns; sie sind nicht das, was wir sind („Ich bin nicht dies, dies ist nicht mein“). Indem man sich nicht unnötig an diesen Geisteszuständen ereifert, lässt die Anhaftung an sie nach. Der Mensch ist so imstande, korrekt zu praktizieren, bis er Pfad und Frucht erreicht.⁸⁶

Den Ausführungen in den Kommentaren zufolge bestehen grundsätzlich zwei Arten der Übung: Einsicht mit vorausgehender Ruhe sowie Ruhe mit vorausgehender Einsicht. Die beiden übrigen Wege der Übung sind lediglich Weiterungen der beiden ersten. Die dritte Art der Praxis, also Ruhe und Einsicht im Gleichklang, ist eine Unterkategorie der ersten Übungsart. Der an vierter Stelle genannte Weg der Übung wird unter besonderen Umständen zur Anwendung gebracht, nämlich dann, wenn durch die Ausübung der ersten drei Wege spezifische Probleme auftreten. Er ist eine Strategie zur Lösung dieser Probleme, die in der Praxis auftreten können. [449]

Wahrscheinlich sind die beiden grundsätzlichen Wege der Übung auch der Ursprung der beiden Meditationstechniken, die in den Kommentarwerken aufgezählt werden: das „Fahrzeug der Ruhe“ (*samatha-yāna*) des *samatha-yānika* („einer, der Ruhe als Fahrzeug nutzt“) und das „Fahrzeug der Einsicht“ (*vipassanā-yāna*) des *vipassanā-yānika* („einer, der Einsicht als Fahrzeug nutzt“). Der *samatha-yānika* praktiziert zunächst Ruhe und anschließend Einsicht. Im Allgemeinen kann diese Ruhe schlicht „Zugangs-Konzentration“ (ÜB: auch „angrenzende Sammlung“ genannt) (*upacāra-samādhi*) sein oder sie kann sich auf die „Erreichungs-Konzentration“ (ÜB: bzw. „volle Sammlung“) (*appanā-samādhi*) der *jhāna* beziehen.⁸⁷ Die Kommentare bevorzugen eine restriktivere Definition, für jemanden, der die *jhāna* erreicht hat.⁸⁸ Sie besagen, dass die vom Buddha

⁸⁶Für weitere Einzelheiten siehe: Vism. 633–8; AA. III. 143; NdA. 106; VinT.: Tatiyapārājikam, Ānāpanassatisamādhikathāvaṇṇanā; VismT.: Maggāmaggañāṇadassanavisuddhiniddesavaṇṇanā, Vipassanupakkilesakathāvaṇṇanā; siehe zudem den zweiten Teil des Paṭisambhidāmagga Aṭṭhakathā bezüglich des Abschnitts, der *yuganaddha-gathā* einschließt (burmesische oder römische Ausgaben, die thailändische Ausgabe ist bisher nicht erschienen).

⁸⁷z.B.: VismT: Diṭṭhivisuddhiniddesavaṇṇanā, Nāmarūpapariggahakathāvaṇṇanā

⁸⁸z.B.: Vism. 588

beschriebene Art der Übung, wie sie zu Beginn dieses Abschnitts zitiert wurde (also, dass die Beseitigung der Befleckungen in Abhängigkeit vom ersten *jhāna* erfolgt, usw.), zum *samatha-yānika* zählt.

Ein *vipassanā-yānika* wird auch *suddhavipassanā-yānika* genannt – „einer, der reine Einsicht als Fahrzeug praktiziert“. Dies bezieht sich auf jene, die Einsicht entfalten, ohne zuvor Sammlung entfaltet zu haben. Wenn sie die wahre Natur der Dinge korrekt kontempliert haben, wird der Geist friedlich und Sammlung entsteht automatisch. Anfänglich mag die Sammlung „vorübergehend“ bzw. „flüchtig“ (*khaṇika-samādhī*) sein, was die geringstmögliche Stufe der Sammlung darstellt, welche für die nachfolgende Einsichtspraxis erforderlich ist, wie diese Passage bestätigt:

*Ohne vorübergehende Sammlung kann Einsicht nicht wirken.*⁸⁹

Jemand, der mit vorübergehender Sammlung in der Übung fortfährt und daraufhin Einsicht praktiziert, wird ebenfalls als *vipassanā-yānika* eingestuft, da die meisten Menschen eine vorübergehende Sammlung erfahren, wenn der Geist in einer entsprechenden Aktivität oder in einer förderlichen Umgebung verweilt. Wenn die Sammlung durch die Einsichtsübung auf natürliche Weise stärker wird, kann sie sich zu „angrenzender Sammlung“ (*upacāra-samādhī*) weiterentwickeln: Sammlung, an der Schwelle zu *jhāna*.⁹⁰ Schließlich, im Moment der Verwirklichung von Pfad und Frucht, ist die Sammlung in Form von „voller Sammlung“

⁸⁹VismT.: Paṭhamo Bhāgo, Nidānādīkathāvaṇṇanā; vgl. VinA. II. 433; Vism. 289; VismT.: Anussatikammaṭṭhananiddesaṇṇanā, Ānāpanassatikathāvaṇṇanā

⁹⁰VismT. (Paṭipadāññadassanavisuddhiniddesaṇṇanā, Saṅkhārupekkhāññanānakathāvaṇṇanā) beschreibt *suddhavipassanā-yānika* ohne *jhāna*, was bedeutet, dass temporäre bzw. angrenzende Sammlung erreicht wird; *samatha-yānika* und *vipassanā-yānika* können mit *appanā-kammaṭṭhāna* und *upacāra-kammaṭṭhāna*, in der Kultivierung der vier Grundlagen der Achtsamkeit (*satipaṭṭhāna*), kombiniert werden: DA. III. 754 = MA. I. 239 = VibA. 215; entsprechen DA. III. 805 = MA. I. 301; siehe außerdem: AA. III. 230; ItA. I. 169; SnA, II. 504; Vism. 371, 587; VismT.: Dīṭṭhivisuddhiniddesaṇṇanā, Nāmarūpapariggahakathāvaṇṇanā; VismT.: Paṭipadāññadassanavisuddhiniddesaṇṇanā, Saṅkhārupekkhāññanānakathāvaṇṇanā; als Beleg dafür, dass es möglich ist, Einsicht zu praktizieren, ohne zuvor *jhāna* erlangt zu haben, siehe die Definition des Buddhas zur Fähigkeit der Sammlung (*samādhindriya*): S. V. 200 [vgl.: S. V. 198-9]

recht etabliert⁹¹ und man erreicht mindestens das erste *jhāna*.⁹² Dies stimmt mit dem bereits angesprochenen Prinzip überein, wonach eine Person, die die „edle Sphäre“ verwirklicht, sowohl in Ruhe als auch in Einsicht vollendet sein muss. [450]

Wenn diejenigen, die Ruhe als Vehikel verwenden, Arahantschaft erlangen, werden sie in zwei Arten gegliedert: diejenigen, die durch Weisheit befreit sind (*paññā-vimutta*) und diejenigen, die auf beiden Wegen befreit sind (*ubhatobhāga-vimutta*). Erstere sind diejenigen, die *jhāna* nicht höher als das vierte *jhāna* erlangt haben. Zweitere sind diejenigen, die ein formloses *jhāna* oder höher erlangt haben – bis hin zum Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl. Diejenigen, die Einsicht als Vehikel verwenden und die Arahantschaft erlangen, werden sämtlich als *paññā-vimutta* klassifiziert, wobei die Kommentarbücher ihnen einen besonderen Namen zuweisen: *sukkha-vipassaka* („trockene Einsichtspraktizierende“).⁹³ Die Kommentare unterteilen Arahants in zehn Arten, die von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe wie folgt dargestellt werden können.⁹⁴

⁹¹Diese Gruppe dreier Arten von Sammlung (*khaṇika*, *upacāra* und *appanā*) entstammt den Subkommentaren (als vollständiger Eintrag zu finden unter: NdA. I. 129; PsA. I. 183; DhsA. 117; Vism. 144); gelegentlich erscheinen sie als Paar (*upacāra* und *appanā*); Vism. 85, 126, 371; gelegentlich werden sie als *upacāra-jhāna* und *appanā-jhāna* bezeichnet (z.B.; SnA. II. 504; DhsA. 278; VismT.: *Kammaṭṭhānaggahaṇaniddesaṇṇanā*, *Samādhicatukkavaṇṇanā*; VismT.: *Pathavīkasiṇaniddesaṇṇanā*, *Bhāvanāvidhānavaṇṇanā*; VismT.: *Paññābhāvanānisamsaniddesaṇṇanā*, *Nirodhasamāpattikathāvaṇṇanā*); obwohl das Wort *appanā* im Pali-Kanon auftaucht, wird es nur als Synonym für *vitakka* und *sammā-saṅkappa* verwendet (Dhs. 10, 12, 63; Vbh. 86, 237, 257); für eine weitere Analyse dieser Arten von *samādhi*, siehe den Abschnitt über rechte Sammlung in Kapitel 18 des Buddhadhamma.

⁹²PsA. I. 194; DhsA. 213, 228, 230; Vism. 666-7, 699-700; die Kommentare besagen, dass diese Erlangung von *jhāna* für einen Geistesmoment bestehen bleibt. Danach kann eine erleuchtete Person regelmäßig und nach Belieben in *phala-samāpatti* (in dieses bestimmte *jhāna*) eintreten und sich der „edlen, transzendenten Glückseligkeit“ (*ariyalokuttara-sukha*) erfreuen, in der Gegenwart verweilend; (Vism. 700-701); der Moment des Erkennens von Pfad und Frucht: siehe Anhang 4.

⁹³Die Bezeichnungen *samatha-yānika*, *vipassanā-yānika*, *suddhavipassanā-yānika* und *sukkha-vipassaka* (diejenigen, deren Erkenntnis „dürr“ ist, da sie nicht *jhāna* erlangen, bevor sie Einsicht entwickeln) stammen allesamt aus den Kommentarwerken; *samatha-yānika*, *vipassanā-yānika* und *suddhavipassanā-yānika* vereint unter; DA. III. 754; MA. I. 239; NdA. 102; [VbhA. 280]; Vism. 587-9; VismT.: *Diṭṭhivissuddhiniddesaṇṇanā*, *Nāmarūpapariggahakathāvaṇṇanā*; *samatha-yānika* und *sukkha-vipassaka* unter; AA. III. 142; KhA. 178, 183; SnA. I. 277. [2/448]; NdA. II. 313; *samatha-yānika* für sich unter: VismT.: *Paṭhamo Bhāgo*, *Nidānādikathāvaṇṇanā*; *sukkha-vipassaka* für sich unter: DA. III. 1032; PsA. I. 194; DhsA. 228; Vism. 666; VismT.: *Paṭipadāñāṇadassanavisuddhiniddesaṇṇanā*, *Saṅkharupekkhāñāṇakathāvaṇṇanā*; CompT.: *Cittaparicchedavaṇṇanā*, *Vitthāragāṇanavaṇṇanā*; CompT.: *Manodvāravīthi*, *Appanājavāṇavāraṇṇanā*; CompT.: *Vīthimuttaparicchedavaṇṇanā*, *Kammacatukkavaṇṇanā*.

⁹⁴DA. II. 512; DA. III. 889; MA. III. 188; PañcA. 190

1. die „in beiden Richtungen Befreiten“ (*ubhatobhāga-vimutta*):⁹⁵
 - (a) befreit auf beiden Wegen und vollendet in der Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl
 - (b) befreit auf beiden Wegen und vollendet in der Sphäre von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung
 - (c) befreit auf beiden Wegen und vollendet in der Sphäre des Nichtheitsgebietes
 - (d) befreit auf beiden Wegen und vollendet in der Sphäre des unendlichen Bewusstseins
 - (e) befreit auf beiden Wegen und vollendet in der Sphäre des unendlichen Raumes
2. die durch Weisheit Befreiten (*paññā-vimutta*):
 - (a) befreit durch Weisheit und vollendet im vierten *jhāna*
 - (b) befreit durch Weisheit und vollendet im dritten *jhāna*
 - (c) befreit durch Weisheit und vollendet im zweiten *jhāna*
 - (d) befreit durch Weisheit und vollendet im ersten *jhāna*
 - (e) befreit durch Weisheit als „reiner Einsichtspraktizierender“

Die ersten neun Arten von Arahants nutzen Ruhe als Vehikel; ihre konzentrativen Vollendungen erscheinen, bevor sie Einsicht praktizieren. Letztere Art von Arahants nutzt Einsicht als Mittel. [451]

⁹⁵Siehe den vorangegangenen Abschnitt bezüglich der sieben edlen Wesen. Die ersten der hier aufgeführten *ubhatobhāga-vimutta*, welche das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl erlangt haben, erreichen diese höchste konzentrativen Errungenschaft ausschließlich als Nicht-Wiederkehrer. Dies ist anders als bei den übrigen Errungenschaften, die auf jeder Stufe der Übung erlangt werden können. Die anderen acht Errungenschaften sind ausschließlich die Frucht von *samatha*, während das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl die Frucht von *samatha* und in Kombination darstellt. Insbesondere das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl erfordert eine optimale Kraft und Reinheit der Sammlung, wobei keinerlei Rückstände von sinnlichem Verlangen (*kāma-chanda*) im Geist verbleiben dürfen. *Kāma-chanda* ist gleichbedeutend mit *kāma-rāga* (Sinneslust), einer „Fessel“ (*samyojana*), welche nur Nicht-Wiederkehrer und Arahants aufgegeben haben. Daher können nur Nicht-Wiederkehrer und Arahants, die zuvor die acht *jhāna* erlangt haben, in das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl eintreten (z.B.: Vism. 702-5; PsA. I. 314).

4. Grundprinzipien der Ruhemeditation

Passagen im Tipiṭaka, in denen die spezifischen Wege der Übung dargestellt werden, verwenden eine relativ festgelegte Terminologie, wenngleich diese Passagen an verschiedenen Stellen zu finden sind. Es bestehen zwei Hauptkonzepte für den Weg der Übung, bei denen die Ruhe der Einsicht vorausgeht, wobei beide das Erreichen eines höheren Maßes von Sammlung, vor der Entfaltung der Einsicht, implizieren. Dies kann als der höchste Weg der Übung bezeichnet werden. Die nachfolgenden Beispiele, für diese beiden Hauptlinien, entstammen Passagen, in denen das Erwachen des Buddha skizziert wird:

Schema 1: Diese gebräuchliche Darstellung beschreibt die vier *jhāna*, gefolgt vom dreifachen Wissen (*vijjā*):

So auch, Aggivessana, [als ich feste Nahrung zu mir genommen hatte und wieder zu Kräften gekommen war], ganz abgeschieden von sinnlichen Vergnügungen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, trat ich in das erste Jhāna (...) das zweite Jhāna (...) das dritte Jhāna (...) das vierte Jhāna ein und verweilte darin.

Als mein gesammelter Geist auf diese Weise gereinigt, hell, makellos, von Unvollkommenheit (upakkilesa) befreit, geschmeidig, formbar, beständig und zu Unerschütterlichkeit gelangt war, lenkte ich ihn auf das Wissen der Erinnerung an vergangene Leben (...) [Dies war das erste wahre Wissen, welches ich in der ersten Nachtwache erlangte. Unwissenheit wurde verbannt, wahres Wissen erschien, Dunkelheit wurde verbannt, Licht erschien]. Als mein gesammelter Geist auf diese Weise gereinigt war, (...) lenkte ich ihn auf das Wissen vom Vergehen und Wiedererscheinen der Wesen (...) [Dies war das zweite wahre Wissen, welches ich in der zweiten Nachtwache erlangte. Unwissenheit wurde verbannt (...) Licht erschien.]

Als mein gesammelter Geist auf diese Weise gereinigt war, (...) richtete ich ihn auf das Wissen um die Zerstörung der Befleckungen. Ich wusste unmittelbar, wie es wirklich ist: „Dies ist dukkha“, „dies ist der Ursprung von dukkha“, „dies ist die Beendigung von dukkha“, „dies ist der Weg, der zur Beendigung von dukkha führt“ (...) „Dies sind die Befleckungen“, „dies ist der Ursprung der Befleckungen“, „dies ist die Beendigung der Befleckungen“, „dies ist der Weg, der zur Beendigung der Befleckungen führt“.

Als ich dies erkannte und sah, wurde mein Geist vom Makel des sinnlichen Verlangens, vom Makel des Werdens und vom Makel der Unwissenheit befreit. Als er befreit war, entstand die Erkenntnis: „Er ist befreit.“ Ich wusste

unmittelbar: „Geburt ist beendet, das heilige Leben ist gelebt, das was getan werden musste, ist getan, es wird keinerlei Zustand des Seins mehr eintreten.“

[Dies war die dritte wahre Erkenntnis, die ich in der dritten Nachtwache erlangte. Die Unwissenheit wurde verbannt (...) das Licht entstand].⁹⁶ (altern. Übers.)ⁱⁱ

Wenn diese Darstellung eine Verwendung findet, um die Übung der Verwirklichung für Anhänger des Buddha zu erläutern, so ist die Terminologie im Allgemeinen dieselbe, mit Ausnahme der in Klammern gesetzten Passagen.⁹⁷ [452] Einige Passagen beschreiben die Ausrichtung des Geistes auf die acht Arten von Wissen und nicht nur auf die drei zuvor erwähnten,⁹⁸ während andere Passagen lediglich die Ausrichtung des Geistes auf das letzte Wissen, die Zerstörung der Befleckungen, anführen.⁹⁹

Schema 2: Eine weniger verbreitete Darstellung beschreibt die acht konzentrativen Errungenschaften (*samāpatti*), ergänzend zur „Erlangung der Beendigung“ (*nirodha-samāpatti*), gefolgt vom Wissen um die Zerstörung der Befleckungen:

[(...)In der Folgezeit nun,] Ānanda, gewann ich, abgeschieden von den Sinnendingen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, die erste Vertiefung und weilte darin. Während ich aber, Ānanda, in diesem Zustand weilte, da stiegen mir mit Sinnlichkeit verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen [*saññā-manasikāra*] auf. Das aber galt mir als Gebrechen [*ābādhā*]. Gleichwie nämlich, Ānanda, einen Glücklichen ein Unglück oder gar ein Gebrechen befällt, genauso stiegen mir die mit Sinnlichkeit

⁹⁶M. I. 247-9 sowie an zahlreichen anderen Stellen zu finden, z. B.: Vin. III. 3-4; M. I. 21-2; M. II. 93, 212; A. IV. 176; die Passage in Klammern („als ich feste Nahrung zu mir genommen hatte und wieder zu Kräften gekommen war“) wird gelegentlich ersetzt durch: Ich war entschlossen, voller Tatkraft, gerüstet, mit aufrechter Achtsamkeit versehen, nicht gedankenlos, ruhig im Körper, unerschüttert, gesammelt und gefasst im Geist.

⁹⁷z. B.: M. I. 181-2, 276, 347, 412-3, 440-41, 521-2; M. II. 38; A. I. 163, 166-7; A. II. 210-1, die meisten dieser Passagen beschreiben die Praxis, von der Ordination als Mönch bis zur Verwirklichung der Arahantschaft.

⁹⁸D. I. 73-85; die acht Arten des Wissens: 1. *ñāṇa-dassana* (DA. I. 220 besagt, dies entspricht *vipassanā-ñāṇa*); 2. *manomayābhiniṃṃāna* (= *manomayiddhi* – einen psychisch geformten Körper erschaffen); 3. *iddhividhā* (übersinnliche Kräfte ausüben); 4. *dibba-sota* („himmlisches Ohr“); 5. *cetopariya-ñāṇa* (Telepathie); 6. die Rückerinnerung an vergangene Leben; 7. das Wissen um das Vergehen und Wiedererscheinen der Wesen; 8. das Wissen um die Vernichtung der Befleckungen.

⁹⁹A. III. 91, 100

verbundenen Wahrnehmungen und Erwägungen auf. Das aber galt mir als Gebrechen.

Da kam mir nun der Gedanke: ‚So will ich denn, nach der Stillung von Gedanken fassen und Überlegen, in die zweite Vertiefung eintreten; Doch mein Herz, Ānanda, fühlte keinen Drang zu einem Zustand ohne Gedankenfassen, neigte nicht dazu, festigte sich nicht darin und fand darin keine Befreiung. Da fragte ich mich: ‚Was ist wohl die Ursache dafür, was der Grund; Und der Gedanke kam mir: ‚Nicht habe ich das Übel der Gedankenbildungen erkannt und oft erwogen, habe den Segen eines Zustandes ohne Gedankenfassen nicht empfunden und erwirkt. Daher fühlt mein Herz keinen Drang danach, neigt nicht dazu, festigt sich nicht darin und findet darin keine Befreiung.‘ Ich sagte mir daher: ‚Wenn ich nun das Übel der Gedankenbildungen erkenne und es häufig erwäge, und wenn ich den Segen eines Zustandes ohne Gedankenfassen empfinde und erwirke, so mag es wohl sein, daß mein Herz einen Drang danach fühlt, sich dazu neigt, sich darin festigt und darin Befreiung findet.‘ Und in der Folgezeit, Ānanda, erkannte und erwog ich oft das Übel der Gedankenbildungen und empfand und erwirkte den Segen eines Zustandes ohne Gedankenfassen, so daß mein Herz einen Drang danach fühlte, dazu neigte, sich darin festigte und darin Befreiung fand, in der Erkenntnis: ‚Dies ist der Friede;‘

In der Folgezeit nun, Ānanda, gewann ich, nach Stillung von Gedankenfassen und Überlegen, die zweite Vertiefung und weilte darin. Während ich aber in diesem Zustande weilte, da stiegen mir mit Gedankenbildungen verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen auf. Das aber galt mir als Gebrechen (...)

Da kam mir nun der Gedanke: ‚So will ich denn, nach Loslösung von der Verzückung in die dritte Vertiefung eintreten (...) nach völliger Überwindung von Freuden und Leiden in die vierte Vertiefung eintreten (...) nach völliger Überwindung der Körperlichkeitswahrnehmungen in das Gebiet der Raumunendlichkeit eintreten (...) nach völliger Überwindung des Raumunendlichkeitsgebietes in das Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit eintreten (...) nach völliger Überwindung des Bewußtseinsunendlichkeitsgebietes in das Nichtsheitsgebiet eintreten (...) nach völliger Überwindung des Nichtsheitsgebietes in das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung eintreten (...) nach völliger Überwindung des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung in die Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl eintreten; (ÜB: die engl. Vorlage ergänzt jeden Einzelpunkt dieser Aufzählung, angefangen ab der zweiten Vertiefung, mit dem Einschub: „...zu einem späteren Zeitpunkt...“.)

Doch mein Herz fühlte keinen Drang zur Erlöschung von Wahrnehmung und

Gefühl, neigte nicht dazu, festigte sich nicht darin und fand darin keine Befreiung. Da fragte ich mich: ‚Was ist wohl die Ursache dafür, was der Grund? Und der Gedanke kam mir: ‚Nicht habe ich das Übel des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung erkannt und oft erwogen, habe den Segen der Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl nicht empfunden und erwirkt. Daher fühlt mein Herz keinen Drang danach (...)‘ Ich sagte mir daher ‚Wenn ich nun das Übel des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung erkenne und häufig erwäge, und wenn ich den Segen der Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl empfinde und erwirke, so mag es wohl sein, daß mein Herz einen Drang danach fühlt, sich dazu neigt, sich darin festigt und darin Befreiung findet.‘ Und in der Folgezeit, Ānanda, erkannte und erwog ich oft das Übel des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung und empfand und erwirkte den Segen der Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl, so daß mein Herz einen Drang fühlte nach der Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl, sich dazu neigte, sich darin festigte und darin Befreiung fand, in der Erkenntnis: ‚Dies ist der Friede; So trat ich dann, Ānanda, nach völliger Überwindung des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung in die Aufhebung von Wahrnehmung und Gefühl ein; und weise erkennend, gelangten in mir die Triebe zur Versiegung.

Solange, Ānanda, als ich noch nicht in diese neun stufenweise Erreichungszustände, in vorwärts und rückwärts schreitender Weise, eingetreten war und mich wieder aus ihnen erhoben hatte, solange war ich nicht gewiß, ob ich die in der Welt mit ihren Göttern, Māras und Brahmas, mit ihrer Schar von Asketen und Brahmanen, Himmelswesen und Menschen unübertroffene höchste Erleuchtung gewonnen hatte. Sobald ich aber, Ānanda, in diese neun aufeinanderfolgenden Erreichungszustände, in vorwärts und rückwärts schreitender Weise, eintrat und mich wieder aus ihnen erhob, da war ich gewiß, daß ich die in der Welt mit ihren Göttern, Māras und Brahmas, ihrer Schar von Asketen und Brahmanen, Himmelswesen und Menschen unübertroffene höchste Erleuchtung gewonnen hatte. Und das Wissen und die Erkenntnis stieg in mir auf: ‚Unerschütterlich ist die Befreiung meines Geistes. Dies ist meine letzte Geburt. Kein neues Dasein mehr steht mir bevor.‘, (ÜB: altern. Übers.: „...von nunan gibt es kein neuerliches Werden mehr.“)¹⁰⁰

Wenn diese zweitgenannte Darstellung des stufenweisen Pfades zur Erleuchtung in einem allgemeinen Sinn für Schüler genutzt wird, so folgt sie derselben Terminologie, jedoch ohne eine detaillierte Analyse:

¹⁰⁰ A. IV. 439-48 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

(...) Befreit von diesen fünf Hemmungen, den Trübungen des Geistes, die die Weisheit lähmen, gewinnt er [der Mönch], abgewandt von den Sinnendingen (...) die erste Vertiefung. Und heiteren Geistes verwirft er die Reize der Welt. Nach dem Schwinden von Gedankenfassen und Überlegen gewinnt er die zweite Vertiefung (...) die dritte Vertiefung (...) die vierte Vertiefung (...) das Gebiet der Raumunendlichkeit (...) das Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit (...) das Nichtsheitgebiet (...) das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung (...) die Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl; und nach weisem Erkennen gelangen in ihm die Triebe zur Versiegung. Und heiteren Geistes verwirft er die Reize der Welt.¹⁰¹

Der Grund für die Auswahl zweier Passagen, in denen die Erleuchtung des Buddha skizziert wird und die als ein Beispiel für die beiden Schemata der Übung dienen, ist es, aufzuzeigen, dass diese beiden Wege der Übung im Wesentlichen identisch sind, wenngleich sie unterschiedlich anmuten mögen. Sie beschreiben gleichermaßen die Erleuchtung eines einzigen Buddha – und diese Erleuchtung fand nur ein einziges Mal statt.

Gelehrte können durch diese beiden Ausführungen in Verwirrung geraten oder sie missverstehen, indem sie jede der Beschreibungen zu wörtlich interpretieren und Beweise aus anderweitigen Quellen übersehen, die die Gleichartigkeit beider Ausführungen offenbaren. Es lassen sich fünf wesentliche Missverständnisse in Bezug auf diese beiden Schemata der Übung finden:

1. Die Annahme, es sei notwendig, die ersten beiden Arten von Wissen zu erlangen (die Rückbesinnung auf vorherige Leben sowie das Wissen um das Vergehen und die Wiedergeburt der Wesen), bevor man zum Erwachen gelangen kann.
2. Die Annahme, das vierte feinstoffliche *jhāna* sei eine angemessene Grundlage für das Erreichen des dreifachen Wissens (*vijjā*) sowie der sechs Arten von „höheren geistigen Errungenschaften“ (*abhiññā*).
3. Die Annahme, es sei möglich, Erleuchtung zu erlangen, während man in der Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl verweilt. [454]
4. Die Annahme, der zufolge die beiden dargestellten Schemata zwei verschiedene Wege der Übung zum Erwachen aufzeigen.

¹⁰¹A. IV. 437-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]) (diese Darstellung findet sich mehrfach unter A. IV. 409-456); M. I. 159-60, 174, 203-204, 208; Nd. II. 44; vgl.: M. III. 25.

5. Die Annahme, dass die in diesen Schemata dargestellten, schrittweisen Erlangungen in einer einzigen Zeitperiode stattfinden.¹⁰²

Schauen wir uns diese Fehlschlüsse nun genauer an:

Zu 1.: Der Nachweis, dass es nicht notwendig ist, die Erinnerung an vergangene Leben bzw. das Wissen über das Vergehen und die Wiedergeburt der Wesen zu erlangen, um die Arahantschaft zu erreichen bzw. Nibbāna zu verwirklichen, ist eindeutig:

1. In einigen Fällen werden im Rahmen des ersten Schemas die ersten beiden Arten von Wissen nicht mit einbezogen: Eine Person erreicht das vierte *jhāna* und richtet den gesammelten Geist direkt auf die Beseitigung der Befleckungen.¹⁰³ Diese Beispiele veranschaulichen, dass die beiden ersten Arten des Wissens lediglich von optionaler Art sind.
2. In der *Susīma-Sutta* beschreibt der Buddha durch Weisheit befreite Arahants (*paññāvimutta*), die nicht an die fünf Aggregate gebunden sind und das abhängige Entstehen erkennen, und dennoch nicht in der Lage sind, übersinnliche Kräfte zu entfalten: Sie verfügen weder über das himmlische Ohr noch über Telepathie, noch über die Rückbesinnung auf vergangene Leben noch über das himmlische Auge (*cutūpapāta-ñāṇa*), noch verweilen sie in „friedlichen Erlösungen“ (*santa-vimokkha* = formlose Errungenschaften). Sie weisen lediglich das Wissen um die Vernichtung der Befleckungen auf; sie verfügen weder über die fünf weltlichen Arten des „höchsten Wissens“ (*abhiññā*) noch haben sie Zugang zu den formlosen *jhāna*.¹⁰⁴
3. Die Erlangung der sechs *abhiññā* (einschließlich der drei *vijjā*) hängt von einem gewissen Grad an verfeinerter Sammlung ab. Mit ausreichender

¹⁰² Diese fünf Missverständnisse entstehen leicht, wobei sich viele Gelehrte an der Befeuerung dieser Fehlverständnisse mitschuldig machen. Ein bemerkenswertes Missverständnis ist das von Herrn Kalupahana, der behauptet, dass sich diese beiden Beschreibungen auf verschiedene Wege der Praxis beziehen, die sich voneinander abzweigen, nachdem eine Person das vierte *jhāna* erlangt hat. Er sagt, der zweite Weg der Übung, von der Grundlage des unendlichen Raumes bis hin zum Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl, sei gleichbedeutend mit *cetovimutti*, während der erste Weg der Übung, d. h. das dreifache Wissen (oder auch die sechs *abhiññā*), gleichbedeutend mit *paññā-vimutti* sei. Er fährt anschließend mit der Aussage fort, dass diese beiden Wege der Praxis zu *aññā* – Erleuchtung – führen. (Dies ist ein Beispiel für das Missverständnis Nr. 4, umfasst aber auch die ersten beiden Missverständnisse). Siehe: David J. Kalupahana, „*Causality: The Central Philosophy of Buddhism*“ (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975), S. 181–182.

¹⁰³ A. III. 89, 93–4 (bereits verwiesen); M. III. 36–7; vgl.: A. II. 151

¹⁰⁴ S. II. 120–27

Sammlung ist eine Person in der Lage, den Geist auszurichten, um eine gewünschte Art von *abhiññā* zu erzeugen. Es ist nicht notwendig, eine Art von „höchstem Wissen“ zu erlangen, bevor man eine andere erlangt:

Jene Sammlung hat vollständige Ruhe erlangt und geistige Einigung erreicht (...) Sodann, welchen geistigen Zustand auch immer er durch direktes Wissen (abhiññāsacchikaraṇīya-dhamma) zu verwirklichen vermag, erlangt er die Fähigkeit, diesen Zustand durch direktes Wissen zu verwirklichen, wann immer die notwendigen Bedingungen vorliegen.

Wenn er wünscht: „Möge ich die verschiedenen Arten geistiger Kraft einsetzen (...) möge ich beide Arten von Klängen vernehmen, die himmlischen und die menschlichen (...) möge ich Geist und Wesen anderer Wesen erkennen (...) möge ich mich an meine vielfältigen vergangenen Leben zurückbesinnen (...) möge ich sehen, wie Wesen vergehen und wiedergeboren werden, (...) möge ich noch in diesem Leben in die ungetrübte Befreiung des Geistes eintreten und darin verweilen (...), dann erlangt er die Fähigkeit, diesen Zustand durch direktes Wissen zu verwirklichen, wann immer die erforderlichen Bedingungen gegeben sind.“¹⁰⁵ [455]

Das erforderliche Maß an Sammlung, um diese Merkmale zu erreichen, lautet wie folgt:

Zu 2.: Die Sammlung (*samādhi*) des vierten *jhāna* ist die höchste Form der Sammlung. Auch die Sammlung der formlosen *jhāna* wird als Sammlung des vierten *jhāna* eingestuft,¹⁰⁶ da die geistigen Faktoren der formlosen *jhāna* aus denselben beiden Faktoren des vierten *jhāna* bestehen: Gleichmut (*upekkhā*) und „Ein-Punkt-Sein“/„Einspitzigkeit“ (*ekaggatā*).¹⁰⁷ Die Sammlung des vierten *jhāna* ist universell anwendbar: Sie kann beispielsweise als Grundlage für Einsicht, für „höchstes Wissen“ (*abhiññā*) oder auch für das „Erreichen des Erlöschens“ genutzt werden.¹⁰⁸ Es besteht jedoch eine spezielle Klausel: Die Sammlung der formlosen *jhāna* ist verfeinerter und weiter von nachteiligen Umständen entfernt (*paccanīka-dhamma*) als die Sammlung des vierten *jhāna*.¹⁰⁹ Sogar die verschiedenen formlosen *jhāna* gewinnen zunehmend an Verfeinerung.¹¹⁰ Aus

¹⁰⁵ siehe: A. I. 254; A. III. 16-7, 25, 82-3; A. IV. 421; M. III 97

¹⁰⁶ Dhs. 55-6; DA. II. 387, 514; VinT.: Catutthapārājikam, Vinītavatthuvaṇṇā

¹⁰⁷ z.B. Vism. 325, 338-9; VismT.: Āruppaniddesavaṇṇanā, Paṭhamāruppavaṇṇanā

¹⁰⁸ siehe: AA. II. 100

¹⁰⁹ DA. II. 514; VinT.: Catutthapārājikam, Vinītavatthuvaṇṇanā

¹¹⁰ siehe: Vism. 336-7; VinT.: Dutiyapārājikam, Dhaniyavatthuvaṇṇanā

diesem Grund werden diejenigen, welche die Arahantschaft erlangen, nachdem sie das vierte *jhāna* erreicht haben, als „durch Weisheit befreit“ (*paññāvimutta*) klassifiziert, nicht jedoch als „auf beide Arten befreit“ (*ubhatobhāga-vimutta*). Um als „auf beiden Wegen befreit“ eingeordnet zu werden, muss man zuvor eines der formlosen *jhāna* erreicht haben.¹¹¹ Aus diesem Grund besteht ein Vorbehalt gegenüber der Aussage in den Kommentarwerken, wonach das vierte *jhāna* als Grundlage für weitere Erlangungen verwendet wird: In einigen Fällen wird die Sammlung des gewöhnlichen vierten *jhāna* genutzt, während in anderen Fällen die verfeinerte Sammlung des vierten *jhāna* (der formlosen *jhāna*) erforderlich ist.

Wie bereits erwähnt, haben Personen, die „durch Weisheit befreit“ (*paññāvimutta*) sind, wörtlich genommen lediglich das Wissen um die Zerstörung der Befleckungen erlangt; sie haben weder andere Formen des Wissens (*vijjā* oder *abhiññā*) noch die formlosen *jhāna* gewonnen. Die Erlangung der drei *vijjā* bzw. der sechs *abhiññā* fällt in das Gebiet des „auf beiden Wegen Befreiten“ (*ubhatobhāga-vimutta*), der ebenso formlose *jhāna* erlangt hat.¹¹² Dies ist die standardmäßige Definition, wie sie im Pali-Kanon zu finden ist.

Die Kommentarwerke offerieren eine detailliertere Definition, die sich wie folgt zusammenfassen lässt: Zunächst übt man sich in der Ruhemeditation, bis man das vierte *jhāna* erreicht hat; anschließend folgt die Erlangung aller acht *jhāna*. Diese Errungenschaften müssen jedoch das Ergebnis der Übung der acht *Kasina*-Meditationen sein (mit Ausnahme der Meditationen über Licht bzw. Raum).¹¹³ Wenn man die acht Errungenschaften fließend beherrscht, wird der Geist empfänglich.¹¹⁴ An diesem Punkt genügt es, in das vierte *jhāna* einzutreten, um den Geist darauf auszurichten, eines der *abhiññā* zu erzeugen oder anzuwenden, so wie man es wünscht.¹¹⁵ [456] Zur Vorbereitung muss

¹¹¹z. B.: M. I. 477-8; Pug. 72; DA. II. 514; DA. III. 889; MA. III. 188; PañcA. 190; siehe die Gründe hierfür unter: DA. II. 514 (Auf all diese Quellen wurde zuvor bereits verwiesen.)

¹¹²Man beachte, dass es *ubhatobhāga-vimutta* gibt, die nicht alle drei *vijjā* bzw. alle sechs *abhiññā* erlangt haben (d.h. sie haben die weltlichen *vijjā* bzw. *abhiññā* nicht erlangt); siehe: S. I. 191; VismT.: Paññābhāvanānisamsaniddesavaṇṇanā, Āhuneyyabhāvadisiddhikathāvaṇṇanā

¹¹³VismT.: Iddhividhaniddesavaṇṇanā, Abhiññākathāvaṇṇanā erklärt, dass das formlose *jhāna* nicht durch Meditation über Raum erlangt werden kann; und obwohl die Meditation über Licht dazu beiträgt, das „himmlische Auge“ zu verwirklichen, ist diese Meditation in diesem Zusammenhang gleichwertig mit der Meditation über die Farbe Weiß (*odāta*) und braucht daher nicht unterschieden werden; nach den Kommentarwerken muss eine Person, welche die formlosen *jhāna* erlangt, das vierte *jhāna*, als Resultat der Meditation, auf eines der neun *kasīṇa* erlangen, mit Ausnahme der Meditation von Raum (siehe: Vism. 326).

¹¹⁴Vism. 370-5; VismT. Iddhividhaniddesavaṇṇanā, Dasa-iddhikathāvaṇṇanā

¹¹⁵z.B.: Vism. 382-5, 404-5, 410-11, 427-8; VismT.: Iddhividhaniddesavaṇṇanā, Dasa-iddhikathāvaṇṇanā

eine Person auf die acht Errungenschaften zugreifen, doch zum Zeitpunkt des Erreichens einer „höchsten Errungenschaft“ (*abhiññā*) ist der Zugriff auf das vierte *jhāna* ausreichend. Aufgrund der vorherigen Kultivierung der acht *jhāna* wird Sammlung in diesem Falle feiner sein als die Sammlung von jemandem, der nie eine höhere Stufe als das vierte *jhāna* erreicht hat.

Aus dem Blickwinkel dieser kommentarischen Darstellung heraus kann man sagen, dass das vierte *jhāna* eine Grundlage für „höchstes Wissen“ (*abhiññā*) darstellt. Dies entspricht der Aussage, wonach der Geist, der die acht Faktoren aufweist, durch die Entwicklung der Sammlung des vierten *jhāna*, bis zum Grad der formlosen Errungenschaften, „zur Verwendung geeignet“ ist; er ist eine Grundlage oder „unmittelbare Ursache“ (*padaṭṭhāna*) für die Verwirklichung jedes Zustands, der durch direktes Wissen verwirklicht werden kann.¹¹⁶ Ausnahmen bilden diejenigen, die eine starke „vorherige Verbindung“ (*pubba-yoga*) besitzen: diejenigen, die in der Vergangenheit Anstrengungen unternommen und Tugenden angesammelt haben, zum Beispiel der Buddha, die „stillen“ Buddhas (*pacceka-buddha*) und die obersten Schüler. Sie brauchen nicht diesem Verfahren zu folgen und in den formlosen *jhāna* bewandert zu sein; sie müssen lediglich im vierten *jhāna* geübt sein, um *abhiññā* zu erreichen.¹¹⁷

Die beiden obigen Passagen, in denen das Erwachen des Buddha geschildert wird, sind mit dieser Interpretation vereinbar, auch wenn sie keine „vorherige Verbindung“ erwähnen. In der ersten Passage erlangt der Buddha das vierte *jhāna* und lenkt anschließend den Geist auf die Verwirklichung der drei *vijjā*. In seinem früheren Leben hatte er eine solide Grundlage in *samatha* geschaffen und die acht *jhāna* verwirklicht, während er mit den Lehrern Āḷāra Kālāma und Udaka Rāmaputta lebte.¹¹⁸ Der zweite Abschnitt zeigt, dass der Buddha, vor seiner Erleuchtung, alle Ebenen der konzentrativen Versenkung beherrschte.

Zu 3.: Passagen, in denen das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl (*saññāvedayita-nirodha*) beschrieben wird, können unerfahrene Leser leicht zu der falschen Schlussfolgerung veranlassen, eine Person, die diesen Zustand erlangt hat, erreiche die Arahantschaft, während sie in dieser Errungenschaft verweilt:

Indem er die Ebene der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung vollständig überwindet, betritt und verweilt er in der Verlöschung von

¹¹⁶Vism. 376–8; die acht Faktoren: der Geist ist: 1) gesammelt; 2) geläutert; 3) hell; 4) makellos; 5) frei von Verunreinigungen; 6) formbar; 7) geschmeidig; und 8) beständig; zu Unerschütterlichkeit gelangt.

¹¹⁷Vism. 373–6; VismT.: Iddhividhaniddesavaṇṇanā, Abhiññākathāvaṇṇanā

¹¹⁸z.B.: M. I. 163–6, 240

*Wahrnehmung und Gefühl; und nachdem er mit Weisheit gesehen hat, sind seine Befleckungen vollständig zerstört.*¹¹⁹ (altern. Übers.)^{jii}

Dieser Abschnitt listet die Abfolge von Übung und Verwirklichung auf, ohne jedoch die Umstände oder dazwischenliegende Einzelheiten aufzuzählen. Der Leser sollte dies als eine Auflistung von Stufen betrachten, nicht als die Beschreibung eines singulären Ereignisses. Man vergleiche dies mit einer Passage aus dem Pali-Kanon, die ausführlichere Angaben enthält:

Indem die Grundlage von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung vollständig überwunden wird, betritt und verweilt der Mönch in der Verlöschung von Wahrnehmung und Gefühl. Wenn der Mönch diese Errungenschaft erlangt und daraus hervorgeht, so wird sein Geist fein und geschmeidig; und mit diesem feinen und geschmeidigen Geist hat er grenzenlose Sammlung wohl entfaltet. [457]

Mit jener grenzenlosen Sammlung, die wohl entfaltet ist, richtet er seinen Geist auf jeglichen Geisteszustand, der durch direktes Wissen realisierbar ist, und er erlangt die Fähigkeit, Zeuge dieser Zustände zu werden, wann immer die notwendigen Bedingungen dazu gegeben sind. Wenn er wünschen möge: „Möge ich die verschiedenen Arten psychischer Kraft ausüben (...) möge ich beide Arten von Klängen vernehmen, die himmlischen und die menschlichen (...) möge ich noch in diesem Leben in die fleckenlose Befreiung des Geistes eintreten und darin verweilen (...) so erlangt er die Fähigkeit, diesen Zustand durch direktes Wissen zu verwirklichen, wann immer die notwendigen Bedingungen gegeben sind.“¹²⁰

In der zweiten Textpassage werden das „Eintreten in das Verlöschen von Wahrnehmung und Gefühl“ und die „Zerstörung der Befleckungen“ separiert. Das Erreichen von *saññā-vedayita-nirodha* ist eine unterstützende Bedingung, die dem Geist ein angemessenes Maß an Sammlung verleiht. Im Anschluss daran verweilt der Mensch „durch Erkennen mit Weisheit“ in der fleckenlosen Befreiung des Geistes. Diese Passagen bestätigen die Tatsache, dass die beiden vorangegangenen Schemata (für den Weg der Praxis, bei dem Ruhe der Einsicht vorausgeht) im Wesentlichen dieselbe Bedeutung umfassen.

¹¹⁹ A. IV. 437-8

¹²⁰ A. IV. 421; vgl.: D. II. 71

Zu 4.: Wie aus den drei vorangegangenen Punkten, die diverse Missverständnisse ansprechen, zu ersehen ist, beschreiben die beiden grundlegenden Schemata einen einzigen Weg der Praxis, und zwar aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Die erste Darstellung betont die Übung und höchste Verwirklichung, die sich aus der Anwendung wohlentwickelter Sammlung ergibt, um „höchstes Wissen“ und Einsicht zu verwirklichen. Die zweite Darstellung beschreibt die Zwischenstufen der Ruhemeditation sowie den wahren Zweck der Ruhe: die letzte Stufe von Einsicht. In diesem Sinne räumen die vorangegangenen drei Punkte bereits das Missverständnis aus, wonach die beiden Schemata zwei unterschiedliche Wege der Praxis abbilden.

Zu 5.: Die Fälle 2 und 3 haben bereits das Thema der Zeit, in Hinblick auf Übung und Verwirklichung, berührt. Im ersten Schema geschieht die schrittweise Erlangung der drei *vijjā*, seitens des Buddha, während dreier „Wachen“ einer einzigen Nacht. Bei anderen Praktizierenden kann die Erlangung jedes *vijjā* oder jedes *abhiññā* indessen sowohl in rascher Abfolge als auch im Abstand von Monaten oder Jahren erfolgen.¹²¹

Im zweiten Schema, in welchem die konzentrativen Errungenschaften des Buddha geschildert werden, wird deutlich, dass zwischen den einzelnen Errungenschaften eine gewisse Zeitspanne liegt. Die Beispiele desselben Schemas, welche die Errungenschaften anderer Praktizierender beschreiben, erwähnen jedoch keine Zeitspanne, was den Eindruck erwecken mag, dass diese Errungenschaften während einer einzigen Zeiteinheit auftreten. Tatsache ist, es besteht keine einheitliche Zeitspanne, in welcher diese Errungenschaften auftreten – dies ist von Person zu Person variabel.¹²² Die beiden Schemata skizzieren lediglich die verschiedenen Stufen der Verwirklichung – sie definieren nicht notwendigerweise die damit verbundenen Zeiträume. [458]

Es lassen sich Passagen in den Schriften finden, welche diese Tatsache bestätigen, so z.B. die Erzählung des Ehrwürdigen Sāriputta, in der Dīghanakha

¹²¹Folgt man der im Visuddhimagga (S. 385–428) dargestellten Gliederung, so nimmt die Erlangung jeder Stufe viel Zeit in Anspruch; der Ehrwürdige Anuruddha erlangte die Arahantschaft erst lange Zeit nach der Erlangung des „himmlischen Auges“ (siehe: A. I. 281–2; AA. I. 191); der Ehrwürdige Mahānāga Thera erreichte die Arahantschaft sechzig Jahre nach Erreichung der psychischen Kräfte (Vism. 634–5).

¹²²Sobald jemand eine höhere konzentrativen Errungenschaft erreicht hat, ist er in der Lage, in die vorhergehenden (niedrigeren) Errungenschaften, bis zu dieser höheren Errungenschaft, in einer aufeinanderfolgenden, zusammenhängenden Weise einzutreten; wenn jemand die höchste konzentrativen Errungenschaft erreicht hat, kann er in alle Errungenschaften, vom Anfang bis Ende, nacheinander eintreten (z.B. tritt man in das erste *Jhāna* ein, verlässt das erste *Jhāna*, tritt in das zweite *Jhāna* ein, verlässt das zweite *Jhāna*, tritt in das dritte *Jhāna* ein, usw.).

Sutta:¹²³ Während der Buddha in der Felsenhöhle auf dem Geierberg dem Wanderer Dīghanakha eine Lehre über das Gefühl (*vedanā*) und andere Gebiete offerierte, stand Sāriputta hinter dem Buddha und fächelte ihm Luft zu. Indem Sāriputta über diese Dhamma-Unterweisung reflektierte, verwirklichte er die Arahantschaft. Dies geschah, nachdem Sāriputta zwei Wochen lang ordiniert gewesen war. Wenn man diese Sutta – für sich genommen – betrachtet, könnte man den Eindruck gewinnen, Sāriputta habe keine weiteren Errungenschaften erlangt, die zu seiner „Öffnung des Dhamma-Auges“ (dem Stromeintritt) während der zwei vorausgegangenen Wochen beigetragen hätten; stattdessen habe er in diesem Augenblick das vollständige Erwachen (die Arahantschaft) verwirklicht. Liest man jedoch die Anupada Sutta, so stellt sich heraus, dass Sāriputta während jener zwei Wochen – ohne Unterbrechung – Einsicht in Verbindung mit *jhāna* (*yuganaddha-samatha-vipassanā* – Ruhe und Einsicht im Gleichklang) entfaltete, vom ersten *jhāna* angefangen, bis hin zum Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl. Dies offenbart, dass er die Frucht der Nicht-Wiederkehr verwirklicht hatte, bevor er die Dīghanakha Sutta vernahm.¹²⁴

Eine letzte Frage, die hierzu behandelt werden sollte, lautet: Können Arahants nach ihrer Erleuchtung die Ruhemeditation weiterentwickeln und konzentrierte Errungenschaften oder psychische Kräfte steigern? Diejenigen, die Einsicht als Fahrzeug nutzen (*vipassanā-yānika*), haben zuvor kein *jhāna* erlangt, doch zum Zeitpunkt der Verwirklichung des Pfades wird die Sammlung stabil und führt zum ersten *jhāna*. Danach können Arahants auf das erste *jhāna* („Frucht der Erlangung“ – *phala-samāpatti*) zugreifen, um „in der Zufriedenheit der Gegenwart zu verweilen“, wann immer sie dies wünschen. Die Frage lautet daher, ob sie höhere Ebenen von *jhāna* entwickeln können. Die Sub-Kommentare bestätigen, dass dies der Fall ist und sie dazu in der Lage sind. Die Geisteshaltung, in der jene Arahants sich befinden, ist der Verfeinerung und Stärkung der Sammlung förderlich. Sie entwickeln daher möglicherweise *samatha*, um ein „glückliches Verweilen in der Gegenwart“ (*ditṭhadhamma-sukhavihāra*) zu fördern.¹²⁵

¹²³M. I. 497-8

¹²⁴M. III. 25; MA. IV. 91 folgt: Nachdem Sāriputta Ruhe und Einsicht im Gleichklang entfaltet hatte, verwirklichte er die Frucht der Nicht-Wiederkehr und erreichte die Erlangung des Erlöschens (*nirodha-samāpatti*); nachdem er aus diesem Zustand hervorgetreten war, verwirklichte er die Arahantschaft. Der Ehrwürdige Sāriputta war mit der Erreichung des Erlöschens vertraut, was seinen Geist auf den Durchbruch zur Einsicht und die Verwirklichung der Arahantschaft vorbereitete; vgl.: MA. III. 208.

¹²⁵CompT.: Vīthimuttaparichedavaṇṇanā, Kammacatukkavaṇṇanā berichtet von einem Nicht-Wiederkehrer, der ein Praktizierender der bloßen Einsicht (*sukkha-vipassaka*) war, und der im Augenblick des Todes eine konzentrierte Errungenschaft erzeugte, um in den „reinen Wohnstätten“ (*suddhāvāsa*) Geburt zu nehmen; DA. III. 1007 definiert „konzentrierte Meditation für ein zufriedenes Verweilen in der Gegenwart“ (unter D. III. 222-3) sowohl als die „Frucht der *jhāna*-

Dasselbe gilt höchstwahrscheinlich auch für übernatürliche Kräfte (*abhiññā*). Aus zweierlei Gründen geben sich Arahants jedoch keine große Mühe, diese Kräfte zu erlangen: zum einen suchen sie nicht, zu ihrem persönlichen Vorteil, nach besonderen, mentalen Kräften; zum anderen ist der Nutzen für andere Wesen nicht groß genug, um die Mühe und den Zeitaufwand für deren Entwicklung zu rechtfertigen, wie es im Visuddhimagga beschrieben wird.¹²⁶ Arahants verwenden vielmehr Zeit und Mühe, andere zu lehren, was das „Wunder des Lehrens“ (*anusāsanī-pāṭihāriya*) genannt wird und was der Buddha als das größte aller Wunder pries.¹²⁷ Dies ist nützlicher, als sich mit weltlichen, mentalen Kräften zu befassen, welche potenziell schädlich sein können und dazu führen, dass gewöhnliche Menschen sich von einer mysteriösen und obskuren Welt faszinieren lassen, welche jenseits ihrer Fähigkeit und dem Rahmen des Verstehens liegt und sie weiterhin dazu verleitet, bedeutendere Aktivitäten zu vernachlässigen.

Gewöhnlich suchen die Menschen Schutz in äußeren Bedingungen oder himmlischen Kräften, was den grundlegenden buddhistischen Prinzipien widerspricht. Arahants, die nicht über weltliche, mentale Kräfte verfügen, besitzen dennoch jenes, was der Buddha eine „edle Kraft“ (*ariya-iddhi*) nannte: sie sind in der Lage, nicht liebenswerte, abstoßende Menschen und Dinge als liebenswert und nicht abstoßend zu betrachten. Ebenso können sie attraktive, anziehende Menschen und Dinge als unbeständig, bedingt und unwürdig der Anhaftung betrachten. Dies ist eine weitaus stärkere Kraft als auf dem Wasser zu laufen,

Erlangung“ (*phalasamāpatti-jhāna*) wie auch als die *jhāna*, welche Arahants nachfolgend entwickeln; PañcA. 107 beschreibt Arahants, die aufeinanderfolgende Ebenen konzentrativer Verwirklichung erreichen, die sie zuvor nicht erreicht hatten; A. I. 242-3 beschreibt, wie der edle Schüler im Moment des „Öffnens des Dhamma-Auges“ die ersten drei Fesseln aufgibt (den Stromeintritt realisiert). Zu einem späteren Zeitpunkt tritt „das Auge des Dhamma“ erneut in Erscheinung und sowohl die Gier als auch das Übelwollen werden abgelegt (Verwirklichung der Nicht-Wiederkehr). Dieser Anhänger tritt sodann in das erste *jhāna* ein. Wenn er zu einem solchen Zeitpunkt stirbt, existieren keine Fesseln, die ihn in diese Welt zurückführen würden. Aus einem Blickwinkel erscheint es in dieser Sutta so, als ob der Anhänger das erste *jhāna* erlangt, nachdem er die Nicht-Wiederkehr verwirklicht hat, doch aufgrund der vorangegangenen Erläuterungen muss man dies als Zugang zu einem zuvor erlangten *jhāna* interpretieren.

¹²⁶Vism. 371-426 (insbesondere 375-6) illustriert die Schwierigkeit, übersinnliche Kräfte zu entfalten (vermutlich in Anlehnung an Ps. I. 111-15): Nun ist die Vorarbeit von *kasiṇa* für einen Anfänger schwierig, und nur einer von hundert oder tausend kann sie leisten. Die Erweckung des Zeichens ist für einen, der die Vorarbeit geleistet hat, schwierig, und nur einer von hundert oder tausend kann es leisten. Das Zeichen auszudehnen, wenn es entstanden ist, und die Versenkung zu erreichen, ist schwierig, und nur einer von hundert oder tausend kann es leisten. Den eigenen Geist auf die vierzehn Arten zu zähmen, nachdem man die Versenkung erreicht hat, ist schwierig, und nur einer von hundert oder tausend kann es leisten. Die Anwendung übernormaler Kraft nach der Schulung des Geistes auf diese Weise ist schwierig, und nur einer von hundert oder tausend kann es leisten. Das rasche Erreichen von *jhāna* nach der Anwendung ist schwierig, und nur einer von hundert oder tausend kann es leisten.

¹²⁷siehe: D. I. 212-3; DA. II. 390

in den Erdboden einzutauchen oder durch die Lüfte zu fliegen, was, wie der Buddha sagte, nicht „edel“ ist, Risiken birgt und darüber hinaus auch nicht zur Befreiung führt.¹²⁸

Diese weltlichen, übersinnlichen Kräfte stellen keineswegs die Essenz des Buddhismus dar, ebenso wenig sind sie ein Hinweis auf den „Stellenwert“ einer Person. Man kann Belege für diese Fähigkeiten, vor der Zeit des Buddha, sowie in anderen Traditionen finden. Sie werden nur dann als hervorragend betrachtet, wenn sie von jemandem genutzt werden, der rein und vollständig erwacht ist. Für gewöhnliche Menschen können sie gleichermaßen gefährlich wie hilfreich sein. Eine vollständig erwachte Person oder sogar jemand, der eine geringere Stufe des Erwachens erreicht hat, der moralisches Verhalten und eine vollkommene „rechte Ansicht“ (*sammā-diṭṭhi*) aufweist, ist jemandem überlegen, der die fünf weltlichen Kräfte besitzt, dem es aber an den besagten Tugenden mangelt. Die meisten Arahants, Nachfolger des Buddha, sind „durch Weisheit befreit“ (*paññā-vimutta*), ohne sich zu höheren Stufen der konzentrativen Verwirklichung zu erheben, und selbst viele der Schüler, die „auf beiden Wegen befreit“ sind (*ubhatobhāga-vimutta*), haben die fünf weltlichen Kräfte nicht etabliert. [460]

5. Grundprinzipien der Einsichtspraxis

Die Kontemplation bedingter Phänomene, die zu klarem Verstehen führt und dazu, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind, ist ein wesentlicher Bestandteil der Verwirklichung von Pfad und Frucht. Jeder, der im Sinne des Buddhismus praktiziert, muss diese Stufe der Einsichtsmeditation (*vipassanā*) durchlaufen, unabhängig davon, ob er Ruhe oder Einsicht als Fahrzeug nutzt und auch unabhängig davon, welcher der vier Arten der Übung (Ruhe, Einsicht usw.) er oder sie folgt. Jemand, der Einsicht als Fahrzeug nutzt, wird von Beginn an auf diese Weise praktizieren, während jemand, der Ruhe als Fahrzeug nutzt, erst in den letzten Stadien diese Meditation zur Anwendung bringt.

In Anlehnung an den vorangegangenen Abschnitt bezüglich der Ruhe-Meditation ist diese Kontemplation eine Erweiterung der zuvor zitierten Passage: Durch das Erkennen mit Weisheit werden die Befleckungen vollständig zerstört. Mit anderen Worten, es handelt sich um die „Befreiung mittels Weisheit“ (*paññā-vimutti*). Im Pali-Kanon befinden sich zahlreiche Standarddefinitionen, um diesen Pfad der Einsicht zu beschreiben. Bevor wir uns diese

¹²⁸D. III. 112

Definitionen ansehen, wollen wir einige Passagen untersuchen, in denen die Erleuchtung des Buddha beschrieben wird (und welche ebenso „Skizzen der Einsicht“ sind). Dies wird verdeutlichen, wie ein einziges, singulär stattfindendes Ereignis auf viele verschiedene Arten erklärt werden kann:

Sobald ich aber, ihr Mönche, bei diesen vier edlen Wahrheiten der Wirklichkeit gemäß die dreifache Wissensklarheit in 12 Begriffen (ÜB: auch „12 Aspekte“ genannt) wohl geläutert gewonnen hatte, da war ich mir auch klar darüber, (...) daß ich in der unvergleichlichen vollkommenen Erwachung aufgewacht war – und mir ging die Wissensklarheit auf: „Unerschütterlich ist meine Gemüterlösung. Dies ist die letzte Geburt. Und nicht mehr gibt es Weitersein“.¹²⁹

Als ich aber, ihr Mönche, bei diesen fünf Gruppen des Anhangens so den Genuß als Genuß (assāda), das Elend als Elend (ādīnava; altern. Übers.: „Gefahr“), das Entrinnen als Entrinnen (nissaraṇa; altern. Übers.: „das Entkommen“/„die Zuflucht“/„die Zufluchtnahme“) der Wirklichkeit gemäß verstanden hatte, da bekannte ich, ihr Mönche, zur unvergleichlichen, höchsten Erleuchtung erwacht zu sein (...) „Unerschütterlich ist die Befreiung meines Geistes! Dies war die letzte Geburt! Nicht gibt es mehr ein Wiedersein!“¹³⁰

Als ich aber, ihr Mönche, bei diesen 6 Innen- und Außengebieten derart Labsal als Labsal, Elend als Elend, Entrinnung als Entrinnung (ÜB: altern. Übers., wie oben: „Genuß + Gefahr + Entkommen/Zuflucht“) der Wirklichkeit gemäß erkannt hatte, da wußte ich, daß ich (...) in der unübertrefflichen vollkommenen Erwachung erwacht war. Da stieg mir das Wissen und das Sehen auf: „Für ewig bin erlöst ich, das ist das letzte Leben, und nicht mehr gibt es Wiedersein.“¹³¹ [461]

¹²⁹Vin. I. 11; S. V. 422-3 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

¹³⁰S. III. 28 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹³¹S. IV. 7-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

Als ich im Falle dieser fünf geistigen Fähigkeiten (d. h. Vertrauen, Tatkraft, Achtsamkeit, Sammlung und Weisheit) das Entstehen und Vergehen, die Begünstigung, die Gefahr und das Entkommen unmittelbar erkannt hatte, da stellte ich fest, zur unübertrefflichen und vollkommenen Erleuchtung in dieser Welt erwacht zu sein (...) „Nun gibt es kein weiteres Dasein mehr.“¹³²

Als ich im Falle dieser sechs Sinnesfähigkeiten (d. h. Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, phys. Tasting und psych. Aktivität des Geistes) das Entstehen und Vergehen, die Begünstigung, die Gefahr und das Entkommen unmittelbar erkannt hatte, da stellte ich fest, zur unübertrefflichen und vollkommenen Erleuchtung in dieser Welt erwacht zu sein (...) „Nun gibt es kein weiteres Werden mehr.“¹³³

Die Einigung (ÜB: altern. Übers: „Sammlung“) bedachtsamer Ein- und Ausatmung, ihr Mönche, entfaltet und ausgebildet, verleiht große Frucht und großen Segen. (...) Auch ich, ihr Mönche, habe noch vor der vollen Erwachung, als noch nicht Vollkommen Erwachter, Erwachung erst Erringender, häufig in diesem Verweilen geweilt. Häufig in diesem Verweilen verweilend, ihr Mönche, wurden weder mein Körper nach meine Augen erschöpft, und ohne Hangen wurde mein Herz von den Trieben erlöst.¹³⁴

„Gefühl (vedanā) ist dieser Art.“ So, ihr Mönche, entstanden in mir, in Anbetracht der Dinge, die ich so zuvor nicht vernommen hatte, Schau, Weisheit, wahres Wissen und Erkenntnis (...)

¹³²S. V. 204

¹³³S. V. 206

¹³⁴S. V. 316-17 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

„Dies ist der Ursprung von Gefühl“ (...)
„Dies ist der Weg, der zur Entstehung von Gefühl führt“ (...)
„Dies ist die Beendigung von Gefühl“ (...)
„Dies ist der Weg, der zur Beendigung von Gefühl führt“ (...)
„Dies ist die Vergnüglichkeit im Gefühl“ (...)
„Dies ist die Gefahr im Gefühl“ (...)
„Dies ist das Entkommen aus Gefühl“: so, ihr Mönche (...) entstanden in mir Schau, Weisheit, wahres Wissen und Erkenntnis.¹³⁵

„Dies ist Kontemplation des Körpers im Körper (kāye kāyānupassanā).“ So, ihr Mönche, entstanden in mir, in Anbetracht der Dinge, die ich so zuvor nicht vernommen hatte, Schau, Weisheit, wahres Wissen und Erkenntnis (...) „Diese Kontemplation des Körpers im Körper ist zu entwickeln“ (...) „Diese Kontemplation des Körpers im Körper ist entwickelt worden“ (...) „Dies ist Kontemplation von Gefühl im Gefühl“ (...) „Dies ist Kontemplation von Geist im Geist“ (...) „Dies ist Kontemplation von Phänomenen (dhamma) in den Phänomenen“ (...) „Diese Kontemplation der Phänomene in den Phänomenen ist entwickelt worden“: so, ihr Mönche (...).¹³⁶

„Dies ist die Grundlage für geistige Stärke (iddhi-pāda) der Begeisterungsfähigkeit.“ So, ihr Mönche, entstanden in mir, in Anbetracht der Dinge, die ich so zuvor nie vernommen hatte, Schau, Weisheit, wahres Wissen und Erkenntnis (...) „Diese Grundlage für geistige Stärke der Begeisterungsfähigkeit ist zu entwickeln“ (...) „Diese Grundlage für geistige Stärke der Begeisterungsfähigkeit ist entwickelt worden“ (...) „Dies ist die Grundlage für geistige Stärke der Tatkraft (/Willenskraft).“ (...) „Dies ist die Grundlage für geistige Stärke der hingebungsvollen Anwendung des Geistes (citta).“ (...) „Dies ist die Grundlage für geistige Stärke der Untersuchung.“ (...) So, ihr Mönche (...) entstanden in mir Schau, Weisheit, wahres Wissen und Erkenntnis.“¹³⁷
[462]

¹³⁵ S. IV. 233-4

¹³⁶ S. V. 178-9; dies sind die vier Grundlagen der Achtsamkeit.

¹³⁷ S. V. 258; jeder Satz in diesem Abschnitt enthält die Formulierung „Willensbildungen des Bestrebens“, in Verbindung mit der jeweiligen geistigen Grundlage, so z. B.: „Dies ist die Grundlage für die geistige Stärke, welche die Sammlung, aufgrund des Bestrebens und der Willensbildungen des Strebens, aufweist.“

„Vor meiner Erleuchtung, ihr Bhikkhus, da ich noch nicht vollkommen erleuchtet, noch ein Bodhisatta war, kam mir der Gedanke (ÜB: „...kam mir der Gedanke“ kann nachfolgendend auch gelesen werden als: „da erschien es mir“): In Mühsal wahrlich ist diese Welt geraten. Man wird geboren und altert und stirbt und scheidet aus dem Dasein und wird wiedergeboren. Aber man findet doch keinen Ausweg aus diesem Leiden. Wann wird man denn doch einen Ausweg finden aus diesem Leiden, aus Alter und Tod?

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Alter und Tod entsteht, aus welcher Ursache geht Alter und Tod hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung (ÜB: Die englische Vorlage ergänzt: „...mittels Weisheit“) die Erkenntnis zu teil: Wenn Geburt vorhanden ist, entsteht Alter und Tod; aus der Geburt als Ursache geht Alter und Tod hervor.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Geburt entsteht, – daß Werden entsteht, – daß Erfassen entsteht, – daß Durst entsteht, – daß Empfindung entsteht, – daß Berührung entsteht, – daß die sechs Sinnesbereiche entstehen, – daß Geist und Körper entsteht; aus welcher Ursache geht Geist und Körper hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Bewußtsein vorhanden ist, entsteht Geist und Körper; aus Bewußtsein als Ursache geht Geist und Körper hervor?

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Bewußtsein entsteht; aus welcher Ursache geht das Bewußtsein hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geist und Körper vorhanden ist, entsteht das Bewußtsein; aus Geist und Körper als Ursache geht das Bewußtsein hervor.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Es kehrt hier das Bewußtsein um, über Geist und Körper geht es nicht weiter hinaus. Dadurch wird man geboren und altert und stirbt und scheidet aus dem Dasein aus und wird wiedergeboren, daß hier aus Geist und Körper als Ursache das Bewußtsein entsteht. Aus dem Bewußtsein als Ursache entsteht Geist und Körper; aus Geist und Körper als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung (ÜB: altern.: „Kontakt“); aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst (ÜB: altern.: „die Begierde“, „das Wollen“); aus dem

Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung.

Aufsolche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

*Der Ursprung, der Ursprung: *damit erstand mir, ihr Bhikkhus, in bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht, erstand mir Verständnis, erstand mir Erkenntnis, erstand mir Wissen, erstand mir Klarheit. *(ÜB: Simultan zu den vorausgegangenen Zitationen: „...in Anbetracht der Dinge, die ich so zuvor nie vernommen hatte, (entstanden in mir) Schau, Weisheit, wahres Wissen und Erkenntnis...“)*

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Alter und Tod nicht entsteht; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung von Alter und Tod hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geburt nicht vorhanden ist entsteht Alter und Tod nicht; aus der Aufhebung der Geburt geht Aufhebung von Alter und Tod hervor.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Geburt nicht entsteht, – daß Werden nicht entsteht, – daß Erfassen nicht entsteht, – daß Durst nicht entsteht, – daß Empfindung nicht entsteht, – daß Berührung nicht entsteht, – daß die sechs Sinnesbereiche nicht entstehen, – daß Geist und Körper nicht entsteht; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung von Geist und Körper hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Bewußtsein nicht vorhanden ist, entsteht Geist und Körper nicht; aus der Aufhebung des Bewußtseins geht Aufhebung von Geist und Körper hervor.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Bewußtsein nicht entsteht; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung des Bewußtseins hervor?

Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geist und Körper nicht vorhanden ist, entsteht Bewußtsein nicht; aus der Aufhebung von Geist und Körper geht Aufhebung des Bewußtseins hervor.

Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Erreicht ist von mir der Weg zur Erleuchtung, nämlich (die Erkenntnis): aus der Aufhebung von Geist und Körper geht Aufhebung des Bewußtseins hervor; aus der Aufhebung des Bewußtseins geht Aufhebung von Geist und Körper hervor; aus der Aufhebung von Geist und Körper geht Aufhebung der sechs Sinnesbereiche hervor; aus

der Aufhebung der sechs Sinnesbereiche geht Aufhebung der Berührung hervor; aus der Aufhebung der Berührung geht Aufhebung der Empfindung hervor; aus der Aufhebung der Empfindung geht Aufhebung des Durstes hervor; aus der Aufhebung des Durstes geht Aufhebung des Erfassens hervor; aus der Aufhebung des Erfassens geht Aufhebung des Werdens hervor; aus der Aufhebung des Werdens geht Aufhebung der Geburt hervor; aus der Aufhebung der Geburt geht Aufhebung von Alter und Tod hervor.

Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.

Die Aufhebung, die Aufhebung: damit erstand mir, ihr Bhikkhus, in Bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht, erstand mir Verständnis, erstand mir Erkenntnis, erstand mir Wissen, erstand mir Klarheit.

Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn ein Mann, in der Wildnis im Walde wandernd, eine alte Straße erblickte, einen alten Weg, von Menschen früherer Zeit begangen. Und er folgte der Straße, und ihr folgend erblickte er eine alte Stadt, eine alte Residenz, von Menschen früherer Zeit bewohnt, mit Gärten ausgestattet, mit Hainen ausgestattet, mit Teichen ausgestattet, mit Dämmen versehen, voll Anmut.

Und der Mann, ihr Bhikkhus, berichtete das dem Könige oder einem hohen Beamten des Königs: „Nimm gütigst Kenntnis, Herr! Ich erblickte, in der Wildnis im Walde wandernd, eine alte Straße, einen alten Weg, von Menschen früherer Zeit begangen. Ich folgte der Straße, und ihr folgend erblickte ich eine alte Stadt, eine alte Residenz, von Menschen früherer Zeit bewohnt, mit Gärten ausgestattet, mit Hainen ausgestattet, mit Teichen ausgestattet, mit Dämmen versehen, voll Anmut. Lasse du, Herr, diese Stadt (wieder) aufbauen;

Und es ließe, ihr Bhikkhus, der König oder der hohe Beamte des Königs die Stadt (wieder) aufbauen, und es wäre die Stadt in der Folgezeit reich und blühend, wohl bevölkert und gedrängt voll Menschen, zu Wachstum und Gedeihen gekommen: Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, erblickte ich eine alte Straße, einen alten Weg, von den Allbuddhas früherer Zeit begangen.

Und welches war, ihr Bhikkhus, die alte Straße, der alte Weg, von den Allbuddhas früherer Zeit begangen? Es war das dieser edle achthgliedrige Pfad, nämlich rechte Anschauung, rechtes Wollen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechtes Sichbemühen, rechtes Sichbesinnen, rechte geistige Sammlung.^{iv} Dies, ihr Bhikkhus, war die alte Straße, der alte Weg, von den Allbuddhas früherer Zeit begangen. Ich folgte der Straße, und ihr folgend begriff ich Alter und Tod, begriff ich den Ursprung von Alter

und Tod, begriff ich die Aufhebung von Alter und Tod, begriff ich den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg.

Ich folgte der Straße und ihr folgend begriff ich Geburt – begriff ich Werden – begriff ich Erfassen – begriff ich Durst – begriff ich Empfindung – begriff ich Berührung – begriff ich die sechs Sinnesbereiche – begriff ich Geist und Körper – begriff ich Bewußtsein. –

Ich folgte der Straße und ihr folgend begriff ich die Gestaltungen, begriff ich den Ursprung der Gestaltungen, begriff ich den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg.

Nachdem ich das begriffen, lehrte ich es die Bhikkhus und die Bhikkhunīs, die Laienbrüder und die Laienschwestern. Und es ist dieser heilige Wandel reich und blühend, weit verbreitet, vielen Menschen zu eigen, vermehrt, wohl verkündet unter Göttern und Menschen.“¹³⁸

Es finden sich zahlreiche Standarddefinitionen für die Verwirklichung der Arahantschaft aufgrund von Einsicht durch die Schüler des Buddha. Einige ähneln den oben dargestellten Passagen von der Erleuchtung des Buddha, während andere variieren; im Wesentlichen sind sie jedoch gleich: Phänomene (zumeist die fünf Aggregate bzw. die zwölf Sinnessphären) werden in verschiedene Teile gegliedert und ihre wahre Natur wird gemäß den drei Daseinsmerkmalen untersucht: Unbeständigkeit, *dukkha* und Nicht-Selbst. Viele Passagen konzentrieren sich auf den Glauben an das Selbst und betonen das Merkmal des Nicht-Selbst. In einigen Passagen wird die Beziehung zwischen den Bedingungen im Kontext der bedingten Entstehung nachgezeichnet.

Aus dem Blickwinkel der Dhamma-Praxis beziehen sich diese Abschnitte allesamt auf eine oder mehrere der Gruppen, die in den siebenunddreißig Faktoren der Erleuchtung (*bodhipakkhiya-dhamma*) zu finden sind.¹³⁹ Die Darstellungen, in denen spezifische Wege der Kontemplation erläutert werden, können für die Einsichtspraxis äußerst hilfreich sein, wenn man ihre Bedeutung erfassen kann und nicht durch die Fachsprache in Verwirrung gerät. Im Folgenden sind einige Beispiele für diese Darlegungen aufgeführt; in den Kommentaren heißt es, dass der

¹³⁸S. II. 104-107 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4]; die englische Vorlage des Buddhadhamma lässt das Bild von der „alten Straße und der alten Stadt“ aus; hier ungekürzt.) (Anfangsabschnitt auch unter S. II. 10) zum Unterschied zwischen dem Buddha und *paññā-vimutta*, siehe: S. III. 66.

¹³⁹Siebenunddreißig *bodhipakkhiya-dhamma* – vier Grundlagen der Achtsamkeit, vier rechte Anstrengungen, vier Wege zum Erfolg, vier geistige Fähigkeiten, vier geistige Kräfte, sieben Faktoren der Erleuchtung sowie der achtfache Pfad.

Buddha diese Belehrungen zu verschiedenen Anlässen gab, abhängig von der Disposition des Zuhörers.¹⁴⁰

A. Kontemplation der fünf Aggregate

Mönche, Form ist unbeständig, Gefühl ist unbeständig, Wahrnehmung ist unbeständig, Willensformationen sind unbeständig, Bewusstsein ist unbeständig. So sehend, ihr Mönche, erfährt der unterwiesene, edle Jünger Ernüchterung gegenüber Form (...) Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Willensformationen (...) Bewusstsein. Indem er Ernüchterung erfährt, wird er leidenschaftslos (ÜB: altern.: „entsüchtet“). Durch Leidenschaftslosigkeit wird [sein Geist] befreit. Wenn er befreit ist, erscheint das Wissen: ‚Er ist befreit.‘ Er begreift: „Zerstört ist die Geburt, das heilige Leben ist gelebt, was getan werden musste, wurde getan; nichts mehr gibt es für diesen Zustand des Seins.“

Mönche, Form ist dukkha unterworfen (...), Fühlen (...), Wahrnehmung (...), Willensbildungen (...) und Bewusstsein sind dukkha unterworfen (...). So sehend, erfährt der unterwiesene edle Jünger Ernüchterung (...). Mönche, Form ist Nicht-Selbst (anattā) (...), Fühlen (...), Wahrnehmung (...), Willensbildungen (...) und Bewusstsein sind Nicht-Selbst (...). Indem er dies sieht, erfährt der unterwiesene edle Jünger Ernüchterung.¹⁴¹

Die Kontemplation in dieser Passage bezüglich der drei Daseinsmerkmale wird zuweilen in ähnliche Formen der Kontemplation umgewandelt, zum Beispiel: „Form ist Māra“;¹⁴² „Gefühle sind heiße Glut“; „Form unterliegt dem Entstehen und Vergehen“ usw.¹⁴³ [464]

Mönche, Form (...) Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Willensformationen (...) Bewusstsein ist unbeständig. Was unbeständig ist, unterliegt dukkha. Was

¹⁴⁰siehe: SA. II. 262

¹⁴¹z. B.: S. III. 21; eine alternative Übersetzung für „Ernüchterung“ (*nibbidā*) lautet „Loslösung“; eine alternative Übersetzung für „leidenschaftslos“ (*virāga*) lautet „entwirrt“.

¹⁴²TR: *Marā* wird hier im Sinne von „Tod“ oder „tödlich“ verwendet, und zwar in dem Sinne, dass Menschen daran gehindert werden, ein höheres Ziel zu erreichen. (ÜB: Es ist hier unnötig, das Bedeutungsspektrum von *Māra* derart einzugrenzen. Es ist sinnvoller, sich mit dem Bedeutungsspektrum von *Māra* auseinanderzusetzen, woraufhin man kontemplieren kann: „Form ist *Māra*.“)

¹⁴³siehe: S. III. 71, 177, 195-8

dukkha unterliegt, ist Nicht-Selbst. Was Nicht-Selbst ist, sollte mit zutreffender Weisheit derart erkannt werden, wie es wirklich ist: „Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.“ Indem er so sieht, erfährt der unterwiesene edle Anhänger Entzauberung.¹⁴⁴

„Die Körperlichkeit, ihr Mönche, ist Nicht-Ich. Denn wäre, ihr Mönche, diese Körperlichkeit das Ich, nicht würde da diese Körperlichkeit der Krankheit anheimfallen. Erlangen könnte man es dann bei der Körperlichkeit: „So möge meine Körperlichkeit sein, so möge meine Körperlichkeit nicht sein;

Weil aber, ihr Mönche, die Körperlichkeit Nicht-Ich ist, deshalb fällt die Körperlichkeit der Krankheit anheim, und nicht erlangt man es bei der Körperlichkeit: „So möge meine Körperlichkeit sein, so möge meine Körperlichkeit nicht sein;

Das Gefühl (...) die Wahrnehmung (...) die Gestaltungen (...) das Bewußtsein, ihr Mönche, ist Nicht-Ich. Denn wäre, ihr Mönche, das Bewußtsein das Ich, nicht würde da dieses Bewußtsein der Krankheit anheimfallen. Erlangen könnte man es dann beim Bewußtsein: „So möge mein Bewußtsein sein, so möge mein Bewußtsein nicht sein;

Weil aber, ihr Mönche, das Bewußtsein Nicht-Ich ist, deshalb fällt das Bewußtsein der Krankheit anheim, und nicht erlangt man es beim Bewußtsein: „So möge mein Bewußtsein sein, so möge mein Bewußtsein nicht sein;

Was meint ihr, o Mönche, ist die Körperlichkeit unvergänglich oder vergänglich?“

„Vergänglich, o Herr.“

„Was aber vergänglich ist, ist das leidig (dukkha) oder freudig (sukha)?“

„Leidig, o Herr.“

„Was nun vergänglich, leidig, wandelbar ist, kann man dies mit Recht so ansehen: „Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?“

„Gewiß nicht, o Herr.“

„Sind Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Gestaltungen (...) Bewußtsein unvergänglich oder vergänglich?“

„Vergänglich, o Herr.“

¹⁴⁴z.B.: S. III. 22, 82-3

„Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“

„Leidig, o Herr.“

„Was nun vergänglich, leidig, wandelbar ist, kann man dies mit Recht so ansehen: ‚Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?‘“

„Gewiß nicht, o Herr.“

„Daher, o Mönche: was es irgend an Körperlichkeit gibt (...) an Gefühl (...) an Wahrnehmung (...) an Gestaltungen (...) an Bewußtsein gibt, sei es vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe (...) von jeder Körperlichkeit (...) jedem Gefühl (...) jeder Wahrnehmung (...) allen Gestaltungen (...) jedem Bewußtsein gilt: ‚Dies ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst; So hat man dies der Wirklichkeit gemäß mit rechter Weisheit zu betrachten.

So erkennend, o Mönche, wendet sich der erfahrene, edle Jünger von der Körperlichkeit ab, er wendet sich ab vom Gefühl, er wendet sich ab von der Wahrnehmung, er wendet sich ab von den Gestaltungen, er wendet sich ab vom Bewußtsein. Abgewandt wird er entsüchtet. Durch die Entsüchtung (ÜB: altern. Übers.: „Entzauberung“) wird er befreit. Im Befreiten ist die Erkenntnis: ‚Befreit bin ich. Versiegt ist die Geburt, vollendet der Heilige Wandel, getan das Werk, nichts Weiteres nach diesem hier‘ – so erkennt er.“¹⁴⁵

Welche Art von Form (...) Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Willensbildung (...) Bewusstsein es auch immer geben mag, ob vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, minderwertig oder höherwertig, fern oder nah: ein Bhikkhu prüft dieses, reflektiert es und ergründet es sorgfältig und es erscheine ihm als nichtig, hohl, substanzlos. Denn welche Substanzhaftigkeit könnte es in Form (...) Gefühl (...) Wahrnehmung (...) Willensbildung (...) Bewusstsein geben?¹⁴⁶ (vollständige Sutta, siehe:)^V

„Die vergängliche Körperlichkeit, ihr Mönche, die erkennt der Mönch eben als vergänglich. Dies ist seine rechte Erkenntnis. Recht erkennend, wendet

¹⁴⁵ S. III. 66-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹⁴⁶ S. III. 140-42

er sich ab. Durch Versiegen des Ergötzens kommt es zum Versiegen der Leidenschaft; durch Versiegen der Leidenschaft kommt es zum Versiegen des Ergötzens. Aufgrund der Versiegung von Ergötzen und Leidenschaft spricht man von einem befreiten, einem völlig befreiten Geist.“ (In gleicher Weise ausgeführt für Gefühl/Wahrnehmung/Gestaltungen/Bewußtsein.)¹⁴⁷

„Denket gründlich nach über die Körperlichkeit, ihr Mönche, und betrachtet der Wirklichkeit gemäß die Vergänglichkeit der Körperlichkeit! Wenn ein Mönch über die Körperlichkeit gründlich nachdenkt und die Vergänglichkeit der Körperlichkeit der Wirklichkeit gemäß betrachtet, dann wendet er sich von der Körperlichkeit ab. Durch Versiegen des Ergötzens kommt es zum Versiegen der Leidenschaft; durch Versiegen der Leidenschaft kommt es zum Versiegen des Ergötzens. Aufgrund der Versiegung von Ergötzen und Leidenschaft spricht man von einem befreiten, einem völlig freien Geist.“ (In gleicher Weise ausgeführt für Gefühl/Wahrnehmung/Gestaltungen/Bewußtsein)¹⁴⁸ [465]

B. Kontemplation der Sinnessphären

Mönche, das Auge (...) das Ohr (...) die Nase (...) die Zunge (...) der Körper (...) der Geist ist unbeständig. Dies erkennend erfährt der unterwiesene edle Schüler Leidenschaftslosigkeit(...). Das Auge (...) Ohr (...) Nase (...) Zunge (...) Körper (...) Geist ist dukkha. (...) Das Auge (...) Ohr (...) Nase (...) Zunge (...) Körper (...) Geist ist Nicht-Selbst(...). Formen (...) Klänge (...) Gerüche (...) Geschmäcker (...) tastbare Objekte (...) geistige Phänomene sind unbeständig (...) dukkha unterworfen (...) Nicht-Selbst. Indem er dies sieht, erfährt der unterwiesene edle Jünger Ernüchterung (altern. Übers.: „Entzauberung“).¹⁴⁹ (altern. Übers.)^{vi}

Die Betrachtung der drei Daseinsmerkmale im Rahmen dieser Passage wird gelegentlich in ähnliche Betrachtungen umgewandelt, zum Beispiel: „Das Auge ist verschleiert“, „das Auge brennt“ und „das Auge ist Verfall ausgesetzt“.¹⁵⁰

¹⁴⁷ S. III. 51 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹⁴⁸ S. III. 52 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹⁴⁹ S. IV. 155-6

¹⁵⁰ siehe: S. IV. 19-21, 26-9

„Das Auge, ihr Mönche, ist unbeständig, das Ohr, die Nase, die Zunge, der Körper, der Geist ist unbeständig; die Formen, ihr Mönche, sind unbeständig, die Töne, die Düfte, die Säfte, die Gegenstände, die Dinge sind unbeständig.

Was unbeständig ist, das ist leidvoll, was leidvoll ist, das ist nicht das Ich. Was nicht das Ich ist: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‘ So ist dies der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit anzusehen.

So sehend, ihr Mönche, findet der erfahrene edle Jünger nichts daran. Weil er nichts daran findet, wird er entreizt. Weil er entreizt ist, wird er erlöst: ‚Im Erlösten ist die Erlösung.‘ erkennt er: ‚Versiegt ist die Geburt, vollendet der Brahmawandel, gewirkt das Werk, nichts Höheres gibt es über dieses hier‘ versteht er da.“¹⁵¹

„Was meint ihr, Mönche, ist der Körper beständig oder unbeständig?“

„Unbeständig, Ehrwürdiger Herr.“

„Ist das, was unbeständig ist, beschwerlich oder behaglich?“

„Beschwerlich, Ehrwürdiger Herr.“

„Ist das, was unbeständig, beschwerlich und von veränderlicher Natur ist, geeignet, derart betrachtet zu werden: ‚Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Selbst;‘“

„Nein, Ehrwürdiger Herr.“

„Was meint ihr, ihr Mönche, ist das Ohr (...) die Nase (...) die Zunge (...) der Körper (...) der Geist (...) das Augenbewusstsein (...) das Ohrbewusstsein (...) das Geistbewusstsein (...) der Augenkontakt (...) welches Gefühl auch immer mit Augenkontakt als Bedingung auftaucht (...) welches Gefühl auch immer mit Geisteskontakt als Bedingung auftaucht – ob angenehm oder unangenehm oder weder-angenehm-noch-unangenehm¹⁵² – beständig oder unbeständig?“

¹⁵¹S. IV. 1-3 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2]); dieser Abschnitt ist mit geringfügigen Abweichungen an zahlreichen Stellen wiederzufinden; siehe: S. IV. 151-5; unter S. IV. 170 wird die Kontemplation auf die sechs Arten des Bewusstseins (*viññāṇa*), die sechs Berührungen (*phassa*) sowie die drei Arten des Gefühls (*vedanā*) – angenehm, unangenehm und neutral – erweitert.

¹⁵²In der Unterweisung des Ehrwürdigen Rāhula wird der Abschnitt: „Welches Gefühl auch immer mit Augenkontakt als Bedingung entsteht (...) ob angenehm oder unangenehm oder weder-angenehm-noch-unangenehm“ abgeändert zu: „Alles, was in Gefühl, Wahrnehmung, Willensbildung und Bewusstsein enthalten ist, das mit Augenkontakt als Bedingung entsteht (...)“ (S. IV.106-107)

„Unbeständig, Ehrwürdiger Herr.“ (...)

„Ist das, was unbeständig, beschwerlich und von veränderlicher Natur ist, geeignet, derart betrachtet zu werden: ‚Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Selbst;‘“

„Nein, Ehrwürdiger Herr.“ (...)

„Indem er so sieht, erfährt der unterwiesene edle Jünger Entzauberung.“¹⁵³

Mönche, das Auge ist unbeständig. Die Ursache und Bedingung für das Entstehen des Auges sind ebenfalls unbeständig. Da das Auge aus dem entstanden ist, was unbeständig ist, wie könnte es da beständig sein? (...) [466]

Das Auge ist der Unbeständigkeit (dukkha) unterworfen. Die Ursache und Bedingung für das Entstehen des Auges sind ebenfalls unbeständig. Da das Auge aus dem entstanden ist, was unbeständig ist, wie könnte es da beständig sein? (...)

Das Auge ist Nicht-Selbst. Die Ursache und Bedingung für das Entstehen des Auges sind ebenfalls Nicht-Selbst. Da das Auge aus dem entstanden ist, was Nicht-Selbst ist, wie könnte es da Selbst sein?

Wenn der unterwiesene edle Schüler dies sieht, erfährt er Entzauberung. (Selbiges gilt für die übrigen fünf Sinnesgrundlagen und die sechs Sinnesobjekte.)¹⁵⁴

Mönche, ein Mönch sieht das Auge (...) das Ohr (...) die Nase (...) den Geist (...) die Anblicke (...) die Klänge (...) geistige Phänomene, die wahrlich unbeständig sind, als unbeständig an: Das ist seine rechte Ansicht. Recht sehend, erfährt er Leidenschaftslosigkeit.

Mit der Auflösung des Entzückens entsteht die Auflösung der Lust (...) Der Geist ist befreit, und man sagt, er sei wahrhaft befreit.¹⁵⁵

¹⁵³ S. IV. 48; leichte Abwandlungen dieser Passage finden sich unter: S. IV. 24-5, 34, 43, 44-5, 54-5, 63-4, 135

¹⁵⁴ S. IV. 129-32

¹⁵⁵ S. IV. 142

Mönche, wacht sorgfältig über das Auge. Erkennt die Vergänglichkeit des Auges, wie sie wirklich ist. Wenn ein Mönch sorgfältig über das Auge wacht und die Vergänglichkeit des Auges erkennt, wie sie wirklich ist, so erfährt er Leidenschaftslosigkeit gegenüber dem Auge.

Mit der Zerstörung von Entzücken kommt die Zerstörung von Lust (...) Der Geist ist befreit, und man sagt, er sei wahrhaft befreit.

Mönche, wacht sorgfältig über das Ohr (...) die Nase (...) den Geist (...) den Anblick (...) die Klänge (...) die geistigen Phänomene.¹⁵⁶

Ein gewisser Bhikkhu näherte sich dem Erhabenen (...) und sagte zu ihm: „Ehrwürdiger Herr, gibt es eine Sache, durch deren Aufgeben ein Bhikkhu die Unwissenheit aufgibt und wahres Wissen erlangt?“

Der Buddha antwortete: „Wenn ein Bhikkhu das Auge (...) die Form (...) das Ohr (...) die Klänge (...) den Geist (...) die geistigen Objekte (...) das Geistesbewusstsein (...) den Geisteskontakt (...) und jedes Gefühl, das mit dem Geisteskontakt als Bedingung entsteht – ob angenehm oder unangenehm oder neutral – als unbeständig erkennt, wird die Unwissenheit von ihm aufgegeben, und es entsteht wahres Wissen.“¹⁵⁷

Ein gewisser Bhikkhu näherte sich dem Erhabenen (...)

Der Buddha antwortete: „Da, Bhikkhu, hat ein Bhikkhu gehört:¹⁵⁸ ‚Nichts ist es wert, daran festzuhalten.‘¹⁵⁹ Das Prinzip ‚Nichts ist es wert, daran festzuhalten‘ ist lediglich sein erworbenes Wissen. Er studiert – abhiññā: ‚weiß direkt‘, ‚schenkt Aufmerksamkeit‘ – alles; nachdem er alles studiert hat, versteht er alles vollständig – pariññā. Nachdem er alles vollständig verstanden hat, sieht er alle Zeichen mit anderen Augen.¹⁶⁰ Er sieht das Auge anders, er sieht Formen anders (...) Welches Gefühl auch immer bei Augenkontakt

¹⁵⁶S. IV. 142-3

¹⁵⁷S. IV. 49-50; leichte Variationen finden sich unter: S. IV. 30-32

¹⁵⁸suta: „gehört“, „studiert“

¹⁵⁹sabbe dhammā nālam abhinivesāya

¹⁶⁰Nimitta: „Zeichen“; wahrnehmbare Merkmale der Dinge. Er sieht die Dinge anders als zu jener Zeit, als er noch der Anhaftung unterworfen war.

als Bedingung auftaucht (...) auch das sieht er anders. Wenn ein Bhikkhu so weiß und sieht, wird die Unwissenheit von ihm aufgegeben, und es entsteht wahres Wissen.“ (Dasselbe gilt für die übrigen Sinnessphären, die sechs Arten des Bewusstseins, die sechs Berührungen und die drei Arten von Gefühl.)¹⁶¹ [467]

C. Allgemeine Untersuchung

„Bhikkhus, wenn etwas existiert, woran man anhängt, entstehen innerlich Freude und Leid (...). Wenn es eine Form gibt, Bhikkhus, entstehen durch Anhaften an Form innerlich Freude und Leid. Wenn es Gefühl gibt, (...) Wahrnehmung, (...) Willensbildungen, (...) Bewusstsein, durch Anhaften an Bewusstsein, entstehen innerlich Freude und Leid.

„Was meint ihr, ihr Mönche, ist Form (Gefühl usw.) beständig oder unbeständig?“

„Unbeständig, Ehrwürdiger Herr.“ (...)

„Ist das, was unbeständig ist, dukkha oder sukha?“

„Dukkha, ehrwürdiger Herr.“

„Doch könnte ohne ein Festhalten an dem, was unbeständig, dukkha und dem Wandel unterworfen ist, innerlich Freude und Leid entstehen?“

„Nein, ehrwürdiger Herr.“

„Indem er dies erkennt, erfährt der unterwiesene edle Jünger Entzauberung.“¹⁶²

Es lassen sich viele Variationen der obigen Passage aufzeigen, die darauf hinweisen, dass Persönlichkeitsglaube und die Sichtweise der Persönlichkeitsansicht (*sakkāya-diṭṭhi*) sowie sonstige falsche Ansichten (*micchā-diṭṭhi*) aus Anhaftung und Missverständnis gegenüber den fünf Aggregaten entstehen.¹⁶³

„Nach genauer Untersuchung, o Mönche, wurde von mir die Lehre gezeigt. Nach genauer Untersuchung gezeigt wurden die Vier Grundlagen der Achtsamkeit, (...) die Rechten Kämpfe, die Vier Fährten magischer Macht, die

¹⁶¹S. IV. 50; *abhiññā*: „spezifisches“ Wissen, „persönliches“ Wissen, Wissen durch direkte Erfahrung; *pariññā*: umfassendes Wissen, Wissen um die wahre Natur von etwas, Wissen um die Eigenschaften und Merkmale von etwas.

¹⁶²S. III. 180-81

¹⁶³S. III. 181-7

Fünf Fähigkeiten, die Fünf Kräfte, die Sieben Glieder der Erleuchtung [sowie der achtfache Pfad].

Bei der von mir so nach genauer Untersuchung gezeigten Lehre, ihr Mönche, ist nun einem gewissen Mönch in seinem Geiste diese Erwägung aufgestiegen: ‚Wie wissend, wie verstehend kommt es unmittelbar zur Versiegung der Triebe; (...)

Es ist da, ihr Mönche, ein unerfahrener Weltmensch... Der betrachtet die Körperlichkeit als das Selbst. Solche Betrachtung aber, ihr Mönche: eine (geistige) Gestaltung ist sie. Von solcher (geistigen) Gestaltung aber, was ist ihre Ursache, ihre Entstehung, ihre Herkunft, ihr Ursprung? Das Begehren, das in einem unerfahrenen Weltmenschen aufsteigt, wenn er ein Gefühl empfindet, entstanden aus einem mit Nichtwissen verbundenen Sinnen-Eindruck – daraus entstanden ist solche (geistige) Gestaltung. So ist denn, ihr Mönche, diese (geistige) Gestaltung vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden; und auch dieses Begehren, und auch dieses Gefühl, dieser Sinnen-Eindruck, und auch dieses Nichtwissen ist vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden. So wissend, so verstehend, ihr Mönche, kommt es unmittelbar zur Versiegung der Triebe.

Da betrachtet man zwar nicht die Körperlichkeit als das Selbst, aber man betrachtet das Selbst als Körperlichkeit besitzend. Solche Betrachtung aber, ihr Mönche: eine (geistige) Gestaltung ist sie... (Fortsetzung wie oben)

Da betrachtet man zwar nicht die Körperlichkeit als das Selbst und auch nicht das Selbst als Körperlichkeit besitzend, aber man betrachtet die Körperlichkeit als im Selbst. Solche Betrachtung aber, ihr Mönche, eine (geistige) Gestaltung ist sie... (Fortsetzung wie oben)

Da betrachtet man zwar nicht die Körperlichkeit als das Selbst und auch nicht das Selbst als Körperlichkeit besitzend oder die Körperlichkeit als im Selbst, aber man betrachtet das Selbst als in der Körperlichkeit. Solche Betrachtung aber, ihr Mönche, eine (geistige) Gestaltung ist sie... (Fortsetzung wie oben)

Da betrachtet man zwar nicht die Körperlichkeit als das Selbst und auch nicht das Selbst als Körperlichkeit besitzend oder die Körperlichkeit als im Selbst oder das Selbst als in der Körperlichkeit, aber man betrachtet das Gefühl als das Selbst... (hier sind Gefühl—Wahrnehmung—Gestaltungen—Bewußtsein in gleicher Weise ausgeführt wie oben für Körperlichkeit.)

Da betrachtet man zwar nicht Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewußtsein als das Selbst, aber man hat solche Ansicht: ‚Dies ist das Ich, dies ist die Welt; dies werde ich künftig sein: unvergänglich, be-

ständig, ewig, unveränderlich; Solche Ewigkeits-Ansicht aber, eine (geistige) Gestaltung ist sie... (Fortsetzung wie oben)

Da betrachtet man zwar nicht Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewußtsein als das Selbst und hat auch nicht die Ansicht: ‚Dies ist das Ich...‘ aber man hat solche Ansicht: ‚Würde ich nicht gewesen sein, nicht würde mir (jetzt irgend etwas) sein; (nun aber:) nicht soll (künftig etwas) werden, nicht soll mir (etwas) werden; Solche Vernichtungs-Ansicht aber, ihr Mönche, eine (geistige) Gestaltung ist sie... (Fortsetzung wie oben)

Da betrachtet man zwar nicht Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewußtsein als das Selbst und hat auch nicht die Ansichten: ‚Dies ist das Ich...‘ oder ‚Würde ich nicht gewesen sein...‘ aber man hat Unsicherheit und Zweifel, ist nicht zur Gewißheit gelangt im guten Gesetz. Solche Unsicherheit aber, solcher Zweifel und solche mangelnde Gewißheit im guten Gesetz, eine (geistige) Gestaltung ist dies. Von solcher (geistigen) Gestaltung aber, was ist ihre Ursache, ihre Entstehung, ihre Herkunft, ihr Ursprung? – Das Begehren, das in einem unerfahrenen Weltmenschen aufsteigt, wenn er ein Gefühl empfindet, entstanden aus einem mit Nichtwissen verbundenen Sinnen-Eindruck: daraus entstanden ist solche (geistige) Gestaltung. So ist denn, Mönche, diese (geistige) Gestaltung vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden; und auch dieses Begehren ist vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden; und auch dieses Gefühl ist vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden; und auch dieser Sinnen- Eindruck ist vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden; und auch dieses Nichtwissen ist vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden. – So wissend, so verstehend, ihr Mönche, kommt es unmittelbar zur Versiegung der Triebe.“¹⁶⁴

Bhikkhus, während ein Bhikkhu achtsam und klar begreifend, eifrig, entschlossen verweilt,¹⁶⁵ und falls in ihm ein angenehmes Gefühl entsteht, versteht er so: „In mir ist ein angenehmes Gefühl entstanden. Dies ist nun abhängig, nicht unabhängig. Abhängig wovon? Abhängig von diesem Körper. Doch dieser Körper ist unbeständig, bedingt, in Abhängigkeit entstanden. Wenn also das angenehme Gefühl in Abhängigkeit von einem Körper entstanden ist, der unbeständig, bedingt, abhängig entstanden ist, wie sollte es

¹⁶⁴S. III, 96-7 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

¹⁶⁵Die vier Grundlagen der Achtsamkeit praktizierend.

[das Gefühl] dann von Dauer sein?“ Er verweilt in der Kontemplation der Unbeständigkeit des Körpers und der angenehmen Gefühle, er verweilt in der Kontemplation des Verschwindens, in der Kontemplation des Verbllassens, in der Kontemplation des Aufhörens, in der Kontemplation des Aufgebens. Wenn er so verweilt, wird die zugrunde liegende Tendenz zur Lust, in Bezug auf den Körper und in Bezug auf das angenehme Gefühl, von ihm aufgegeben (...). [468]

Während ein Bhikkhu achtsam (...) verweilt (...), und falls in ihm ein unangenehmes Gefühl entsteht, versteht er (...) die zugrunde liegende Tendenz zur Abneigung in Bezug auf den Körper und in Bezug auf das unangenehme Gefühl [wird] von ihm aufgegeben (...).

Während ein Bhikkhu achtsam (...) verweilt (...) und falls in ihm ein weder-angenehmes-noch-unangenehmes Gefühl entsteht, versteht er (...) die zugrunde liegende Tendenz zur Unwissenheit in Bezug auf den Körper und in Bezug auf das weder-angenehme-noch-unangenehmes Gefühl [wird] von ihm aufgegeben. (...).¹⁶⁶ (Auszug der Sutta, siehe:)^{vii}

D. Allumfassende Kontemplation

(...) Seitwärts sitzend sprach der Ehrwürdige Mahā-Kotthita zum Ehrwürdigen Sāriputta also: „Welche Dinge, Bruder Sāriputta, hat wohl ein tugendhafter Mönch gründlich zu betrachten?“

„Ein tugendhafter Mönch, Bruder Kotthita, hat die fünf Gruppen des Anhangens gründlich zu betrachten, und zwar als vergänglich, als leidvoll, als Krankheit und Geschwür, als Stachel, als Übel, als Bedrückung, als etwas Fremdes, Hinfälliges, Leeres, Ichloses. (...) Es besteht nun die Möglichkeit, Bruder, daß, wenn ein tugendhafter Mönch diese fünf Gruppen des Anhangens gründlich betrachtet, und zwar als vergänglich..., er das Ziel (ÜB: altern. Übers.: „die Frucht“) des Stromeintritts verwirklicht.“

„Ein Mönch nun, Bruder Sāriputta, der in den Strom eingetreten ist, welche Dinge hat er gründlich zu betrachten?“

„Ein Mönch, Bruder Kotthita, der in den Strom eingetreten ist, hat diese fünf Gruppen des Anhangens gründlich zu betrachten, und zwar als vergänglich... Es besteht nun die Möglichkeit, Bruder, daß, wenn ein in den Strom

¹⁶⁶S. IV. 211-12

eingetretener Mönch diese fünf Gruppen des Anhangens gründlich betrachtet, und zwar als vergänglich..., er das Ziel der Einmalwiederkehr – der Nichtwiederkehr verwirklicht.“

„Ein Mönch nun, Bruder Sāriputta, der ein Nichtwiederkehrender ist, welche Dinge hat er gründlich zu betrachten?“

„Ein Mönch, Bruder Kotthita, der ein Nichtwiederkehrender ist, hat diese fünf Gruppen des Anhangens gründlich zu betrachten, und zwar als vergänglich... Es besteht nun die Möglichkeit, Bruder, daß, wenn ein Mönch, der ein Nichtwiederkehrender ist, diese fünf Gruppen des Anhangens gründlich betrachtet, und zwar als vergänglich.. „, er das Ziel der Heiligkeit verwirklicht (ÜB: altern. Übers.: „...Frucht der Arahantschaft verwirklicht).“

„Ein Heiliger nun, Bruder Sāriputta, welche Dinge hat er gründlich zu betrachten?“

„Auch ein Heiliger, Bruder Kotthita, hat diese fünf Gruppen des Anhangens gründlich zu betrachten, und zwar als vergänglich, als leidvoll, als Krankheit und Geschwür, als Stachel, als Übel, als Bedrückung, als etwas Fremdes, Hinfalliges, Leeres, Ichloses.

Wohl hat, Bruder, ein Heiliger nichts weiteres zu erwirken und dem Getauten hat er nichts mehr hinzuzufügen, doch diese Dinge, wenn sie entfaltet und häufig geübt werden, gedeihen ihm zu einem Zustand gegenwärtigen Glücks, zu Achtsamkeit und klarer Bewußtheit (ÜB: altern. Übers.: „klarem Verständnis“).“¹⁶⁷

6. Systematische Grundzüge der Meditationspraxis

Die Unterweisungen des Buddha über die Möglichkeiten zur Verwirklichung von Nibbāna schließen im Allgemeinen die Kontemplation der Phänomene ein, wie sie zuvor in diesem Kapitel dargestellt wurden. Wenn diese Lehren systematisch

¹⁶⁷S. III. 167-9 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3]); die darauffolgende Sutta (S. III. 169) ist ähnlich, ändert jedoch die Bezeichnung „tugendhafter Mönch“ in „wohlunterwiesener Mönch“; S. V. 298-9 besagt, dass sowohl ein Übender (*sekha*) wie auch jemand jenseits der Übung (*asekha*) die vier Grundlagen der Achtsamkeit „betreten und darin verweilen“ sollte; die vier *jhāna* werden gewöhnlicherweise von „Übenden“ (und solchen, die darunter stehen) entwickelt, können aber auch von Arahants für ein „angenehmes Verweilen in diesem Leben“ und für Achtsamkeit und klares Verstehen genutzt werden (z. B.: M. III. 4; D. III. 222-3; A. II. 44-5; A. III. 323); Achtsamkeit auf den Körper wird ebenfalls für ein „angenehmes Verweilen in diesem Leben“ eingesetzt (siehe: A. I. 43).

vorgestellt werden, dann werden die Stufen der Übung für gewöhnlich in einem generellen und allgemeinen Sinn abgefasst. Die detaillierteste und häufigste systematische Unterweisung umreißt das „heilige Leben“/„den heiligen Wandel“ bzw. den Weg der Übung eines Bhikkhu, von der Zeit der Ordination bis hin zur Beendigung der Verunreinigungen.¹⁶⁸ Eine vergleichbare Unterweisung, wie sie gelegentlich vom Buddha und seinen Schülern dargelegt wurde, ist jene über die fünfzehn Wege der Übung (*caraṇa*) sowie die drei Arten des Wissens (*vi-jjā*).¹⁶⁹ Daneben findet sich eine Gruppe von graduellen Stufen zur Erreichung, zum Beispiel die sieben Läuterungen¹⁷⁰ bzw. die neun Läuterungen.¹⁷¹ Man kann annehmen, dass der Grund für diese allgemeine Darstellung der Lehren darin liegt, dass die spezifischen Details der Übung durch unmittelbare Anwendung weitergegeben wurden, und zwar in Übereinstimmung mit den Methoden, welche die jeweiligen Lehrer zur Ausbildung ihrer Schüler einsetzten. Geringfügige Details werden sich von Lehrer zu Lehrer unterschieden haben. Diese Methoden der Übung wurden bis zur Zeit der Kommentarschreiber überliefert, welche einige davon zusammenstellten und aufzeichneten. Das bekannteste unter diesen späteren Texten ist das Visuddhimagga.

In diesem Werk wird ein schrittweiser Ablauf der Übung dargestellt, sowohl in Hinblick auf die äußerlichen Aktivitäten als auch auf die Entwicklung von Weisheit. In Bezug auf die Weisheit beschreibt es die Stufen des höheren Wissens (*ñāṇa*). Sein genereller Rahmen folgt der Lehre über die drei „Schulungen“ (*sikkhā*) und erweitert diese dann im Hinblick auf die sieben Läuterungen (*visuddhi*). Die stufenweise Entwicklung von Einsicht (*vipassanā-ñāṇa*), wie sie im Visuddhimagga dargestellt wird, ist eine Erweiterung des Materials, welches man im Paṭisambhidāmagga¹⁷² vorfinden kann. Nachfolgend eine Zusammenfassung dieser systematischen Lehre, wie sie im Visuddhimagga dargestellt wird.¹⁷³

Zunächst einmal sollten wir die Bedeutung einiger wichtiger Begrifflichkeiten betrachten:

Visuddhi: Reinheit; stufenweise Läuterung; Qualitäten, welche die Wesen läutern, eine Vervollkommnung der dreifachen Schulung ermöglichen und zur Verwirklichung von Nibbāna führen. Es existieren sieben Stufen, die nachfolgend besprochen werden.

¹⁶⁸ Diese Unterweisung findet sich an vielen Stellen in den Schriften (z. B.: D. I. 62-84; A. V. 203; Pug. 56-7).

¹⁶⁹ D. I. 100; M. I. 354; ND. II. 47

¹⁷⁰ M. I. 149-50

¹⁷¹ D. III. 288

¹⁷² PS. I. 1-2, 50, 75-6

¹⁷³ *Visuddhimagga: Der Weg der Reinheit* (710 Seiten)

Pariññā: umfassendes Wissen, von dem es drei Arten gibt:¹⁷⁴

1. *Ñāta-pariññā*: Vertrautheit; Erkennen; Wissen über spezifische Eigenschaften. Zum Beispiel kennt man „Empfindung“ (*vedanā*) und weiß, dass sie die Eigenschaft des „Fühlens“ von Sinneseindrücken aufweist; man kennt die Vorstellung bzw. Auffassung (*saññā*) und weiß, dass jene die Funktion der Bezeichnung und Namensgebung hat. Man weiß, „was die Dinge sind“. [476]
2. *Tiraṇa-pariññā*: Prüfung/Untersuchung; man nutzt eine tiefere Ebene der Weisheit, indem man die universellen Merkmale der Dinge kennt: dass sie Naturgesetzen folgen und durch Vergänglichkeit, *dukkha* und Nicht-Selbst gekennzeichnet sind. Man weiß beispielsweise, dass die Wahrnehmung und die Vorstellung unbeständig sind, dass sie Veränderungen unterworfen sind und dass sie nicht „Selbst“ sind. Man weiß, „wie die Dinge sind“.
3. *Pahāna-pariññā*: Entsagung/Verzicht; Wissen, welches zum Loslassen von Anhaftung, zu Freiheit und zur Abwesenheit von Vernarrtheit führt. Man weiß, wie man angemessen auf die Dinge reagiert und sich ihnen gegenüber verhält. So gibt man beispielsweise mit dem Wissen, dass die Dinge unbeständig sind, die Vorstellung von Beständigkeit (*nicca-saññā*) auf. Man weiß, „wie man handeln muss“.

Vipassanā-ñāṇa: Einsichtswissen; Wissen, das zu Einsicht führt; Wissen, das zu einem gründlichen Verständnis der Phänomene und zum Ende von *dukkha* führt. Es wird in neun Arten unterteilt (siehe unten).

Die verschiedenen Arten des Wissens (*ñāṇa*), die nachfolgend in Klammern nummeriert sind,^{viii} zählen zu der in jüngerer Zeit gebildeten Gruppe von sechzehn Arten des Wissens (*soḷasa-ñāṇa*). Sie dienen der Überprüfung des Errungschaftsgrades einer Person.¹⁷⁵

¹⁷⁴Nd. I. 52; Vism. 606–607

¹⁷⁵Von diesen sechzehn zählen lediglich „Wissen von Pfad“ und „Wissen von Frucht“ zu den transzendenten Formen des Wissens; die übrigen vierzehn sind weltlich; man beachte, dass im Abhidhammatthasaṅgaha die Liste des Einsichts-Wissens (*vipassanā-ñāṇa*) um „Untersuchungs-Wissen“ (*sammasana-ñāṇa*) [3.] erweitert wird, so dass sich eine Gruppe von zehn ergibt; siehe: Comp.: Kammatṭhānaparicchedo, Vipassanākammattṭhānaṃ, Visuddhibhedo.

Grundsätze der Übung, gemäß dem Visuddhimagga

A. Übung in höherer Sittlichkeit (*adhisīla-sikkhā*)

1. Läuterung der Sittlichkeit (*sīla-visuddhi*): korrektes Verhalten, rechter Lebenserwerb, ethisches Verhalten, welches der persönlichen, gesellschaftlichen Stellung des Einzelnen angemessen ist. Das Visuddhimagga fokussiert sich hauptsächlich auf die vier moralischen Standards der Reinheit (*pārisuddhi-sīla*) für Bhikkhus:
 - (a) *Pātimokkhasamvara-sīla*: Bescheidenheit und konsequente Erfüllung des klösterlichen Regelwerks der Disziplin.
 - (b) *Indriyasamvara-sīla*: Enthaltensamkeit gegenüber den Sinnesfähigkeiten, Umsicht bei der Aufnahme von Sinneseindrücken, um zu verhindern, dass ungeeignete Geisteszustände vom Geist Besitz ergreifen.
 - (c) *Ājivapārisuddhi-sīla*: rechter Lebenserwerb.
 - (d) *Paccayasannissita-sīla*: reines Verhalten in Bezug auf die vier Requisiten, Verwendung dieser Requisiten mit weiser Betrachtung, nicht gelenkt von Gier.¹⁷⁶

Abgesehen von der Einhaltung der moralischen Grundsätze wird empfohlen, je nach persönlicher Veranlagung, einige der dreizehn asketischen Übungen (*dhutaṅga*) zu praktizieren, die vom Buddha gestattet wurden, um Zufriedenheit, Hingabe und Abgeschiedenheit zu intensivieren, sowie Verunreinigungen zu beseitigen, das moralische Verhalten zu läutern, die sonstigen religiösen Verpflichtungen zu unterstützen, zu vervollständigen und die allgemeine spirituelle Praxis zu fördern.

B. Übung in höherer Geistigkeit (*adhicitta-sikkhā*; Sammlung)

2. Läuterung des Geistes (*citta-visuddhi*): Entwicklung der Beschaffenheit und Kapazität des Geistes, bis zu einer angemessenen Sammlung, welche als Grundlage für Einsicht fungiert. Das Visuddhimagga besagt, dass selbiges sich von der „angrenzenden Sammlung“ (*upacāra-samādhī*) bis hin zur Erreichung der Sammlung aller acht *jhāna* erstreckt. Es stellt Möglichkeiten der Entwicklung vor, eine Sammlung bis zur Erlangung der fünf weltlichen, übersinnlichen Kräfte (*abhiññā*) zu entfalten. [477]

¹⁷⁶ Auch bekannt als *paccayaapaṭisevana-sīla*.

C. Übung in höherer Weisheit (*adhipāññā-sikkhā*)

I) Wissen um die Bedingungen (*ñāta-pariññā*)

Erkennen der edlen Wahrheit über das Leiden:

3. Läuterung der Ansichten (*diṭṭhi-visuddhi*): Wissen um die wahre Natur des Körpers und des Geistes, wodurch die Irrtümer der Auffassung eines Selbst beseitigt werden. Diese Stufe der Läuterung wird auch als das „endgültige Wissen von Körper und Geist“ (*nāmarūpa-pariccheda-ñāṇa*) bezeichnet (1).¹⁷⁷ Hier weiß man, dass alle existierenden Dinge entweder unter die Kategorie des Geistes (*nāma*) oder die Kategorie der Materie (*rūpa*; „Körper“) fallen, und man ist fähig, mittels seiner persönlichen Erfahrung zu differenzieren, was Geist und was Materie ist. Wenn man zum Beispiel ein Objekt sieht, so weiß man, dass die sensorische Grundlage des Auges, das Licht, die visuelle Form und Farbe zu den Aspekten der Materie zählen, während das Augenbewusstsein oder der Akt des Sehens ein Aspekt der Geistigkeit darstellt.

Erkennen der edlen Wahrheit über den Ursprung des Leidens:

4. Läuterung des Wissens – was zur Beendigung von Zweifel führt (*kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi*): man weiß exakt über die Bedingtheit von Geist und Körper, in Übereinstimmung mit der abhängigen Entstehung, dem karmischen Gesetz, dem Prozess der Wahrnehmung, den drei „Zyklen“ (*vaṭṭa*)¹⁷⁸ bzw. jeder anderen Betrachtungsweise, die offenbart, dass alle bedingten Dinge aus bedingenden Faktoren hervorgehen und voneinander abhängig sind. Dieses Wissen beendet den Zweifel über die drei Zeitperioden: die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft. Es wird auch als das „Wissen um die konditionierenden Faktoren von Geist und Körper“ (*nāmarūpapaccayapariggaha-ñāṇa*) bezeichnet (2).¹⁷⁹ Die Kommentarbücher bezeichnen jemanden, der über dieses Wissen verfügt, als „kleinen Stromeingetretenen“ (*cūla-sotāpanna*): das Geschick desjenigen, der in der Lehre des Buddha fortschreitet, ist gesichert.

¹⁷⁷ Es kann auch als *saṅkhāra-pariccheda* und *nāmarūpa-avaṭṭhāna* bezeichnet werden.

¹⁷⁸ Die drei *vaṭṭa*: 1) Kreis der Verunreinigungen (*kilesa-vaṭṭa*); 2) Kreis des Karmas (*kamma-vaṭṭa*);

3) Kreis der Resultate (*vipāka-vaṭṭa*) – Vism. 581.

¹⁷⁹ Auch bekannt als *dhammatṭhiti-ñāṇa*, *yathābhūta-ñāṇa* und *sammāḍassana*.

II) Eingehendes Wissen über die drei Daseinsmerkmale (*tīraṇa-pariññā*)

Erkennen der edlen Wahrheit über den Pfad:

5. Läuterung des Wissens um Pfad und Nicht-Pfad (*maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi*): die Untersuchung der materiellen und immateriellen Phänomene (*nāma-rūpa*) im Lichte der drei Daseinsmerkmale. Zum Beispiel reflektiert man über die Natur der Form als unbeständig (*anicca*), dem Drängen (*dukkha*) und dem Nichtselbst (*anattā*) unterworfen, und reflektiert auf ähnliche Weise über die vier immateriellen Aggregate: Gefühl, Wahrnehmung, Willensbildung und Bewusstsein. Diese Untersuchung erstreckt sich auf alle Gruppen von Phänomenen, zum Beispiel die zwölf Sinnesbereiche (*āyatana*), die zwölf Faktoren der bedingten Entstehung (*paṭiccasamuppāda*), die drei Bereiche (*bhava*), die vier *jhāna*, die vier unbegrenzten Zustände (*appamaññā*) und die acht konzentrativen Errungenschaften (*samāpatti*) – welche sämtlich unter die Kategorie der fünf Aggregate fallen – bis man das Entstehen und Vergehen der bedingten Phänomene erkennt. Diese Untersuchung führt zu einer „einleitenden“ Einsicht (*taruṇa-vipassanā*). An diesem Punkt können auch die zehn „Verunreinigungen der Einsicht“ (*vipassanūpakilesa*) auftauchen, die dazu führen, dass man fälschlicherweise annimmt, man sei erleuchtet, bzw. dass man an solcherlei geistigen Bezügen festhält. Dieses Missverständnis führt zu einer fehlgeleiteten Praxis. Wenn man jedoch Achtsamkeit und ein klares Verständnis aufweist, ist man in der Lage, den korrekten Pfad zu erkennen und zu vermeiden, in Verunreinigungen zu geraten. An diesem Punkt erreicht man die Läuterung des Wissens über Pfad und Nicht-Pfad. [478]

Im Visuddhimagga findet man einige komplexe Passagen über diese Ebene der Läuterung. Die Ebene der Einsicht, die erforderlich ist, um diese Läuterung zu erzeugen, wird „induktive Einsicht“ (*naya-vipassanā*) genannt: eine Person kontempliert, indem sie eine im Pali-Kanon beschriebene Untersuchungsmethode anwendet. Zum Beispiel kann man darüber reflektieren, dass eine bestimmte Form (*rūpa*), ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich usw., ausnahmslos unbeständig ist. Dies wird auch „Kontemplation nach Gruppen“ (*kalāpa-sammasana*) genannt.¹⁸⁰ Das

¹⁸⁰In den Subkommentaren wird festgestellt, dass *kalāpa-sammasana* ein indischer Begriff und *naya-vipassanā* ein sri-lankischer Begriff ist, diese beiden Begriffe jedoch synonym verwendet werden (VismT.: *Maggaṃmaggañāṇadassana-visuddhiniddesaṇṇanā*, *Sammasanañāṇakathāṇṇanā*); sie stellen eine entgegengesetzte Methode zur „Kontemplation in Reihenfolge (einer Liste von Faktoren)“ dar: *anupadadhamma-vipassanā*. Der Ehrwürdige Ñāṇamoli übersetzt *naya-vipassanā* als „induktive Einsicht“ und *kalāpa-sammasana* als „Begreifen nach Gruppen“.

Wissen, das in diesem Stadium der Läuterung entsteht, wird gelegentlich auch als „untersuchendes Wissen“ (von Geist und Körper im Lichte der drei Daseinsmerkmale) bezeichnet: *sammasana-ñāṇa* (3).

Wenn dieses untersuchende Wissen gefestigt wird, und man beginnt, das Entstehen und Vergehen aller Dinge zu erkennen – die vergängliche Natur der Dinge zu sehen, dass jedes Objekt in Abhängigkeit von bedingenden Faktoren existiert und aufhört zu existieren, wenn eben jene Faktoren abwesend sind – dann entsteht allmählich das „Wissen um Geburt und Zerfall“ (*udayabbaya-ñāṇa*). Doch dieses Wissen ist neuartig und wird in diesem Stadium „einleitende Einsicht“ (*taruṇa-vipassanā* oder *taruṇa-vipassanā-ñāṇa*) genannt. Eine Person, die diese sich entwickelnde Einsicht aufweist, wird als „Beginner der Einsicht“ (*āradḍha-vipassaka*) bezeichnet und ist anfällig für die „Verunreinigungen der Einsicht“, z.B. durch ein „Glanzlicht“ im Geist, welches Neigungen fördern kann, einen Praktizierenden abzulenken und zu behindern. Mit korrekter Unterscheidungsfähigkeit ist man jedoch in der Lage, diese Verunreinigungen zu überwinden und diese Stufe der Läuterung zu vollenden.

III) Wissen, welches zu Befreiung und Aufgabe der Unwissenheit führt (*pahāna-pariññā*)

6. Läuterung des Wissens, über den Pfad der Übung (*paṭipadāñāṇadassana-visuddhi*): Dies bezieht sich auf die höchste Ebene der Einsicht, das mit den neun Stufen des „Einsichts-Wissens“ (*vipassanā-ñāṇa*) einhergeht, beginnend mit dem Wissen über Geburt und Zerfall und der darauffolgenden Befreiung von den Verunreinigungen der Einsicht, bis hin zu den letzten Stufen der Einsicht – dem vollständigen Erwachen.

Dies sind die neun Stufen des Einsichts-Wissens:

- (a) Wissen um Geburt und Zerfall (*udayabbayānupassanā-ñāṇa* bzw. *udayabbaya-ñāṇa*) (4): das klare Erkennen des Entstehens und Vergehens der fünf Aggregate. Das Verständnis, dass alle Dinge unbeständig sind und ihren ursprünglichen Zustand nicht aufrecht-erhalten können, sowie dass sie nicht der Kontrolle durch Verlangen unterliegen. Alles, was dem Entstehen unterworfen ist, unterliegt auch dem Vergehen. In jedem Moment der Wahrnehmung erkennt eine Person hier das Entstehen von „Geist“ (*nāma-dhamma*), „Körper“ (*rūpa-dhamma*) und dem Akt des „Wissens“ („derjenige, der weiß“) und erkennt das gleichzeitige Aufhören all dieser Qualitäten. Diese

Einsicht ist mächtig (*balava-vipassanā*) und vertreibt die Vorstellung von Beständigkeit (*nicca-saññā*), die Vorstellung von inhärentem Glück (*sukha-saññā*) und die Vorstellung von Selbst (*atta-saññā*). [479]

- (b) Wissen um die Auflösung (*bhaṅgānupassanā-ñāṇa* bzw. *bhaṅga-ñāṇa*) (5): Wenn man in der Lage ist, dieses Entstehen und Vergehen in einer kontinuierlichen, ununterbrochenen Form zu sehen, beginnt man, sich auf den Endpunkt und die Aufhebung zu konzentrieren. Man reflektiert, dass alle Dinge der Auflösung unterworfen sind.
- (c) Wissen um die abschreckenden Aspekte des Aufkommens von Bedingungen (*bhayatūpaṭṭhāna-ñāṇa* bzw. *bhaya-ñāṇa*) (6): Durch die Kontemplation der Auflösung, welcher alle Dinge unterworfen sind, erkennt man, dass alle bedingten Dinge, unabhängig davon, in welchem Daseinsbereich sie sich befinden, abschreckend sind, da sie keine Sicherheit bieten und zum Zerfall kommen müssen.
- (d) Wissen um die Nachteile (*ādīnavānupassanā-ñāṇa* bzw. *ādīnava-ñāṇa*) (7): Wenn man erkennt, dass alle Dinge dem Verfall unterworfen sind und keine Sicherheit bieten, reflektiert man über die Nachteile, Mängel und die inhärente Unzulänglichkeit der Dinge.
- (e) Wissen um die Entzauberung (*nibbidānupassanā-ñāṇa* bzw. *nibbidā-ñāṇa*) (8): Wenn man die Nachteile der bedingten Dinge erkennt, wird man ihnen gegenüber entzaubert und gibt sich nicht mehr mit ihnen ab.
- (f) Wissen um den Wunsch nach Befreiung (*muñcitukamyatā-ñāṇa*) (9): Mit dem Erscheinen der Ernüchterung wünscht man, den bedingten Phänomenen zu entkommen.
- (g) Reflektierendes Wissen (zum Erkennen des Pfades) (*paṭisaṅkhānupassanā-ñāṇa* bzw. *paṭisaṅkhā-ñāṇa*) (10): Mit dem Wunsch zu entkommen, nimmt man die Untersuchung der Umstände im Lichte der drei Daseinsmerkmale wieder auf, um einen Weg zu finden, Freiheit zu erlangen.
- (h) Wissen über Gleichmut gegenüber allen Formationen (*saṅkhārupekkhā-ñāṇa*) (11): Wenn man die bedingten Dinge untersucht, erkennt man ihre wahre Natur und entwickelt ihnen gegenüber Gleichmut. Man ist weder erfreut noch abgeneigt gegenüber den Bedingungen. Man sieht Nibbāna als einen „Weg des Friedens“ (*santi-pada*). Man lässt die Anhaftung an bedingte Dinge los und strebt nach Nibbāna. Dieses Wissen wird auch als „Gipfelerkenntnis“ (*sikhāpatta-vipassanā*) bezeichnet, weil es das höchste Ziel erreicht, oder als „generative

Erkenntnis“ (*vuṭṭhānagāminī-vipassanā*), weil es einen Menschen mit dem Pfad verbindet, welcher der Weg aus der Anhaftung ist.

- (i) Kompatibles Wissen (zur Verwirklichung der Wahrheit) (*saccānulomika-ñāṇa* bzw. *anuloma-ñāṇa*) (12): Wenn man Gleichmut entwickelt hat und auf Nibbāna bedacht ist, folgt Wissen, welches der Verwirklichung der Wahrheit zuträglich ist. Dies ist die letzte Stufe der Einsichtserkenntnis.

Auf das „kompatible Wissen“ folgt das „Linienwissen“ (*gotrabhū-ñāṇa*) (13): Wissen, welches den Übergangspunkt zwischen einer gewöhnlichen Person und einer erwachten Person markiert. Von diesem Punkt aus entsteht das Pfad-Wissen (*magga-ñāṇa*), welches zum Erwachen führt. Linienwissen fällt weder in die eine noch in die andere Stufe der Reinheit – weder in die vorangehende Stufe der „Läuterung des Wissens über den Weg der Übung“ noch in die nachfolgende Stufe der „Reinheit des Wissens und der Schau“ –, sondern es fällt dazwischen. Dennoch wird es als eine eigene Stufe der Erkenntnis betrachtet, da es Teil des Erkenntnisprozesses ist.

7. Reinheit des Wissens und der Schau (*ñāṇadassana-visuddhi*): Diese Reinheit folgt aus dem „Linienwissen“ und ist äquivalent zum Pfadwissen (*magga-ñāṇa*) (14). Dem Entstehen eines bestimmten Pfadwissens folgt ein entsprechendes „Fruchtwissen“ (*phala-ñāṇa*) (15), abhängig von der Stufe des Erwachens. Wie bereits erwähnt, ist es diese Reinheit, die einen Menschen befähigt, erleuchtet zu werden und das höchste Ziel des Buddhismus zu erreichen. [480]

Mit der Verwirklichung durch Pfad- und Fruchterkenntnis entsteht das überprüfende Wissen (*paccavekkhaṇa-ñāṇa*) (16), das über Pfad und Frucht, über aufgehobene Verunreinigungen, über verbleibende Verunreinigungen und über Nibbāna reflektiert (Arahants reflektieren nicht über verbleibende Verunreinigungen). Dieses überprüfende Wissen schließt den Prozess der Verwirklichung einer bestimmten Stufe der Erleuchtung ab.

Anhang 1: *Jhāna*

Die *jhāna* werden im Abschnitt zur „rechten Sammlung“¹⁸¹ ausführlicher besprochen, doch da sie an dieser Stelle bereits erwähnt werden, folgen nun einige grundlegende Informationen.

Die vier *jhāna* – die Standardgruppe, wie man sie in den Suttas vorfindet – sind die vier feinstofflichen *jhāna*. Im Abhidhamma werden diese vier *jhāna* auf fünf *jhāna* erweitert. Das fünfte *jhāna* ist äquivalent zum vierten des ursprünglichen Quartetts. (Das Quartett wird *jhāna-catukkanaya* genannt, das Quintett *jhāna-pañcakanaya*.)

Jhāna („fokussierte Aufmerksamkeit“, „Meditation“) ist ein Zustand gesteigerter Sammlung, in welcher der Geist nur auf ein Objekt ausgerichtet ist. Es existieren verschiedene Stufen dieser Sammlung, welche auf Verfeinerung, Tiefe und Stärke basieren. Diese Stufen lassen sich anhand von geistigen Merkmalen bestimmen, die während dieser Phasen der Sammlung vorhanden sind. Zu diesen Merkmalen zählen: Gedankenfassung (*vitakka*), fortführendes Denken (*vicāra*),^{ix} Glückseligkeit (*pīti*), Freude (*sukha*), Gleichmut (*upekkhā*) und Einspitzigkeit (*ekaggatā*). Die vier feinstofflichen *jhāna* weisen die folgenden Merkmale auf:

1. erstes *jhāna* – angewandter Gedanke anhaltender Gedanke Glückseligkeit Freude und Einspitzigkeit
2. zweites *jhāna* – Glückseligkeit Freude und Einspitzigkeit
3. drittes *jhāna* – Freude und Einspitzigkeit
4. viertes *jhāna* – Gleichmut und Einspitzigkeit

Die *jhāna* welche oberhalb der vorgenannten anzusiedeln sind, sind die formlosen *jhāna* (*arūpa-jhāna*). Die formlosen *jhāna* enthalten die Merkmale des Gleichmuts und der Einspitzigkeit, sind jedoch je nach Objekt der Sammlung zunehmend verfeinert. Für weitere Einzelheiten siehe den Abschnitt zu *vimokkha* (Stufen 4-7).¹⁸² [425]

Der Begriff *jhāna* kann in einem weiten Sinne ebenso für „Fokus“, „Untersuchung“ oder „Betrachtung“ genutzt werden. Zuweilen wird er auch in einem

¹⁸¹Kapitel 18

¹⁸²siehe Kapitel 7

negativen Sinne, für eine vom Buddha kritisierte Beschäftigung, gebraucht. Zum Beispiel kann dies eine Möglichkeit sein, die fünf Hindernisse – Begierde, Abneigung, Niedergeschlagenheit (ÜB: „Mattigkeit“, „Antriebslosigkeit“), Aufgeregtheit und Zweifel – im Geiste zu beherbergen. Diesen Hindernissen die Möglichkeit zu bieten, in einem „besinnlichen“ Zustand am Geist zu „nagen“, wird ebenfalls *jhāna* genannt.¹⁸³ *Jhāna* wird auch in Verbform für Tiere angewandt, z. B. für eine Eule, die eine Maus anstarrt, oder einen Fuchs, der nach Fischen jagt.¹⁸⁴ Ebenso wird es auch im Zusammenhang mit der *Vipassanā*-Meditation verwendet und bedeutet „Erforschung“ oder „Reflexion“. In den Kommentartexten wird *jhāna* gelegentlich in zwei Arten unterteilt: die Fokussierung eines Objekts in der *Samatha*-Meditation (*ārammaṇṇapanijjhāna* = 8 *jhāna-samapatti*) sowie die Reflexion, welche zur Einsicht in die drei Daseinsmerkmale führt (*lakkhaṇūpanijjhāna* = *vipassanā*). Sogar Pfad und Frucht können als *jhāna* bezeichnet werden, da diese als „Auslöschung von Verunreinigungen“ und „Konzentration auf Substanzlosigkeit (*suññatā*) des Nibbāna“ bezeichnet werden.¹⁸⁵

¹⁸³ M. III. 13-4

¹⁸⁴ M. I. 334

¹⁸⁵ siehe: AA. II. 41; PsA. I. 183; DhsA 167; vgl.: Ps. II. 44-5

Anhang 2: Ist es möglich, während *jhāna* Einsicht zu entfalten bzw. Erleuchtung zu erlangen?

[481] Es wird vielfach diskutiert, ob es möglich ist, Einsicht zu entwickeln oder weise Reflexion anzustellen, während man in *jhāna* verweilt. Diejenigen, die argumentieren, dass dies nicht möglich sei, tendieren dazu, sich auf die „Faktoren“ von *jhāna* zu berufen: im ersten *jhāna* hat eine Person angewandte und anhaltende Gedankenfassung (*vitakka + vicāra*), während eine Person in höheren *jhāna* allenfalls Glückseligkeit, Freude und Einspitzigkeit erfährt – wie also kann jemand in diesem Falle mit Denken oder Reflektieren in Verbindung stehen? In Wahrheit werden diese Faktoren von *jhāna* jedoch nur als Kriterien gebraucht, um festzustellen, ob jemand *jhāna* erreicht hat bzw. um den Grad von *jhāna* zu erfassen. Dies impliziert jedoch nicht, dass jene die einzigen geistigen Qualitäten sind, die während *jhāna* in Erscheinung treten.

Vielmehr ist der Geist mit zahlreichen Qualitäten versehen, während er in *jhāna* verweilt, so wie es durch Suttas und die älteren Texte des Abhidhamma bestätigt wird. Zum Beispiel beschreibt M. III. 26-7 die geistigen Qualitäten, die mit jeder Stufe von *jhāna* verbunden sind; vom ersten *jhāna* bis einschließlich der Sphäre des Nichtheitsgebietes: Enthusiasmus (*chanda*), Entschlossenheit (*adhimokkha*), Tatkraft (*virīya*), Achtsamkeit (*sati*), Gleichmut (*upekkhā*), sowie Aufmerksamkeit (*manasikāra*). In ähnlicher Weise beschreiben Dhs. 31 und 75 die zahlreichen Qualitäten, die auf jeder Ebene von *jhāna* gegenwärtig sind, insbesondere in „transzendenten“ *jhāna*,¹⁸⁶ nebst: der fünf spirituellen Fähigkeiten des Vertrauens, der Tatkraft, der Achtsamkeit, der Sammlung und der Weisheit, genauso wie die gesamte Reihe der acht Faktoren des edlen Pfades, sowie gleichermaßen Ruhe und Einsicht. In einigen späteren Kommentaren¹⁸⁷ werden Passagen aus PsA. I. 132, Vism. 148-9 und NdA. I. 133 herangezogen, und treffen die Feststellung, dass Sammlung und Weisheit gemeinsam im „Geist des *Jhāna*“ (*jhāna-citta*) wirken. [482]

Der Grund dafür, dass angewandte und anhaltende Gedanken im höheren *jhāna* fehlen, besteht darin, dass der Geist fest verankert und in hohem Maße gestärkt ist. Es ist nicht notwendig, die Aufmerksamkeit auf Objekte im Geist zu richten (*vitakka*) oder die Aufmerksamkeit auf diesen Objekten zu halten (*vicāra*). Die im Geist vorhandene Reflektiertheit übertrifft diese Arten der Achtsamkeit. Das Visuddhimagga beschreibt die Entwicklung von Einsicht auf diese Weise:

¹⁸⁶DhsA 213 besagt, dies bezieht sich auf die momentane, angrenzende Sammlung.

¹⁸⁷Dhs. 60; VinT.: Tatiyapārājikaṃ, Paṭhamapaññātinidānavaṇṇanā; VismT.: Pathavikāṣaṇaniddesaṇṇanā, Tividhakalyāṇavaṇṇanā

*Jemand, dessen Fahrzeug die Ruhe ist, sollte aus jedem feinstofflichen oder nichtstofflichen Jhāna heraustreten, ausgenommen der Grundlage von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, und er sollte die Faktoren von Jhāna, die aus angewandtem Denken usw. bestehen, entsprechend ihrer Eigenschaft, Funktion usw. erkennen.*¹⁸⁸

Man kann die Formulierung „sollte heraustreten“ und „sollte erkennen“ dahingehend interpretieren, dass hier eine spezifische Art der Übung dargestellt wird, da der Subkommentar dieses Textes erläutert: „Jemand, dessen Fahrzeug die Ruhe ist“, ist hier eine Bezeichnung für jemanden, der in Jhāna oder in der angrenzenden Sammlung verweilt und Einsichtsmeditation betreibt.¹⁸⁹

Unter den Subkommentatoren besteht Uneinigkeit darüber, ob es möglich ist, Einsicht in Jhāna zu entwickeln oder ob man erst aus Jhāna heraustreten muss. Abgesehen von AA. IV. 195 und VismT.¹⁹⁰ findet sich nur ein weiterer Hinweis auf die Entwicklung von Einsicht, innerhalb von Jhāna, nämlich DA. II. 512, wo von Arahants die Rede ist, die durch Weisheit (*paññā-vimutta*) befreit sind: Es existieren fünf Arten von Personen, die durch Weisheit befreit werden: der Übende der reinen Einsicht und diejenigen, die in einem der vier Jhāna verweilen, z.B. dem ersten Jhāna, und die Arahantschaft vollenden. Alle übrigen Passagen beschreiben zunächst das Verlassen von Jhāna, insbesondere wenn es sich direkt auf die Entwicklung von Einsicht bezieht. Hier sind die Beschreibungen ähnlich, einige Beispiele lauten: Nachdem man in Jhāna verweilt und daraus herausgetreten ist, reflektiert man über die Faktoren von Jhāna und die damit verbundenen Qualitäten; nachdem man in Jhāna verweilt hat und aus dieser Erlangung herausgetreten ist, untersucht man alle bedingten Phänomene; nachdem man aus der Erlangung herausgetreten ist, reflektiert man über die Faktoren der Erlangung; nachdem man aus Jhāna herausgetreten ist, reflektiert man über die Qualitäten von Jhāna.¹⁹¹

Nimmt man diese Ausschnitte als Ganzes, so lautet die Meinung der Kommentatoren im Allgemeinen, dass man, wenn man in Jhāna eintritt, selbiges zunächst wieder verlassen muss, um Einsicht entwickeln zu können. Da es in den Kommentaren und Subkommentaren keine einstimmige Stellungnahme gibt, ist es komplex, die verschiedenartigen Argumentationen abschließend aufzuklären

¹⁸⁸ Vism. 557

¹⁸⁹ VismT.: *Diṭṭhivisuddhiniddesavaṇṇanā*, *Nāmarūpapariggahakathāvaṇṇanā*

¹⁹⁰ ebenda

¹⁹¹ Siehe z.B.: VinA. II. 430, 433; DA. II. 512; MA. I. 248; SA. III. 272; AA. II. 100; SnA. I. 593; NdA. [2/247]; Nd2A. 102; Vism. 286-7, 667

– dennoch ist es möglich, eine Art Kompromiss zu finden, indem man Belege aus verschiedenen Quellen miteinander kombiniert.

Die Darstellung einer Entwicklung von Einsicht, in Form des Auftauchens aus *jhāna* und der Kontemplation bedingter Phänomene, entstammt sekundären Texten des Tipiṭaka. Ein eindeutiges Beispiel ist die Interpretation folgender Passage des Sutta-Nipāta:

*Wenn ein Mensch um die Faktoren weiß, welche die Sphäre des Nichtheitsgebietes entstehen lassen, und jener Mensch die bindende Kraft der Entzückung kennt, dann erkennt er deutlich die Sphäre des Nichtheitsgebietes.*¹⁹²

Das Cūḷaniddeśa, ein sekundärer Text, erklärt die Formulierung „dann erkennt er deutlich die Sphäre des Nichtheitsgebietes“ folgendermaßen: „*Er betritt die Sphäre des Nichtheitsgebietes und taucht aus ihr auf und erkennt den Geist und die geistigen Bestandteile, die in dieser Sphäre entstehen, als unbeständig, dem dukkha unterworfen, (usw.).*“¹⁹³ Die Kommentare beider Texte offerieren eine vergleichbare Erklärung.¹⁹⁴

Die Ausführungen von Sekundärtexten und Subkommentaren folgen sämtlich der Gliederung des Abhidhamma. Der Abhidhamma präsentiert eine detaillierte Analyse der Dinge und zerlegt den Geist in einzelne Geistesmomente, wobei die Aktivität des Geistes, in Bezug auf weitere Faktoren, beschrieben wird, beispielsweise im Rahmen der Auseinandersetzung mit Sinneseindrücken. Der Abhidhamma argumentiert, dass es nicht möglich sei, Einsicht während *jhāna* zu erzeugen, da der Geist im Moment der konzentrativen Erreichung „einpunktig“ auf das „Objekt des Gewahrseins“ (*ārammaṇa*) hin ausgerichtet ist, welches zu *jhāna* zählt. Die Objekte des Gewahrseins, welche an der Übung von Einsicht beteiligt sind, bestehen separat und deshalb kann man während desselben Geistesmoments von *jhāna* keine Einsicht entwickeln.¹⁹⁵ Zunächst muss man die Aufmerksamkeit vom Objekt des Gewahrseins (in *jhāna*) abwenden und sich auf ein anderes Objekt ausrichten, was bedeutet, *jhāna* zu verlassen.¹⁹⁶ Dies ist indes kein großer Schritt: es erfordert lediglich eine Anpassung bzw. eine Unterbrechung

¹⁹²Sn. 216; *vipassati*: „erkennt“, „entwickelt Einsicht in“

¹⁹³Nd. II. 42

¹⁹⁴SnA. II. 601; NdA. 70

¹⁹⁵AA. III. 143

¹⁹⁶VinA. I. 229

des Stroms des Gewahrseins (der Einspitzigkeit) und ein Eintreten in das „subliminale Bewusstsein“ (*bhavaṅga*), was einem Verlassen von *jhāna* gleichkommt.¹⁹⁷ [483]

Nach dem Austritt aus *jhāna* nimmt der Geist, aufgrund der im *jhāna* entwickelten Geistesstärke, sofort wieder die Stabilität der „angrenzenden Sammlung“ (*appanā-samādhī*) an. (Manche Menschen missinterpretieren dies demgemäß, dass ein Verlassen von *jhāna* die Rückkehr in einen Zustand geistiger Störung oder Verwirrung bedeute. Eine Person nutzt daraufhin die angrenzende Sammlung, um Einsicht zu erzeugen, indem sie die Gegebenheiten, welche zuvor auf Ebene von *jhāna* vorhanden waren, kontempliert und sie im Lichte der drei Daseinsmerkmale betrachtet.¹⁹⁸ Diese Aspekte bilden Objekte der Einsicht. (Um es umfassender auszudrücken: eine Person kontempliert Aspekte von *jhāna* (*jhāna-dhamma*); Dinge, die mit *jhāna* verbunden sind (*jhānasampayutta-dhamma*); Aspekte der Erreichung (*samāpatti-dhamma*); Dinge, die mit der Erreichung verbunden sind (*samāpattisampayutta-dhamma*); den Geist und geistige Bestandteile, die in *jhāna* entstehen; oder auch sämtlich bedingte Phänomene).

Die Sammlung durch *jhāna* (und erst recht durch die höheren geistigen Erzungenschaften) lässt die Übung von Einsicht effektiver und kompetenter werden, was den besonderen Wert von Einsicht ausmacht, welcher eine Ruhemeditation vorausgeht.¹⁹⁹ Die Kommentare verwenden die Bezeichnung „Einsicht, mit *jhāna* als Grundlage, entwickeln“ für jenen Prozess, bei welchem die aus *jhāna* abgeleitete Kraft der Sammlung zur Kontemplation der bedingten Realität eingesetzt wird. *Jhāna* wird in diesem Zusammenhang auch mit „*jhāna*, als Grundlage für Einsicht“ bezeichnet,²⁰⁰ und je nach der erreichten Stufe von *jhāna* werden verschiedene Termini ergänzt, z.B.: „Verwendung von erstem *jhāna* als Grundlage“, „Verwendung von zweitem *jhāna* als Grundlage“, „Verwendung der Sphäre des Nichtheitsgebietes als Grundlage“, „Einsicht, mit erstem *jhāna* als Grundlage“, „Einsicht, mit zweitem *jhāna* als Grundlage“, „Einsicht, mit formlosem *jhāna* als Grundlage“, usw. Je höher die Stufe von *jhāna*, desto tiefer und ausgeprägter ist die Sammlung, die für Einsicht angewendet wird.

¹⁹⁷MA. II. 30; AA. III. 409; AA. V. 15; VbhA. 463; VinT.: Ta-tiyapārāṇikam, Ānāpānassatisamādhikathāvaṇṇanā; [VinT. 4/137]; VismT.: Paññābhāvanānisamsaniddesavaṇṇanā, Nirodhasamāpattikathāvaṇṇanā

¹⁹⁸Vism. 187-8, 371

¹⁹⁹Vism. 371

²⁰⁰*vipassanāpāda-jhāna*, *vipassanāpāda-samāpatti*, *pāḍakajjhāna*, etc.; z.B.: DA. III. 804; MA. V. 24; PsA. I. 193; DhsA. 228; VbhA. 121; Vism. 666-8; VinA. I. 156 = MA. I. 124 = AA. II. 100 = VinA. I. 167 = DA. I. 223 = MA. III. 265 = AA. II. 263 = PañcA. 243; VinA. I. 244 = DA. III. 897, 1002 = MA. II. 87 = SA. I. 26 = NdA. I. 120 = VinT.: Paṭhamo Bhāgo, Veraññajāṇḍavaṇṇanā, Dibbacakkuññānakathā; MA. II. 146 = NdA. II. 332 = VinT.: Pārāṇikajāṇḍam, Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā; MA. [2/468]; MA. IV. 160; [3/571]; VbhA. 413; MA. IV. 200; AA. I. 223; AA. II. 41; MA. I. 142; [1/257]; MA. II. 234

Die Weisheit, die aus dieser Übung der Einsicht gewonnen wird, kann auch nach der Stufe des *jhāna* klassifiziert werden, z.B.: „die Weisheit der Einsicht des ersten *jhāna*“ oder auch „erste *jhāna*-Einsichtsweisheit“.²⁰¹ Die Ebene des Erreichens des Pfades (*magga*) ist abhängig von der Ebene des *jhāna*, die als Grundlage dient; mit Ausnahme der Fälle der „Sphäre von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“ und des „Erlöschens von Wahrnehmung und Gefühl“. (Zur Beziehung zwischen *magga* und *jhāna*, siehe eine abweichende Meinung z.B. bei DhsA. 228 und Vism. 666-7, auf die bereits hingewiesen wurde.)

Wir können aus dem vorhergegangenen Teil ersehen, dass die Lehren über die Entwicklung von Einsicht, während man sich in *jhāna* befindet, und die Lehren über das vorherige Verlassen von *jhāna*, bevor man Einsicht praktiziert, nicht im Widerspruch zueinanderstehen. Ersterer Ansatz kann als die Lehre aus den Suttas bezeichnet werden und ist allgemeingültiger gehalten. In dieser Lehre bezieht sich das Wort „*jhāna*“ sowohl auf den tatsächlichen Zustand von *jhāna* als auch auf die Stabilität des Geistes, die durch die Kraft von *jhāna* erzeugt wird. Der Ausdruck „Einsicht in *jhāna* entwickeln“ bezieht sich darauf, in *jhāna* einzutreten und daraufhin die Kraft von *jhāna* zu nutzen, um Einsicht zu praktizieren. Der zweite Ansatz kann als die Lehre des Abhidhamma bezeichnet werden und geht spezifizierender vor.²⁰² Hier beschränkt sich die Definition von „*jhāna*“ auf den Prozess, der stattfindet, während der Geist auf das Meditationsobjekt, also z.B. das „geistige Bild“ (*nimitta*), die Atmung, bzw. auf ein *kaṣiṇa*-Objekt hin ausgerichtet ist.

Der Abhidhamma erläutert, dass der Geist während der gesamten Zeit von *jhāna* auf das Objekt des Gewahrseins hin ausgerichtet ist. Wenn der Geist damit beginnt, Weisheit für die Kontemplation aufzubringen, muss sich der Fokus des Gewahrseins von jenem ursprünglichen Objekt entfernen. Der Abhidhamma unterscheidet den Zustand des Geistes, der durch *jhāna* gestärkt wird, als einen separaten Prozess, einen Prozess des Ablösendes vom Objekt der Ruhe und des Verlassens von *jhāna*, wenngleich eingeräumt wird, dass der Geist weiterhin außergewöhnlich gesammelt ist. Der Praktizierende nutzt die Kraft des Geistes, um Einsicht zu entfalten und wendet sich dem soeben verlassenen *jhāna*, mit seinen Attributen, zu, z.B.: angewandte Aufmerksamkeit (*vitakka*), anhaltende Aufmerksamkeit (*vicāra*), Glückseligkeit (*pīti*), Freude (*sukha*), Enthusiasmus (*chanda*) und Tatkraft (*virīya*), als Objekte der Kontemplation. Dieser Wechsel des Schwerpunkts führt zum Verlassen von *jhāna* und zum Eintritt in das „vitale Kontinuum“

²⁰¹ AA. IV. 206

²⁰² Für Verweise auf die Sutta-Lehren (*suttanta-desanā*) als „allgemein“ und die Abhidhamma-Lehren (*abhidhamma-desanā*) als „speziell“ (*nippariyāya*), siehe: DhsA. 307; VismT.: Āruppaniddesavaṇṇanā, Nevasaññānāsaññāyatanakathāvaṇṇanā

(*bhavaṅga*). Von diesem Punkt an beginnt ein neues Stadium der Meditation, der Einsichtsmeditation (*vipassanā*). [484]

Durch diese Differenzierung wurde ein zusätzlicher Begriff notwendig, um diesen Prozess darzustellen, denn trotz des Verlassens von *jhāna* kehrt der Geist nicht in den Zustand zurück, welcher *jhāna* vorausging. Die Kommentatoren prägten den Ausdruck „*jhāna* als Grundlage benutzen“. Sie bezogen sich zudem auf das Prinzip des „vitalen Kontinuums“ (*bhavaṅga-citta*), um den Austritt oder Bruch aus dem Zustand von *jhāna* zu definieren.²⁰³ Daraus können wir schließen, dass die allgemeine Aussage „Entwicklung von Einsicht in *jhāna*“ gleichwertig ist mit den spezifischeren Aussagen, die in den Kommentaren zu finden sind: „Nachdem man in *jhāna* eingetreten ist, verlässt man es und kontempliert bedingte Phänomene“;²⁰⁴ „Nachdem man das zugrundeliegende *jhāna* verlassen hat, kontempliert man die Phänomene“;²⁰⁵ „Indem man *jhāna* als Grundlage etabliert, entwickelt man Einsicht“;²⁰⁶ „Nachdem man *jhāna* erlangt hat, entwickelt man Einsicht mit *jhāna* als Grundlage“;²⁰⁷ und: „Nachdem man die konzentrativen Verwirklichung verlassen hat, praktiziert man Einsicht, mit einem stabil etablierten Geist.“²⁰⁸

Die Kernaussage der Sutta-Lehren und der Abhidhamma-Lehren ist identisch: die Kraft der Sammlung, die in *jhāna* erzeugt wird, einzusetzen und so die optimalen Bedingungen für die Einsicht zu fördern, um die Wahrheit zu erkennen. Durch das Eintreten in *jhāna* wird der Geist auf die nächste Stufe, die Kontemplation (*vipassanā*), vorbereitet. Aufgrund dieser Angewiesenheit auf *jhāna* wird jener Prozess in den Kommentaren als „Einsicht mit *jhāna* als Grundlage“ oder „Einsicht mit *jhāna* als Ursache“ bezeichnet. Diese Darstellung ist weiterhin vereinbar mit der häufig erwähnten Sutta-Passage: *Als mein gesamter Geist derart gereinigt war, hell (...) formbar, geschmeidig, beständig (...) richtete ich ihn auf das Wissen (...).*²⁰⁹ Mittels *jhāna* bereitet der Mensch somit seinen Geist auf derartiges Wirken vor. Dieser Geisteszustand wird „entschlossen“ (*abhinīhārakkhama*) genannt, und er führt zu immer höheren Errungenschaften. Auf der Grundlage von Sutta-Passagen schreiben die Kommentatoren dieser

²⁰³ Im Tipiṭaka erscheint der Begriff *bhavaṅga* bzw. *bhavaṅga-citta* nur im Paṭṭhāna des Abhidhamma, z.B.: Paṭ. 159, 160, 169-70, 325-6; in den Kommentarwerken werden diese Begriffe häufig verwendet.

²⁰⁴ z.B.: AA. II. 100

²⁰⁵ z.B.: Vism. 666-7

²⁰⁶ z.B.: VismT.: Cha-anussatiniddesavaṇṇanā, Buddhānussatikathāvaṇṇanā

²⁰⁷ z.B.: Vism. 189-90; VismT.: Anussatikammaṭṭhānaniddesavaṇṇanā, Kāyagatāsātikathāvaṇṇanā

²⁰⁸ z.B.: MA. I. 124; Vism. 371

²⁰⁹ z.B.: M. II. 93

Geisteshaltung acht Qualitäten zu. Der Geist ist: 1) gelassen (*samāhita*); 2) rein (*parisuddha*); 3) hell (*pariyodāta*); 4) klar und offen (*anaṅgaṇa*); 4) frei von Makel (*vigatūpakkilesa*); 5) formbar (*mudubhūta*); 6) arbeitsfähig (*kammanīya*); 7) standhaft (*ṭhita*); und 8) unerschütterlich (*āneñjappatta*).²¹⁰

Wenn jemand *jhāna* erlangt, dieses aber nicht als Grundlage für Einsicht einsetzt, wird er lediglich mit Hilfe von „angrenzender“ (*upacāra*) oder „momentaner“ (*khaṇika*) Sammlung Einsicht entwickeln. Dies ist gleichzusetzen mit jemandem, der Einsicht entwickelt, ohne jemals *jhāna* erlangt zu haben.

²¹⁰NdA. II. 357; Vism. 373

Anhang 3: Ist es möglich, Einsicht zu entwickeln, während man im Gebiet von „Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“ verweilt?

Die Sphären von „weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“ (*nevasaññānāsaññāyatana*) und dem „Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl“ (*saññāvedayita-nirodha*)²¹¹ werden als Errungenschaften klassifiziert, in denen man die Früchte der Meditationspraxis erntet; sie werden nicht unmittelbar für die Umsetzung von Einsicht genutzt. Die darunterliegenden, konzentrativen Errungenschaften, d. h. vom Bereich des Nichtheitsgebietes an abwärts, können sowohl zur Erfahrung der Früchte der Übung als auch für die Umsetzung von Einsicht und Reflexion genutzt werden. Diese untergeordneten Errungenschaften werden noch sehr deutlich von der Wahrnehmung und anderen geistigen Merkmalen begleitet, wie die Beschreibung des Bereichs des Nichtheitsgebietes – als Gipfel der wahrnehmungsbezogenen Errungenschaften – bescheinigt.²¹² Der Bereich des Nichtheitsgebietes ist die höchste Errungenschaft, die noch von Wahrnehmung begleitet wird. Es wird als „der Gipfel der Wahrnehmung“ (*saññagga*) bezeichnet, da es die höchste weltliche Errungenschaft ist, die für Einsichtspraxis genutzt werden kann.²¹³ [485]

Nevasaññānāsaññāyatana ist außerordentlich verfeinert und wird daher als „weder ‚Wahrnehmung‘ noch ‚Nicht-Wahrnehmung‘ besitzend“ bezeichnet. Eine andere Bezeichnung für diesen Zustand lautet „Erlangung von verbleibenden Formationen“ (*saṅkhārāvesesa-samāpatti*), da die bedingten Eigenschaften dieses Zustandes von äußerst subtiler Natur sind. In den meisten Fällen sind diese Merkmale nicht ausreichend ausgeprägt oder „grob genug“ für die Einsichtspraxis. Ganz zu schweigen von der Entwicklung von Einsicht, während man in diesem Zustand verweilt, ist es fast unmöglich, die Merkmale zu kontemplieren, sogar nachdem man diesen Zustand verlassen hat. Es erfordert mindestens den Weisheitsgrad von jemandem wie dem Ehrwürdigen Sāriputta, und selbst er war nur in der Lage, sie als Gruppe zu kontemplieren (*kalāpa-vipassanā*). Lediglich Buddhas sind imstande, jedes einzelne Attribut zu erkennen und zu analysieren (*anupada-vipassanā*).²¹⁴

Die Schriften bezeichnen die acht konzentrativen Errungenschaften

²¹¹ Auch als „Erlangung der Beendigung“ (*nirodha-samāpatti*) bezeichnet

²¹² Nd. II. 24; vgl.: S. II. 150-1; SA. II. 135; AA. IV 196

²¹³ DA. II. 372

²¹⁴ siehe: M. II. 231-2; S. II. 150-1; DA. II. 372; MA. IV. 88; SA. II. 135; DhA. 206-11; Vism. 335-7; VismT.: Āruppaniddesavaṇṇanā, Nevasaññānāsaññāyatanakathāvaṇṇanā

(*samāpatti*) als „Grundlagen für Einsicht“,²¹⁵ „Grundlagen für die Früchte der Erlangung“²¹⁶ und kollektiv als „Grundlage für die Erlangung der Beendigung“.²¹⁷ Dies gilt nicht für den Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, der nicht auf aktive Weise wirkt. Dies wird im Zusammenhang mit der Erlangung der Beendigung deutlich, wofür die aktive Erlangung des Bereichs des Nichtheitsgebietes ist; obwohl der Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung eine notwendige Zwischenstufe darstellt, fungiert er eher als Korridor.²¹⁸ Selbst wenn man die sukzessiven Stufen der Sammlung bis hin zum Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung erreicht hat, wird man nicht in der Lage sein, in die Erlangung der Beendigung einzutreten, wenn man den Geist nicht angemessen zwischen dem Bereich des Nichtheitsgebietes und dem Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung ausgebildet hat. Man wird zum Bereich des Nichtheitsgebietes zurückkehren müssen, um diese Vorbedingung zu erfüllen.²¹⁹

Daraus lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass der Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung darauf beschränkt ist, die Früchte jener spezifischen Errungenschaft zu erfahren. Wenn man diesen Bereich verlässt, verlässt man ihn endgültig: Es verbleiben keine geistigen Zustände auf dieser Bewusstseinssebene. In Bezug auf die Einsichtspraxis verlässt man, im Gegensatz zu anderen Erlangungen von *jhāna*, nicht den Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, um den Fokus der Aufmerksamkeit zu verlagern, sondern man fällt auf eine niedrigere Ebene der Erlangung: den Bereich des Nichtheitsgebietes.²²⁰ Dies ist ein Austritt aus der zuvor erwirkten Errungenschaft – und zwar in jeder Hinsicht.

Als Vorstufe zur Einsichtspraxis verwenden die Suttas daher die Be-

²¹⁵z.B.: PsA. I. 194 = DhsA. 228 = Vism. 666-7; MA. II. 146, [2/468]; MA. IV. 160, [3/571]; AA. IV. 202; VinA. I. 244; VbhA. 413; NdA. I. 120; NdA. II. 332; VinT.: Pārājikakaṇḍaṃ, Sikkhāsāṃvāpādaḥājanīyavaṇṇanā

²¹⁶z.B.: UdA. 186

²¹⁷z.B.: MA. II. 234

²¹⁸DA. II. 372

²¹⁹Vism. 707-708; man vergleiche die Aussage unter DhsA. 230, wonach der Pfad, der für jemanden entsteht, der den Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung untersucht, völlig unterschiedlich ist, gegenüber dem Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung selbst.

²²⁰Der Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung hat keinen Konzentrationspunkt der Aufmerksamkeit. Diejenigen, die diesen Zustand betreten, richten ihre Aufmerksamkeit auf den Bereich des Nichtheitsgebietes, um Fortschritte zu erzielen. Indem sie diesen Bereich loslassen, betreten sie den Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung. Siehe z. B.: D. III. 265-266; Vbh. 245; DhsA. 208; Vism. 333-338.

zeichnung „Austritt aus dem Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“. Es wird nicht ausdrücklich erwähnt, dass man den Bereich von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung als „Grundlage für Einsicht“ nutzt. Dennoch kann der Ausdruck „Grundlage für Einsicht“ verwendet werden, da der Geist, nach dem Verlassen des Bereichs von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, hochgradig verfeinert ist – wenngleich der Geist, fachlich betrachtet, die angrenzende Sammlung nutzt und mit dem Nichtheitsgebiet assoziiert wird. Man beachte ferner, dass die Sammlung in allen formlosen *jhāna* auf Ebene des vierten *jhāna* liegt; die Sammlung erfährt lediglich eine steigende Verfeinerung und Ablösung von geistigen Störungen (*paccanīka-dhamma*).²²¹

Das „Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl“ (*saññāvedayita-nirodha*) beschränkt sich ausschließlich auf das Erleben der Früchte dieser besonderen Errungenschaft. Es ist nicht möglich, Einsicht zu entwickeln, während man sich in diesem Zustand befindet, da keine Wahrnehmungen oder Gefühle (zusammen mit anderen Aggregaten – *khandha*) diese Errungenschaft begleiten und ein Fokus für die Kontemplation darstellen können. Ein bezeichnendes und einzigartiges Merkmal dieses Zustandes besteht darin, dass es die einzige Errungenschaft (*samāpatti*) darstellt, welche nicht als Sammlung (*samādhī*) klassifiziert wird – eine Tatsache, die die Feststellung untermauert, dass man diesen Zustand zuerst verlassen muss, um Einsicht zu entfalten.²²² [486]

Wenn man diesen Zustand verlässt, um Einsicht zu praktizieren, sollte man in der höchsten Stufe der Sammlung verweilen, die für diese Tätigkeit verwendet werden kann, d. h. im Zustand des Nichtheitsgebietes. (Man kann jede Ebene der Sammlung verwenden, einschließlich der „augenblicklichen Sammlung“ – *khaṇika-samādhī*, die nicht einmal eine Ebene von *jhāna* darstellt, da jemand, der eine höhere Ebene der Verwirklichung erreicht hat, die Meisterung niedrigerer Ebenen vollzogen hat.) Obwohl das „Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl“ nicht direkt zur Entwicklung von Einsicht verwendet werden kann, verfeinert der Zugang zu dieser Errungenschaft den Geist in hohem Maße und hat enorme Vorteile für die spirituelle Praxis.

²²¹ siehe: Dhs. 55-6; DA. II. 387, 514; VinT.: Catutthapārajikam, Vinītavatthuvaṇṇanā

²²² VbhA. 463

Anhang 4: Der Geistesmoment beim Realisieren von Pfad und Frucht

Mehrere Kommentarstellen behandeln die Lehre, wonach der Geist, im Moment der Verwirklichung der Arahantschaft, die „volle Sammlung“ (*appanā-samādhī = jhāna*) erreichen muss – selbst wenn die Person noch nie zuvor *jhāna* erreicht hat.²²³ Dem Modell des Abhidhamma folgend, skizzieren diese Passagen die Abfolge der Aktivität des Geistes, im Moment der Verwirklichung von Pfad und Frucht,²²⁴ für jemanden, der Einsicht als Fahrzeug nutzt (*vipassanā-yānika*). Diese Abfolge kann folgendermaßen veranschaulicht werden (die Zahlen in Klammern verweisen auf die jeweiligen Geistesmomente):

(*saṅkhārupekkhā-ñāṇa*²²⁵ → *bhavaṅga* →) *mano-dvārāvajjana* (geistiges Erfassen) → (1) *parikamma* (Vorbereitung)²²⁶ → (2) *upacāra* (Annäherung) → (3) *anuloma* (Angleichung) → (4) *gotrabhū* (Reifung) → (5) *magga-citta* → (6-7) *phala-citta*²²⁷ → *bhavaṅga*

Alternativ dazu:

(*saṅkhārupekkhā-ñāṇa* → *bhavaṅga* →) *mano-dvārāvajjana* → (1) *upacāra* → (2) *anuloma* → (3) *gotrabhū* → (4) *magga-citta* → (5-6-7) *phala-citta* → *bhavaṅga*

Der Prozess, der auf das erste *bhavaṅga* folgt und die Reifung einschließt, wird als „Sinnessphärenimpuls“ (*kāmāvacara-javana*) bezeichnet. Gemeinsam werden *magga-* und *phala-citta* als „transzendente Verwirklichungsimpulse“ (*lokuttara-appanājavana*) bezeichnet.

Hier ist ein grober Überblick über die Abfolge der Geistestätigkeit für jemanden, der Ruhe als Fahrzeug nutzt (*samatha-yānika*):

²²³ Uda. 33; PsA. I. 29; DhsA. 231; Vism. 669–70 sowie Comp: Vīthiparicchedo, Appanājavanavāro

²²⁴ Die „Zeitspanne der Erlangung der Apperzeption“ (*appanājavana-vāra*) im Pfadverlauf (*magga-vīthi*).

²²⁵ Dies ist die achte Stufe des Einsichtswissens (*vipassanā-ñāṇa*).

²²⁶ Diese Stufe wird mitunter ausgelassen.

²²⁷ Diese Stufe umfasst zwei Geistesmomente (es sei denn, *parikamma* wird ausgelassen, in diesem Fall umfasst sie drei Geistesmomente); PsA. 29 und DhsA. 231 präsentieren einen alternativen Entwurf, der zwei Geistesmomente der Anpassung und einen einzigen Moment von *phala-citta* aufweist, dies wird jedoch in Vism. 675 entkräftet.

bhavaṅga → *ñāṇa-vīthi* (Bewusstseinsvorgang des Wissens)
→ *bhavaṅga* → *vipassanā-vīthi* (Bewusstseinsvorgang der Einsicht)²²⁸
→ *bhavaṅga* → *magga-vīthi*²²⁹ – *bhavaṅga*

²²⁸Dies ist eine sehr allgemeine Darstellung; tatsächlich geschehen während dieses Einsichtsprozesses wiederholte Eintritte ins Unterbewusstsein (*bhavaṅga*).

²²⁹Der Verlauf des Pfades (*magga-vīthi*) ist identisch (Schritte 1-7) mit dem oben dargestellten.

Anhang 5: Nichtwiederkehrer nach dem Tod

Laut dem Abhidhamma erscheinen Nicht-Wiederkehrer nach dem Tod in den reinen Stätten (Suddhāvāsā); weiterhin klassifizieren sie die reinen Stätten als einen Bereich des vierten *jhāna*.²³⁰ Das Abhidhammatthavibhāvinī attestiert allerdings, dass Nicht-Wiederkehrer in einem Bereich erscheinen werden, welcher ihrer jeweiligen Stufe des *jhāna* entspricht; die einzige feste Regel bestehe darin, dass die reinen Stätten ausschließlich den Nicht-Wiederkehrern zugänglich sind.²³¹ Dies wirft die Frage auf, wie Nicht-Wiederkehrer (z.B. die im Visuddhimagga und Visuddhimagga Mahāṭīkā erwähnten), welche reine Einsichtspraktizierende (*suddhavipassanā-yānika* oder *sukkha-vipassaka*) sind und nicht das vierte *jhāna* erlangen, in den reinen Stätten erscheinen können.²³² Der Abhidhammatthavibhāvinī erwidert auf diesen Einwand mit der Aussage: obwohl diese Nicht-Wiederkehrer reine Einsichtspraktizierende sind, erzeugen sie, zum Zeitpunkt des Todes, unweigerlich die Errungenschaften (*samāpatti*), da sie die Sammlung vollständig ausgebildet haben.²³³ In jedem Fall bestätigen die Suttas des Pali-Kanons, dass Nicht-Wiederkehrer, die eines der ersten vier *jhānas* erreicht haben, alle in den reinen Stätten wiedererscheinen.²³⁴ Auch hier wird in den Kommentaren festgestellt, dass diese Nicht-Wiederkehrer das vierte *jhāna* erreichen, bevor sie in den reinen Stätten wiedererscheinen.²³⁵

²³⁰ Vbh. 425; Comp.: Vīthimuttaparichedo, Kammacatukkamaṃ; Comp.: Vīthimuttaparichedo, Bhūmicatukkamaṃ

²³¹ CompT.: Vīthimuttaparichedavaṇṇanā, Kammacatukkavaṇṇanā

²³² siehe: Vism. 702 und VismT.: Paññābhāvanānisamsaniddesaṇṇanā, Nirodha-samāpattikathāvaṇṇanā

²³³ CompT.: Vīthimuttaparichedavaṇṇanā, Kammacatukkavaṇṇanā

²³⁴ A. II. 128, 130

²³⁵ AA. III. 126

Anhang 6: Erreichung der Beendigung (*nirodha-samāpatti*)

Man sollte sich nicht von der Aussage im Visuddhimagga verwirren lassen, die sich auf jene Mönche bezieht, welche im Begriff sind, in die „Erlangung der Beendigung“ (*nirodha-samāpatti*) einzutreten, und die besagt: *Lass mich in der Glückseligkeit verweilen, indem ich hier und jetzt ohne Bewusstsein bin und „die Beendigung erreiche“ (nirodha-samāpatti), die [ähnlich wie] Nibbāna ist.*²³⁶ Das Visuddhimagga Mahāṭṭhikā erklärt diese Passage wie folgt: „Das Erreichen der Beendigung ist dem Erreichen von ‚Nibbāna ohne verbleibenden Brennstoff‘ (*anupādisesa-nibbāna*) ähnlich.“²³⁷ Eine Person in dieser Verwirklichung verfügt weder über Wahrnehmung noch über Gefühl und ähnelt jemandem, der gestorben ist.²³⁸ Die obige Passage impliziert nicht, dass die „Erlangung der Beendigung“ dasselbe ist wie Nibbāna; vielmehr verlässt man sich auf *nirodha-samāpatti*, um Nibbāna zu verwirklichen; es ist ein Mittel, um mit Nibbāna in Kontakt zu treten. Für erwachte Menschen ist es normal, regelmäßig mit Nibbāna in Kontakt zu sein. Während sie in der „Erlangung der Frucht“ (*phala-samāpatti*) verweilen, halten edle Wesen aller Stufen Nibbāna als ihr Objekt des Gewahrseins.

Eine Passage im Aṅguttara Nikāya besagt: *Ein Mönch erlangt das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl, und durch das Sehen mit Weisheit werden die Befleckungen zerstört. Dies ist direkt (nippariyāya) sichtbares Nibbāna (ditṭhadhamma-nibbāna).*²³⁹ Hier ist das „Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl“ (*saññāvedayita-nirodha*) nicht Nibbāna, sondern eine Grundlage, um Nibbāna zu verwirklichen. Nibbāna ist gleichbedeutend mit der Zerstörung der Befleckungen.²⁴⁰ Weitere Suttas besagen, dass die acht *vimokkha* (man beachte, dass *nirodha-samāpatti* eine Art von *vimokkha* darstellt) mit dem Körper zu verwirklichen sind,²⁴¹ während das Ende der *āsava* (= eine Definition von Nibbāna) durch Weisheit zu verwirklichen ist.²⁴² Eine Passage im Samyutta Nikāya besagt: *Für einen, der die Beendigung von Wahrnehmung und Gefühl erlangt hat, haben Wahrnehmung und Gefühl aufgehört. Für einen Bhikkhu, dessen Befleckungen zerstört sind, haben Gier, Hass und Verblendung aufgehört.*²⁴³ Man beachte weiterhin, dass der Buddha, zum Zeitpunkt

²³⁶Vism. 705

²³⁷VismT.: Paññābhāvanānisamsaniddesavaṇṇanā, Nirodhasamāpattikathāvaṇṇanā

²³⁸TR: *Nirodha-samāpatti* ist auch bekannt als „Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl“ (*saññāvedayita-nirodha*).

²³⁹A. IV. 454-5

²⁴⁰AA. IV. 207 besagt, Nibbāna ist das Ende der Verunreinigung – *kilesa-nibbāna*.

²⁴¹DA. III. 1022 und [AA. 2/469] besagen, dass hier der „Mentalkörper“ gemeint ist.

²⁴²D. III. 230; A. III. 221-2

²⁴³S. IV. 217

des Parinibbāna, in die fortschreitenden Verweilungen der konzentrativen Verwirklichung (*anupubbavihāra-samāpatti*) eintrat, vom ersten *jhāna* bis zum Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl, aber er trat nicht in das endgültige Nibbāna durch *nirodha-samāpatti* ein.²⁴⁴ Er kehrte schrittweise zum ersten *jhāna* zurück und trat anschließend in aufeinanderfolgende *jhāna* ein, bis hin zum vierten *jhāna*, und an diesem Punkt erreichte er das endgültige Nibbāna.

²⁴⁴D. II. 156; S. I. 158

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱRegelmäßig wird der Begriff *samadhi* auch mit „Konzentration“ übersetzt. Ich verwende weitgehend den Begriff „Sammlung“ (bzw. „gesammelter Geist“ usw.).

ⁱⁱ Die Textkürzungen [...] befinden sich hier an anderer Stelle als im Haupttext.

„Als ich nun feste Nahrung gegessen und meine Stärke wiedererlangt hatte, da trat ich ganz abgeschieden von Sinnesvergnügen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, in die erste Vertiefung ein, die von anfänglicher und anhaltender Hinwendung des Geistes begleitet ist, und verweilte darin, mit Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Abgeschiedenheit entstanden sind. Aber jenes angenehme Gefühl, das in mir erschien, drang nicht in mein Herz ein und blieb nicht dort.“

„Mit der Stillung der anfänglichen und anhaltenden Hinwendung des Geistes trat ich in die zweite Vertiefung ein, die innere Beruhigung und Einheit des Gemüts ohne anfängliche und anhaltende Hinwendung des Geistes enthält, und verweilte darin, mit Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Konzentration entstanden sind. Aber jenes angenehme Gefühl, das in mir erschien, drang nicht in mein Herz ein und blieb nicht dort.“

„Mit dem Verblassen der Verzückung, in Gleichmut verweilend, achtsam und wissensklar, voll körperlich erlebter Glückseligkeit, trat ich in die dritte Vertiefung ein, von der die Edlen sagen: ‚Glücklich verweilt derjenige, der voll Gleichmut und Achtsamkeit ist‘, und verweilte darin. Aber jenes angenehme Gefühl, das in mir erschien, drang nicht in mein Herz ein und blieb nicht dort.“

„Mit dem Überwinden von Glück und Schmerz und dem schon früheren Verschwinden von Freude und Trauer, trat ich in die vierte Vertiefung ein, die aufgrund von Gleichmut Weder-Schmerzhaftes-noch-Angenehmes und Reinheit der Achtsamkeit in sich hat, und verweilte darin. Aber jenes angenehme Gefühl, das in mir erschien, drang nicht in mein Herz ein und blieb nicht dort.“

„Als mein konzentriertes Herz auf solche Weise geläutert, klar, makellos, der Unvollkommenheit ledig, gefügig, nutzbar, stetig und unerschütterlich war, richtete ich es auf das Wissen von der Erinnerung an frühere Leben. Ich erinnerte mich an viele frühere Leben, das heißt, an eine Geburt, zwei Geburten, drei Geburten, (...) tausend Geburten, hunderttausend Geburten (...).“

„Dies war das erste wahre Wissen, das ich zur ersten Nachtwache erlangte. Die Unwissenheit war vertrieben und wahres Wissen erschien, die Dunkelheit war vertrieben

und Licht erschien, wie es in einem geschieht, der umsichtig, eifrig und entschlossen lebt. Aber jenes angenehme Gefühl, das in mir erschien, drang nicht in mein Herz ein und blieb nicht dort.“

„Als mein konzentriertes Herz auf solche Weise geläutert, klar, makellos, der Unvollkommenheit ledig, gefügig, nutzbar, stetig und unerschütterlich war, richtete ich es auf das Wissen vom Sterben und Wiedererscheinen der Wesen. (...) und ich verstand, wie die Wesen ihren Handlungen gemäß weiterwandern.“

„Dies war das zweite wahre Wissen, das ich zur zweiten Nachtwache erlangte. Die Unwissenheit war vertrieben und wahres Wissen erschien, die Dunkelheit war vertrieben und Licht erschien, wie es in einem geschieht, der umsichtig, eifrig und entschlossen lebt. Aber jenes angenehme Gefühl, das in mir erschien, drang nicht in mein Herz ein und blieb nicht dort.“

„Als mein konzentriertes Herz auf solche Weise geläutert, klar, makellos, der Unvollkommenheit ledig, gefügig, nutzbar, stetig und unerschütterlich war, richtete ich es auf das Wissen von der Vernichtung der Triebe. Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist Dukkha.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist der Ursprung von Dukkha.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist das Aufhören von Dukkha.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist der Weg, der zum Aufhören von Dukkha führt.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies sind die Triebe.‘ (...) ‚Dies ist der Ursprung der Triebe.‘ (...) ‚Dies ist das Aufhören der Triebe.‘ (...) ‚Dies ist der Weg, der zum Aufhören der Triebe führt.‘ „

„Als ich so wußte und sah, war mein Herz vom Sinnestrieb befreit, vom Werdenstrieb und vom Unwissenheitstrieb. Als es so befreit war, kam das Wissen: ‚Es ist befreit.‘ Ich erkannte unmittelbar: ‚Geburt ist zu Ende gebracht, das heilige Leben ist gelebt, es ist getan, was getan werden mußte, darüber hinaus gibt es nichts mehr.‘ „

„Dies war das dritte wahre Wissen, das ich zur dritten Nachtwache erlangte. Die Unwissenheit war vertrieben und wahres Wissen erschien, die Dunkelheit war vertrieben und Licht erschien, wie es in einem geschieht, der umsichtig, eifrig und entschlossen lebt. Aber jenes angenehme Gefühl, das in mir erschien, drang nicht in mein Herz ein und blieb nicht dort.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

iii Nach dem Schwinden von Gedankenfassen und Überlegen gewinnt er die zweite Vertiefung (...) die dritte Vertiefung (...) die vierte Vertiefung (...) das Gebiet der Raum-unendlichkeit (...) das Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit (...) das Nichtsheitsgebiet (...) das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung (...) die Erlöschung von

Wahrnehmung und Gefühl; und nach weisem Erkennen gelangen in ihm die Triebe zur Versiegung.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{iv} Der achtfache Pfad kann auch mit anderen Bezeichnungen der deutschen Sprache aufgezählt werden.

^v Die Referenzen aus dem Haupttext eignen sich allgemein für vertiefende Recherche. Dieser Textauszug ist beispielhaft zu verstehen. *Dort wandte sich der Erhabene an die Mönche: „Ihr Mönche!“ – „Ja, o Herr“, antworteten jene Mönche dem Erhabenen. Der Erhabene nun sprach also:*

„Es ist, ihr Mönche, wie mit einer großen Schaummasse, die dieser Ganges mit sich führt. Ein scharfsichtiger Mann würde sie erblicken, würde über sie nachsinnen, sie gründlich untersuchen. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer würde sie da erscheinen, eben als hohl würde sie da erscheinen, eben als kernlos würde sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in einer Schaummasse ein Kern sein!

Ebenso auch, ihr Mönche: Was es irgend an Körperlichkeit gibt, sei sie vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe—die erblickt da ein Mönch, sinnt über sie nach, untersucht sie gründlich. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer wird sie da erscheinen, als hohl wird sie da erscheinen, eben als kernlos wird sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in der Körperlichkeit ein Kern sein!

Es ist, ihr Mönche, wie wenn zur Herbstzeit, wenn Regen in schweren Tropfen fällt, im Wasser Blasen entstehen und wieder verschwinden. Ein scharfsichtiger Mann würde sie erblicken, würde über sie nachsinnen, sie gründlich untersuchen. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer würden sie da erscheinen, als hohl würden sie da erscheinen, als kernlos würden sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in einer Wasserblase ein Kern sein!

Ebenso auch, ihr Mönche: Was es irgend an Gefühl gibt, sei es vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe – das erblickt da ein Mönch, sinnt darüber nach, untersucht es gründlich. Ihm, der es erblickt, über es nachsinnt, es gründlich untersucht, eben als leer wird es da erscheinen, als hohl wird es da erscheinen, als kernlos wird es da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, im Gefühl ein Kern sein!

Es ist, ihr Mönche, wie wenn im letzten Monat des Sommers zur Mittagszeit eine Luftspiegelung erscheint. Ein scharfsichtiger Mann würde sie erblicken, würde über sie nachsinnen, sie gründlich untersuchen. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich

untersucht, eben als leer würde sie da erscheinen, als hohl würde sie da erscheinen, als kernlos würde sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in einer Luftspiegelung ein Kern sein!

Ebenso auch, ihr Mönche: Was es irgend an Wahrnehmung gibt, sei sie vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe – die erblickt da ein Mönch, sinnt über sie nach, untersucht sie gründlich. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer würde sie da erscheinen, als hohl würde sie da erscheinen, als kernlos würde sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in der Wahrnehmung ein Kern sein!

Es ist, ihr Mönche, wie wenn ein Mann, der Kernholz wünscht, nach Kernholz ausgeht, auf der Suche nach Kernholz mit einer scharfen Axt versehen einen Wald betritt. Dort sähe er einen großen Bananenstamm, gerade, jung, hochgewachsen. Den würde er an der Wurzel fällen, dann die Spitze abschneiden und die Blattscheiden beseitigen. So die Blattscheiden beseitigend würde er nicht einmal auf Grünholz kommen, geschweige denn auf Kernholz.

Dies würde ein scharfsichtiger Mann erblicken, würde darüber nachsinnen, es gründlich untersuchen. Ihm, der dies erblickt, der darüber nachsinnt, es gründlich untersucht, eben als leer würde es da erscheinen, als hohl würde es da erscheinen, als kernlos würde es da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in einem Bananenstamm ein Kern sein!

Ebenso auch, ihr Mönche: Was es irgend an Gestaltungen gibt, seien sie vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe – die erblickt ein Mönch, sinnt über sie nach, untersucht sie gründlich. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer würden sie da erscheinen, als hohl würden sie da erscheinen, als kernlos würden sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in den Gestaltungen ein Kern sein!

Es ist, ihr Mönche, wie wenn ein Gaukler oder Gehilfe eines Gauklers am Treffpunkt vierer Straßen sein Gaukelwerk zeigt. Und ein scharfsichtiger Mann würde es erblicken, darüber nachsinnen, es gründlich untersuchen. Ihm, der es erblickt, darüber nachsinnt, es gründlich untersucht, eben als leer würde es da erscheinen, als hohl würde es da erscheinen, als kernlos würde es da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, im Gaukelwerk ein Kern sein!

Ebenso auch, ihr Mönche: Was es irgend an Bewußtsein gibt, sei es vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe – das erblickt ein Mönch, sinnt darüber nach, untersucht es gründlich. Ihm, der es erblickt, darüber nachsinnt, es gründlich untersucht, eben als leer würde es da erscheinen, als hohl

würde es da erscheinen, als kernlos wurde es da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, im Bewußtsein ein Kern sein!

So erkennend, ihr Mönche, wendet sich der erfahrene, edle Jünger von der Körperlichkeit ab, wendet sich ab vom Gefühl, wendet sich ab von der Wahrnehmung, wendet sich ab von den Gestaltungen, wendet sich ab vom Bewußtsein. Abgewandt wird er entschüchtet. Durch die Entschüchtung wird er befreit. Im Befreiten ist die Erkenntnis: ‚Befreit bin ich. Versiegt ist die Geburt, vollendet der Heilige Wandel, getan das Werk, nichts Weiteres mehr nach diesem hier‘ so erkennt er.“

So sprach der Erhabene. Und nachdem der Gesegnete so geredet hatte, sprach der Meister noch dieses:

„Dem Schaumball gleicht der Körper,
der Wasserblase das Gefühl,
ein Luftphantom ist Wahrnehmung der Sinne,
Gestaltungen sind ohne Kern wie der Bananenstamm,
und Gaukelkünsten ähnelt das Bewußtsein.

So hat der Sonnenheld es aufgezeigt.
Wenn man so nachsinnt, gründlich untersucht,
als hohl und leer erkennt man es dann weise.

Nun dieser Leib – wie ihn der Weisheitsreiche hat gezeigt
seht fortgeworfen ihn, wenn dreierlei ihm fehlt:
wenn Lebenskraft, Bewußtsein, Wärme aus ihm schwinden,
als ausgesetzter Leichnam, Fraß für andre, liegt er leblos da.
Von solcher Art ist dieses Seinsgebilde,
ein Gaukelwerk, von dem nur Toren schwätzen!
Als Mörder wird es offenbar, doch Wesenskern, der findet sich da nicht!

So möge tags und nachts die Daseinsgruppen er betrachten,
der krafterfüllte Mönch, der achtsam ist und klarbewußt.
Das Fesselwerk zerreiße er, die Zuflucht wirk‘ er selber sich!
Er lebe wie von Feuersglut bedroht, er strebe nach dem todlosen Bereich!“
(SN 22.95: „Schaum“; Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3])

^{vi} [Da begab sich ein gewisser Mönch zum Erhabenen, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, wandte sich dieser Mönch also an den Erhabenen:

„Wie muß wohl, o Herr, die Kenntnis, wie das Sehen sein, damit man falsche Ansicht, Persönlichkeitsansicht, ichhafte Ansicht überwinden kann?“]

„Die 6 Innen- und Außengebiete, die 6 Arten des Bewußtseins, die 6 Berührungen, die 18 Gefühle muß man als unbeständig erkennen und sehen, damit man falsche Ansicht überwinden kann. Man muß sie als leidig erkennen und sehen, damit man die Persönlichkeitsansicht überwinden kann. Man muß sie als Nicht-Ich verstehen, damit man die ichhafte Ansicht erkennen und sehen kann.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

vii Wie aber, ihr Mönche, ist der Mönch achtsam? Da wacht der Mönch beim Körper über den Körper, bei den Gefühlen über die Gefühle, beim Herz über das Herz, bei den Dingen über die Dinge, unermüdlich, klar bewußt, achtsam, nach Verwindung weltlichen Begehrens und Bekümmerns. So, ihr Mönche, ist der Mönch achtsam.

Und wie, ihr Mönche, ist der Mönch klar bewußt? Da ist, Ihr Mönche, der Mönch klar bewußt beim Kommen und Gehen, klar bewußt beim Hinblicken und Wegblicken, klar bewußt beim Neigen und Erheben, klar bewußt beim Tragen des Gewandes und der Almosensschale des Ordens, klar bewußt beim Essen und Trinken, Kauen und Schmecken, klar bewußt beim Entleeren von Kot und Harn, klar bewußt beim Gehen und Stehen und Sitzen, beim Einschlafen und Erwachen, beim Sprechen und Schweigen. So ist, ihr Mönche, der Mönch klar bewußt.

Achtsam und klar bewußt, ihr Mönche, sollte der Mönch die Zeit erfüllen, das haltet als unser Gebot.

Steigt einem Mönch, ihr Mönche, der also achtsam, klar bewußt, ernsten Sinnes, unermüdlich, entschlossen verweilt, ein Wohlgefühl auf, so weiß er: „Aufgestiegen ist mir dieses Wohlgefühl, und es ist bedingt, nicht ohne Bedingung. Bedingt wodurch? Durch eben diesen Körper ist es bedingt. Dieser Körper aber ist unbeständig, gestaltet, bedingt entstanden. Das Wohlgefühl aber, das bedingt durch diesen unbeständigen, gestalteten, bedingt entstandenen Körper aufgestiegen ist—wie könnte es beständig sein? Sowohl beim Körper als auch beim Wohlgefühl verweilt er in Betrachtung der Unbeständigkeit, weilt in Betrachtung des Schwindens, weilt in Betrachtung der Entreizung, weilt in Betrachtung der Auflösung, weilt in Betrachtung des Loslassens. Wer so verweilt, der überwindet sowohl beim Körper als auch beim Wohlgefühl den Hang zum Reiz.

Steigt einem Mönch, ihr Mönche, der also achtsam, klar bewußt, ernsten Sinnes, unermüdlich, entschlossen verweilt, ein Wehgefühl auf, so weiß er: „Aufgestiegen ist mir dieses Wehgefühl, und es ist bedingt, nicht ohne Bedingung. Bedingt wodurch? Durch eben diesen Körper ist es bedingt. Dieser Körper aber ist unbeständig, gestaltet, bedingt entstanden. Das Wehgefühl aber, das, bedingt durch diesen unbeständigen, gestalteten, bedingt entstandenen Körper aufgestiegen ist—wie könnte es beständig sein? Sowohl beim

Körper als auch beim Wehgefühl verweilt er in Betrachtung der Unbeständigkeit, weilt in Betrachtung des Schwindens, weilt in Betrachtung der Entreizung, weilt in Betrachtung der Auflösung, weilt in Betrachtung des Loslassens. Wer so verweilt, der überwindet sowohl beim Körper als auch beim Wehgefühl den Hang zum Widerstand.

Steigt einem Mönch, ihr Mönche, der also achtsam, klar bewußt, ernsten Sinnes, unermüdlich, entschlossen verweilt, ein Weder-wehe-noch-wohl-Gefühl auf, so weiß er: Aufgestiegen ist mir dieses Weder-wehe-noch-wohl-Gefühl und es ist bedingt, nicht ohne Bedingung. Bedingt wodurch? Durch eben diesen Körper ist es bedingt. Dieser Körper aber ist unbeständig, gestaltet, bedingt entstanden. Das Weder-weh-noch-wohl-Gefühl aber, das bedingt durch diesen unbeständigen, gestalteten, bedingt entstandenen Körper aufgestiegen ist—wie könnte es beständig sein? Sowohl beim Körper als auch beim Weder-weh-noch-wohl-Gefühl verweilt er in Betrachtung der Unbeständigkeit, weilt in Betrachtung des Schwindens, weilt in Betrachtung der Entreizung, weilt in Betrachtung der Auflösung, weilt in Betrachtung des Loslassens. Wer so verweilt, der überwindet sowohl beim Körper als auch beim Weder-weh-noch-wohl-Gefühl den Hang zum Unwissen.

Fühlt er nun ein Wohlgefühl, dann erkennt er es als unbeständig. Er erkennt es als einer, der sich nicht daran bindet. Er erkennt es als einer, der kein Genügen daran findet.

Empfindet er nun ein Wehgefühl, dann erkennt er es als unbeständig. Er erkennt es als einer, der sich nicht daran bindet. Er erkennt es als einer, der kein Genügen daran findet.

Empfindet er nun ein Weder-weh-noch-wohl-Gefühl, dann erkennt er es als unbeständig. Er erkennt es als einer, der sich nicht daran bindet. Er erkennt es als einer, der kein Genügen daran findet.

Empfindet er ein Wohlgefühl, so empfindet er es als Entfesselter. Empfindet er ein Wehgefühl, so empfindet er es als Entfesselter. Empfindet er ein Weder-weh-noch-wohl-Gefühl, so empfindet er es als Entfesselter.

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

^{viii}Das Format lautet: „(x)“.

^{ix}Gedankenfassung (*vitakka*) und fortführendes Denken (*vicāra*) beziehen sich hier auf das Meditationsobjekt. Nicht auf „Denken“ im gebräuchlichen Sinne. Man könnte auch „aufmerken“ und „fortführen“ dazu sagen.

Sei selbst dein eig'ner Herr!
Wer könnte sonst dich schützen?
Nur wer sich selbst beherrscht,
wird sichern Schutz besitzen.
(übersetzt von Kurt Schmidt, 1954)

Das Selbst des Selbstes Schützer ist,
wer könnte anderer Schützer sein?
Nur durch ein wohlgezühtes Selbst
schafft man den Schützer, schwer erschaffbar.
(übersetzt von Ekkehard Saß, 1995)

Sei selbst dir deine eigen' Zuflucht,
wer sonst könnt' diese Zuflucht sein?
Doch gut geschult, ist diese zu erlangen –
die -schwer zu finden- Zuflucht.
(frei übersetzt, gem. der engl. Vorlage des Buddhaddhamma)

attā hi attano nātho
attanā hi sudantena
ko hi nātho paro siyā
nāthaṃ labhati dullabhaṃ
(D.h. Vers 160)

Sektion V: Ein edler Wandel

(ariyadhamma-vīthi)

Methoden zur Verwirklichung der Wahrheit der Edlen bzw. der Lebensweise derer, welche mit edlen Eigenschaften ausgestattet sind.

Kapitel 9

Das Übernatürliche und das Himmlische

Kapitel 10

Buddhistische Lehren vom Begehren

Kapitel 11

Glück

Ein Mönch in diesem Dhamma und in dieser Disziplin: 1) schafft sich selbst kein Leid, wenn er nicht von Leid heimgesucht wird; 2) verzichtet nicht auf echtes Glück; 3) gibt sich nicht diesem Glück hin (d.h. sogar dem echten Glück); 4) strebt danach, der Ursache des Leidens ein Ende zu bereiten (d.h. er strebt danach, höchstes Glück zu verwirklichen).

*Idha bhikkhave bhikkhu na heva anaddhabhūtaṃ attānaṃ dukkhena addhāhavi
dhammikañca sukhaṃ na pariccajati tasmīṃ ca sukhe anadhimucchito hoti. So evaṃ pajānāti
imassa kho me dukkhanidānassa saṅkhāraṃ padahato saṅkhārappadhānā virāgo hoti.*

(M. II. 223 – keine wörtliche Übersetzungⁱ)

Sieh her, Ānanda, es gibt eine weitere Methode (...). Ein Mönch möge seinen Geist auf ein inspirierendes Zeichen richten. Wenn er seinen Geist auf ein inspirierendes Zeichen richtet, entsteht Freude. Wenn er freudig ist, entsteht Verzückung. Wenn der Geist von Verzückung erfüllt ist, so entspannt sich der Körper, und wenn der Körper entspannt ist, erfährt man Glück. Bei jemandem, der glücklich ist, erreicht der Geist Sammlung.

*Puna ca paraṃ ānanda (...) tena ānanda bhikkhunā kismiñcīdeva pasādanīye nimitte cittaṃ
paṇidāhitabbaṃ (...) tassa kismiñcīdeva pasādanīye nimitte cittaṃ paṇidāhato pāmujjam jāyati
pamuditassa pīti jāyati pītimanassa kāyo passambhati passaddhakāyo sukhaṃ vedayati
sukhino cittaṃ samādhīyati.*

(S. V. 155-6)

Kapitel 9: Das Übernatürliche und das Himmlische

1. Einleitung

Würde man die Frage aufwerfen, ob der Buddhismus die Existenz übernatürlicher Phänomene¹ und himmlischer Wesen bejahe, so lautete die Antwort – aufgrund der wörtlichen Schriftbelege im Tipiṭaka sowie in anderen Texten – eindeutig: „ja“. Eine Bestätigung dafür ist durch schriftliche Überlieferungen umfassend und reichlich vorhanden.² Und dennoch ist es für die Menschen äußerst kompliziert, eine Einigung beziehungsweise mindestens einen gemeinsamen Konsens darüber zu erzielen, ob diese Dinge nun tatsächlich existieren – oder nicht.

Viele Menschen vertreten die Ansicht, dass bereits der reine Glaube an solche Dinge schädigende Folgen mit sich bringe, ein Standpunkt, welcher einige Gelehrte dazu veranlasst hat, jene Phänomene von übernatürlichen Phänomenen und himmlischen Wesen auf rein metaphorische Weise zu interpretieren. Es ist unnötig, diese Interpretationen an dieser Stelle ausführlich zu untersuchen. Sogar wenn man die wortwörtliche Auslegung akzeptiert, dass diese Dinge existieren, so enthalten die buddhistischen Lehren angemessene Sicherheitsmechanismen, die dazu beitragen, Aberglauben oder auch ein zwanghaftes Bedürfnis, die Gültigkeit des Übernatürlichen beweisen zu wollen, zu verhindern.

Viele Menschen, von der altertümlichen Vergangenheit angefangen, bis heute, haben an Geister, Spuk, überirdische Kräfte, das Mysteriöse und das Wunderhafte geglaubt bzw. sich davor gefürchtet. Der Buddhismus behauptet kühn die

¹TR: Man beachte, dass ich den Begriff „übernatürlich“ („*supernatural*“) hier im Sinne von „über das Gewöhnliche hinausgehend“, „wundersam“, „einer höheren Sphäre zugehörig“ bzw. „ein Ereignis, das mit den Gesetzen der Natur unerklärlich erscheint“ verwende. Wie der Autor in Kapitel 4 des Buddhadhamma, im Zusammenhang mit der bedingten Entstehung, darlegt, erkennen die buddhistischen Lehren kein übernatürliches Wesen an, welches „oberhalb“ der Natur existiert und Macht über jene ausüben könnte. In ähnlicher Weise impliziert der Begriff „übernatürlich“ hier keine Realität, außerhalb der natürlichen Welt bzw. eine Macht, welche über die natürlichen Kräfte hinausgehen könnte. In diesem Sinne ist der Begriff „überweltlich“ („*supermundane*“) – wenngleich er nicht gebräuchlich ist – in diesem Zusammenhang womöglich zutreffender.

²Siehe Anhang 1: Aufzeichnungen übernatürlicher Phänomene in den Schriften

Existenz dieser Dinge und erklärt gleichzeitig die Freiheit des Menschen, in Bezug auf ebenjene. Die buddhistischen Lehren definieren Prinzipien, welche den Menschen helfen, aus ihrer Beziehung zu übernatürlichen Phänomenen einen Nutzen zu ziehen; wenigstens richtet die Befolgung dieser Prinzipien indessen weniger Schaden an, als der Versuch, unanfechtbare Nachweise für die Existenz oder Nichtexistenz solcher Angelegenheiten erbringen zu wollen. Es ist hierbei entscheidend zu wissen, was diese buddhistischen Prinzipien sind und wie man sie im täglichen Leben zur Anwendung bringt.

Der Buddhismus ist nicht an der Debatte interessiert, ob übernatürliche Phänomene und himmlische Wesen wahrlich existieren oder nicht; weiterhin rät er den Menschen davon ab, ihre Zeit mit dem Versuch zu vergeuden, die Existenz dieser Dinge beweisen zu wollen. Der Buddhismus ist vielmehr daran interessiert, wie sich der Mensch gegenüber dem Übersinnlichen positioniert und angemessen verhält. Im Buddhismus ist es weniger wichtig zu wissen, ob Götter, Geister, Gespenster, übersinnliche Kräfte oder Wunder existieren, als vielmehr zu wissen, welchen Einfluss sie (unter der Annahme, dass diese Dinge existieren) auf das menschliche Leben haben und wie man sich ihnen gegenüber positioniert. [942]

Manche Menschen mögen einwenden, dass man nicht wissen kann, wie man mit jenen Dingen angemessen umgeht, bevor man nicht ihre Existenz bewiesen hat – doch gerade der zwanghafte Wunsch, die Existenz (bzw. Nichtexistenz) dieser Dinge zu beweisen, hat, im selben Zusammenhang, zu reichlich ungeschicktem Verhalten geführt, und bis heute ist kein endgültiger Beweis für die eine oder andere Seite gefunden worden.

Übernatürliche Phänomene, nebst übersinnlichen Kräften und himmlischen Wesen, sind nicht beweisbar: es ist unmöglich, unbestreitbare Beweise für ihre Existenz oder Nichtexistenz zu erbringen. Wer an diese Dinge glaubt, kann Ungläubige nicht von deren Existenz überzeugen, während Ungläubige, den daran Glaubenden, ebenfalls keine triftigen Beweise für eine Nichtexistenz vorlegen können. Beide Parteien bewegen sich auf der Ebene des Glaubens oder der Überzeugung: sie glauben, dass diese Dinge existieren, oder sie glauben, dass sie nicht existieren, bzw. lehnen sie ihre Existenz rundweg ab. (Selbst wenn man Zeuge derlei Phänomenen geworden ist, so ist man nicht in der Lage, diese Erkenntnis anderen Menschen vollends zugänglich zu machen.)

Abgesehen davon, dass es keinen unbestrittenen Beweis für die Existenz oder Nichtexistenz dieser Dinge gibt, sind diese Dinge schwer fassbar oder flüchtig: gelegentlich führt eine aufregende Spur solcher Dinge zu einem Gefühl der Gewissheit ihrer Existenz, doch sobald man versucht, diese Phänomene zu erfassen

sen, erweist sich das Gefühl als unbefriedigend. Selbst in Momenten, in denen man von der Existenz dieser Dinge überzeugt ist, kommen Zweifel auf; je mehr man nach ihnen trachtet, desto flüchtiger werden sie; je flüchtiger sie sind, desto faszinierender können sie werden. Die Besessenheit von übernatürlichen Phänomenen kann daher dazu führen, dass man sich beinahe von dieser Welt entfernt.

Die Bemühungen, die Existenz solcher – nicht nachweisbaren – mysteriösen Phänomene zu beweisen, sind Zeit- und Energieverschwendung und schaffen alle möglichen Probleme, sowohl individuelle als auch gesellschaftliche. Solange man sich um die vergebliche Suche nach einem endgültigen Beweis bemüht, streiten sich Gläubige und Ungläubige, widerlegen ihre Theorien, stiften Zwietracht und gehen schließlich ihre eigenen Wege. Sie sind nicht in der Lage, ihre Einstellungen und ihr Verhalten anzupassen, weil sie auf schlüssige Beweise warten, welche niemals kommen. Ein echter Konsens oder eine echte Einigkeit wird nie erzielt werden.

Auf gesellschaftlicher oder politischer Ebene kann ein fehlender Konsens bzw. eine ausbleibende Einigung, auf dem Gebiet solcher Fragestellungen, zu Zwang oder gar Verfolgung führen. Gläubige können in der Folge Nicht-Gläubige dazu zwingen, einen bestimmten Modus des Glaubens anzunehmen. Umgekehrt können Nicht-Gläubige den Gläubigen die Ausübung ihres Glaubens verbieten – wie dies in einigen politischen Ideologien der Fall ist, die sich gänzlich einer wissenschaftlichen Methodik verschrieben haben. Wenn Regierungsvertreter in solchen politischen Systemen der Überzeugung sind, dass die Menschen törichte oder abergläubische Überzeugungen aufrechterhalten, können sie die Menschen dazu zwingen, ihre Überzeugungen aufzugeben und die Staatsideologie (der Ablehnung übernatürlicher Phänomene) anzunehmen.

Ein solcher Gewaltakt würde das Problem jedoch nicht an seinem eigentlichen Ursprung lösen; es würde die Menschen nicht vom Zweifel „säubern“, ³ vielmehr würde ein Zwang zu einer Unterdrückung von Glauben führen. Eine solche Beherrschung kann aufrechterhalten werden, wenn der Zwang oder der Glaube stark sind, doch sobald sie nachlassen, keimt auch der unterdrückte Glaube wieder auf, erblüht und breitet sich aus. Und wenn dies geschieht, können die Überzeugungen und Praktiken so irrational, richtungslos und schädlich verlaufen, wie zuvor, ohne dass sie angemessene Beachtung gefunden hätten und korrigiert worden wären.

Aus einem Blickwinkel heraus betrachtet, existiert das Übernatürliche in erster Linie als eine Ansammlung von Überzeugungen, in den Köpfen nicht erwachter Menschen, und diese Überzeugungen unterliegen Schwankungen. Manche

³na sodhenti maccaṃ avitṭṇakāṅkhaṃ; Sn. 45

Menschen lehnen das Übernatürliche anfänglich ab und betrachten die daran Glaubenden mit Verachtung – doch nachdem sie späterhin etwas erlebt haben, was sie für eine „mystische“ Erfahrung halten, ändert sich ihre Sichtweise völlig und sie werden zu vehementen Vertretern eines solchen Glaubens. Ohne die Möglichkeit, Unterweisung zu erhalten, die ihnen eine angemessene Beziehung zu diesen Dingen verdeutlicht, werden sie stärker in dessen Bann gezogen und setzen sich womöglich intensiver mit der Thematik auseinander als diejenigen, die von Anfang an ein gewisses Maß an Überzeugung vertraten. Im umgekehrten Fall machen manche Menschen, welche felsenfest an derartige Dinge geglaubt haben, zu einem späteren Zeitpunkt womöglich eine Erfahrung, die darauf hindeutet, dass der Gegenstand ihres Glaubens unbefriedigend oder ungewiss sind, woraufhin ihr Glaube ins Wanken gerät oder sie gänzlich von jenem Glauben abfallen.

Infolgedessen sehen sich viele Menschen mit der Frage konfrontiert, ob diese Dinge nun wahrhaftig existieren oder nicht, während es ihnen gleichzeitig an praktischen Mitteln mangelt, um Schaden zu verhindern, welcher durch das Festhalten an festen Überzeugungen und starren Ansichten entsteht. Der Buddhismus legt den Schwerpunkt auf praktische Erwägungen: er lehrt die Dinge, die jeder Mensch, angemessen und im Verhältnis zu seinem individuellen Reifegrad und seinen Fähigkeiten, anwenden und nutzen kann. In Bezug auf „übernatürliche Phänomene“ bietet der Buddhismus klare Lehren: der Schwerpunkt liegt auf der persönlichen Beziehung zu ihnen und auf dem Wissen um die Gründe, warum man bestimmte Einstellungen und Verhaltensweisen ihnen gegenüber an den Tag legt. Mit anderen Worten: es ist nicht entscheidend, ob man an diese Dinge glaubt oder nicht; vielmehr sollte der Mensch eine angemessene Beziehung dazu entwickeln.

Sowohl „Gläubige“ als auch „Nicht-Gläubige“ können die buddhistischen Grundsätze dieses Sachgebietes befolgen; wenn sie dies tun, wird sich ihr Verhalten – in Bezug auf Fragen des Übernatürlichen – nur unwesentlich voneinander unterscheiden. Darüber hinaus wird dieses Verhalten für beide Seiten (den Gläubigen und Ungläubigen) von Vorteil sein, da beide Seiten gegenseitige Rücksichtnahme entfalten. Die Gläubigen können ihren Glauben in einer Weise aufrechterhalten, die ihnen selbst und anderen keinen Schaden zufügt, während die Ungläubigen die Gläubigen respektieren und ihnen unter Umständen Hinweise geben können, wie sie mit den Themen ihres Glaubens konstruktiv verfahren können.

Dieses Prinzip der ausgewogenen Praxis – eine angemessene Haltung und Beziehung gegenüber solcherart von Belangen aufzubauen, die nicht bewiesen wer-

den können und für die spirituelle Erfüllung nicht notwendigerweise, unmittelbar verwirklicht werden muss – ist ein einzigartiges Merkmal des Buddhismus und unterscheidet ihn von anderen Religionen und Philosophien, einschließlich moderner Ideologien.⁴

Wenn es auf jenen angemessenen Prinzipien basiert, so ist es nicht schadhaft, auch nach Belegen für übernatürliche Phänomene zu suchen. Wenn Menschen dieses besondere Interesse aufweisen und anderen damit keinen Ärger bereiten, kann man einem solchen Streben gegenüber aufgeschlossen bleiben. Es kann als vergleichbar mit der Forschung in anderen Wissensgebieten betrachtet werden. [944]

Da Dinge, die das Übernatürliche betreffen, nicht beweisbar sind, ist die Einstellung und Beziehung der Menschen zu diesen Dingen entscheidend. Und da diese Dinge in erster Linie als eine Reihe von Überzeugungen in den Köpfen der Menschen existieren, ist der jeweilige Glaube an die Existenz oder Nichtexistenz dieser Dinge von untergeordneter Bedeutung.

Zusammenfassend lässt sich daher sagen, dass die Existenz oder Nichtexistenz übernatürlicher Phänomene, einschließlich himmlischer Wesen und übersinnlicher Kräfte, kaum Einfluss auf die zentralen Lehren und Grundsätze des Buddhismus hat. Auch wenn in den Schriften die Existenz von Wundern und himmlischen Wesen postuliert wird, ist die Umsetzung und höchste Verwirklichung – das Ziel des Buddhismus – machbar, ohne eine Auseinandersetzung mit derartigen Thematiken.

In Bezug auf dieses Thema sagte der Buddha:

(Buddha:) Was denkst du, Sunakkhatta? Ob ich nun Wunder vollbringe, Kennzeichen erhabener Personen, oder nicht; so führt dieses Dhamma, welches ich gelehrt habe, um das Ziel zu erreichen, zur vollständigen Zerstörung des Leidens?

(Sunakkhatta:) Herr, ob der Herr nun Wunder vollbringt, Kennzeichen erhabener Personen, oder nicht, so führt dieses Dhamma, welches der Erhabene gelehrt hat, um das Ziel zu erreichen, zur völligen Zerstörung des Leidens.

(Buddha:) Was denkst du, Sunakkhatta? Ob ich nun das, was als Ursprung der Welt gilt, bekannt mache oder nicht, so führt dieses Dhamma, welches der

⁴Dieser Grundsatz ist in der Broschüre „Kriterien für die Analyse der Bedeutung und des Wertes des Buddha-Dhamma“ enthalten, die wir hoffentlich als separates Kapitel in zukünftige Ausgaben des Buddhadhamma aufnehmen werden.

Erhabene gelehrt hat, um das Ziel zu erreichen, zur völligen Zerstörung des Leidens?

(Sunakkhatta:) Herr, ob der Herr nun das, was als der Ursprung der Welt gilt, bekannt macht, oder nicht, so führt dieses Dhamma, welches der Erhabene gelehrt hat, um das Ziel zu erreichen, zur völligen Zerstörung des Leidens.⁵
[945]

2. Wunder und übersinnliche Kräfte

A. Einleitung

Obwohl übersinnliche Kräfte als Formen des „höheren Wissens“ (*abhiññā*) klassifiziert werden,⁶ sind übersinnliche Kräfte aller Art, einschließlich des „himmlischen Ohres“, des Hellsehens, der Telepathie und der Rückerinnerung an vergangene Leben, sämtlich weltliche Formen des höheren Wissens. Sie sind mit weltlichen Phänomenen verbunden, zählen zum Bereich der unerweckten Wesen und unterliegen der Herrschaft geistiger Verunreinigungen.⁷

Die Menschen haben diese weltlichen Formen des höheren Wissens schon vor den Zeiten des Buddha gekannt; sie existieren unabhängig von der Entstehung des Buddhismus. Diese Kräfte des Geistes bilden weiterhin nicht die Essenz des Buddhismus und sind zudem nicht notwendig, um das Ziel des Buddhismus zu vervollkommen.

Die Essenz des Buddhismus und das, was mit der Entstehung des Buddhismus einhergeht, betrifft jenes Wissen, welches zur Beendigung von Leiden sowie geistiger Unreinheit führt. Dieses Wissen, das als die sechste (und letzte) Form des höheren Wissens klassifiziert wird, nennt man „Wissen, welches zum Ende der

⁵D. III. 3-4; vgl. mit den Lehren des Buddha unter M. I. 428-32 hinsichtlich der Dinge, die erklärt werden, und der Dinge, die unerklärt bleiben.

⁶Kann auch mit „übersinnliche Kraft“ bzw. „höchstes Wissen“ übersetzt werden; im Pali können übersinnliche Kräfte (*iddhi*) als „Wunder der übersinnlichen Kraft“ (*iddhi-pāṭihāriya*), „Form der übersinnlichen Kraft“ (*iddhi-vidhi*) oder „Art der übersinnlichen Kraft“ (*iddhi-vidhā*) bezeichnet werden.

⁷TR: Es gibt fünf Formen weltlichen, höchsten Wissens: 1.) magische Kräfte, einschließlich der Fähigkeit, sich unsichtbar zu machen, geistige Bilder von sich selbst zu projizieren, durch feststoffliche Dinge hindurchzugehen, auf dem Wasser zu laufen, durch die Luft zu fliegen usw.; 2.) himmlisches Ohr; 3.) Telepathie; 4.) Rückerinnerung vergangener Leben; sowie 5.) Hellsichtigkeit.

Befleckungen führt“ (*āsavakkhaya-ñāṇa*). Es ist eine transzendente Form des Wissens (*lokuttara-abhiññā*), die ausschließlich erwachten Wesen vorbehalten ist. Es führt nichterwachte Menschen zu Befreiung, Läuterung und Klarheit, zu Freiheit von weltlichen Zwängen und zur vollständigen Verwirklichung als „edles Wesen“ (*ariya-puggala*).

Die weltlichen Formen des höheren Wissens können schwinden, während das transzendente, höchste Wissen unerschütterlich ist. Das Erreichen des transzendenten höchsten Wissens ist dem Erreichen aller fünf weltlichen Formen des höheren Wissens überlegen, jedoch wird das Erreichen der weltlichen Formen, in Ergänzung zum transzendenten höchsten Wissen, als hervorragend und als Kennzeichen der Vollkommenheit betrachtet. Transzendentes, höchstes Wissen ist essenziell für ein wahrhaft tugendhaftes Leben; weltliche Formen von höherem Wissen sind nicht essenziell, sondern verstärken die individuellen Qualitäten einer Person.⁸

B. Drei Arten von Wundern

Der Buddha klassifizierte übersinnliche Kräfte, im Rahmen dreier Arten von Wundern (*pāṭihāriya*):⁹

1. *Iddhi-pāṭihāriya*: das Wunder der Vollbringung übersinnlicher Kräfte
2. *Ādesanā-pāṭihāriya*: das Wunder des Gedankenlesens
3. *Anusāsanī-pāṭihāriya*: das Wunder der Unterweisung: die Vermittlung der Wahrheit, die zu wahrer Erkenntnis und Erfüllung führt

Diese Wunder werden im Pali-Kanon folgendermaßen beschrieben:

1. Das Wunder der Vollbringung übersinnlicher Kräfte:

(...) Kevaddha, worin besteht das mit der magischen Kraft der Heiligkeit vollführte Wunder? In diesem Falle, Kevaddha, ist ein Bhikkhu im Besitze der mannigfachen magischen Kräfte der Heiligkeit: aus der einen

⁸Detaillierte Ausführungen zu den Formen des höheren Wissens (*abhiññā*), verbunden mit Verweisen auf die Schriften, finden sich in Kapitel 7 über erwachte Wesen.

⁹D. I. 212-15; D. III. 220; A. I. 170; Ps. II. 227-8

Person, die er ist, wandelt er sich zu einer Vielheit, und aus der Vielheit wieder zu einer einzigen Person, bald zeigt er sich den Blicken, bald verschwindet er, ungehemmt geht er durch Wände, Wälle, Berge, als wären sie leere Luft, er taucht in die Erde und wieder heraus, als wäre sie Wasser, ohne einzusinken wandelt er auf dem Wasser wie auf dem Erdboden, er schwebt auf gekreuzten Beinen sitzend durch die Luft wie der beschwingte Vogel, jene beiden so mächtigen und gewaltigen (Himmelskörper) Mond und Sonne faßt er mit der Hand und streichelt sie, und in körperlicher Gestalt vermag er bis in die Welt Brahmā's zu gelangen. [946]

2. Das Wunder des Gedankenlesens:

(...) Und worin, Kevaddha, besteht das Wunder der Offenbarung (des Inneren)? Darin, daß ein Bhikkhu anderer Wesen, anderer Individuen Herz und Denken, Überlegungen und Erwägungen an's Licht zieht: „Solcher Art ist dein Denken, so ist deine Gesinnung, so dein Herz.“¹⁰

Es gibt einige, die anhand eines (An-)Zeichens verkünden: „So ist dein Geist, so neigt er sich, so ist dein Herz“. Und mag er auch noch so viele Erklärungen dieser Art abgeben – sie sind eben genau so und nicht anders. Ein anderer wiederum begründet seine Erklärungen nicht durch ein Zeichen, sondern nachdem er Stimmen von Menschen, von Geistern oder Devas vernommen hat, erklärt er: „So ist dein Geist, so neigt er sich, so ist dein Herz“ [...] oder indem er den Klang der angewandten und anhaltenden Gedanken eines Menschen vernommen hat, während er denkt, erklärt er: „So ist dein Geist, so neigt er sich, so ist dein Herz“ [...] oder indem er geistig in den Geist von jemandem eindringt, der sich in einem gedankenfreien Zustand der Sammlung befindet, erkennt er deutlich die geistige Willensbildung im Geiste dieser Person und weiß, dass er nach jener Willensbildung jenen Gedankengang haben wird. Und mag er auch noch so viele Erklärungen dieser Art abgeben – sie sind eben genau so und nicht anders.¹¹

Das Wunder des Gedankenlesens (*ādesanā-pāṭihāriya*) scheint der Telepathie (*cetopariya-ñāṇa* oder *paracitta-vijānana*) ähnlich zu sein, jedoch unter-

¹⁰Kevaddha Sutta: D. I. 213 (ÜB: Punkt 1 und 2; sowie nachfolgend Punkt 3: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [5])

¹¹D. III. 103-104; Ps. II. 227-8

scheidet es sich dadurch, dass ersteres sich noch auf der Ebene der intuitiven Wahrnehmung befindet; es hat noch nicht die Ebene des „direkten Wissens“ (*ñāṇa*) erreicht.

3. Das Wunder der Unterweisung:

(...) Und worin, Kevaddha, besteht das Wunder der Lehre? Darin, daß ein Bhikkhu andere so unterweist: „Denkt so und nicht so, richtet euren Geist auf dies und nicht auf das, dies gebt auf und nach jenem ringet und haltet es fest!“ Das, Kevaddha, heißt das Wunder der Lehre.

In der Kevaddha Sutta des Dīgha Nikāya folgt auf diese Passage eine Schilderung, wie der Buddha in der Welt erscheint und den Dhamma lehrt – was den Menschen Vertrauen schenkt und sie dazu veranlasst, als Entsagende fortzuziehen, rechtes Verhalten, Sinnesbeherrschung, Achtsamkeit und klares Verständnis zu entwickeln, die Abgeschiedenheit zu suchen, *jhāna* zu entwickeln und die sechs Formen des höheren Wissens zu erlangen – was mit dem Wissen um die Zerstörung der Befleckungen und der Verwirklichung der Arahantschaft endet. All diese Ergebnisse der Lehre sind Beispiele für das „Wunder der Unterweisung“.

Nachfolgend eine Aufführung der wörtlichen Bedeutungen, obiger Pali-Begriffe:

- *Pāṭihāriya* („Wunder“): etwas Ungünstiges oder Feindliches „zurückschlagen“, „vertreiben“ bzw. „zerstören“.
- *Iddhi* („psychische Kraft“): „Erringung“, „Vollendung“.
- *Ādesanā* („Gedankenlesen“): „hinzeigen“, „enthüllen“, „aufzeigen“, „deutlich machen“.
- *Anusāsani*: „wiederholte Unterweisung“.

Unter Anwendung dieser Definitionen erklärt das Paṭisambhidāmagga die drei Arten von Wundern auf eine neue Weise. Es besagt, dass alle tugendhaften Qualitäten, wie Entsagung, liebende Güte, *jhāna*, Einsicht in die Selbstlosigkeit und der Pfad der Arahantschaft *iddhi-pāṭihāriya* sind, und zwar in dem Sinne, dass

sie zu spezifischen Errungenschaften führen und negative Eigenschaften wie Sinnengier, Unwillen und anderweitige geistige Verunreinigungen ausräumen. Alle tugendhaften Qualitäten sind *ādesanā-pāṭihāriya*, in jenem Sinne, dass sie lediglich in Anwesenheit eines klaren und ungetrübten Geistes entstehen. Außerdem sind tugendhafte Qualitäten *anusāsanī-pāṭihāriya*, weil die Lehren ihre richtige Anwendung, Kultivierung, Entwicklung und Ausgewogenheit hervorheben.¹² Obwohl dies keine üblichen Erklärungen für diese Wunder sind, bieten sie eine zum Reflektieren geeignete, anregende Perspektive.

C. Übersinnliche Fähigkeiten sind nicht notwendig

Der Hausvater Kevaddha suchte einst den Buddha auf und bat ihn, ein Wunder zu vollbringen:

„Herr, dieses unser kräftig gedeihendes, blühendes und stark bevölkertes Nālandā ist mit einem großen Teile seiner Einwohnerschaft dem Erhabenen zugetan. Da wäre es vielleicht ganz angebracht, Herr, wenn der Erhabene einen Bhikkhu anwiese, mit Hilfe seiner übermenschlichen Fähigkeiten ein nur für die magischen Kräfte der Heiligkeit mögliches Wunder zu vollbringen. Diese unsere Stadt Nālandā würde dann noch viel fester an den Erhabenen glauben.“

Der Erhabene antwortete dem Bürger Kevaddha: „Kevaddha, ich predige den Bhikkhu’s die Lehre nicht in dieser Form: ‚Wohlan, Bhikkhu’s, macht mit Hilfe eurer übermenschlichen Fähigkeiten den weißgekleideten Bürgern magische Heiligkeitswunder vor!‘“ⁱⁱⁱ [947]

Der Buddha fährt mit der Erklärung fort, dass er, von den drei Arten von Wundern, die übersinnlichen Kräfte und das Gedankenlesen verwirft, da er deren potenziellen Schaden erkennt: diejenigen, welche an ihre Gültigkeit glauben, gewinnen lediglich an zusätzlicher Überzeugung, wenn sie von diesen Dingen hören, während solche, die skeptisch sind, ihre Skepsis vermehren und eine Gültigkeit umso vehementer bestreiten. Sie mögen behaupten, dass ein Mönch, der diese Kunststücke vollbringt, sich eines magischen Zaubers (*gandhārī*), eines Zaubers zum Gedankenlesen (*maṇikā*) oder eines anderen Spiels bediente. Auf eine derartige Meinungsverschiedenheit erfolgen Diskussion und Unstimmigkeit.

¹²Ps. II. 227-8

Der Buddha unterstreicht daraufhin die Bedeutung und den Wert des „Wunders der Unterweisung“ und stellt fest, dass jenes von jedem zur Anwendung gebracht werden kann und sein Nutzen gleichermaßen von jedem erkannt werden kann – bis man das Wissen um die Zerstörung der Befleckungen erreicht, was das Ziel des Buddhismus ausmacht.

Er offeriert das Beispiel von einem Mönch, der sehr geschickt im Umgang mit psychischen Kräften war und der wissen wollte, wo die vier großen Elemente ohne Überrest vergehen.¹³ Dieser Mönch reiste, auf der Suche nach einer Antwort, bezüglich dieser Frage, in die himmlischen Bereiche und drang weiter vor, bis er in den Bereich der Brahma gelangte. Da er jedoch keine Antwort erhielt, kehrte er schließlich in die Menschenwelt zurück, um den Buddha zu bitten, ihm die wahre Natur der Welt zu erklären. Diese Darstellung verdeutlicht, dass übersinnliche Kräfte begrenzt und oft unwirksam sind und nicht das Kernstück der buddhistischen Lehren bilden.¹⁴

Zu einer anderen Gelegenheit erwähnte der Brahmane Saṅgārava, dem Buddha gegenüber, eine Unterhaltung, die sich unter den Höflingen des Königs im Palast zugetragen hatte und in welcher es um folgendes Thema ging:

Zu früheren Zeiten gab es weniger Mönche, doch dafür mehr unter ihnen, die Wunder mittels übernatürlicher Kraft vollbrachten und über die menschliche Ebene hinausgingen. Jetzt gibt es mehr Mönche, doch dafür weniger unter ihnen, die Wunder mittels übernatürlicher Kraft vollbrachten und über die menschliche Ebene hinausgingen.

Der Buddha beantwortete diesen Vortrag, indem er die drei Arten von Wundern erläuterte. Daraufhin befragte er den Brahmanen Saṅgārava, welches dieser drei Wunder ihm als das hervorragendste und erhabenste erscheine. Saṅgārava erwiderte, dass das Wissen und die Erkenntnis der Wunder der übersinnlichen Kräfte und des Gedankenlesens auf diejenigen beschränkt sei, die sie vollbringen; dieses Wissen könne nicht auf andere übertragen werden; von außen betrachtet, erscheinen sie wie ein Zaubertrick. Daher ist das Wunder der Unterweisung höher und erhabener. Die Empfänger dieser Unterweisung können über diese Lehren reflektieren, sie anwenden und verwirklichen, was zum Ende des Leidens führt.¹⁵

¹³TR: Er hegte folgenden Zweifel: „Wo erlöschen die vier großen Elemente – Erde, Wasser, Feuer und Luft – ohne jeglichen Überrest?“; mehr zu dieser Begebenheit, siehe Kapitel 6 zum Thema Nibbāna.

¹⁴siehe Kevaddha Sutta: D. I. 211-23

¹⁵siehe: A. I. 170-72

D. Edle übersinnliche Kräfte

Eine andere Passage des Pali-Kanons beschreibt zwei Arten von mentalen Kräften:¹⁶

1. Übersinnliche Kräfte, welche nicht „edel“ sind: übersinnliche Kräfte, die mit geistiger Verunreinigung einhergehen und als „Grundlage für Leiden“ (*upadhi*) dienen, d.h. übersinnliche Kräfte, wie sie üblicherweise verstanden werden und wie sie eingangs bereits erläutert wurden. Hier erlangt ein Entsagender, durch beharrliche Bemühungen, die Befreiung des Geistes (*cetovimutti*) und vollbringt diverse übernatürliche Handlungen, wie bspw. das Hervorbringen geistiger Bilder, das Durchschreiten von Wänden, das Fliegen durch die Luft, das Eintauchen in die Erde oder das Wandeln auf dem Wasser.
2. „Edle“ mentale Kräfte: psychische Kräfte, die frei von geistiger Verunreinigung sind und nicht als Grundlage für Leiden operieren. In diesem Fall übt ein Mönch Selbstbeherrschung und Kontrolle über seine Wahrnehmungen und ist in der Lage, seine Reaktion gegenüber Sinneseindrücken zu kontrollieren. Er kann beispielsweise ein abstoßendes Objekt als nicht abstoßend betrachten (z. B. indem er eine Person mit einem entstellten Gesicht sieht und mit Freundlichkeit und Güte auf diese Person reagiertⁱⁱⁱ). Des Weiteren kann er ein attraktives Objekt als unattraktiv erkennen (zum Beispiel kann er einen anmutigen, reizvollen Körper als abstoßend wahrnehmen^{iv}). Oder er kann gleichmütig bleiben und sowohl auf das Anziehende als auch auf das Abstoßende verzichten, indem er etwa unvoreingenommen über die Dinge reflektiert und ihre wahrhaftige Natur sieht.^v [948]

Diese zugrunde gelegte Passage bestätigt, dass übersinnliche Kräfte, wie sie normalerweise aufgefasst werden – d.h. die Fähigkeit betreffend, verblüffende und unfassbare Leistungen bzw. Darbietungen zu vollbringen – im Buddhismus weder gepriesen werden noch die Essenz des Buddhismus bilden. Im Buddhismus ist die höchste Form der übersinnlichen Kraft die Fähigkeit, die eigenen Reaktionen auf Sinneseindrücke zu kontrollieren und geistige Selbstbeherrschung zu entfalten. Diese Form der Macht verursacht weder bei sich selbst noch bei anderen Wesen einen Schaden.

Diejenigen, welche die erstgenannte Form der übersinnlichen Kräfte einsetzen, sind möglicherweise nicht in der Lage, die zweitgenannte Form auszuüben,

¹⁶D. III. 112-13; erklärt unter Ps. II. 212

und sie setzen ihre übersinnlichen Fähigkeiten womöglich ein, um ihren Verunreinigungen zu frönen. Die zweite Art von übersinnlichen Kräften hingegen fördert heilsame Qualitäten, tilgt Verunreinigungen und verhindert, dass der Geist von Gier, Hass und Verblendung verleitet wird.¹⁷

Die Tatsache, dass der Buddha eine Übungsregel aufstellte, welche es den Mönchen untersagt, übersinnliche Kräfte an Laien weiterzuvermitteln, bestätigt ebenfalls, dass er ihren Gebrauch nicht begünstigte.¹⁸

Wie bereits erwähnt, sind übersinnliche Kräfte eine Form der weltlichen Errungenschaft, welche die Eigenschaften derer, die transzendentes Wissen erlangt haben, verbessern und ihnen dabei helfen kann, ihre Aktivitäten effektiver umzusetzen und anderen Menschen Unterstützung anzubieten. Der Buddha bezeichnete jemanden, der mit den drei Arten von Wunderkräften versehen ist, als einen „vollkommen Vollendeten“, „einen, der das Ziel erreicht hat“, „einen, der unter Göttern und Menschen erhaben ist“.¹⁹ [949]

Wie bereits erwähnt, ist jedoch das Wunder der Unterweisung der bedeutende und konstante Faktor – während die beiden verbleibenden Wunder ergänzend hinzukommen können. Wenn es einen triftigen Grund gibt, die Wunder der übersinnlichen Kräfte und des Gedankenlesens zu vollbringen, dann sollten sie lediglich in einer initiierten Phase zum Einsatz kommen, mit der Zielsetzung, den Weg für das Wunder der Unterweisung zu bereiten. Die Unterweisung ist Ziel und Vollendung, wie im weiteren Verlauf noch ausführlicher erörtert werden wird.

¹⁷ Zum Ziel dieser Form der Praxis siehe: A. III. 169; diese Art von psychischer Kraft ist eine Form der „Befreiung des Geistes durch liebende Güte“ (*mettā-cetovimutti*), durch welche der Mensch die Ebene der „strahlenden Befreiung“ (*subhā-vimokkha*) erreicht. Sie kann durch die Entwicklung der sieben Erleuchtungsfaktoren (*bojjhaṅga*), begleitet von liebevoller Güte (S. V. 119), durch die Entwicklung der vier Faktoren der Achtsamkeit (S. V. 294-6) oder durch die Entwicklung der Sammlung (S. V. 317-8) entstehen; eine Person, die auf diese Weise praktiziert, wird zuweilen ein „Edler mit entwickelten Fähigkeiten“ genannt (M. III. 302).

¹⁸ Vin. II. 112; in den Kommentaren (siehe: VinA. VI. 1203) wird angeführt, dass der Buddha lediglich *vikubbanā-iddhi* („Kräfte der Verwandlung“, z.B. sich in verschiedene Formen zu verwandeln, durch den Geist geschaffene Objekte für andere sichtbar zu machen, zu sprechen, während man unsichtbar bleibt, oder nur die Hälfte seines Körpers sichtbar zu machen) untersagte; er verbot nicht *adhīṭṭhāna-iddhi* („regierende Kräfte“, z.B. sich als viele zu offenbaren, auf dem Wasser zu gehen oder in die Erde einzutauchen); allerdings scheint diese Interpretation nicht bevorzugt zu werden.

¹⁹ A. I. 292; A. V. 326-7

E. Gefahren übersinnlicher Kräfte

Übersinnliche Kräfte können sowohl für jene Menschen, die solche Kräfte besitzen, als auch für jene, die mit diesen Menschen verkehren, schädlich sein. Nichterleuchtete Menschen, die über derartige Kräfte verfügen, könnten sich an ihnen berauschen;²⁰ sie könnten überheblich oder eingebildet werden, sich anderen Wesen gegenüber überlegen fühlen oder andere Wesen verunglimpfen; sie könnten eine Besessenheit, z.B. durch materielle Gewinne und Anerkennung, die sich aus solchen Kräften ergibt, entwickeln; sie könnten unehrlich werden; oder sie könnten diese Kräfte für schädigende Zwecke einsetzen, wie im Fall des Ehrwürdigen Devadatta.

Im Mindesten hindert die Anhaftung an, bzw. die Begeisterung für übersinnliche Kräfte einen Menschen daran, höhere geistige Qualitäten zu verwirklichen und den Geist von Unreinheiten zu befreien. Und da die übersinnlichen Fähigkeiten nichterweckter Personen dem Vergehen unterliegen, bildet die Sorge um den Schutz und die Absicherung solcher Kräfte ein zusätzliches Hindernis, welches weise Reflexion und eine effektive und nutzbringende Anwendung von Einsicht untergräbt. Übersinnliche Kräfte werden daher als Hindernisse für die Einsichtsmeditation (*iddhi-palibodha*) eingestuft, die von jemandem, der Weisheit zu entwickeln sucht, beseitigt oder ausgeräumt werden sollten.²¹

Es besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass Menschen, die mit einer Person verkehren, die übersinnliche Kräfte aufweist, ebenfalls zu Schaden kommen. Die wesentliche Gefahr besteht darin, dass diese Menschen zu Opfern werden. Jemand, der übersinnliche Kräfte besitzt (oder vorgibt, sie zu besitzen), könnte mit diesen Kräften prahlen, um sich persönlich zu bereichern.

Man beachte ferner, dass Menschen, die korrekt praktizieren und auf diesem Gebiet eine Begabung zeigen, übersinnliche Kräfte nur dann gebrauchen, wenn sie diese, als Kanal für eine angemessene Unterweisung, als angemessen erachten. Denn, wenn nicht um eine Dhamma-Unterweisung zu offerieren – warum sonst sollte jemand derartige Kräfte demonstrieren, außer um persönlichen Ruhm oder materiellen Gewinn anzustreben?

Es ist daher entscheidend, sich in Erinnerung zu rufen, dass übersinnliche Kräfte stets von einer angemessenen Unterweisung begleitet sein sollten. Wenn jemand übersinnliche Kräfte offenbart oder behauptet, jene zu besitzen, obgleich

²⁰*Iddhi-madda*; diese Berauschung fällt in die gleiche Kategorie, wie die Berauschung an Wissen, moralischem Verhalten, *jhāna*, usw.; siehe: Vbh. 345-6.

²¹Vism. 89-90, 97

diese Kräfte keine Brücke zum „Wunder der Unterweisung“ enthalten, kann dieses Verhalten als fehlerhaft erachtet werden.²² [950]

Es kann sein, dass solche Menschen schlechte oder betrügerische Absichten im Schilde führen, dass sie nach persönlichem Gewinn trachten, oder dass sie ganz einfach ein falsches Verständnis von übersinnlichen Kräften halten. Selbiges Prinzip lässt sich auch auf religiöse Gegenstände, auf Amulette usw. übertragen: jemand, der solche Gegenstände, im Umgang mit Menschen, benützt, ohne irgendeine Form der Belehrung durchzuführen – ohne die betroffenen Menschen zur Entwicklung von Weisheit, zum Verständnis der Wahrheit und zu einer graduellen Befreiung von solchen Gegenständen zu führen – vollzieht eine inkorrekte Praxis und führt diese Menschen in eine irreführende Richtung.²³

Selbst wenn eine Person nicht Opfer von Jemandem wird, der behauptet, übersinnliche Kräfte zu besitzen, widerspricht eine Faszination oder Auseinandersetzung mit diesen Dingen zwei wichtigen buddhistischen Prinzipien:

Erstens: der Buddhismus lehrt den Weg zur Befreiung. Da übersinnliche Kräfte für den Buddhismus nicht von zentraler Bedeutung sind – sie stehen nicht in direktem Zusammenhang mit dem Ziel des Buddhismus und helfen den Menschen nicht, sich von geistiger Verunreinigung zu befreien – ist die Faszination für diese Dinge in der Regel eine Verschwendung an Zeit und Energie, die für das Praktizieren des Dhamma verwendet werden könnte.

Zweitens: die Menschen, die sich mit jemandem zusammentun, der übersinnliche oder sakrale Kräfte für sich beansprucht, wünschen sich in der Regel Hilfe von übernatürlichen oder himmlischen Kräften, beispielsweise um Glück oder Wohlstand zu erlangen. Dieses Gebaren ist unvereinbar mit einem zentralen Grundsatz des Buddhismus, nämlich der Lehre von Handlung (*kamma-vāda*),

²²In einem ähnlichen Zusammenhang übte der Buddha scharfe Kritik an denjenigen, die ihre moralischen Grundsätze und religiösen Praktiken dazu benutzen, andere Menschen zu beeinflussen, während sie selbst Ruhm, Lob oder materiellen Gewinn suchten.

²³Zu diesem Gebiet zählen heilige und magische Gegenstände, okkulte Kräfte und jene Dinge, die der Buddha als die niederen oder „tierischen“ Künste (*tiracchāna-vijjā*) bezeichnete. Die niederen Künste sind Wissensformen, die den Weg zum Himmel und zu Nibbāna versperren, bzw. außerhalb liegender Lehren, welche nicht mit dem Ziel des Buddhismus in Einklang zu bringen sind. Diese beinhalten insbesondere Wahrsagerei, Prophezeiungen sowie die Behandlung von Krankheiten – Künste, die für einen Bhikkhu aus moralischer Sicht als fehlerhaft und schädlich gelten, wenn er sie ausübt, insbesondere um Geld zu verdienen oder persönliche Vorteile zu erzielen. *Tiracchāna-vijjā* ist zu unterscheiden von *iddhi-pāṭihāriya*. *Tiracchāna-vijjā* wird in D. I. 9-12. besprochen und mehrfach im *Sīlakkhandhavagga* des *Dīgha Nikāya* erwähnt. Es gibt Vorschriften, die das Lernen und Lehren dieser Techniken verbieten, z.B. in: Vin. II. 140., Vin. IV. 306., erklärt z.B. unter: DA. I. 131., Nd1A. II. 402.

der Lehre von Tat (*kiriya-vāda*) und der Lehre von Bestrebung (*virīya-vāda*): der Buddhismus lehrt den Menschen, durch zielgerichtetes, willentliches Handeln, im Einklang mit Ursache und Wirkung, Resultate zu erzielen.

Der Wunsch nach Resultaten, durch eine Formulierung von Bittgesuchen an himmlische oder übernatürliche Kräfte, kann zu Untätigkeit oder Faulheit führen. Es bewirkt einen Mangel an Anstrengung, einen Mangel (ÜB: einer Wahrnehmung) von Dringlichkeit, die notwendigen Aufgaben zu erledigen oder Schaden zu vermeiden, darüber hinaus widerspricht dies dem Prinzip der Achtsamkeit.

Wenn man sich für übersinnliche Kräfte interessiert, dann wäre es ratsamer, diese Kräfte selbst zu entwickeln (auch wenn es Zeitverschwendung sein kann) – denn der Wunsch nach Resultaten, durch fremde Kräfte oder himmlische Mächte, ist ein Rückgriff auf Äußerlichkeiten und macht den Menschen abhängig von ihnen. Anstatt zu wachsender Unabhängigkeit zu führen, führt diese Bindung an externe Dinge dazu, dass der Mensch die Bodenhaftung verliert und seine Verwirrung zunimmt; der Einfallsreichtum, die innere Stärke und das Selbstvertrauen eines Menschen werden geschwächt. Das Vertrauen auf äußere Dinge widerspricht einem weiteren Grundprinzip des Buddhismus, welches Selbstvertrauen lehrt – eine Zuflucht zu sich selbst zu sein. Der Buddhismus lehrt den Weg zur Befreiung, der schließlich über ein Vertrauen hinausreicht und zu reiner Weisheit führt. Der Pfad beginnt mit einer Angewiesenheit auf die Weisheit des Lehrers,²⁴ welcher ein „spiritueller Freund“ (*kalyāṇa-mitta*) ist. Letztlich kann man sogar diese Form der Abhängigkeit aufgeben und auf eigenen Füßen stehen – ohne die Unterstützung eines Lehrers.²⁵ [951]

F. Angemessenes Verhältnis gegenüber übersinnlichen Kräften

Was die Auswirkungen der Zurschaustellung übersinnlicher Kräfte auf die Menschen im Allgemeinen angeht, so sollten wir einen Blick auf das Verhalten des Buddha und seiner Schüler werfen, die über außergewöhnliche Fähigkeiten, im Umgang mit übersinnlichen Kräften, verfügten. Wie bereits erwähnt, lehnte der

²⁴TR: der Buddha

²⁵Man beachte, dass der Grundsatz der Selbstverantwortung mit dem Grundsatz des Respekts oder der Ehrerbietung für den Dhamma ausbalanciert werden muss. Man beachte weiterhin, dass eine wahrhaft befreite Person die Lehren beherzigt und sehr diszipliniert ist. Die Beherzigung der Lehren und der Grundsatz des Vertrauens sind nicht identisch. Die Befolgung der Lehren bzw. eine disziplinierte Einhaltung der Lehren kann aus Vertrauen oder aus Weisheit herrühren; Arahants praktizieren in Übereinstimmung mit den Lehren und halten die Standards der Disziplin aus Weisheit ein.

Buddha die Wunder des Ausübens übersinnlicher Kräfte und des Gedankenlesens eindeutig ab, befürwortete indessen jedoch konsequent das Wunder der Belehrung und wandte es an; die Belehrung steht im Mittelpunkt der Aktivitäten des Buddha. Es existieren jedoch Fälle, in denen der Buddha übersinnliche Kräfte wirkte.

Betrachtet man diese Gelegenheiten, kann man zu dem Schluss gelangen, dass der Buddha übersinnliche Kräfte lediglich dann gebrauchte, wenn er jene bezwang (bzw. „zähmte“), die diese Kräfte besaßen – diejenigen, die diesen Kräften große Bedeutung beimaßen oder die sich, in ihrer Arroganz, anderen überlegen fühlten – damit sie ihre Verliebtheit in diese Kräfte aufgeben würden. Der Buddha übte übersinnliche Kräfte aus, um übersinnliche Kräfte zu bändigen, um eine Person, die von ihnen fasziniert oder davon eingebildet war, zu ermutigen, ihre Begrenztheit zu erkennen, und um Dinge zu sehen, die ihnen überlegen sind – um Belange zu studieren und zu erkennen, die der Buddha durch das Wunder der Unterweisung offenbarte. Dies ähnelt dem zuvor dargestellten Prinzip der Anwendung übersinnlicher Kräfte, in Verbindung mit einer Unterweisung, wobei sich in diesem Fall die Anwendung auf diejenigen beschränkt, die von übersinnlichen Kräften berauscht sind und einen hartnäckigen Stolz zum Ausdruck brachten, wenn sie dem Buddha begegneten, zum Beispiel wie in der Schilderung der Zähmung des Gottes Brahma. Es finden sich mehrfach Erzählungen, von den bedeutsamsten Anhängern des Buddha, welche die Demonstration übersinnlicher Kräfte, mit der Belehrung von Menschen, verbanden, welche von diesen Kräften fasziniert waren, wie z.B. die Beschreibung des Ehrwürdigen Sāriputta, der die Schüler des Ehrwürdigen Devadatta mittels des Wunders des Gedankenlesens unterwies, sowie ähnliche Berichte über den Ehrwürdigen Mahā Moggallāna, welcher übersinnliche Kräfte gebrauchte.

Es lassen sich einige Fälle finden, in denen Mönche übersinnliche Kräfte offenbarten, um Menschen zu helfen, aber es existiert kein einziger Fall im Pali-Kanon, wo Mönche diese Kräfte als Folge einer Bitte von Menschen ausübten.²⁶ Es finden sich indessen Fälle, in denen Menschen darum baten, weil sie diese Kräfte erleben wollten, doch der Buddha stellte eine Übungsregel auf, die es den Mönchen untersagt, Laien solche Kräfte zu zeigen; wie bereits erwähnt wurde.

Im Alltag müssen die Menschen mit anderen Menschen zusammenleben – und dies unter gewöhnlichen Umständen. Anstatt sich auf unsichtbare, äußere Kräfte zu verlassen, die keine unmittelbare Verbindung zu den Menschen aufweisen, betont der Buddhismus, dass es besser ist, sich selbst zu schulen und zu

²⁶Referenzen für die Demonstration von übersinnlichen Kräften in den Schriften, siehe Anhang 1.

disziplinieren, sowie Wissen und Fähigkeiten zu entwickeln, um Probleme mit gewöhnlichen, rationalen Methoden zu lösen und durch rechtschaffene Mittel Erfolg zu erzielen. Der Buddha definierte die Fähigkeit, die zum Erfolg führt, als „Kraft“ (*iddhi*), was sich mit den buddhistischen Lehren im Einklang befindet. Diese Fähigkeit ist zweifach: materielle Kraft (*āmisā-iddhi*) und geistige Kraft (*dhamma-iddhi*), wobei letztere das hauptsächliche Prinzip bildet.²⁷ [952]

Es lassen sich zwei wesentliche Punkte feststellen, welche die Begrenztheit der übersinnlichen Kräfte und aller Formen sakraler oder übernatürlicher Kräfte aufzeigen, und die offenbaren, dass diese Kräfte für den Buddhismus nicht von wesentlicher Bedeutung sind, nicht mit dem Ziel des Buddha-Dhamma in Verbindung stehen, für das Beschreiten des buddhistischen Pfades unnötig sind und keine tatsächliche Sicherheit oder Geborgenheit bieten:

1. Aus der Perspektive von Weisheit können übernatürliche Kräfte nicht direkt zu Weisheit, zur Durchdringung der Wahrheit und zum Verständnis der Phänomene, wie sie wirklich sind, führen. Ein Beispiel für diese Einschränkung ist die Begebenheit eines Mönchs, der übersinnliche Kräfte besaß und sich auf der Suche nach einer Antwort durch alle Bereiche des Daseins bewegte, bis er zum Reich Brahmas gelangte, welcher proklamierte, die Welt erschaffen zu haben; doch die Suche dieses Mönchs war vergebens. Eine ähnliche Geschichte beschreibt den Rishi, der erfolglos auf der Suche nach dem Ende des Universums reiste, bis er starb.²⁸
2. Aus der Sicht des Geistes sind mentale Wunderkräfte nicht in der Lage, geistige Verunreinigungen wahrlich zu beseitigen bzw. Leid zu beenden. Wenn der Geist verwirrt, deprimiert, aufgewühlt oder von Gier, Hass und Verblendung überwältigt ist, können solcherlei Kräfte nicht zur Freiheit führen; selbst wenn man solche negativen Geisteszustände durch die Kraft von *jhāna* unterdrückt, ist diese Lösung lediglich temporär. Wann immer man den Zustand der Sammlung verlässt und sich dem gewöhnlichen Leben zuwendet, kehren die Verunreinigungen zurück, um zu stören und zu belästigen und um Leiden zu verursachen. Schlimmer noch, die geistigen Kräfte können dazu genutzt werden, den Verunreinigungen dienlich zu

²⁷ *Āmisā-iddhi* (materieller Erfolg oder Wohlstand; Materialität als Gestaltungskraft) und *dhamma-iddhi* (Erfolg oder Wohlstand durch das Dhamma; geistiger Reichtum; das Dhamma als Gestaltungskraft; Kraft der Rechtschaffenheit); siehe: A. I. 93-4; eine ästhetische Erscheinung, ein langes Leben, gute Gesundheit und Attraktivität zu genießen, werden auch als Formen der „Errungenschaft“ (*iddhi*) bezeichnet; siehe: D. II. 177; M. III. 176

²⁸ D. I. 215-6; S. I. 61-2; A. II. 47-8

sein, wie es im Fall des Ehrwürdigen Devadatta geschah.²⁹

3. Himmlische Wesen

A. Menschliche Wesen und himmlische Wesen

Das meiste, was im vorangegangenen Teil zum Thema Wunder und übersinnliche Kräfte ausgeführt wurde, gilt gleichermaßen für das Themengebiet von himmlischen Wesen (*devatā*).³⁰ Die Menschen interessieren sich in der Regel aus praktischen Gründen für himmlische Wesen: Sie wünschen und beten um Hilfe von diesen Wesen, die über besondere Kräfte verfügen, genauso wie sie Hilfe von anderen Formen übernatürlicher Kräfte erbitten. Die oben genannten Grundsätze, insbesondere zu den etwaigen Vorteilen und Schädigungen durch übernatürliche Kräfte, sind daher gleichermaßen auch für das Themengebiet der himmlischen Wesen gültig. Es bestehen jedoch einige zusätzliche Aspekte, die es zu berücksichtigen gilt.

Im Allgemeinen sind alle Formen von himmlischen Wesen, bis hin zu den höchsten Ebenen der Brahma-Götter, Wegbegleiter durch Geburt, Alter, Leiden und Tod; Wegbegleiter im Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra-vaṭṭa*). Außerdem sind die meisten dieser himmlischen Wesen, wie auch die Menschen, nicht-erwachte Wesen (*puthujjana*), welche geistige Verunreinigungen beherbergen. Wenngleich einige himmlische Wesen erleuchtet sind, so haben die meisten von ihnen diese Erleuchtung in einem früheren Dasein als menschliches Wesen erlangt. Obwohl die himmlischen Wesen den menschlichen Wesen an

²⁹Vin. II. 184-5: Wenn Menschen extrem schlechte (ÜB: d. h. „unheilsame“) Gedanken hegen, können ihre geistigen Kräfte degenerieren, denn jene Kräfte sind auf *jhāna* angewiesen, um als Grundlage fungieren zu können – und um in *jhāna* eintreten zu können, muss der Geist eines Menschen rein, hell und frei von Hindernissen (*nīvaraṇa*) sein.

³⁰Die Begriffe *deva* oder *devatā* umfassen alle himmlischen Wesen, einschließlich der Brahma-Götter. Die himmlischen Wesen werden in drei Gruppen eingeteilt: 1) *Devas* der sinnlichen Sphäre: jene Wesen, die mit der Sinneswelt verbunden sind; die Aufenthaltsorte dieser Wesen werden gelegentlich als die „sechs mit der Sinnlichkeit verbundenen Himmel“ (*chakāmāvacara-sagga*) bezeichnet: das Reich der vier großen Könige (*cātummahārājikā*), das Reich der dreiunddreißig Götter (*tāvātimsā*), das Reich der Yāma-Götter (*yāmā*), das Reich der begnadeten Götter (*tusitā*), das Reich der Götter, die sich an ihren eigenen Schöpfungen erfreuen (*nimmānaratī*), das Reich der Götter, die über die Schöpfung anderer herrschen (*paranimmitavasavattī*); 2) göttliche Wesen der feinstofflichen Ebene (*rūpa-Brahmas*), von denen es sechzehn Stufen gibt; und 3) göttliche Wesen der formlosen Ebene (*arūpa-Brahmas*); siehe z. B. Comp.: *Vīthimuttapariacchedo*, *Paṭisandhicatukkaṃ*.

geistigen Qualitäten überlegen sind, so sind die himmlischen Bereiche und der menschliche Bereich so ähnlich, dass sie beide als „glückliches Ziel“ (ÜB: bzw. „glückverheißender Bestimmungsort“) (*sugati*) eingestuft werden.

In gewisser Hinsicht sind die himmlischen Wesen den Menschen gegenüber im Vorteil, in anderer Hinsicht sind die Menschen im Vorteil. Zu einer Gelegenheit verglich der Buddha die Bewohner Indiens (Jambudīpa – „Land der Rosenapfelbäume“) mit den Göttern des Tāvātimsā-Himmels und erklärte, dass die Götter den Menschen in drei Aspekten überlegen seien: göttliches Alter, göttliche Schönheit und göttliches Glück, während die Menschen den Göttern in drei Aspekten überlegen sind: Tapferkeit, Achtsamkeit und die Ausübung des heiligen Lebens (d. h. die Übung des edlen Pfades und Wandels – *ariya-magga*).³¹

Für gewöhnlich betrachten sich die Menschen als den himmlischen Wesen unterlegen und wollen im Himmel wiedergeboren werden, während die himmlischen Wesen die Wiedergeburt als Mensch als ein „glückliches Ziel“ erachten, wie der Buddha bestätigt: *Der menschliche Zustand, ihr Mönche, ist das, was die Devas für einen guten Bestimmungsort halten.*³² Wenn ein himmlisches Wesen im Begriff ist, zu vergehen, rufen die übrigen Devas einen Segen an, damit dieses Wesen als Mensch erneut Geburt finden kann, da das menschliche Reich ein Ort ist, an dem eine Wahlmöglichkeit besteht, heilsame, tugendhafte Taten zu vollbringen und sich gänzlich der Dhamma-Praxis hinzugeben (und selbstverständlich kann man sich auch gänzlich den unheilsamen Handlungen hingeben).³³

Der Buddha betrachtete die Geburt unter den Göttern, die außergewöhnlich lange leben, als eine verpasste Gelegenheit, das heilige Leben zu praktizieren.³⁴ Man kann eine solche Geburt sogar als Unglück bezeichnen. Göttliche Wesen erfahren ungetrübtes Glück, welches zu Unachtsamkeit und schwächerer Geisteskraft neigt. Die menschliche Welt birgt indessen eine Mischung aus Glück und Leid und bietet eine breite Palette von Erfahrungen und Lektionen. Wenn ein Mensch weiß, wie er seine Achtsamkeit angemessen lenken kann, wird er Einsicht gewinnen, Achtsamkeit entfalten, die agil und hellwach ist, Selbstdisziplin aufbauen und in den „edlen Eigenschaften“ (*ariya-dhamma*) Fortschritte erzielen.³⁵

Der menschliche Bereich liegt zwischen den himmlischen Bereichen und den „unglücklichen Bestimmungsorten“ (*apāya*), beispielsweise den Höllenbe-

³¹ A. IV. 396-7

³² It. 76-8

³³ ebenda

³⁴ A. IV. 225-6

³⁵ vgl.: AA. IV. 187

reichen. Die unglücklichen Bereiche werden von Wesen bewohnt, die böse sind oder niedere geistige Qualitäten aufweisen. Obwohl einige dieser Wesen als „gut“ angesehen werden können, sind sie in diese Reiche gestürzt, da unheilsame Taten ihre Früchte getragen und sie hinabgezogen haben. Die himmlischen Reiche werden von Wesen bewohnt, die vergleichsweise tugendhaft sind. Auch wenn einige dieser Wesen von schlechtem Charakter sind, wurden sie im Himmel geboren, da heilsame Taten das Wesen sozusagen emporgehoben haben.

Das menschliche Reich, welches sich in der Mitte einordnet, ist vergleichbar mit einer Straßenkreuzung – ein Ort, an dem sowohl himmlische Wesen als auch Wesen aus dem Zustand des Verderbens passieren können. Es ist ein Ort, an dem Wesen aus allen Bereichen der Existenz erscheinen, um *kamma* zu erzeugen. Es ist der Ort, an dem üble Wesen sich verbessern und sich auf den Himmel vorbereiten, an dem tugendhafte Wesen üble Taten begehen und sich auf die Hölle vorbereiten, und an dem weise Wesen damit aufhören, *kamma* zu erzeugen, sich stattdessen selbst befreien, den Dhamma verbreiten und Freiheit vom Kreislauf von Geburt und Tod finden.

Es existieren vier Ebenen von unglücklichen Bestimmungsorten. Die Lebewesen in jeder einzelnen Ebene besitzen einen vergleichbaren Grad unheilsamer Eigenschaften (*pāpa-dhamma*).³⁶ Die himmlischen Reiche umfassen viele verschiedene Ebenen mit aufsteigenden Graden der Verfeinerung; die Wesen in jeder Ebene besitzen einen ähnlichen Grad an Tugend. Nur das Menschenreich ist ein Zentrum sowohl für Laster als auch für Tugenden aller Schattierungen: Es enthält böse Menschen, die den Wesen aus den tiefsten Tiefen der Hölle ähneln; es enthält tugendhafte, „verfeinerte“ Menschen, die den höchsten Brahma-Göttern ähneln; und es enthält Wesen, welche alle Daseinszustände überschritten haben und die sogar von den Göttern verehrt werden. [954]

Die geistigen Qualitäten und allgemeinen Fähigkeiten von Menschen und himmlischen Wesen sind sehr ähnlich, doch die Menschen verfügen über eine größere Bandbreite an Möglichkeiten zur geistigen Entwicklung und Selbstvervollkommnung. Im Allgemeinen sind die Devas überlegen und tüchtiger als die Menschen, doch wenn die Menschen sich durch spirituelle Kultivierung erheben, sind sie den Göttern an Tugend und Fähigkeiten ebenbürtig oder übertreffen jene sogar (obwohl es aus der Sicht des Dhamma nicht ratsam ist, dies als einen Wettstreit zu betrachten).³⁷

³⁶Die vier „Zustände des Verderbens“ (*apāya-bhūmi*): die Hölle (*niraya*), das Tierreich (*ti-racchānayaṇi*), das Geisterreich (*pittivisaya*) und das Reich der Dämonen (*asurakāya*).

³⁷Zum Gebiet des höheren Wissens und der Schau der Devas (*adhivēvaṇṇadassana*), siehe Anhang 5.

B. Obsolete Form der Beziehung zum Himmlischen

Die vor der Zeit des Buddha in Indien bestehenden Religionen waren polytheistisch, doch ihre Anhänger glaubten gleichfalls an einen Hauptgott, welcher die Welt und alle Phänomene geschaffen haben soll. Man hielt es nicht für möglich, dass der Mensch einem solchen Gott überlegen sein könnte. Die Menschen traten mit dem Göttlichen – in Form von Gebeten und Bitten – in Verbindung und suchten nach Möglichkeiten, diese Götter zu erfreuen und zu würdigen, etwa durch Loblieder, Anbetung, Sühnegaben und Opferdienst. Alternativ dazu verwandten die Menschen anderweitige Formen des Bittstellens, indem sie die Götter drängten, sich für sie zu interessieren; sie provozierten, bis jene beunruhigt waren und sich gezwungen sahen, den Bittstellern zu helfen oder sie zu besänftigen. Bei dieser letzteren Methode wurden verschiedene religiöse und asketische Praktiken der Selbstkasteiung und Selbstbestrafung angewandt. Zusammenfassend kann man sagen, dass es zwei traditionelle Arten der Beziehung zu göttlichen Wesen gibt:

1. Durch Gebet und Flehen, durch Gaben, Anbetung und Opfer, ähnlich dem Flehen eines Kindes gegenüber seinen Eltern; mitunter mündet dieses Verhalten in einen Versuch, den höheren Mächten zu schmeicheln oder sie zu „bestechen“.
2. Durch Zwang, indem man die Devas durch verschiedene asketische Praktiken oder religiöse Rituale dazu nötigt, gemäß den persönlichen Wünschen zu agieren; dies ähnelt einem Kind, welches durch Schlagen und Beißen danach strebt, seine Eltern zu überzeugen, Aufmerksamkeit geschenkt sowie seine Wünsche erfüllt zu bekommen.

Beide Wege laufen auf dieselbe Bemühung um persönliche Vorteile hinaus und beinhalten die Abhängigkeit gegenüber einer äußeren Kraft. Als der Buddha zu lehren begann, ermutigte er die Menschen dazu, diese beiden Arten der Praxis aufzugeben – es ist der Verzicht, der den Buddhismus (in Hinblick auf das Thema von göttlichen Wesen) auszeichnet. Durch den Verzicht auf diese Praktiken ist der Buddhismus in der Lage, eine eher rationale Herangehensweise zu offerieren, die Vor- und Nachteile verschiedener Handlungsweisen klar aufzuzeigen und eine neue, angemessenere Beziehung zum Himmlischen aufzubauen. [955]

C. Schädigende Auswirkungen einer Abhängigkeit gegenüber himmlischen Wesen

Die Abhängigkeit gegenüber himmlischen Wesen stößt an ähnliche Grenzen und erzeugt vergleichbare Hindernisse, wie dies in Bezug auf übersinnliche Kräfte dargestellt wurde. Aus dem Blickwinkel der Weisheit sind Devas, wie die Menschen, im Großen und Ganzen noch unwissend, was die Erkenntnis der Wahrheit betrifft. Dies wird aus der Darstellung des Mönches deutlich, welcher durch die verschiedenen Himmelsbereiche zog und eine Frage stellte, die selbst vom höchsten Brahma nicht beantwortet werden konnte; sowie aus der Erzählung, wie Buddha den Brahma namens Baka zählte.

Aus einer mentalen Betrachtungsweise heraus sind die Devas den Menschen insofern ähnlich, als die meisten von ihnen nicht erwacht sind – sie weisen weiterhin ein gewisses Maß an geistiger Verunreinigung und Leiden auf; sie drehen sich weiterhin im Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra-vatṭa*). Beispiele hierfür wären der Gott Brahma, der sich trotz seiner erhabenen geistigen Qualitäten immer noch vehement für unsterblich hält,³⁸ sowie Indra (König des Tāvātirnsā-Himmels), der von göttlichen Schätzen berauscht ist.³⁹ Die Menschen suchen Hilfe bei Indra, doch Indra selbst ist nicht frei von Gier, Hass, Verblendung und Angst.⁴⁰ Abgesehen davon, dass die Abhängigkeit von göttlichen Wesen im Widerspruch zu den Grundsätzen der Errungenschaft durch Beharrlichkeit und Bemühung, der Selbstverantwortung und der Befreiung steht – wie bereits im Abschnitt über geistige Kräfte erwähnt – bringt ein solches Verhalten viele weitere, schädigende Konsequenzen mit sich:

- Nicht nur die Menschen erleiden Schaden, wenn sie den Devas Opfergaben darbringen und sich bei ihnen beliebt machen wollen. Da die meisten Devas nicht erleuchtet sind, erleiden auch sie Schaden, wenn sie sich in Lobpreisungen verlieben, an Opfergaben hängen und zunehmend mehr von solchen Dingen haben wollen. Auf diese Weise beschäftigen sich sowohl die Menschen als auch die Devas mit der Verehrung und den Auswirkungen der Verehrung, während sie ihre persönlichen Verantwortlichkeiten verwerfen oder vernachlässigen; d.h. in Nachlässigkeit und Degeneration geraten.
- Wenn manche Devas in Opfergaben und Lobpreisungen vernarrt sind, suchen sie nach Wegen, bei den Menschen ein Gefühl der Verpflichtung und

³⁸S. I. 146-7

³⁹M. I. 253-4

⁴⁰S. I. 219

Abhängigkeit zu erzeugen. Zu diesem Zweck locken sie die Menschen an, indem sie einige ihrer Wünsche erfüllen, sodass die Menschen höhere Erwartungen entwickeln und mehr Opfergaben darbringen, oder jene Devas lösen sogar willentlich eine Krise aus, damit die Menschen das Bedürfnis entwickeln, sich an sie zu wenden.

- Wenn gewinnsüchtige Devas von persönlichem Gewinn besessen sind, werden tugendhafte Devas, die den Menschen helfen, ohne einen persönlichen Vorteil erzielen zu wollen, überdrüssig und halten sich fern (gewöhnlich wollen Devas sich nicht in die Angelegenheiten der Menschen einmischen und ihnen nicht zur Last fallen).⁴¹ Gute Menschen werden dann ihrer Hilfe und Unterstützung beraubt. Da Devas, die auf persönlichen Gewinn aus sind, nur dann helfen, wenn sie eine Bitte oder Opfergabe erhalten, sind mehr Menschen davon überzeugt, dass gute und selbstlose Taten nicht zu guten Ergebnissen führen, sondern dass es womöglich böse Taten sind, die zu guten Ergebnissen führen. Dies führt zu sozialer und gesellschaftlicher Verwirrung.
- Wenn tugendhafte Devas fortbleiben, bietet dies den habgierigen Devas umso mehr Gelegenheit, nach persönlichen Vorteilen zu trachten. Wenn die Menschen zum Beispiel eine bestimmte Gottheit anflehen, die sie verehren, so werden begehrliche Devas kommen und die Menschen täuschen, indem sie vorgeben, diese bestimmte Gottheit zu sein. Die Menschen werden es nicht besser wissen, denn eine solche Angelegenheit liegt jenseits ihres Verständnisses. Die betrügerischen, sich als Götter ausgebenden Devas werden daraufhin dafür sorgen, dass die betroffenen Menschen vermehrt in eine Faszination gegenüber dem Übernatürlichen geraten und betört werden. [956]

D. Angemessene Beziehung zum Himmlischen

Aus den vorherigen Ausführungen wird ersichtlich, dass Menschen, welche die Hilfe von himmlischen Wesen erhalten, nicht zwangsläufig auch gute Menschen sein müssen, und dass gute Menschen nicht unbedingt Hilfe von solchen Wesen erhalten. Der Grund dafür liegt darin, dass sowohl die Menschen als auch die Devas in den meisten Fällen nicht erwacht sind und möglicherweise fehlerhaft

⁴¹Für Devas ist die Welt der Menschen schmutzig und riecht abstoßend; siehe: D. II. 325-6; KhA. 117; SnA. I. 180.

praktizieren; sie sorgen somit dafür, dass ein (ÜB: naturgemäß) wohlgeordnetes System in der Welt gestört und geschwächt wird.

Nachfolgend nun einige weitere Beobachtungen zum Thema der angemessenen Beziehung zu himmlischen Wesen. Erstens sind Devas nicht in der Lage dazu, die menschlichen Umstände unilateral und maßgebend zu kontrollieren oder das Geschick der Menschen zu determinieren. Wenngleich allgemein davon ausgegangen wird, dass Devas den Menschen mit ihren Fähigkeiten weit überlegen sind, so sind die Menschen, wenn sie sich entsprechend weiterentwickeln, durchaus in der Lage, mit den Devas gleichzuziehen oder sie sogar zu übertreffen; wie bereits erwähnt. Der entscheidende Faktor dafür, wer überlegen ist, liegt in den spirituellen Qualitäten und Anstrengungen des Wesens, was durch nun folgende Erzählung aus der Jātaka-Sammlung deutlich wird:

Zwei Könige aus angrenzenden, verfeindeten Königreichen bereiteten sich auf eine Schlacht vor. Einer der Könige beriet sich mit einem Rishi, welcher übersinnliche Kräfte besaß. Dieser Rishi war in der Lage, mit Indra zu sprechen, welcher ihm mitteilte, dass die Armee des Königs siegreich sein werde. Der König ließ daraufhin seine Soldaten bedenkenlos ruhen und sich unterhalten. Der andere König, der die Vorhersage seiner eigenen Niederlage gehört hatte, verdoppelte seine Anstrengungen, um seine Armee zu verstärken. In der folgenden Schlacht errang die Armee dieses zweiten Königs den Sieg. Indra, der dafür verantwortlich gemacht wurde, sprach daraufhin diesen göttlichen Spruch: *Die Ausdauer und die Anstrengungen der Menschen können die Devas nicht vereiteln.*⁴²

Die Menschen erweisen den himmlischen Geistern, die in ihren Häusern wohnen, vielfach Ehre und Respekt, aber aus einem bestimmten Blickwinkel heraus betrachtet, sind diese Geister lediglich Gäste. Wenn der Inhaber des Hauses sehr tugendhaft ist, zum Beispiel ein „edler Schüler“, in seinen spirituellen Qualitäten gesichert und durch Vertrauen zu unerschütterlicher Weisheit gelangt, so verfügen die Devas des Hauses über keine Kontrolle über diesen Menschen, sondern müssen ihm gehorchen und ihn respektieren.

Dies wird in der Erzählung von dem Deva veranschaulicht, welcher im Torbogen von Anāthapiṇḍikas Haus lebte (Anāthapiṇḍikas baute keine gesonderte Behausung für diesen Deva). Als Anāthapiṇḍikas seinen Reichtum verlor, kam der

⁴²J. III. 7; JA. III. 3-8

Deva zu ihm und schlug ihm vor, das Almosengeben einzustellen. Anāthapiṇḍikas hielt diesen Rat für unangemessen und vertrieb die Gottheit. Der Deva war nicht in der Lage, einen neuen Wohnsitz zu finden und bat daher Indra um Hilfe. Indra lehrte den Deva, wie er Anāthapiṇḍikas angemessen um Verzeihung bitten konnte; als er diese Anweisung befolgte, erhielt er die Erlaubnis, in seine ursprüngliche Behausung zurückzukehren.⁴³

Die Anschuldigungen, wie sie von Devas, einem Menschen gegenüber, erhoben werden, sollten nicht als ultimatives Kriterium für die Fehler oder das Unrecht einer Person angesehen werden, denn es existieren viele Beispiele von Devas, die gute Menschen verunglimpfen. Der, in der vorherigen Erzählung von Anāthapiṇḍikas, erwähnte Deva wurde als „blind und töricht“ oder als „mit falschen Ansichten ausgestattet“ bezeichnet. Dieser Deva war unzufrieden damit, dass er bei den Besuchen des Buddha oder seiner Schüler auf den Boden sinken musste, und als Anāthapiṇḍikas arm wurde, drängte der Deva ihn, den Umgang mit dem Buddha zu beenden, doch sein Plan scheiterte.

Einige Devas flößen den Menschen aus Boshaftigkeit ein Gefühl des gegenseitigen Misstrauens ein.⁴⁴ Einige Walddevas sind etwa unzufrieden, wenn Mönche in den Wald ziehen, um den Dhamma zu verwirklichen, da diese tugendhaften Menschen mit überlegenen spirituellen Qualitäten ihr Gebiet betreten haben, wodurch sie sich frustriert und gestört fühlen; sie suchen daher nach Wegen, den Mönchen das Leben zu erschweren.⁴⁵ Unter diesen Umständen empfahl der Buddha den Mönchen, dieses Problem zu lösen, indem sie mit Wohlwollen reagieren und liebevolle Güte verbreiten. [957]

Für den Fall, dass Devas Vorschläge machten und anregten, auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln, blieben die Schüler des Buddha, die ein wahres Verständnis der Lehren aufwiesen, entschlossen und ließen sich unter keinerlei Umständen von diesen Vorschlägen überzeugen, wenn diese Vorschläge als unangemessen oder unredlich eingestuft wurden. Ganz gleich, ob die Devas ihnen drohten oder Belohnungen versprachen.⁴⁶

Drittens verhalten sich einige Devas böse; sie sind feindselig und behindern immer wieder die spirituelle Entwicklung des Menschen. Man sollte nicht nur davon absehen, diese Devas anzuflehen oder sich auf sie zu verlassen, sondern man sollte sie geradezu mit Tugend unterwerfen oder besiegen. Wenn sich

⁴³DhA. III. 10; JA. I. 227

⁴⁴Siehe die Darstellung vom Ehrwürdigen Koṇḍañña unter AA. I. 260; DhA. III.52

⁴⁵Z.B.: KhA. 232; SnA. I. 193; DhA. I. 133

⁴⁶Die Begebenheit von Pabbhāravāsi-Tissa Thera: DhA. IV. 170

die Menschen positiv entwickeln, sind sie in der Lage, diese Devas zu überwinden.

Ein bedeutsames Beispiel für diese spezielle Art von Gottheit ist Māra.⁴⁷ Māra wohnt in Paranimmitavasavattī, dem sechsten und höchsten Himmel der Sinnes-sphäre. Er liebt es, andere zu behindern und zu belästigen, wenn sie gute Taten vollbringen, besonders wenn jemand versucht, sich von der Sinnesfreude (*kāma*) zu befreien; in einem solchen Fall fürchtet Māra, dass der Betreffende seinen Bereich überschreitet, und in diesem Fall muss der Betreffende sich mit Māra auseinandersetzen, um ihn zu überwinden.⁴⁸

Māra verfügt über enorme Macht; selbst Indra flieht und versteckt sich am Rande des Universums, wenn Māra erscheint, und auch Brahma meidet ihn.⁴⁹ Gelegentlich zieht Māra umher, um die Brahma-Welten zu stören, welche feinstoffliche Sphären sind und höher liegen als Māras gewöhnlicher Daseinsbereich.⁵⁰ Daher sagte der Buddha: *Von allen mächtigen Wesen ist Māra das größte.*⁵¹ Obwohl Māra eine so enorme Macht besitzt, kann eine Person, die in moralischem Verhalten, Sammlung und Weisheit wohl geschult ist, ihn mit seiner Tugend besiegen, und eine solche Person, mit höchsten spirituellen Qualitäten, wird von den Devas, bis hin zu den Brahma-Welten, verehrt.⁵²

Diese Worte sollen nicht zu einem Gefühl der Verachtung oder Gefühllosigkeit gegenüber den göttlichen Wesen ermutigen, sondern vielmehr das Verständnis fördern und helfen, eine angemessene Beziehung zu ihnen aufzubauen.

E. Buddhistische Beziehung zum Himmlischen

Auf Grundlage des Verständnisses über die Natur der himmlischen Wesen und den Schaden, der entsteht, wenn man sich ihnen gegenüber unangemessen verhält, lehrt der Buddhismus, jede Abhängigkeit von ihnen und jedes Flehen an sie aufzugeben, sei es in Form von Gebeten oder durch Zwang. Der Buddhismus lehrt eine neue Form der Beziehung, eine der Freundschaft, des Wohlwollens und des

⁴⁷In diesem Zusammenhang bezieht sich die Diskussion um Māra auf den Rahmen der Erzählungen der Schriften und nicht auf die figurativen oder metaphorischen Bedeutungen dieses Wortes.

⁴⁸Māras Domäne bzw. Reich = *māra-dheyya*; siehe: MA. I. 34; SnA. I. 44

⁴⁹siehe: JA. I. 71 [BvA. 521]

⁵⁰siehe: M. I. 330-31

⁵¹A. II. 17

⁵²siehe: It. 75; Thag. Vers 628; Thig. Vers 365

gegenseitigen Respekts. Wir sollten bedenken, dass wir alle Weggefährten im Leiden und im Kreislauf der Wiedergeburt sind, und dass Menschen, wie auch Devas, im Großen und Ganzen auf einer hohen spirituellen Ebene existieren. Menschen und Devas sollten sich nicht gegenseitig stören oder beeinträchtigen und sich bemühen, ihre individuellen Aufgaben zu erfüllen.

Diese Beziehung der Nicht-Störung und des Nicht-Schadens zwischen Menschen und Devas wird in den vielen Erzählungen der Schriften, insbesondere in den Jātaka- und Dhammapada-Kommentaren, eindeutig dargestellt. [958] In diesen Erzählungen erleben wir, wie Devas den Menschen beistehen, aber die Art und die Gründe für diese Hilfe unterscheiden sich von denen in früheren Überlieferungen. Hier helfen die Devas aus eigener Initiative, veranlasst durch ihr eigenes Gefühl der Gutherzigkeit; sie helfen nicht, weil die Menschen darum bitten, und sie erwarten oder wünschen ein solches Bitten auch nicht. Die Menschen, die Hilfe erhalten, handeln tugendhaft und vernünftig in einer herkömmlichen, unabhängigen Weise; sie erwarten nicht, dass ihnen geholfen wird, und sie suchen auch nicht nach solcher Hilfe. Die Ursache für diese Hilfe ist die Gutherzigkeit oder das gute Handeln der Menschen; sie ist nicht das Ergebnis von Bitten oder einer Form von Belohnung.

In den Schriften ist die Hauptgottheit, die den Menschen diese Hilfe anbietet, Sakka, auch bekannt als Indra,⁵³ der König der Devas. Das Prinzip der Hilfeleistung durch Sakka, das dem buddhistischen Prinzip des „aktiven Engagements“ (*kamma*) entspricht, entwickelte sich aus dem Prinzip der himmlischen Macht, wie es in vorbuddhistischen religiösen Lehren vertreten wurde.⁵⁴ Obwohl dieses Prinzip noch nicht vollständig mit den buddhistischen Lehren übereinstimmt, hat es sich in eine eindeutig buddhistische Richtung entwickelt und ist in die buddhistische Tradition aufgenommen worden. Der Kern dieses Prinzips besteht darin, dass tugendhafte Menschen, auf der Grundlage ihrer eigenen Achtsamkeit und ihres weisen Urteilsvermögens, so beständig und entschlossen handeln, wie sie dazu in der Lage sind; sie warten nicht auf die Hilfe himmlischer Wesen, erwarten diese Hilfe nicht und bitten sie auch nicht darum. Tugendhafte Devas sind bestrebt, guten Menschen, auf Grundlage ihres eigenen Tugendgefühls, zu helfen. Wenn gute Menschen sich in Schwierigkeiten befinden, fühlen sich tugendhafte Devas verpflichtet, zu helfen.⁵⁵

⁵³TR: Pali: Inda

⁵⁴Zur Unterstützung und Herausforderung durch Indra, siehe Anhang 2.

⁵⁵In der modernen Welt scheinen sich viele Menschen auf Bitten und Beten zu verlassen. Das wäre akzeptabel, wenn sie sich zunächst bemühen würden, doch es ist oft der Fall, dass die Menschen keine Anstrengungen unternehmen, bevor sie himmlische Wesen anrufen. Die Devas wiederum warten auf eine Bitte, bevor sie herabsteigen, und sie helfen denen, die ein Bittgesuch aus-

Dabei verhalten sich die Menschen gutartig, ohne Hilfe von den göttlichen Wesen zu erwarten, und die Devas bieten Hilfe an, ohne menschliche Bitten zu erwarten. Diejenigen, die sich weiterhin mit dem Prinzip der himmlischen Macht befassen, können über folgendes Zitat reflektieren: „Die Verantwortung der Menschen ist das Bemühen, Gutes zu tun; die Verantwortung des Himmels ist es, guten Menschen beizustehen; erfülle deine Verantwortung so gut du kannst.“⁵⁶

Wenn die Menschen sich nicht darum bemühen, Gutes zu entwickeln, sondern sich darin verlieren, die Devas anzuflehen, und wenn die Devas nicht daran interessiert sind, guten Menschen zu helfen, sondern nur denen helfen, die sie anflehen, handeln beide Seiten unverantwortlich. Wenn es Menschen und Devas an Tugend mangelt und sie unverantwortlich handeln, stehen beide Parteien vor dem Ruin; gemäß einem Naturgesetz, das sowohl das Menschenreich als auch den Himmel regiert. [959]

Hier ein Ausspruch des Buddha, als abschließende Passage, zu diesem Thema des Himmlischen:

Der Verzicht auf Fisch und Fleisch, das Leben als nackter Asket, das Rasieren des Kopfes, das Leben als Asket mit verfilztem Haar, das Beschmieren [des Körpers] mit Asche, das Tragen von rauen Leopardenfellen, die Feueranbetung, die Durchführung religiöser Praktiken, um ein Gott zu werden, die asketischen Praktiken dieser Welt, die Sühneopfer, die Opfer, die jahreszeitlich bedingten heiligen Rituale: nichts von alledem reinigt einen Menschen, der den Zweifel nicht überwunden hat.⁵⁷

sprechen, unabhängig davon, ob die Menschen gut oder schlecht sind. Unter solchen Umständen kann man davon ausgehen, dass die Devas, die kommen, habgierig, unaufrichtig oder sanftmütig sind und sich in menschliche Angelegenheiten einmischen, bis beide Parteien korrupt sind.

⁵⁶Der ursprüngliche Wortlaut kann übersetzt werden mit „Das Bemühen, Gutes zu tun, ist die Tugend des Menschen; die Unterstützung guter Menschen ist die Tugend des Himmels.“, doch die Verwendung des Begriffs „Verantwortung“ betont die praktische Anwendung.

⁵⁷Sn 44-5; die Formulierung „religiöse Praktiken durchführen, um ein Gott zu werden“ basiert auf der Interpretation in SnA. I. 291; der hier verwendete Pali-Begriff lautet *amarā* und bedeutet „Unsterblichkeit“, d.h. der Zustand einer Gottheit.

4. Fazit

A. Drei Stufen der Entwicklung

Die Gemeinschaft von buddhistischen Anhängern setzt sich aus vielen Individuen zusammen, die ihre „spirituelle Reise“ von verschiedenen Startpunkten aus beginnen und auf verschiedenen Stufen desselben Pfades wandern, welcher zum selben Ziel führt. Diese Menschen befinden sich auf unterschiedlichen Stufen der Entwicklung, im Hinblick auf die „edle Lehre“ (*ariya-dhamma*). Erkennt man jene Verschiedenheit der Menschen an, so kann man ihnen, die für ihre spezifischen Umstände geeignete, Hilfe bereitstellen.

In Hinblick auf das Gebiet der himmlischen Wesen besteht diese Reise oder Entwicklung aus drei Phasen: 1.) eine Abhängigkeit von himmlischen Wesen und eine Bittstellung an diese; 2.) ein einvernehmliches Koexistieren mit himmlischen Wesen; und 3.) ein Erhalt von Ehre und Anerkennung durch himmlische Wesen. Stufe eins kann als eine Vorstufe der Entwicklung betrachtet werden; Stufe zwei kennzeichnet das Anfangsstadium des Eintritts in eine buddhistische oder „edle“ Gemeinschaft; und Stufe drei entspricht dem Entwicklungsstadium einer Person, welche das Ziel des Buddhismus erreicht hat.

Um als „Buddhist“ bezeichnet werden zu können, muss man über die Stufe des Abhängigkeitsverhältnisses zu den Devas hinausgehen und die Stufe einer friedlichen Koexistenz erreichen. Anschließend führt man sein Leben, indem man sich auf der Grundlage eines angemessenen Verständnisses bemüht. Man betrachtet Devas nicht mehr als mächtige Wesen, welche man anflehen und umschmeicheln muss, stattdessen nimmt man Devas als tugendhafte Begleiter wahr, zu denen man wechselseitige Freundlichkeit und Achtung pflegen sollte.⁵⁸ In diesem Sinne sollten Menschen und Devas nicht übermäßig miteinander verkehren,

⁵⁸Thailändische Buddhisten, die in der Vergangenheit an Devas glaubten, verständigten die Devas oder die Schutzgeister, bevor sie in einer Weise handelten, welche sie in Schwierigkeiten bringen könnte. Dieses Verhalten kann als Beweis für eine Anpassung der Devas-Verehrung durch die Brahmanen an die buddhistische Praxis gewertet werden. Es hat jedoch den Anschein, dass sich die Devas-Verehrung in Thailand, trotz der Warnung der buddhistischen Vertreter, dieses Verhalten aufzugeben, ausbreitet. Dies ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass man die richtige Beziehung zu den Devas, wie sie im Buddhismus gelehrt wird, nicht kennt. Infolgedessen kommt es zu Auseinandersetzungen zwischen denjenigen, die an Devas glauben, und denjenigen, welche die Existenz von Devas leugnen. Trotz dieser Streitigkeiten gibt es immer solche, die an ihrem Glauben an Devas festhalten, und solche, die über den Glauben an Devas spekulieren. Jene Gläubigen wissen oftmals nicht, wie sie sich dem Himmlischen gegenüber verhalten sollen, außer durch das Vollziehen von Bittgebeten.

sich nicht in die Angelegenheiten der anderen Seite einmischen und sich nicht miteinander verschwören, um jemandem Schaden zuzufügen.

Im Hinblick auf mentale Kräfte (einschließlich sakraler oder okkulten Kräfte) besteht die spirituelle Entwicklung ebenfalls aus drei Stufen: 1.) Abhängigkeit; 2.) Entfaltung der übersinnlichen Kräfte; und 3.) vollständige Freiheit.

Die erste Stufe basiert auf der Faszination und dem Glauben an externe, übernatürliche Kräfte. In diesem Stadium vergeudet der Mensch Zeit und Mühe und verfügt über kein angemessenes Urteilsvermögen. Diese Stufe kann als „vor der Entwicklung“ beziehungsweise auch als „unedel“ bezeichnet werden.

Die zweite Stufe besteht darin, die Fähigkeit zu entwickeln, übersinnliche Kräfte zu meistern. Diese Kräfte werden genutzt, um heilsame Handlungen zu kultivieren, z. B. indem man Menschen unterstützt, die sich in Gefahr befinden, oder um das „Wunder der Unterweisung“ zu vollbringen. [960] Auf dieser zweiten Stufe werden glücksverheißende oder geheiligte Gegenstände zur Ermutigung und Stärkung eingesetzt.⁵⁹ Sie dienen als Mahnung, stärken die Entschlossenheit der Menschen, heilsame Handlungen auszuführen, und fördern das Vertrauen in sich selbst. Obwohl man sagen kann, dass diese Stufe der Beginn einer buddhistischen Lebensweise darstellt, hat der Buddha die Entwicklung von übersinnlichen Kräften nicht befürwortet, weil sie den Menschen allzu leicht in die erste Stufe zurückziehen kann.

In der dritten Stufe ist der Mensch frei. Hier ist man nicht auf übernatürliche Kräfte oder andere äußere Faktoren zur Ermutigung angewiesen, denn der eigene Geist ist unerschütterlich. Man besitzt die volle Kontrolle über seinen Geist und lebt frei von Ängsten. Im mindesten genießt der Mensch umfassendes Vertrauen in das dreifache Juwel, was ihm Sicherheit gewährt. Eine Person, welche diese Stufe erreicht hat, versteht die Prinzipien des Buddhismus in aufrichtiger Weise. Die Menschen sollten sich daher eilen, diese dritte Stufe zu erreichen, während sie sich die Lehre der Suttas ins Gedächtnis rufen, welche die Qualitäten eines ausgezeichneten Laienanhängers definieren:

Er ist nicht abergläubisch und er vertraut auf kamma; er sucht Ergebnisse durch kamma, nicht durch glücksverheißende Kräfte.⁶⁰

⁵⁹Der Begriff „heiliger Gegenstand“ (thail.: *sing sak-sit*; siehe Kapitelendnote^{vi}) ist mehrdeutig und besitzt eine allzu große Bandbreite an Interpretationsmöglichkeiten. Von all jenen Dingen, welche unter diese Kategorie fallen, sind diejenigen, die vom Buddha gestattet wurden, womöglich jene Dinge, die als *maṅgala* („glücksverheißende“ bzw. „segsreiche“ Objekte oder Zeremonien) bezeichnet werden. Der Gebrauch des Wortes *maṅgala* setzt hier eine klar definierte Grenze und impliziert eine Entsprechung mit der Dhamma-Praxis.

⁶⁰A. III. 206

B. Stadium der Freiheit

Um den Menschen bei der Entwicklung, durch diese Stufen hindurch, zu unterstützen, besteht die Hauptaufgabe darin, Belehrungen anzubieten, wobei die maßgebenden, spirituellen Lehrer in buddhistischen Gemeinschaften traditionell Bhikkhus sind. Die Geschwindigkeit und das Ausmaß einer spirituellen Entwicklung hängen sowohl vom Lehrer als auch vom Schüler ab. Die Lehrenden verfügen über verschiedene Fähigkeiten im Lehren; ebenso variieren die Fähigkeiten und spirituellen Möglichkeiten der Lernenden.

Das Ziel des Lehrens ist, dass die Menschen diese dritte Stufe, die der Freiheit, erreichen. Wenn der Lehrer geschickt im Unterrichten ist und der Schüler bereit, so bedarf es vielleicht nur einer einzigen Begegnung zwischen diesen beiden, um den Schüler von der ersten Stufe der Abhängigkeit zur dritten Stufe der Freiheit zu führen. Je geschickter der Lehrer, desto schneller kann auch die Entwicklung des Schülers sein.

Um die Schüler aus ihren eingefahrenen Denkmustern herauszuführen und ihnen dabei zu helfen, Fortschritte zu erzielen, muss der Lehrer für gewöhnlich eine Verbindung zu dem Schüler und dessen gegenwärtigem Entwicklungsstand herstellen, oder er muss ihm etwas Vertrautes bieten, um Vertrauen zu erzeugen. Wenn der Lehrer keine besonderen Fähigkeiten besitzt, um Vertrauen zu schaffen, muss er die Schüler eigenhändig von ihrer gegenwärtigen geistigen Entwicklungsstufe zu höheren Stufen führen.

Da Mönche die primären Lehrer sind, ist es nur natürlich, dass sie unterschiedliche Fähigkeiten in Bezug auf das Lehren aufweisen. Höchstwahrscheinlich wurden aus diesem Grunde Zugeständnisse an die klösterliche Disziplin gemacht, wodurch es als akzeptabel gilt, Aspekte der zweiten Stufe, der geschickten Auseinandersetzung mit übernatürlichen Phänomenen, einzubeziehen. Das Prinzip hinter solchen Zugeständnissen besteht darin, die Dinge, an denen die Menschen hängen, als Ausgangspunkt für die Unterweisung zu nutzen. Der erste Schritt in diesem Prozess besteht darin, diese Dinge von ihrem ursprünglichen Stellenwert zu entfernen und die Person in eine geeignetere Richtung zu weisen. Gleichzeitig können diese Dinge konstruktiv genutzt werden, um das Interesse der Menschen zu wecken und sie schließlich dazu hinzuleiten, über jene Dinge hinauszugehen. [961]

Diese Form der Übung lässt sich an der vom Buddha aufgestellten Übungsregel für das Treten auf zeremonielle Tücher ablesen. Einst hatte Prinz Bodhi (Prinz Bodhirājakumāra) gerade den Bau eines Palastes beendet und lud den Buddha,

zusammen mit der Gemeinschaft der Mönche, zu einer Mahlzeit ein. Der Prinz ordnete an, dass auf der ersten Stufe der Treppe, welche in den Palast führte, weiße Tücher ausgebreitet werden sollten. Als der Buddha ankam, wollte er nicht auf diese Tücher treten, woraufhin der Prinz die Tücher entfernen ließ und der Buddha eintrat. In der Folgezeit legte der Buddha eine Regel fest, die es den Mönchen verbot, auf derartige Tücher zu treten.

Zu einer anderen Gelegenheit lud eine Frau, die gerade eine Fehlgeburt erlitten hatte, die Mönche in ihr Haus ein, und nachdem sie ein Tuch hingelegt hatte, bat sie die Mönche, als Zeichen der Segnung, auf dieses Tuch zu treten. Die Mönche jedoch lehnten es ab, dies zu tun. Die Frau war erzürnt und kritisierte die Mönche in der Öffentlichkeit. Als diese Begebenheit dem Buddha zu Ohren kam, änderte er die Übungsregel und gestattete den Mönchen, als Zeichen der Segnung auf ein zeremonielles Tuch zu treten, wenn sie von Laien darum gebeten wurden.⁶¹

Diese Erlaubnis des Buddha ist möglicherweise der Grund dafür, dass Mönche in jüngerer Zeit den Bitten von Laien nachgekommen sind, glücksverheißende Zeremonien durchzuführen, Amulette herzustellen und sich mit anderweitigen, sakralen Objekten zu befassen⁶² – in einem Ausmaß, welches zu anderen

⁶¹ Vin. II. 127-9; M. II. 91; die Kommentarbücher (VinA. VI. 1209; [MA. 3/299]; DhA. III. 133) erläutern, dass Prinz Bodhi keine Kinder hatte und dass er das Tuch in der Absicht auslegen ließ, dass, wenn der Buddha auf das Tuch treten würde, dies die Geburt eines Kindes verheißend würde. Der Buddha wusste, dass der Prinz keine Kinder bekommen würde, und trat deshalb nicht auf das Tuch. Er stellte die Übungsregel auf, um zukünftigen Generationen von Mönchen eine Hilfestellung zu bieten. Zur Zeit des Buddha gab es viele Mönche, welche die Gedanken der Menschen lesen und entsprechend den Gedanken der Laien reagieren konnten, während nachfolgende Mönche diese Gabe oftmals nicht besaßen und nicht wussten, wie sie angemessen reagieren sollten. Die Laien warfen diesen späteren Mönchen deshalb oftmals vor, nicht so versiert zu sein wie die Mönche von einst. Um diese späteren Mönche zu schützen, legte der Buddha jene Übungsregel fest.

In den Kommentaren wird weiterhin erläutert, dass, im Falle einer Frau, die eine Fehlgeburt hatte oder kurz vor der Entbindung steht, die Bitte, auf das Tuch zu treten, als Segnung verstanden wird und daher zulässig sei. Im ersten Fall wurde die Bitte als ein Versprechen und eine Form der Prophezeiung vorgebracht, während im zweiten Fall die Bitte als eine Form der Segnung verstanden wurde.

Eine einfache Erklärung dafür, warum der Buddha es unterließ, auf das Tuch im Palast zu treten, besteht darin, dass er aus guten Manieren handelte. Als er am Palast ankam, hatte er seine Füße noch nicht gewaschen und wollte das Tuch nicht beschmutzen (es existiert eine Unterklausel innerhalb dieser Regel, die es Mönchen gestattet, auf das Tuch zu treten, wenn sie ihre Füße gewaschen haben). Im Fall der Frau erlaubte der Buddha den Mönchen, auf das Tuch zu treten, weil die Frau ausdrücklich darum gebeten hatte, dies als Segnung zu tun.

⁶² Verheißungsvolle Objekte (*maṅgala*) unterscheiden sich von übernatürlichen Kräften, doch aus praktischer Sicht, zum Beispiel in Bezug auf ihre Vor- und Nachteile und die korrekte Be-

Zeiten das Maß des Angemessenen überschritten hätte.⁶³ [962] Doch wenn die Mönche den Tenor der zuvor erwähnten Übungsregel verstehen, der zufolge sie glücksverheißende Zeremonien lediglich dann durchführen, wenn sie von Laien ausdrücklich darum gebeten werden, dann wird jeglicher Schaden oder unangemessenes Verhalten vermieden werden können.

Ähnliche Zugeständnisse lassen sich auch in Bezug auf himmlische Wesen einräumen. Die zweite Stufe der Entwicklung kann integriert werden, indem es Buddhisten gestattet wird, Devas zu ehren, insbesondere im Kontext einer Gesellschaft, in welcher Devas traditionell verehrt werden. Sogar Opfergaben an Devas werden in den Suttas gebilligt, allerdings mit der Maßgabe, dass diese Gaben aus Freundlichkeit oder mit dem Gefühl des Dienens erbracht werden, nicht als Flehen oder gepaart mit dem Wunsch nach einer Belohnung.⁶⁴

Wenn man an einen neuen Ort zieht, sollte man zuerst die tugendhaften Menschen in der Umgebung unterstützen und dann den Geist in Großzügigkeit verankern, indem man alle Verdienste, welche man erworben hat, mit den himmlischen Wesen vor Ort teilt. Wenn man diesen Tribut erhält, werden die Devas mit Freundlichkeit antworten:

Welche Devas auch immer da sein mögen, die diese Gabe [des Respekts] empfangen, sie werden ihrerseits Respekt vor ihm haben.

ziehung zu diesen Dingen, weisen sie viele Gemeinsamkeiten auf. Übernatürliche Kräfte setzen eine außergewöhnliche Fähigkeit desjenigen voraus, der sie besitzt. Verheißungen können jedoch aus unterschiedlichen Quellen abgeleitet werden: man kann glauben, dass die glücksverheißende Person oder das glücksverheißende Objekt eine Art heilige oder übernatürliche Kraft besitzt, man kann glauben, dass die Person oder das Objekt ein Medium oder Kanal für eine mystische Kraft darstellt, oder man kann glauben, dass die Person oder das Objekt eine Tugend, Glück oder Reinheit besitzt, die Heiligkeit oder Glückseligkeit verleiht, gleichwie etwa viele buddhistische Laien annehmen, dass dies bei den Bhikkhus der Fall sei. Verheißungsvolle Objekte sind eng mit den „niederen Künsten“ (*tiracchāna-vijjā*; „Pseudowissen“, welches sich von übernatürlichen Kräften unterscheidet) verbunden, da viele Menschen glauben, dass diese niederen Künste der Ursprung des Glücks sind. Wenn ein Mönch diese niederen Künste ausübt, um materiellen Gewinn zu schöpfen, wird dies als falscher Lebenserwerb und unmoralisches Verhalten betrachtet (wie in der Lehre von der „großartigen Moral“ - *mahā-sīla* - definiert).

⁶³Einige Gelehrte vertreten die Ansicht, dass diese Duldung oder nachgiebige Haltung sowohl ein Merkmal als auch ein Schwachpunkt des Buddhismus darstellt. Es ist zutreffend, dass Duldung, ohne die Festlegung fester Prinzipien und Grenzen, schädlich ist, doch der Buddhismus nimmt eine entschiedene Position ein und legt klare Grenzen zu Themen wie übernatürlichen Phänomenen fest. Das Problem besteht darin, ob wir den buddhistischen Standpunkt auch richtig verstehen. Allerdings bringt der Akt der Duldung, auch bei klar definierten Grundsätzen, einige schädliche Folgen mit sich. Die Vorteile des buddhistischen Standpunkts, in Bezug auf das Übernatürliche, wurden bereits weiter oben in diesem Kapitel erläutert.

⁶⁴z.B.: A. II. 68; A. III. 45-6

Nachdem sie Ehrerbietung von ihm erhalten haben, werden sie ihn ebenfalls ehren.

*Sie umsorgen ihn, wie eine Mutter ihr Kind umsorgt.*⁶⁵

In jedem Fall erwidern Devas die Freundlichkeit unaufgefordert; derjenige, der eine Ehrerbietung tätigt, braucht im Gegenzug nicht um Ehrerbietung zu bitten. Unsere Verpflichtung besteht lediglich darin, einen Geist der Freundlichkeit zu pflegen und alles Gute, das wir haben, mit anderen zu teilen. Jemand, der dieses Prinzip versteht, wird mit Wohlwollen an die Devas denken. Wenn man verdienstvolle Taten vollbringt, teilt man diesen Verdienst mit ihnen. Dieses Verhalten schadet nicht; es wird lediglich die Qualität des Geistes verbessern und Wohlwollen und Frieden in der Welt ausweiten. Selbst wenn man nicht instande dazu ist, über diese zweite Stufe hinauszugehen, wird man, wenn man dieses Prinzip der wohlwollenden Koexistenz beibehält und nicht in die Anbiederung an himmlische Wesen zurückfällt, mit seinem Verhalten automatisch innerhalb der heilsamen Grenzen bleiben und verhindern, dass man Schaden verursacht. Zudem wird der persönliche Geist eine Weiterentwicklung erfahren.

C. Angemessenes Verhältnis zum Übernatürlichen

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die buddhistische Übung, hinsichtlich übernatürlicher Kräfte, himmlischer Wesen und glücksverheißender Dinge, nicht allzu kompliziert ist. Wenn das persönliche Verhalten im Einklang mit dem Dhamma steht, kann man sein Leben ganz normal führen.

In der thailändischen Gesellschaft ist es üblich, von himmlischen Wesen, sakralen Objekten und Wundern zu hören. Man kann sich die Frage stellen, ob diese Dinge nun wirklich existieren oder nicht – und wenn sie existieren, wie man sich ihnen gegenüber verhalten soll. In diesem Zusammenhang sollte man Selbstvertrauen entwickeln und aufhören, sich über diese Fragen aufzuregen und die Übung demgemäß ausführen, wie sie unter allen Umständen angemessen ist – eine Übung, die im eigenen Geist vervollkommen werden kann. [963]

⁶⁵ Vin. I. 229-30; D. II. 88-9; Ud. 89; es gibt zwei wichtige Gesichtspunkte in Bezug auf die Darbringung von Opfergaben (*bali*) an Devas, die in den genannten Schriftstellen eine Erwähnung finden: 1.) der Buddha richtete diese Unterweisungen an die Brahmanen, deren Gewohnheit es war, himmlischen Wesen Opfergaben darzubringen; und 2.) es war der Glaube jener Zeit, dass, wann immer die Menschen ein bedeutsames Haus oder einen Komplex errichteten, die Devas von sich aus erscheinen und in diesen Gebäuden wohnen würden. Die Menschen bauten keinen besonderen Ort (z.B. ein Geisterhaus) für diese Devas und führten auch kein Ritual durch, um die Devas einzuladen.

In Bezug auf himmlische Wesen sollte man mit Freundlichkeit, Wohlwollen und Respekt handeln. Man sollte Sanftmut entwickeln und sich wünschen, dass alle Wesen – einschließlich Devas, Gefährten in dieser Welt – glücklich sein mögen. In der Öffentlichkeit trifft man auf beide Arten von Menschen: diejenigen, die an Devas glauben und sich auf sie verlassen, und diejenigen, die voller Unglauben sind und sowohl auf Devas als auch auf diejenigen, die an sie glauben, mit Verachtung herabschauen. Die Mitglieder beider Fraktionen stehen oftmals in Konflikt zueinander. Wenn die Möglichkeit sich bietet, sollte man die Mitglieder beider Gruppen darin ermutigen, einen Mittelweg zu finden: indem sie sowohl den Devas als auch einander gegenüber Freundlichkeit zeigen.

Während man mit persönlichen Aktivitäten beschäftigt ist, sollte man sich nach Kräften darin bemühen, in Übereinstimmung mit dem Gesetz von Ursache und Wirkung zu handeln. Wenn man dennoch um einen himmlischen Beistand besorgt ist, kann man in Erwägung ziehen, dass man, wenn man genügend Gutherzigkeit besitzt und wenn es tatsächlich tugendhafte und wohlwollende Devas gibt, ebenjenen diesen Beistand überlassen kann: die Devas selbst werden entscheiden und aus eigener Initiative heraus handeln. Man selbst erfüllt seine Pflichten nach bestem Vermögen – soweit es die eigene Achtsamkeit und Weisheit zulässt – und gewinnt so an Weisheit und Tugend, sodass man die dritte Entwicklungsstufe erreicht, auf welcher man völlige Freiheit erlangt und der Verehrung der Devas würdig ist.

Anstatt tugendhaft zu handeln, mit dem expliziten Wunsch, von den Devas gemocht oder verehrt werden zu wollen – beziehungsweise eine unnachgiebige Haltung gegenüber den Devas einzunehmen, was eine Form der Überheblichkeit darstellt – sollten wir um unserer selbst Willen und aus unseren persönlichen Motiven heraus Gutes tun. Es liegt an den Devas, den daraus resultierenden Respekt, aus eigenem Antrieb, zu zeigen, denn Devas besitzen die tugendhafte Eigenschaft, das Gute in anderen zu respektieren.

Was die übersinnlichen Kräfte (*iddhi*) sowie die glücksverheißenden Kräfte (*maṅgala*) betrifft, so sollten wir dieselbe Einstellung beibehalten, mit dem einzigen Unterschied, dass wir die Erwidierung des Wohlwollens in eine persönliche Beherrschung dieser Kräfte abändern sollten. Die ursprünglichen psychischen Kräfte, die wir entwickeln sollten, sind Beharrlichkeit und ein begründetes Urteilsvermögen, welche zur Erfüllung unserer Obliegenheiten führen. In vergleichbarer Weise sind die glücksverheißenden Kräfte, die wir entwickeln sollten, jene Tugenden und Fähigkeiten, die unser Leben verbessern und zu Frieden und Glück führen.⁶⁶

⁶⁶siehe Maṅgala Sutta: Kh. 2; Sn. 46

Mönche, die üblicherweise geistige Führer in einer buddhistischen Gemeinschaft darstellen, sollten im Umgang mit übernatürlichen Phänomenen sehr vorsichtig sein. Diejenigen Mönche, die gut lehren können, sind unter Umständen in der Lage, die Menschen schnell zu höherwertigen Ebenen der spirituellen Entfaltung zu führen. Einige Mönche lehren die Menschen zwar, ihre vorherigen Überzeugungen aufzugeben, bleiben jedoch an diesem Punkt stehen und lehren sie nicht, wie sie Weisheit entwickeln und den Weg vor sich erkennen können. Diese Menschen verfügen dann weder über Vertrauen noch über Weisheit und treiben ohne Ziel umher – eine Gefahr sowohl für sie selbst als auch für die Gesellschaft.

Diejenigen Mönche, die nicht geschickt im Lehren sind und die Anhaftungen der Menschen an übernatürliche Phänomene als Ausgangspunkt für die Unterweisung nutzen, sollten sich einiger Punkte bewusst sein.⁶⁷ Was die übersinnlichen Kräfte betrifft, so hat der Buddha eine klare Regel aufgestellt, die es den Mönchen verbietet, solche Kräfte gegenüber Laien zur Schau zu stellen. Und was sakrale Objekte oder Zeremonien betrifft, so sollten die Mönche zunächst feststellen, dass sie diese Dinge nicht als Mittel zum Lebensunterhalt oder zum Streben nach materiellem Gewinn verwenden sollten, denn hierbei handelt es sich um einen falschen Lebenswandel und stellen einen Makel in Bezug auf moralisches Verhalten dar. [964]

Es gibt mehrere wichtige Erwägungen, die sich direkt auf das Thema der Lehre auswirken:

Erstens: Die Auseinandersetzung mit übernatürlichen Phänomenen oder sakralen Objekten dient dem Zweck, den Menschen zu helfen, sich von ihnen zu befreien. Ein Mönch setzt zum Beispiel übersinnliche Kräfte ein, um Menschen von der Abhängigkeit von solchen Kräften zu lösen.

Zweitens muss ein Lehrer, egal an welchem Punkt er zu lehren beginnt, den Schüler von diesem Punkt aus kontinuierlich vorwärtsführen, bis das Ziel der Freiheit erreicht ist. Man darf nicht auf vorherige Stufen der Praxis zurückfallen. Die Faszination für übernatürliche Phänomene sollte abnehmen oder wenigstens nicht zunehmen; der Lehrer sollte eine Hinwendung zu diesen Dingen

⁶⁷ Ein Problem in der heutigen Zeit besteht darin, dass Mönche, die im Lehren geübt sind, nicht viel Rücksicht auf jene Mönche nehmen, die sich beim Lehren der Laien immer noch auf „besondere Verlockungen“ verlassen. Diese letzteren Mönche tendieren dazu, für Lehren, die zur Freiheit von Verunreinigungen führen, unempfänglich zu sein, da sie im Bereich der übernatürlichen Phänomene gefangen sind (ganz zu schweigen von den Mönchen, die in der Suche nach materiellem Gewinn gefangen sind). Infolgedessen gibt es keinen Berührungspunkt zwischen diesen verschiedenen Gruppen von Mönchen, was zu Verwirrung, Disharmonie und sogar Streit in der Laiengemeinschaft führt.

nicht fördern. Der Lehrer hilft dem Schüler, seine Faszination für diese Dinge zu reduzieren und ihre Grenzen zu begreifen; auf diese Weise geht der Schüler vollständig über die erste Stufe seiner Abhängigkeit von ihnen hinaus. Abgesehen davon sollte man sich an die Genehmigung des Buddha erinnern, dass Mönche nur dann an glücksverheißenden Zeremonien teilnehmen dürfen, wenn sie von Laien ausdrücklich darum gebeten werden, was dazu beiträgt, die angemessenen Grenzen für die Beschäftigung mit diesen Dingen weiter abzustechen.

Drittens sollte der Lehrer, wann immer sich die Gelegenheit bietet, Belehrungen anbieten, die zur vollständigen Befreiung von geistiger Unreinheit und dem Kreislauf der Wiedergeburt führen; diese Belehrungen werden die spirituelle Entwicklung des Schülers beschleunigen und ihm helfen, sie zu lenken.

Für Menschen, die sich von der ersten Stufe (der Abhängigkeit) zur zweiten Stufe (der Selbstbeherrschung) entwickeln, sollte ein Lehrer die folgenden Beschränkungen bezüglich der Menge an Zugeständnissen oder Kompromissen, die er oder sie macht, festlegen:

1. Die Übung sollte nicht von der Anbetung oder Abhängigkeit von äußeren, übernatürlichen Kräften geprägt sein (d.h. die Lehre sollte hingegen von Selbstvertrauen und Unabhängigkeit getragen werden).
2. Die Übung sollte nicht zu einer Besessenheit von übernatürlichen Phänomenen oder zu der Erwartungshaltung führen, wonach „externe Kräfte schon eingreifen werden“ und daher keinen Handlungsbedarf besteht (d.h. die Lehre sollte die individuelle Anstrengung im Einklang mit dem Gesetz der Ursache und Wirkung unterstreichen).

D. Unablässige geistige Entwicklung

Wenn diese Beschränkungen für die Unterweisung aufgestellt worden sind, kann der Weg der Übung, bezüglich übernatürlicher Phänomene, wie folgt skizziert werden:

1. Es ist gestattet, sich mit übernatürlichen Phänomenen zu beschäftigen, einschließlich sakraler Objekte und glücksverheißender Zeremonien, doch man gibt ihnen eine neue Bedeutung: man befähigt die Menschen, Kraft in sich selbst zu entwickeln: geistige Kraft (*dhamma-iddhi*), „edle Kraft“

(*ariya-iddhi*) und die Segnungen, die aus der Dhamma-Praxis erwachsen. Für Mönche besteht die grundlegendste Form der Beteiligung an den glücksverheißenden Zeremonien von Laien darin, diese Zeremonien als Mittel zur Ermutigung (d.h. zur Unterstützung des Guten) und zur Förderung der Bemühungen zu nutzen. Übernatürliche Phänomene sollten die Bemühungen um Weisheit und Vernunft nicht behindern.

2. Die Beziehung zu himmlischen Wesen besteht in einer einvernehmlichen Koexistenz. Es werden Zugeständnisse gemacht, die es gestatten, den Devas Opfergaben (*bali*)⁶⁸ im Sinne von Respekt oder Hilfeleistung zu erbringen (nicht als Sühneopfer, Bittgesuch oder als Ersuchen von Gunst).⁶⁹ [965]

Je mehr Zugeständnisse man in diesem Bereich der übernatürlichen Phänomene macht, desto notwendiger ist es, umsichtig zu sein. Laienbuddhisten sollten in dieser Hinsicht besondere Vorsicht walten lassen. Mönche sollten die Laiengemeinschaft ständig um die Gefahren der Anhaftung an diese Dinge erinnern, denn aufgrund der Geschäftigkeit ihres Lebens haben die Laien weniger Gelegenheit, sich in die Dhamma-Lehren zu vertiefen und können leicht auf Irrwege geraten.

Jeder, der sich mit der Dhamma-Praxis auseinandersetzt, sollte sich darüber im Klaren sein, dass er oder sie sich noch in den Entwicklungsstadien der spirituellen Praxis befindet. Zu jedem Zeitpunkt sollte man sich daran erinnern, auf welcher Stufe man sich gerade befindet. Man sollte auf folgende Weise reflektieren: „Auch wenn ich zum jetzigen Zeitpunkt immer noch vom Thema Devas und den Segnungen gefesselt bin, hoffe ich, dass ich eines Tages die Stufe der vollständigen Freiheit erreichen kann.“ Kurz gesagt, man sollte reflektieren: „Ich muss fortschreiten, nicht stagnieren.“

Das Wort „Fortschritt“ hat eine besondere Bedeutung für die Anfangsphase der buddhistischen Praxis,⁷⁰ denn es besteht immer die Gefahr, von der buddhistischen Gemeinschaft abzufallen und auf „unedle“ Wege zu geraten. In diesem Anfangsstadium bestehen viele Gemeinsamkeiten zwischen der buddhistischen Übung und den Lehren der vorbuddhistischen Religionen, und in einigen Fällen, wie im Fall der Verheißung (*maṅgala*) und der spirituellen Opfergaben (*bali*), sind diese Dinge im Wesentlichen identisch. Der Unterschied liegt nur in den Richtlinien, die den Umgang mit diesen Dingen regulieren, sowie in der Reichweite der Anwendung.

⁶⁸ *Bali* beinhaltet das Teilen von Verdiensten mit Devas.

⁶⁹ Weitere Informationen bzgl. Darbringungen an Devas (*devatā-bali*), siehe Anhang 6.

⁷⁰ TR: für „buddhistische Praxis“ verwendet der Autor hier den Begriff *ariya-dhamma*: „das Dhamma der Edlen“.

Wenn man unvorsichtig ist und die richtige Beziehung zu übernatürlichen Phänomenen außeracht lässt, kann man leicht zu einer gegenteiligen Position zurückkehren und von der wahren buddhistischen Gemeinschaft abfallen (die Befürchtung ist gerechtfertigt, dass dies bei vielen Menschen der Fall ist). Aus diesem Grund ist es äußerst wichtig, dass das Konzept des „Fortschritts“ in die Überlegungen über die angemessene Verhaltensweise, in Bezug auf das Übernatürliche, einbezogen wird.⁷¹

Wenn Menschen die dritte Stufe (der Freiheit) erreichen, sind sie wahrhaft sicher, denn sie treten in die „edle“ Gemeinschaft ein: sie haben die Stufe des Stromeintritts oder eine höhere Stufe der Erkenntnis erreicht. Auf dieser Stufe zögern die Menschen nicht und kehren auch nicht auf eine vorherige Stufe zurück; weil sie das Kernstück des dreifachen Juwels gefunden haben und Vertrauen in das Gesetz der Kausalität besitzen, bewegen sie sich von nun an nur noch vorwärts, hin zu einem unerschütterlichen Vertrauen. Sie verlassen sich nicht auf externe Bedingungen, wie z.B. sakrale Objekte oder himmlische Kräfte, um Sicherheit zu erlangen, und sie weisen keine gravierenden Verunreinigungen auf, welche sie dazu veranlassen würden, Böses zu tun oder bedeutsame Probleme aufkommen zu lassen. Sie haben ein verfeinertes Glück erfahren, welches dem inneren Frieden entspringt und sie in fehlerfreiem Verhalten bestärkt. Diese ausgezeichneten Qualitäten der Tugend, Freude und Freiheit, die für äußere Einflüsse unempfindlich sind, veranlassen die Devas, diese Menschen zu ehren und ihnen Respekt zu zollen, und bringen ein Leben voller Segnungen hervor: höchste Segnungen wohnen in diesen edlen Wesen.

Von allen Lebewesen besitzen die Menschen die stärkste Begabung, geschult werden zu können. Sie sind in der Lage, ihren Körper und ihren Geist zu erziehen, und können die raffiniertesten, kompliziertesten und erstaunlichsten Dinge vollbringen.⁷² Zeit damit zu verschwenden, Hilfe von übernatürlichen oder himmlischen Mächten zu erwarten, ist ein rücksichtsloses und nachlässiges Verhalten, welches das persönliche und menschliche Potenzial vergebens verpuffen lässt. Infolgedessen wird man sich nicht auf dem edlen Pfad entwickeln. Andererseits werden Menschen, die fleißig und umsichtig sind, die sich ohne Verzögerung bemühen, sich zu schulen, sowohl mentale als auch himmlische Kräfte erwerben und den höchsten Zustand erreichen, eine Leistung, die weder übernatürliche Kräfte noch himmlische Wesen erbringen können. [966]

⁷¹ Zu einem Ausspruch der Wahrheit (*sacca-kiriyā*) als heilsame Lösung für diejenigen, welche weiterhin nach Hilfe durch äußere Kräfte suchen, siehe Anhang 3.

⁷² Es existieren zahlreiche Bezeichnungen in den Schriften, welche sich auf Schulung und Disziplin beziehen, z.B., *dama*, *bhāvanā*, *vinaya*, *vinīta* und *sikkhā*, doch bedauerlicherweise haben sich in jüngerer Zeit die Bedeutungen einiger dieser Wörter (in der thailändischen Sprache) von ihren ursprünglichen Konnotationen entfernt.

Anhang 1: Aufzeichnungen von übernatürlichen Phänomenen in den Schriften

Es folgt eine Liste von Begebenheiten, die im Pali-Kanon aufgezeichnet wurden und bei denen der Buddha übersinnliche Kräfte demonstrierte: die Zähmung von Uruvela-Kassapa, des Anführers der Matthaar-Asketen;⁷³ die Zähmung von Baka Brahma;⁷⁴ die Zähmung eines weiteren Brahma;⁷⁵ die Korrektur der falschen Ansichten von Sunakkhatta und die Widerlegung der Behauptungen des Nacktasketen Pāṭikaputta;⁷⁶ die Zähmung des Räubers Aṅgulimāla;⁷⁷ die Erweckung von Ehrfurcht unter einer Gruppe von Mönchen, damit jene erschienen, um Belehren zu empfangen;⁷⁸ die Begebenheit, zu welcher es nur bestimmten Leuten gestattet war, die „Zeichen eines großartigen Mannes“ zu erkennen;⁷⁹ die Anwendung liebevoller Güte und die Zähmung des wilden Elefanten Nālāgiri;⁸⁰ sowie die Zusammenkunft mit dem Yakkha⁸¹ Ālavaka.⁸² Zu jenen Anlässen, welche in den Kommentarbüchern aufgezeichnet wurden, zählen die „zweifachen Wunder“ sowie die Widerlegung der Behauptungen ketzerischer Lehrer,⁸³ oder auch die Führung von fünfhundert Mönchen zur Beschau des Himalayas, um deren Gedanken an frühere Liebschaften zu vertreiben.⁸⁴

Es folgt eine Liste von Begebenheiten, die im Pali-Kanon aufgezeichnet wurden und bei denen Schüler des Buddha übersinnliche Kräfte demonstrierten: der Ehrw. Piṇḍola-Bhāradvāja, welcher die Anstrengung unternahm, in die Luft zu steigen und eine Sandelholzschale von einem hohen Pfahl herabzuholen;⁸⁵ der Ehrw. Mahā Moggallāna, der Māra unterwarf;⁸⁶ der Ehrw. Pilinda-Vaccha,

⁷³ Vin. I. 24-33; *damana* („unterwerfen“, „zähmen“) ist abgeleitet von dem Verb *dameti*, was so viel wie „erziehen“ bedeutet: den Stolz zu vertreiben und eine Person zu einer korrekten Praxis zu führen; in diesem Zusammenhang bedeutet es nicht, zu bestrafen oder zu züchtigen.

⁷⁴ M. I. 326-30; S. I. 142

⁷⁵ S. I. 144

⁷⁶ D. III. 6-26

⁷⁷ M. II. 99

⁷⁸ S. III. 92-3

⁷⁹ D. I. 105-106, 109; M. II. 135, 147; Sn. 108

⁸⁰ Vin. II. 195; dies ist eine indirekte Demonstration mentaler Kraft.

⁸¹ TR: *yakkha*: eine Kategorie nicht-menschlicher Wesen; der Begriff kann mit „Geist“, „Dämon“, „Gottheit“ oder „Unhold“ usw. übersetzt werden.

⁸² S. I. 213-14; Sn. 31-32; dies ist eine indirekte Demonstration mentaler Kraft.

⁸³ DA. I. 57; DhA. III. 199; JA. IV. 263; diese Begebenheiten beziehen sich auf Passagen unter: Ps. I. 2-3, 125; Vin. II. 111

⁸⁴ JA. V. 415

⁸⁵ Vin. II. 111; dies ist der Anlass, weshalb der Buddha die Regel aufstellte, welche den Mönchen untersagt, Laien übersinnliche Kräfte zu demonstrieren.

⁸⁶ M. I. 333

der zwei entführte Töchter seiner Laienunterstützer rettete;⁸⁷ der Ehrw. Pilinda-Vaccha, der den Palast von König Bimbisāra in Gold verwandelte, um eine fälschlich beschuldigte Familie zu entlasten;⁸⁸ der Ehrw. Dabba-Mallaputta, der seinen Finger als Lampe gebrauchte, um den Mönchen des Nachts den Weg zu ihren Behausungen zu beleuchten;⁸⁹ der Ehrw. Sāgata, der den Laien seine Kräfte offenbarte;⁹⁰ der Ehrw. Sāgata, der die Nāga (göttliche Schlange) in der Einsiedelei der Matthaar-Asketen bändigte;⁹¹ der Ehrw. Devadatta, der Prinz Ajātasattu inspirierte;⁹² der Ehrw. Sāriputta sowie der Ehrw. Mahā Moggallāna, die die Schüler des Ehrw. Devadatta zur Freiheit verhalfen, indem sie übersinnliche Kräfte und Gedankenlesen, kombiniert mit dem Wunder der Unterweisung, einsetzten;⁹³ der Ehrw. Mahaka, der einen kühlen Wind, gepaart mit sanftem Regen, wehen ließ, um älteren Mönchen zu helfen, die von der Hitze überwältigt wurden;⁹⁴ [967] der Ehrw. Mahā Moggallāna, der den Vejayanta-Palast zum Beben brachte, um in Indra, dem König der Götter, ein Gefühl der Dringlichkeit zu erwecken;⁹⁵ der Ehrw. Mahā Moggallāna, der das Haus von Migādras Mutter zum Beben brachte, um überhebliche Mönche zu warnen;⁹⁶ sowie der Ehrw. Abhibhū, erster Anhänger des Buddha Sikhī, der das Dhamma lehrte, während er unsichtbar blieb und seine Stimme durch das tausendfache Weltsystem hörbar machte.⁹⁷

Die in den Kommentaren aufgezeichneten Anlässe sind zahlreich, darunter: der Ehrw. Cullapanthaka, welcher tausend vom Geist erzeugte Bilder von sich selbst erschafft;⁹⁸ der Ehrw. Mahā Moggallāna, welcher den Nāga-König Nandopananda zählt;⁹⁹ der Ehrw. Puṇṇa, welcher seinen Bruder, den Seehandelsmann, vor der Zerstörung durch erzürnte Geister rettet;¹⁰⁰ der Novize Saṅkicca, welcher

⁸⁷ Vin. III. 67

⁸⁸ Vin. III. 249-50

⁸⁹ Vin. II. 75-6; Vin. III. 158-9

⁹⁰ Vin. I. 180; seine Kräfte waren derart eindrucksvoll, dass er sie in Gegenwart des Buddha vorführte, während er diesen als seinen Lehrer anerkannte, sodass die Laien gewillt waren, den Unterweisungen des Buddhas Gehör zu schenken.

⁹¹ Vin. IV 109; diese Begebenheit steht im Zusammenhang mit der Vorschrift, die es den Mönchen untersagt, Alkohol zu konsumieren

⁹² Vin. II. 184-5

⁹³ Vin. II. 200

⁹⁴ S. IV. 289-90; auf seine Bitte hin schuf der Ehrwürdige Mahaka daraufhin ein Feuer, das der Laie Citta sehen konnte.

⁹⁵ M. I. 253-4

⁹⁶ S. V. 270

⁹⁷ S. I. 155-6; A. I. 226-7; Ps. II. 210

⁹⁸ AA. I. 209, 216; DhA. I. 239; Vism. 387 (verwiesen auf Ps. II. 207)

⁹⁹ JA. V. 126; Vism. 398-401

¹⁰⁰ MA. V. 84-92, ein Nachtrag zu M. III. 270; es existiert eine Beschreibung der Wanderung des Buddha in das Sunāparanta-Land, dem Geburtsort des Ehrwürdigen Puṇṇa, wobei er zwei Fußabdrücke hinterließ (die Burmesen verbinden dieses Land mit einem Gebiet in der Nähe von Pagan).

dreißig Mönche rettet, indem er sich freiwillig von Räubern töten lässt;¹⁰¹ der Novize Sumana, welcher einen Nāga bändigt;¹⁰² und der Ehrw. Sundarasamudda, welcher durch die Luft entflieht, um einer Hofdame zu entkommen.¹⁰³

Es existieren kanonische Berichte über weitere Personen, die übersinnliche Taten vollbrachten, zum Beispiel: Brahmas mit rechter Sichtweise, die Brahmas mit falscher Sichtweise zähmen;¹⁰⁴ der Rishi Rohitassa, der den gesamten Ozean in einem Schritt überquert;¹⁰⁵ sowie Indra, der die Gestalt eines Webers annimmt, um dem heiligen Mahā Kassapa Almosenspeise anzubieten.¹⁰⁶ Es finden sich zahlreiche ähnliche Darstellungen in den Kommentarschriften, die zumeist Devas, Yakkhas, Vidyādhara (eine Form von himmlischen Wesen) und Asketen betreffen. Indra spielt in diesen Darstellungen eine zentrale Rolle (vor allem in den Jātaka-Erzählungen); er tarnt und verkleidet sich gelegentlich und steht tugendhaften Menschen oftmals zur Seite beziehungsweise prüft sie.¹⁰⁷

Einige der kanonischen Bezugnahmen auf übersinnliche Kräfte sind allgemeiner Form, zum Beispiel: übersinnliche Kräfte sind eine Ursache für Erdbeben;¹⁰⁸ der Einsatz übersinnlicher Kräfte ist eine Möglichkeit, die Bedeutung geistiger Willenshandlungen zu verdeutlichen;¹⁰⁹ eine Person mit übersinnlichen Kräften kann einen Holzklotz als „Erde“ oder als „Wasser“ betrachten;¹¹⁰ und eine Person, die von der öffentlichen Meinung gesteuert wird, eilt zum Üben des Dhamma, da sie befürchtet, dass Asketen, Brahmanen und Devas mit übersinnlichen Kräften ihre Gedanken lesen können.¹¹¹

¹⁰¹ DhA. II. 240; die Räuber konvertierten zum Buddhismus und wurden als Mönche ordiniert.

¹⁰² DhA. IV. 120

¹⁰³ DhA. IV. 194

¹⁰⁴ S. I. 146

¹⁰⁵ S. I. 61-62; A. II. 47; mit einer solchen Geschwindigkeit reiste er hundert Jahre lang und verstarb, bevor er das Ende der Welt erreichte.

¹⁰⁶ Ud. 29-30

¹⁰⁷ DhA. III. 178; JA. IV. 186; ItA. I. 85; zu einem Anlass verwandelte sich Indra in eine Maus und biss das Seil durch, welches Ciñcā-māṇavikā benutzte, um eine Schwangerschaft vorzutäuschen.

¹⁰⁸ D. II. 108

¹⁰⁹ M. I. 377-8

¹¹⁰ A. III. 340-41

¹¹¹ A. I. 148-9

Anhang 2: Beistand und Herausforderung durch Indra

Indras Hilfe entspringt nicht allein seinem persönlichen Empfinden von Wohlwollen und Gutherzigkeit, sondern es handelt sich offenbar ebenso um eine Art der Verpflichtung, denn oftmals erhitzt sich buchstäblich sein Thron – als Zeichen der Warnung – und zwingt ihn somit zum Eingreifen. Die Angelegenheit des sich erhitzenden Throns veranschaulicht den Übergang von der früheren, vorbuddhistischen Vorstellung, wonach die Menschen die Götter durch religiöse Entbehrungen unter Druck setzten, hin zu einem buddhistischen Prinzip, Veränderungen durch die Kraft der eigenen Tugend zu bewirken. In dieser Übergangszeit ist Indra weiterhin dem Einfluss von Zwang, durch asketische Praktiken, ausgesetzt. [968] In den schriftlichen Darlegungen, die diesen Modus des Zwangs beschreiben, besteht Indras Vorgehensweise aus Aspekten von Wettbewerb und Machtstreben, wie zum Beispiel einigen Versuchen seinerseits, die asketischen Praktiken der Menschen zu stören – was offenkundig nicht mit einer buddhistischen Praxis in Einklang zu bringen ist.¹¹² Es finden sich jedoch ebenso etliche Erzählungen, in denen Indras Verhalten (in unterschiedlichem Maße) mit einer buddhistischen Praxis in Einklang steht.¹¹³ Darüber hinaus bietet Indra, wie in diesen Jātaka-Erzählungen dargestellt, nicht ohne weiteres seine Hilfe an. Oftmals beginnt eine Erzählung damit, dass Indra die Menschen prüft, um einschätzen zu können, ob sie tatsächlich tugendhaft und aufrecht sind. Das Mahājanaka Jātaka beschreibt insbesondere den buddhistischen Weg der Praxis. Diese Kurzgeschichte handelt davon, wie ein Schiff mitten auf dem Ozean zerbricht und nahezu alle Passagiere vor Angst aufschreien und die Götter um Hilfe anrufen.¹¹⁴ Lediglich der Bodhisattva schreit nicht, noch bittet er die Devas um Hilfe. Stattdessen setzt er sein gesundes Urteilsvermögen ein und unternimmt größtmögliche Anstrengungen, um der Gefahr zu entkommen. Schließlich bietet Maṇimekhalā, der Schutzdeva des Ozeans, aus eigenem Impuls heraus, seine Hilfe an, um der Verantwortung der Devas gerecht zu werden.

Indra überprüft die Menschen nicht nur persönlich, sondern verfügt zudem über ein Gefolge von Schutzgeistern; Geister, die dabei helfen, das Verhalten der Menschen zu inspizieren und darüber Bericht zu erstatten.¹¹⁵

¹¹² z.B.: Lomasakassapa Jātaka: JA. III. 514; Alambusā Jātaka: JA. V. 152; Naḷinikā Jātaka: JA. V. 193

¹¹³ z.B.: Mahāsuvarāja Jātaka: JA. III. 490; Kaṇha Jātaka: JA. IV. 7; Akitti Jātaka: JA. IV. 236; Suruci Jātaka: JA. IV. 318; Sivrāja Jātaka: JA. IV. 401; Sambulā Jātaka: JA. V. 88; Kusa Jātaka: JA. V. 278; Temiya Jātaka: JA. VI. 1; Vessantara Jātaka: JA. VI. 568; die Geschichte des Ehrwürdigen Cakkhupāla: DhA. I. 17; die Geschichte eines Novizen: DhA. IV. 176

¹¹⁴ JA. VI. 34; diese Erzählung schildert eines der letzten zehn Leben des Bodhisattva.

¹¹⁵ A. I. 142-3; AA. II. 232

Anhang 3: Wahrheitsbeteuerungen: eine praktikable Lösung für Menschen, die von übernatürlichen Kräften abhängig sind

Eine praktische Lösung für diejenigen, die sich in den Anfangsstadien der spirituellen Entwicklung befinden – für diejenigen, die immer noch von übernatürlichen Mächten fasziniert oder abhängig sind – besteht darin, die traditionelle buddhistische Methode der „Invokation der Wahrheit“ (*sacca-kiriyā*) anzuwenden. Hierbei handelt es sich um eine „Anrufung der Wahrheit“ bzw. die „Heranziehung der Wahrheit“, als führende und leitende Instanz: die Aufmerksamkeit auf jenes Gute zu lenken, welches man zuvor vollbracht und angesammelt hat, oder schlicht über die Wahrheit des eigenen, gegenwärtigen Zustands zu reflektieren und anschließend die Wahrheit, als Kraft zur Beseitigung von Gefahren, anzuwenden, wenn alle anderen Möglichkeiten, Gefahren zu bekämpfen, ausgeschöpft sind.

Diese Übungsmethode wird als „nahe an einer wahrhaft buddhistischen Praxis“ betrachtet; sie untergräbt weder die persönlichen Bemühungen und Anstrengungen, noch handelt es sich um eine Anrufung einer externen, schöpferischen Kraft. Im Gegenteil, diese Übungsmethode stärkt das Vertrauen in die eigene Tugend und Anstrengung und führt zu wachsender Geistesstärke. Des Weiteren braucht man sich nicht mit heiligen Gegenständen oder heiligen Zeremonien zu befassen, die zu Komplikationen und Komplexität führen. [969]

Die buddhistischen Kommentare, insbesondere die Jātaka-Erzählungen, enthalten zahlreiche Geschichten, in denen es um die Vergewisserung der Wahrheit geht (viele dieser Geschichten grenzen an das Fantastische, doch dies ist für derartige literarische Abfassungen normal), zum Beispiel: die Überprüfung eines Kindes hinsichtlich seiner wahren Eltern;¹¹⁶ das Aushöhlen von Schilf, damit ein Affenstamm gefahrlos trinken kann;¹¹⁷ ein Vogeljunges, das einem Waldbrand entkommen will;¹¹⁸ Hilfestellung, beim Würfeln zu gewinnen;¹¹⁹ die Heilung eines Kindes, das von einer Schlange gebissen wurde;¹²⁰ die Bergung eines Bootes vor wütender See;¹²¹ die Befreiung von Vögeln aus der Gefangenschaft;¹²² das Nachwachsen eines Auges, nachdem es geopfert wurde;¹²³ die Rettung ei-

¹¹⁶JA. I. 135

¹¹⁷JA. I. 172; MA. III. 178

¹¹⁸JA. I. 213

¹¹⁹JA. I. 293 (Aṇḍabhūta Jātaka)

¹²⁰JA. IV. 30

¹²¹JA. IV. 142

¹²²JA. IV. 341

¹²³JA. IV. 410; verwiesen auf Miln. Kap. 8, Sīvirañño Cakkhudāna-pañhā

nes Prinzen, der anstelle seines Vaters geopfert werden soll;¹²⁴ Treue einer Ehefrau, die ihren Mann von Lepra heilt;¹²⁵ eine Königin, die um einen Sohn bittet;¹²⁶ Flucht aus dem Gefängnis, nach fälschlicher Anschuldigung;¹²⁷ Heilung eines Sohnes, nachdem er von einem vergifteten Pfeil getroffen wurde;¹²⁸ Rettung eines königlichen Ehemannes, der geopfert werden soll;¹²⁹ eine Hofdame, die den Ganges rückwärts fließen lässt;¹³⁰ König Asoka, der um einen Zweig vom großen Bodhi-Baum bittet, ohne ihn abschneiden zu müssen;¹³¹ Flucht vor der Strafe, von einem Elefanten zermalmt zu werden, nachdem der Betroffene fälschlicherweise des Diebstahls beschuldigt wurde;¹³² ein Kind, das sich an die Hingabe und Ehrlichkeit seiner Mutter rückbesinnt, um einem rasenden Büffel zu entkommen;¹³³ der Ehrwürdige Āṅgulimāla, der das Wohlergehen einer Frau wünscht, die kurz vor der Entbindung steht;¹³⁴ König Mahākappina, der einen Fluss zu Pferd überquert;¹³⁵ eine Königin, die einen Fluss zu Pferd überquert;¹³⁶ Verwendung von Blumen als Prophezeiung und Aussendung einer Einladung an den Buddha;¹³⁷ Heilung eines Kindes, das von einer Giftschlange gebissen wurde;¹³⁸ Heilung eines Ehemannes von einer Krankheit;¹³⁹ sowie Wahrsagerei, ob Wesen existieren, die wahrhaftig „der Opfergaben würdig“ sind oder nicht.¹⁴⁰

Die Verrichtung von Wahrheitsbekundungen ist ein Gradmesser für die Stabilität des ethischen Verhaltens innerhalb einer Gesellschaft. Ein Rückgang dieser Tradition der Wahrheitsbekundungen kann auf einen Niedergang der Sozialethik hindeuten, denn wenn es den Menschen an Tugendhaftigkeit mangelt, die zu Vertrauen führt, fallen sie wahrscheinlich in die Abhängigkeit von übernatürlichen Phänomenen, wie etwa himmlische Mächte, zurück und flehen diese an. Gegebenenfalls ist eine solche Schwäche innerhalb des moralischen Verhal-

¹²⁴JA. V. 25 (in dieser Erzählung ist ein gewisses Vertrauen in Devas gegeben)

¹²⁵JA. V. 94

¹²⁶JA. VI. 1

¹²⁷JA. VI. 30

¹²⁸JA. VI. 91

¹²⁹JA. VI. 219 (Candakumara Jātaka)

¹³⁰Miln. Kapitel 8, Sīvirañño Cakkhudāna-pañhā

¹³¹VinA. I. 93

¹³²DA. III. 712 (Unter JA. I. 201 wird jedoch angeführt, dass dieses Entkommen aus der Kraft der liebenden Güte resultiert.)

¹³³MA. I. 200; SA. II. 147; DhsA. 100

¹³⁴MA. III. 336; verwiesen auf M. II. 103

¹³⁵SA. II. 245; AA. I. 321

¹³⁶DhA. II. 124

¹³⁷AA. I. 265

¹³⁸AA. II. 249

¹³⁹AA. III. 349; im Pali-Kanon wird indessen angegeben, dass die Genesung auf das Hören eines Dhamma-Vortrags zurückzuführen ist, welcher von der Ehefrau gehalten wurde (A. III. 297).

¹⁴⁰AA. IV. 181

tens der Grund für das Fortbestehen und die Verbreitung primitiver Formen religiöser Praktiken der heutigen Zeit, wie z.B. das Darbringen von Sühneopfern, Bittgebeten, Verfluchung und Zaubersprüche.

Anhang 4: War der Buddha menschlich oder göttlich?

Wenn sie befolgt und korrekt verstanden werden, ermöglichen es die buddhistischen Leitlinien, in Hinblick auf göttliche (ÜB: /himmlische) Wesen, auch harmonisch mit jenen Menschen zu leben, die weiterhin an Gottheiten glauben und sie verehren, während es gleichzeitig den Buddhisten ermöglicht wird, ihre eigenen Prinzipien zu wahren. Manche Menschen erheben diesbezüglich den Einwand, dass eine solch aufgeschlossene Haltung dem Buddhismus zum Nachteil gereiche, da es den Menschen im Allgemeinen an Selbstbewusstsein mangle und sie nicht geneigt seien, ihre Kritikfähigkeiten zu gebrauchen – weshalb sie sehr leicht hin zu einer religiösen Lehre des Flehens vor göttlichen Mächten bekehrt werden könnten. [970] Dies mag in der Tat eine zu berücksichtigende Unsicherheit bedeuten, aber derartige Zusammenhänge liegen eher darin begründet, ob der Mensch die Maßgaben des Buddha befolgt hat und ob er sein Verständnis derselben weiter ausbaut oder nicht. Da Menschen leicht in die Irre geführt werden können, ist es umso wichtiger, dass Buddhisten darauf achten, ihre Prinzipien zu schützen und zu bewahren.

Es ist für buddhistische Laien akzeptabel, sich der Verehrung (aber nicht der Anrufung) himmlischer Wesen anzuschließen, doch sie sollten diesen himmlischen Wesen keine Macht einräumen, welche größer ist als das menschliche Potenzial, welches jedem Menschen innewohnt. Wie erhaben ein himmlisches Wesen auch sein mag, es ist das ideale menschliche Wesen – der Lehrer¹⁴¹ von Devas und Menschen – welches als am höchsten einzustufen ist. Wenn man sich bei dem Gedanken unwohl fühlt, dass die Gottheit, welche man vormals verehrt hat, wiederum ein menschliches Wesen verehren würde, so kann man den Buddha durchaus aus einem anderen Blickwinkel heraus betrachten: als jemanden, der sich bis zum höchsten Grad entwickelt und den Zustand, entweder ein Gott oder ein Mensch zu sein, überwunden hat – so wie die folgende Begebenheit aus dem Pali-Kanon verdeutlicht (diese Passage enthält ein Wortspiel; die idiomatischen Ausdrücke wurden, zur Betrachtung für den Leser, beibehalten):

Einst wanderte der Erhabene auf der Landstraße zwischen Ukkattha und Setavya. Und auch Dona, ein Brahmane, wanderte damals gerade auf dieser Landstraße. Da bemerkte der Brahmane Dona in den Fußspuren des Erhabenen die Radzeichen, mit ihren tausend Speichen, mit Reifen und Naben, vollständig mit allen Kennzeichen. Als er das sah, dachte er: „Wunderbar ist dies, erstaunlich ist dies! Wahrlich, dies können nicht die Fußspuren eines menschlichen Wesens sein!“

¹⁴¹ TR: der Buddha

Da nun wandte sich der Erhabene vom Wege ab und setzte sich mit gekreuzten Beinen am Fuße eines Baumes nieder, den Körper gerade aufgerichtet, die Achtsamkeit vor sich gegenwärtig haltend. Als bald erblickte Dona, der Brahmane, wie er den Fußspuren folgte, den Erhabenen am Fuße eines Baumes sitzend, freundlich und vertrauenerweckend mit gestillten Sinnen, gestilltem Herzen, im Besitze höchster Selbstbeherrschung und Ruhe, bezähmt und behütet, den Helden mit bewachten Sinnen. Nachdem er den Erhabenen erblickt hatte, näherte er sich ihm und sprach zu ihm also:

„Sollte der Herr wohl ein Gott werden?“

„Nicht werde ich, Brahmane, ein Gott sein.“

„Oder sollte der Herr ein Geist (gandhabba)¹⁴² werden?“

„Nicht werde ich, Brahmane, ein Geist sein.“

„Sollte dann etwa der Herr ein Dämon (ÜB: die engl. Vorlage schreibt „yakka“) werden?“

„Nicht werde ich, Brahmane, ein Dämon sein.“

„Dann wird wohl der Herr ein Mensch werden?“

„Nicht werde ich, Brahmane, ein Mensch sein.“

„Auf die Frage, ob der Herr wohl ein Gott sein würde, ein Geist, ein Dämon oder ein Mensch, erwidertest du: ‚Nicht werde ich ein Gott sein, ein Geist, ein Dämon oder ein Mensch.‘ Was aber sollte da wohl der Herr werden?“

„Jene Triebe, Brahmane, die, wenn unüberwunden, mich zum Gotte, zum Geist zum Dämon oder zum Menschen machen würden, diese Triebe sind in mir überwunden, an der Wurzel zerstört, gleich einer Fächerpalme dem Boden entrissen, vernichtet und keinem Neuentstehen mehr unterworfen.

Gleichwie, Brahmane, die blaue, rote oder weiße Lotusblume, im Wasser entstanden, im Wasser aufgewachsen über das Wasser emporragend dasteht, unbefleckt vom Wasser, ebenso auch, Brahmane, bin ich in der Welt geboren, in der Welt aufgewachsen, habe die Welt überwunden, und unbefleckt von der Welt verweile ich. Für einen Erleuchteten halte mich, Brahmane!“

„Das, wodurch zum Gott ich würde,
oder auch zum Geist der Lüfte;
was mich zum Dämonen machte,
hin zum Menschtum gehen läßt,
jene Triebe sind erloschen,
sind zerstoben ganz und gar.

¹⁴²TR: *gandhabba*: eine Gruppe von Halbgöttern, die dem „Himmel der vier großen Könige“ zugerechnet werden und als himmlische Musiker gelten.

Wie die schöne Lotusblume
unbenetzt vom Wasser bleibt,
kann die Welt mich nicht beflecken.
Buddha bin ich drum, Brahmane.“¹⁴³

¹⁴³ A. II. 37-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]) (TR: Zu dem erwähnten Wortspiel sagt Bhikkhu Bodhi: „Der Brahmane verwendet in seiner Frage die Zukunftsform *bhavissati*, doch es ist schwer zu sagen, ob er tatsächlich die Absicht hatte, die Frage auf die Zukunft des Buddha zu beziehen, oder ob er die Zukunftsform nur als höfliche Umgangsform gebraucht hat; möglicherweise handelt es sich um ein Wortspiel, bei dem der Brahmane das Futur im höflichen Sinne verwendet und der Buddha absichtlich so spricht, als sei die Zukunft wörtlich gemeint.“ *Numerical Discourses of the Buddha*, ©Buddhist Publication Society, S. 291]

Anhang 5: Höheres himmlisches Wissen und Schau

Im *Āṅguttara Nikāya* heißt es, dass der Buddha verkünden konnte, die unübertroffene höchste Erleuchtung erlangt zu haben, als er die achtfache Abfolge des höheren Wissens und der Schau der Devas (*adhideva-ñāṇadassana*) vervollkommen hatte: 1.) die Auren der Devas wahrzunehmen; 2.) die Formen der Devas zu sehen; 3.) sich mit den Devas zu unterhalten; 4.) zu wissen, zu welcher Gruppe die Devas gehören; 5.) zu wissen, dass die Devas von hier vergehen und dort wiedergeboren werden, entsprechend den Früchten von *kamma*; 6.) die Nahrung der Devas zu kennen und ihre Erfahrungen zu wissen; 7.) die Lebensspanne der Devas zu kennen; und 8.) zu wissen, ob er selbst früher unter diesen Devas geweilt hat.¹⁴⁴ *Adhideva-ñāṇadassana* kann auch als „Wissen und Schau von jemandem, der die Devas übertrifft“ bzw. „Wissen und Schau, welche dazu führt, dass man die Devas übertrifft“ übersetzt werden, denn es bewirkt, dass eine Person die Devas besser kennt als die Devas sich selbst (z.B. kennt Brahma sein eigenes Alter nicht und glaubt fälschlicherweise, er sei unsterblich).¹⁴⁵ *Adhideva-ñāṇadassana* ist eine Facette des himmlischen Auges und eine notwendige Eigenschaft des vollkommen erleuchteten Buddhas, ebenso wie die anderen „Kräfte und das Wissen des Tathāgata“ (*tathāgata-balañāṇa*), es ist jedoch nicht notwendig für die Erlangung der Arahantschaft.¹⁴⁶ Von alters her, noch vor der Zeit des Buddha, haben die Menschen einen tiefergreifenden Respekt vor himmlischen Wesen gehabt. Um die Vorzüglichkeit der Menschen zu veranschaulichen, war es daher notwendig zu demonstrieren, wie die Menschen die Devas übertreffen können.

¹⁴⁴ A. IV. 304-305

¹⁴⁵ vgl.: Nd. II. 55; Nd2A. 94; SnA. II. 607

¹⁴⁶ siehe: MA. III. 328

Anhang 6: Darbringungen an Devas

Opfergaben an Devas (*devatā-bali*) sind eine der fünf Arten von gerechtfertigten Opfergaben, die der Buddha den Laien empfahl.¹⁴⁷ Die übrigen vier lauten: Hilfe für Verwandte (*ñāti-bali*), Willkommensgeschenke für Gäste (*atithi-bali*), das Erbringen von Verdiensten zu Ehren der Verstorbenen (*pubbapeta-bali*) sowie die Unterstützung der Krone, z.B. die Entrichtung von Steuern (*rāja-bali*). *Bali* ist eines der wenigen Wörter, welches ursprünglich im Brahmanismus verwendet wurde und von Buddha übernommen wurde (d. h. in die buddhistischen Lehren aufgenommen wurde), ohne dass seine Bedeutung verändert wurde (in diesem Fall wurde die Bedeutung nur geringfügig modifiziert). Es gibt noch andere Wörter wie *yañña* und *tapa*, die zwar gebraucht wurden, deren Bedeutungen aber erheblich abgewandelt wurden. Der Grund dafür liegt darin, dass „*bali*“ ursprünglich die Bedeutung von Opfergaben als eine Form der Hilfe oder Unterstützung (und auch des Respekts) besaß. Im Brahmanismus wurden diese Opfergaben (*bali*) den Devas, Geistern, Menschen und sogar Vögeln und anderen Tieren dargebracht. Die Opfergaben bestanden aus Reis, Buttermilch, Blumen, duftendem Öl, Weihrauch, Sandelholz, Betel, Gewürzen usw. Es findet sich eine Passage in der Ratana Sutta, in der die Devas dazu angehalten werden, liebevolle Güte gegenüber jenen Menschen zu kultivieren und sie zu beschützen, die Opfergaben darbringen.¹⁴⁸ Die Kommentare erläutern, dass das Teilen von Verdienst (*patti-dāna*) – andere Wesen am Akt des Guten teilhaben zu lassen – eine (buddhistische) Definition für *bali* ist, und die Tatsache, dass der Kanon diese Form der Opfergabe befürwortet, zeigt, wie die Menschen den Devas helfen. Die Devas, die diese Opfergaben erhalten, sollten Dankbarkeit zeigen und die Menschen im Gegenzug beschützen.¹⁴⁹

¹⁴⁷ A. II. 68; A. III. 45-6

¹⁴⁸ Kh. 3-4; Sn. 39

¹⁴⁹ KhA. 169; SnA. I. 278

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱ Alternative Übersetzung:

„Ebenso, ihr Bhikkhus, wird ein Bhikkhu nicht vom Schmerz überwältigt und überwältigt sich nicht selbst mit Schmerz; und er gibt das Angenehme, das sich in Einklang mit dem Dhamma befindet, nicht auf, und doch wird er von diesem Angenehmen nicht betört.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

ⁱⁱ Kevaddha Sutta, siehe Fußnote Nr. 10.

ⁱⁱⁱ Das Beispiel erscheint mir unrund und sollte ggf. nicht zu wörtlich genommen werden.

^{iv} Diese Technik ist verbreitet; siehe *asubha*, bzw. Techniken zur *Asubha*-Meditation.

^v *upekkhā*

^{vi} สิ่งศักดิ์สิทธิ์

Kapitel 10: Buddhistische Lehren vom Begehren

1. Einleitung

Menschen äußern mitunter folgende Zweifel oder Einwände im Zusammenhang mit dem Buddhismus:

„Der Buddhismus lehrt, das Verlangen aufzugeben und frei von Begierde zu sein. Wenn die Menschen ohne Verlangen leben und nicht nach persönlichem Gewinn und Reichtum streben, wie kann sich dann eine Nation weiterentwickeln? Der Buddhismus ist gegen den Fortschritt.“

„Nibbāna ist das Ziel des Buddhismus und die Übung des Dhamma dient dazu, Nibbāna zu erreichen, doch Buddhisten sollten Nibbāna nicht begehren – denn wenn sie dies tun, dann besitzen sie Verlangen und ihre Praxis ist nicht korrekt. Wenn Menschen kein Verlangen haben, wie können sie dann praktizieren? Die buddhistischen Lehren sind widersprüchlich, und sie lehren, das Unmögliche zu tun.“

Diese Zweifel und Kritikpunkte scheinen den gesamten Umfang der buddhistischen Lehren zu betreffen: vom alltäglichen, bürgerlichen Leben angefangen über den gesamten Weg der Übung zur Verwirklichung von Nibbāna, vom Weltlichen bis zum Transzendenten. Doch in Wahrheit weisen die genannten Zweifel und Kritikpunkte überhaupt keinen direkten Bezug zum Buddhismus auf. Sie entspringen vielmehr einem verworrenen Verständnis – sowohl in Hinblick auf die menschliche Natur als auch auf die buddhistischen Lehren.

Derartige Fehlschlüsse und Missverständnisse sind auch unter Buddhisten weit verbreitet. Sie stehen dabei auch in einem Zusammenhang mit Angelegenheiten der Sprache und der Terminologie. Insbesondere haben die Menschen gehört, dass der Buddhismus lehrt, *tanhā* („Verlangen“) aufzugeben, was oftmals mit „Begierde“ übersetzt wird. Welche Gründe auch immer dafür in Frage kommen, letztlich sind die Menschen oftmals nicht in der Lage, zwischen den verschiedenen Termini zu unterscheiden, und setzen letztendlich Begierde mit Verlangen gleich; sie glauben, dass alle Formen des Verlangens auch Formen der Begierde sein müssten. Ferner nehmen diese Menschen an, der Buddhismus lehre, jedwedes Verlangen aufzugeben, frei von Verlangen zu sein.

Zudem können verschiedene, anderweitige Pali-Begriffe, mit ähnlichen Konnotationen, auf differente Weise übersetzt worden sein (d. h. nicht mit „Verlangen“). Wenn dann eine Diskussion zum Thema Verlangen auftritt, vergisst man möglicherweise, diese anderweitigen Bezeichnungen zu einem Vergleich heranzuziehen.

Um den Buddhismus genau zu verstehen, muss dieses Missverständnis ausgeräumt werden. Zunächst einmal ist Verlangen (*tanhā*) eine Form des Begehrens, aber nicht jedes Begehren manifestiert sich als Verlangen. Es existiert eine positive Form des Verlangens, welche für die Dhamma-Praxis und die spirituelle Kultivierung wesentlich ist.

Doch bevor wir uns näher mit diesem Thema befassen, wollen wir einige Mechanismen der menschlichen Aktivität untersuchen.ⁱ [972]

2. Mechanismen menschlicher Aktivität

Ein vielfach geäußelter Einwand basiert auf der Überzeugung, jede Handlung des Menschen müsse von einem Verlangen begleitet sein; der Mensch handle gemäß seinem Verlangen. Gäbe es kein Verlangen oder Begehren als Antrieb, würden die Menschen nicht handeln. Gewiss blieben sie träge, lustlos und apathisch.

Um diesen Zweifel auszuräumen, muss man wissen, dass alle menschlichen Handlungen, selbst die Unterlassung von Handlungen, eine gewisse Bewegung oder Aktivität des Geistes erfordern. Lebendig zu sein, setzt eine solche Bewegung und Aktivität voraus. Wir können an dieser Stelle die Mechanismen untersuchen, die hinter einer solchen Aktivität stehen.

Der Mensch ist nicht vergleichbar mit den Blättern und Zweigen von Bäumen, die sich im Wind wiegen und allein durch äußere Bedingungen beeinflusst werden. Der Mensch wird durch innere Bedingungen zum Handeln veranlasst. Wenn der physische Körper gesund und zur Aktivität bereit ist, beginnt der Geist, sich dessen bewusst zu werden, was vor und hinter, über und unter, in der Nähe und in der Ferne liegt, genauso wie die Position der verschiedenen Objekte in der Umgebung. Mit anderen Worten, man verfügt über ein Verständnis möglicher Wege für Aktivität und Bewegung. Mit diesem anfänglichen Verständnis muss man sich nunmehr entscheiden, in welche Richtung man sich bewegen will und wie man handeln möchte. Der geistige Faktor, der diesen Entscheidungsprozess steuert oder diktiert, ist die Absicht (*cetanā*).

In diesem Prozess wird die Absicht von einem Impuls oder einer Motivation beeinflusst, welche man als „Wunsch“ bezeichnen kann. Wenn man den Wunsch entwickelt, irgendwohin zu gehen, etwas zu erhalten oder eine Handlung auszuführen, entscheidet sich die Absicht dafür, diesen Wunsch zu erfüllen.

Was ist ein Wunsch? Auf einer grundlegenden Ebene entspringt das Begehren aus Vorlieben und Abneigungen. Was auch immer den Augen, Ohren, der Zunge, dem Geist usw. gefällt, möchte man erhalten und konsumieren. Was den Sinnen unangenehm ist, möchte man vermeiden oder abschütteln. Die Absicht trifft entsprechend dieser Vorlieben und Abneigungen Entscheidungen. Diese Form des Verlangens, welche auf Vorlieben und Abneigungen beruht, wird als „Begehren“ (*taṇhā*) bezeichnet.

Gemeinsam betrachtet, sind an dieser Aktivität verschiedene Teilfaktoren beteiligt: das Wissen (*paññā*; „Intelligenz“, „Weisheit“) hilft dabei, die verschiedenen Objekte in der Umgebung zu erkennen und zu unterscheiden; das Begehren (*taṇhā*) möchte bestimmte Objekte erhalten oder sich von ihnen trennen; und die Absicht (*cetanā*) entscheidet darüber, entsprechend diesen Wünschen zu agieren.

Doch es existiert noch ein weiteres Element in diesem Prozess. Lebewesen besitzen tiefere, grundlegendere Bedürfnisse und Wünsche, wenn es um das Handeln oder das Nichthandeln geht. Sie wollen existieren, überleben, sicher sein, gesund und glücklich sein und in einem möglichst idealen Zustand leben. Sie wollen in einem Zustand der Erfüllung leben.

Man könnte nun fragen, ob eine solche Erfüllung dadurch erreicht werden kann, dass man sich lediglich auf das Wissen um jene Sinnesobjekte verlässt, welche einen umgeben – auf das Verlangen, diese Objekte entweder zu konsumieren oder ihnen auszuweichen, sowie auf eine Absicht, die die Handlungen in Übereinstimmung mit den durch eben dieses Verlangen geweckten Suggestionen vorantreibt. [973]

Die Weisheit selbst wird uns darauf erwidern, dass dies nicht genug ist. Wenn man etwa eine Speise sieht, die durch das Hinzufügen verschiedener Chemikalien und Farbstoffe appetitlich und ansehnlich gemacht wurde, so wird die Begierde danach trachten, diese Speise zu verzehren. Wenn man aber diesem Verlangen nachgibt, dann ist es so, als würde man Gift in sein Essen träufeln, und könnte an Fettleibigkeit oder einer anderen Krankheit leiden. Dieses Wissen ist unzureichend und unzuverlässig. Es mag vorgeben, Weisheit (*paññā*) zu sein, tatsächlich ist es aber bloß ein Ausdruck von Nicht-Wissen (*aññāṇa*), d. h. von Unwissenheit (*avijjā*).

Nehmen wir zum Zwecke der Verdeutlichung das Beispiel eines Schülers:

Eine mit Fehlern behaftete Weisheit könnte behaupten: „Nicht weit von hier gibt es einen Ort des Vergnügens und der Unterhaltung, wo man wirklich wild und ungehemmt sein kann.“ Das Verlangen nach Vergnügen ergreift daraufhin diese verlockende Offerte. Das Verlangen flüstert: „Geh nicht in die Schule und quäle dich mit einem ermüdenden Thema.“ Es drängt daraufhin die Absicht, die beschließt, die Schule zu schwänzen und sich auf irgendeine Form von Unmäßigkeit oder Ausschweifung einzulassen.

Wenn man Weisheit als wahres Verständnis entfaltet hat, ist man sich nicht nur seiner Umgebung bewusst, sondern weiß auch, wie man Güte, Tüchtigkeit und Glück herbeiführen kann. Man weiß, was nützlich und was schädlich ist, was man fördern und was man vermeiden muss. Man hat ein Verständnis für Ursachen und Wirkungen und weiß, dass bestimmte Handlungen sowohl kurzfristige als auch langfristige Folgen haben.

Im Beispiel des Schülers weiß dieser, dass er, wenn er sich an einen Ort des Lasters und des Genusses begibt, lediglich ein vorübergehendes Vergnügen haben wird, dass jedoch auf lange Sicht sein Körper, seine Familie und seine Intelligenz darunter leiden werden. Setzt er hingegen seine Studien fort, werden sich alle Aspekte seines Lebens verbessern.

Begehren ist der Mittler, welcher sich nach diesem und jenem sehnt, während trügerische, scheinbare Weisheit kaum ein Verständnis für diese Vorgänge vorweisen kann. Das Verlangen greift nach angenehmen Aspekten und fordert die Absicht auf, nach Befriedigung zu suchen. Dieser Kreislauf wird jedoch niemals zu wahren Wohlbefinden führen.

Wenn Weisheit in Erscheinung tritt, weiß sie, dass das Verfolgen des Stroms des Verlangens letztendlich zu Gefahr und Leid führen wird, und der Mechanismus von „Unwissenheit – Verlangen – Absicht“ wird unterbrochen oder abgeschwächt.

Weisheit erforscht und erkennt die Zusammenhänge zwischen den Dingen. Sie weiß beispielsweise, dass Glück auf einer guten Gesundheit beruht. Sie erkennt, dass man, um eine gute Gesundheit zu erhalten, bestimmte Nahrungsmittel zu sich nehmen, sich bewegen, eine bestimmte Umgebung einrichten, bestimmte Tagesabläufe einhalten, den Geist kultivieren, seine Zeit gut einteilen sollte usw.

Diese von der Weisheit empfohlenen Dinge sind für die Begierde uninteressant, da jene lediglich nach persönlicher Befriedigung, Vergnügen, Prahlerei

oder Ansehen strebt. Und alles, was lästig oder anstößig ist, will sie loswerden oder beseitigen.

Es mag den Anschein erwecken, als gäbe es ohne die Verlockungen des Begehrens keine weitere motivierende Kraft, welche Absichten und Handlungen anregt, wie sie sich aus dem eigenen Verständnis der umgebenden Umstände ergeben. Das Funktionieren des Lebens würde behindert.

Allerdings existiert noch eine weitere motivierende Antriebskraft: Der Mensch verfügt in dieser Hinsicht über ein zusätzliches, angeborenes Bedürfnis oder Verlangen. Im alltäglichen Leben stehen jedoch vor allem Wahrnehmungen über die Wege der fünf Sinnesorgane (Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper bzw. Berührungskontakt) im Vordergrund. Wenn man einem Sinneseindruck begegnet und entweder Wohlbehagen oder Unbehagen, Freude oder Abneigung empfindet, erhalten diese Gefühle gewöhnlich Vorrang und führen zu einer Zuneigung oder Abneigung. [974] Dies ist der Lauf des Begehrens. Begehren will das Angenehme erzielen und das Unangenehme vermeiden oder beseitigen. Die Absicht lenkt nunmehr das Leben in ebenjene Richtungen. Wenn man ein oberflächliches oder „flüchtiges“ Leben führt, wie es dem Leben eines Tieres gleicht, kann man ziellos den Eingebungen des Begehrens folgen, bis der Atem stoppt.

Für einen Menschen jedoch, der das Potenzial für Vortrefflichkeit und Unterscheidungsfähigkeit aufweist, ist Begehren nicht die einzige motivierende Kraft. Denn, wie bereits erwähnt, besitzen wir ein tieferes Bedürfnis oder Verlangen: das Verlangen nach dem Guten, nach einem gesunden Leben, nach Rechtschaffenheit, nach wahren und dauerhaftem Glück sowie nach Erfüllung und Integrität. Dieser Wunsch betrifft nicht nur uns selbst. Was auch immer uns begegnet und womit wir uns beschäftigen, wir wünschen uns, dass es seinen bestmöglichen Zustand der Vollkommenheit erreicht. Und dieser Wunsch ist kein entferntes Gefühl; man möchte vielmehr aktiv dazu beitragen, diese Erfüllung und Vollkommenheit anzustreben und zu erreichen.

Diese alternative Motivation, wie sie jedem Menschen innewohnt, wird im Pali als *chanda* („heilsamer Wunsch“, „heilsamer Enthusiasmus“) bezeichnet.

Hier ändert sich die Richtung der persönlichen Lebensführung. Man beginnt, die Qualität des eigenen Lebens zu entwickeln. Die Weisheit (*paññā*) erkennt, was im Umfeld schädlich und was förderlich ist, sie erkennt den Weg zur wahren Erfüllung. Heilsames Verlangen (*chanda*) strebt nach dieser Erfüllung und möchte sie herbeiführen. Und die Absicht (*cetanā*) initiiert das Bemühen, sich in diese positive Richtung zu bewegen.

Wenn der Mensch sich auf diese Weise entfaltet, wird der Kreislauf von Unwissenheit – Begehren – Absicht (*avijjā – taṇhā – cetanā*) aufgelöst bzw. abgeschwächt. Dieser Kreislauf kann auch als Unwissenheit – Begehren – unheilsame Handlung (*avijjā – taṇhā – akusala kamma*) bezeichnet werden.

Abgelöst wird dieser Kreislauf durch die Abfolge von Weisheit – heilsamem Verlangen – Absicht (*paññā – chanda – cetanā*) bzw. Weisheit – heilsamem Verlangen – heilsamem Handeln (*paññā – chanda – kusala kamma*), was sich schließlich zur Lebensweise eines erwachten Wesens entwickelt.

Wenn die tatsächliche Weisheit in den Vordergrund tritt, schwindet die vermeintliche Weisheit (d. h. die Unwissenheit). Die Dinge, die beispielsweise die Weisheit zur Förderung von Gesundheit und Wohlbefinden rät, sind womöglich unangenehm für das Begehren. Begehren wird vornehmlich von Unwissenheit gestillt. Wenn Weisheit erscheint, kann sich Begehren nicht halten. Hier bietet sich dem heilsamen Verlangen eine Möglichkeit.

Wenn die Weisheit darauf hinweist, dass wahre Erfüllung möglich ist und dass bestimmte Dinge für das persönliche Leben wertvoll sind und kultiviert werden müssen, übernimmt der heilsame Enthusiasmus (*chanda*) diese Angelegenheit, die der Weisheit entspringt. Dieser heilsame Enthusiasmus veranlasst daraufhin die Absicht, die notwendigen Handlungen zu vollziehen, um jene Erfüllung zu erreichen.

Grundsätzlich kann man sagen, dass es zwei verschiedene Arten von Begehren gibt: Begehren (*taṇhā*) und einen heilsamen Enthusiasmus (*chanda*).

Es existiert ein weiteres, wesentliches Element in diesem Prozess. Sobald im Kreislauf von Unwissenheit und Begierde ein Gefühl der Freude oder des Missfallens auftaucht, einhergehend mit dem Wunsch, etwas zu bekommen oder zu konsumieren, erscheint ein Gefühl des Selbst, das als Delegierter oder Repräsentant agiert. Ein „Konsument“ oder „Inhaber“ wird geboren. Dies erzeugt wiederum die Dualität zwischen einem derartigen Konsumenten oder Inhaber und den begehrten und konsumierten Objekten. (In der Folge entsteht ein Gefühl von „du“, „er“, „sie“ usw., die bedrohen, behindern, konkurrieren usw.) [975]

Auf einer tieferliegenden Ebene wünscht man sich, dass dieses sogenannte Selbst stabil sei, damit man darin fortfahren kann, Dinge zu konsumieren. Außerdem wünscht man sich, dass es so mächtig sei, dass man versichert sein kann, die Dinge in größtmöglichem Umfang zu erhalten und zu gebrauchen, ohne dabei gestört zu werden. Gleichzeitig möchte man, wenn man auf unangenehme, unerwünschte Dinge trifft, diesen entkommen oder sie beseitigen. Und falls man

die Situation als unerträglich empfindet, könnte man mit dem Wunsch nach einer Form der Selbstvernichtung darauf reagieren.

Der duale Prozess von Weisheit und heilsamem Verlangen ist das Gegenteil. Der Wunsch, dass die Dinge in einem optimalen Zustand der Gutartigkeit und Integrität existieren, erfordert keinen Sinn für ein Selbst, das sich einmischt. Es besteht keine Notwendigkeit für einen Besitzer, einen Konsumenten, einen Begehrenden usw. Man handelt schlicht im Einklang mit der Natur.

Kurz gesagt, es gibt zwei Arten von Begehren, die den Menschen zum Handeln (ÜB: auf geistiger, verbaler und physischer Ebene) motivieren:

1. Begierde (*taṇhā*): der Wunsch, zu konsumieren und zu erwerben; der Wunsch nach Selbsterhöhung; der Wunsch, auf eine bestimmte Weise zu sein bzw. nicht zu sein; egoistisches Verlangen.
2. Heilsames Verlangen (*chanda*): das Entzücken, die Vollkommenheit und Unversehrtheit der Dinge zu beobachten; der Wunsch, zu einer solchen Vollkommenheit beizutragen; der Wunsch, dass die Dinge in sich selbst vollständig sein mögen.

Heilsames Verlangen umfasst den Wunsch nach persönlicher Entfaltung und Ganzheitlichkeit. Man wünscht sich zum Beispiel, dass der eigene Körper in einem Zustand guter Gesundheit existiert. In diesem Fall besteht der Wunsch, dass die verschiedenen Organe des Körpers in ihrem eigenen, gesunden und natürlichen Zustand des Wohlbefindens existieren. (Wie lässt sich dieser Wunsch mit dem Begehren nach körperlicher Schönheit und Attraktivität vergleichen? Diese Fragestellung lädt zu einer weisen Untersuchung seitens differenzierter Menschen ein.)

3. Gegensätzliche Aspekte von Begierde und heilsamem Verlangen

A. Nicht-Handeln als eine Form der Handlung

Wie zuvor erwähnt, handeln Menschen gemäß ihrem Wissen und Verständnis, welches sich möglicherweise lediglich auf der Ebene des Reagierens gegenüber Sinnesreizen befindet oder sich zu wahrer Weisheit weiterentwickelt, die in der

Lage ist, zu bestimmen, welches (ÜB: geistige, verbale und körperliche) Handeln angemessen und unangemessen ist.

In vielen Fällen halten die Menschen jedoch inne, zögern oder bleiben stehen, anstatt eine Handlung zu beginnen. In diesem Falle ist das Zögern, die Passivität oder Untätigkeit eine Form des Handelns, und zwar in einer äußerst machtvollen Form. Wie im Folgenden dargelegt wird, löst das Begehren (*taṇhā*) Handlungen aus, welche die Voraussetzung für den Erhalt von Objekten der Befriedigung darstellen bzw. für den Schutz der Stabilität eines gehegten Selbstwertgefühls zuträglich sind. In diesem Zusammenhang schließt der Begriff „Handlung“ ebenso das Nicht-Handeln ein.

Es lassen sich viele Gründe finden, warum Begehren das Nichthandeln auslöst. Beispielsweise kann man sich des Handelns enthalten, da man durch eine Handlung eines Vergnügens beraubt würde, welches man gerade erfährt, bzw. weil man dadurch auf irgendeine Art von Schwierigkeiten oder Widrigkeiten stoßen würde.

Selbst in dem Fall, dass ein bestimmtes Handeln für das eigene Leben tatsächlich vorteilhaft wäre, kann das Begehren dazu drängen, nicht zu handeln, weil man Sorge vor Schwierigkeiten oder Entbehrungen beherbergt. [976]

Wenn Menschen Weisheit entfalten und ein heilsames Verlangen als motivierende Kraft entwickeln, vollziehen sie Handlungen, welche sie als angemessen und wertvoll erkennen, wenngleich sie sich dabei Unannehmlichkeiten ausgesetzt sehen. beziehungsweise widerstehen sie dem Drang des Begehrens, von einer Handlung abzusehen. Im entgegengesetzten Fall kann Begehren zum Handeln auffordern, um ein gewisses Vergnügen zu erzielen, aber die Weisheit, welche erkennt, dass eine solche Handlung der eigenen Lebensqualität schadet, wird dazu drängen, davon abzulassen.

Wenn die Weisheit eines Menschen wächst, aber verfeinerte Formen des Begehrens fortbestehen, werden diese beiden Qualitäten miteinander verflochten und profitieren wechselseitig voneinander. Die Lebensführung weiser Menschen ist daher komplexer als jene anderer Menschen. Die entscheidende Frage dabei lautet, welcher Parameter die Oberhand gewinnt: determiniert das Begehren oder die Weisheit eine Vorgehensweise?

Wenn man kontinuierlich weise Reflexion anstellt, übernimmt die Weisheit die Federführung und gewinnt zunehmend an Schärfe. Sie stellt das heilsame Verlangen als treibende Kraft für die Lenkung des eigenen Lebens her, und zwar in dem Maße, wie das Begehren aufhört.

Hier kann man erkennen, dass menschliche Handlungen weiterhin stattfinden, auch wenn der Faktor des Begehrens aus der Gleichung entfernt wird. Mehr noch, es findet eine Bereicherung statt.

Vormals verließ man sich auf das Begehren, um ein Gefühl des Selbst zu schützen. Nun leitet die Weisheit das Leben und ebnet den Weg für heilsames Verlangen. Dies hat zur Folge, dass man aus den Fängen des Begehrens befreit wird.

B. Mittel und Zweck: Begehren als Motivationsfaktor

Wenn man zum Kern der Angelegenheit vordringt, erkennt man, dass das Begehren (*taṇhā*) in Wirklichkeit keine tatsächliche und echte Motivation für eine Handlung darstellt, weil die Handlung selbst nicht die Priorität für das Begehren ausmacht.

Wie zuvor erwähnt, ist das Begehren darauf bedacht, Dinge zu konsumieren und zu erlangen, welche einem Vergnügen bereiten können. Das heilsame Verlangen (*chanda*) hingegen wünscht sich die wahre Vollendung und Erfüllung aller Dinge, mit denen man sich auseinandersetzt. Diese Dichotomie sorgt für eine Komplexität in Hinblick auf Handeln und Nicht-Handeln.

Ein Beispiel:

Sarah ist mit einem heilsamen Enthusiasmus versehen. Sie betrachtet das Innere eines Hauses und möchte, dass es sauber ist (sie wünscht sich, dass diese Behausung in einem Zustand der Vollständigkeit existiert). Wenn es schmutzig ist, wünscht sie sich, dass es sauber ist und greift zu einem Besen, um den Boden zu fegen. Sie empfindet Freude und Zufriedenheit – sowohl beim Fegen (was die Ursache für das gewünschte Ergebnis darstellt), als auch beim Anblick eines sauberen Raums (was das direkte Ergebnis des Fegens ist).

Harry hat kein Interesse oder Gefallen an Sauberkeit, dafür aber eine Vorliebe für Süßigkeiten. Seine Mutter schlägt ihm vor, bei der Hausarbeit zu helfen, doch er ist nicht gewillt zu helfen. Daraufhin sagt sie: „Wenn du das Haus fegst, kaufe ich dir ein paar Süßigkeiten“. Als er das hört, nimmt Harry einen Besen in die Hand und fegt. In Wirklichkeit wünscht sich Harry keine Sauberkeit. Er fegt lediglich, weil diese Handlung ein Mittel dafür darstellt, ein paar Süßigkeiten zu erhalten.

Harry hat keine Freude am Fegen (möglicherweise empfindet er es sogar als lästig), des Weiteren ist er nicht darauf bedacht, eine gute Arbeit zu leisten (möglicherweise muss seine Mutter ihn fortlaufend beaufsichtigen). Der Grund dafür liegt darin, dass „Fegen“ die Ursache für ein „sauberes Haus“ ist – was jedoch nicht das Resultat bildet, welches Harry sich wünscht. [977] Sein Glück wird so lange warten müssen, bis er die Süßigkeiten erhält.

Um es noch einmal zu wiederholen: Das Begehren verlangt nicht das Ding oder den Zustand, welcher das direkte Ergebnis einer Handlung wäre. Das Begehren drängt ausschließlich dann zum Handeln, wenn es eine notwendige Voraussetzung für die Erlangung der gewünschten Objekte ist. Besteht ein anderer Weg, die gewünschten Objekte zu erhalten, ohne sich anstrengen zu müssen, wird ein Begehren den Menschen dazu veranlassen, nicht zu handeln und stattdessen den Weg der Untätigkeit wählen. Das Begehren ist im Übrigen häufiger eine Motivation für Nichthandeln als für Handeln.

Wenn das Begehren zur Vermeidung von Handlungen führt, kann es sich in Form von Faulheit manifestieren, wobei man sich an angenehme Empfindungen klammert. Oder es kann sich in Form von Furcht manifestieren, indem man z.B. Angst hat, beim Ausführen einer Handlung auf irgendeine Form von Unbehagen zu stoßen oder darum besorgt ist, eine bestimmte, persönliche Bedeutung zu verlieren.

Wenn die Untätigkeit für das Begehren notwendig ist, um das zu bekommen, was das Begehren will (d.h. vermehrtes sinnliches Vergnügen, gestärkte Selbstwahrnehmung usw.), so drängt das Begehren auf ebenjene Untätigkeit, ohne dabei zu berücksichtigen, ob positive Auswirkungen des Handelns verloren gehen könnten.

Einige weitere Beispiele: ein Kind weigert sich, die Schule zu besuchen, weil es davon ausgehen kann, dass seine Mutter daraufhin das Taschengeld erhöhen wird (ÜB: um die „Motivation“ des Kindes erneut zu entfachen) (dies ist ein klarer Fall von Untätigkeit, welche eine mächtige Form der Handlung darstellt); ein Mann beendet seine Arbeit früher, um Alkohol zu trinken und zu spielen; jemand akzeptiert eine Bestechung, um eine Verrichtung zu unterlassen, welche normalerweise getan werden sollte; aus Faulheit bezahlt man jemand anderen, um einige Aufgaben zu erledigen, die man normalerweise selbst durchführen sollte. In derartigen Fällen verliert man die Befriedigung und Freude, die mit den Früchten der geleisteten Arbeit verbunden ist.

Positives Handeln wird durch ein heilsames Verlangen (*chanda*) ausgelöst, welches der Weisheit entspringt und die erkennt, was wahrhaft wertvoll ist und

was getan werden muss. Weisheit weckt das heilsame Verlangen, ebenjene Dinge zur Vollendung zu bringen.

Auch in einem Fall, in dem das Begehren Handlungen auslöst, bestehen Gefahren, weil die vorstehend erwähnten Voraussetzungen die folgende Gleichung aufstellen: das Begehren drängt zu Handlungen aus Freude an dem Vergnügen, welches aus solchen Handlungen entsteht. Je mehr man handelt, desto mehr Vergnügen erhält man; je mehr Vergnügen man hat, desto mehr begehrt man; je mehr man begehrt, desto mehr handelt man. In vielen Fällen handeln Menschen so lange, bis die positiven Ergebnisse dieser Handlungen aufgebraucht sind.

Das heilsame Verlangen hingegen veranlasst das Handeln aus Freude, an seinen positiven und heilsamen Auswirkungen. Je mehr man handelt, desto mehr nehmen diese positiven Wirkungen zu und desto mehr Freude erfährt man; je mehr Freude man hat, desto mehr handelt man. Man handelt so lange, bis Güte und Integrität vollendet sind. Die Handlung entspricht vollständig ihrem Ziel.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Begehren in den meisten Fällen zur Untätigkeit drängt, und selbst wenn es zum Handeln anregt, sind diese Handlungen risikobehaftet und führen eher zu schädigenden als zu nutzbringenden Auswirkungen. Man sollte daher das Begehren aufgeben und stattdessen die Weisheit fördern und heilsames Verlangen kultivieren. [978]

4. Formelle Grundlage für das Prinzip des Begehrens

A. Linguistische Analyse des Begriffs *chanda*

Wie eingangs erwähnt, entspringt eine häufig auftretende Verwirrung in Bezug auf die Bedeutung des Begriffes ‚Verlangens‘ – die in einem zu eingeschränkten Sinne betrachtet wird, indem jedwedes ‚Verlangen‘ mit ‚Begehren‘ assoziiert wird, einem unzulänglichen und fehlerhaften Verständnis einiger Schlüsselbegriffe aus dem Pali.ⁱⁱ

Es existieren zahlreiche Pali-Ausdrücke, die ‚Begehren‘ bezeichnen, wobei einige dieser Begriffe sowohl hinsichtlich ihrer Definitionen als auch hinsichtlich ihrer Verwendung in Wort und Schrift komplex sind. Diese Komplexität begünstigt Verwirrung.

Zunächst werden einige dieser komplexen Begriffe unterschieden und verdeutlicht.

Jenes Pali-Wort, welches sowohl in einem generellen Sinn das gesamte Spektrum von Verlangen umfassend als auch in einem spezifischen und fachsprachlichen Sinn sich auf ‚heilsames Verlangen‘ beziehend Verwendung findet, lautet *chanda*.

Chanda kann auf viele verschiedene Arten übersetzt werden, darunter: Wille, Begehren, Freude, Begeisterung, Eifer, Zufriedenheit, Streben, Sehnen, Wünschen, Liebe, Aspiration und Passion. An dieser Stelle wollen wir es einfach als „Verlangen“ bezeichnen.

In den Kommentarbüchern, die sich auf diverse Quellen stützen, werden drei Arten des Verlangens (*chanda*) aufgeführt:¹

1. *Taṇhā-chanda*: Verlangen als Begierde (*taṇhā*), unheilsames Verlangen.
2. *Kattukamyatā-chanda*: das Begehren zu handeln, der Wunsch zu handeln. Gelegentlich wird dieser Begriff in einem neutralen Sinne gebraucht, der sowohl auf heilsame als auch auf unheilsame Zusammenhänge anwendbar ist, aber im Allgemeinen wird er in einem positiven, heilsamen Sinne genutzt.
3. *Kusaladhamma-chanda*: Begehren nach tugendhaften Merkmalen, heilsames Begehren nach Wahrheit. Es wird oftmals abgekürzt zu *kusala-chanda* (Liebe zur Tugend, Streben nach dem Guten) bzw. *dhmma-chanda* (Liebe zur Wahrheit, Streben nach der Wahrheit).

1. *Taṇhā-chanda*:² Die Bezeichnung *chanda* ist in diesem Zusammenhang ein Synonym für Begierde (*taṇhā*), ebenso wie die Begriffe *rāga* („Lust“) und *lobha* („Gier“).³ Diese Form von *chanda* findet sich regelmäßig im Pali-Kanon, unter anderem in der Bezeichnung *kāma-chanda* („sinnenhaftes Verlangen“), welches das

¹Siehe: Nd1A. I. 17, 62; PsA. I. 117-19; DhsA. 370; VismT.: Pathavīkaṣiṇaniddesaṇṇanā, Paṭhamajjhānakathāvaṇṇanā; VismT.: Paññābhūminiddesaṇṇanā, Taṇhāpaccayā-upādānapadavittāraṇṇanā: Diese drei Begriffe werden meist in kommentarischen Passagen verwendet, um spezifische Formen des Begehrens in verschiedenen Kontexten zu unterscheiden. Im Pali-Kanon wird das einzelne Wort *chanda* in verschiedenen Konfigurationen gebraucht, und man muss die spezifische Form des Begehrens eigenständig unterscheiden.

²Z.B.: MA. IV. 94; SA. I. 62; SA. II. 280, 307; SA. III 258

³Neben diesen Begriffen finden sich viele weitere Synonyme für *taṇhā*, z. B.: *anunaya*, *nandi*, *icchā*, *māyā*, *paṇidhi*, *sineha*, *āsā* und *abhijjhā*. Siehe: Dhs. 189-90, 201; Vbh. 145.

erste der fünf Hindernisse (*nīvaraṇa*) darstellt und gleichbedeutend mit *kāma-taṇhā* („Sinnengier“) ist.⁴ *Chanda* wird in diesem Zusammenhang meist eigenständig erwähnt, manchmal wird es aber auch zusammen mit Synonymen gebraucht, wie zum Beispiel in dieser Passage des Buddha:

*Mit dem Aufgeben von Verlangen (chanda), Lust (rāga), Entzücken (nandi), Begehren (taṇhā) und Anhaften (upādāna) (...) in Bezug auf das Auge, die Form, das Augenbewusstsein und die durch das Augenbewusstsein erkennbaren Dinge habe ich verstanden, dass mein Geist befreit ist.*⁵

Da *chanda* in diesem Fall mit *taṇhā* gleichzusetzen ist, kann man in den folgenden Passagen den Begriff *chanda* durch den Begriff *taṇhā* ersetzen: „Verlangen nach Existenz“,⁶ „Verlangen nach Sinnesfreuden“,⁷ „Lust am Körper“,⁸ „Hingabe zum Geschlechtsakt“,⁹ „Lust am Körper und an den Gefühlen, die unbeständig, *dukkha* und substanzlos sind“,¹⁰ sowie „Verlangen nach Tönen, Gerüchen und Geschmäckern, die unbeständig, *dukkha* und substanzlos sind“. ¹¹

Zusammengefügte Wörter werden mit *chanda* in ähnlicher Weise wie mit *taṇhā* gebildet, zum Beispiel: *rūpa-chanda* („Lust an Formen“), *sadda-chanda* („Lust an Klängen“), *gandha-chanda* („Lust an Gerüchen“), *rasa-chanda* („Lust an Geschmäckern“), *phoṭṭhabba-chanda* („Lust an taktilen Objekten“) und *dhamma-chanda* („Lust an geistigen Objekten“).¹² *Chanda* kann im Kontext menschlicher

⁴ *Kāma-chanda* kann auch mit „Sinneslust“ oder „lüsternes Verlangen“ übersetzt werden.ⁱⁱⁱ

⁵ M. III. 32 (diese Passage bezieht sich auf alle sechs Sinnesgrundlagen). Die Kommentare klassifizieren *chanda*, *rāga*, *nandi* und *taṇhā* im Allgemeinen als Synonyme füreinander, aber in einigen notwendigen Fällen wird eine Unterscheidung, entsprechend der Intensität des Verlangens, getroffen. Zum Beispiel wird *chanda* als eine schwache Form von *taṇhā* oder eine schwache Form von *rāga* beschrieben, aber wenn diese Form häufig auftritt, wird sie zu einer intensiven Form von Verlangen oder Gier. In ähnlicher Weise ist *chanda* eine schwache Form von *lobha*, doch wenn das Verlangen sich intensiviert und zu Verliebtheit führt, wird es als *rāga* klassifiziert, und wenn es sich weiter intensiviert, wird es zu akuter Gier (*chanda-rāga*). Siehe: DA. II. 499; AA. IV. 190; SA. III. 64; VinT.: Verañjakandaṇṇanā, Paṭhamajjhānakathā; VismT.: Pathavīkasiṇa-niddesaṇṇanā, Paṭhamajjhānakathāṇṇanā.

⁶ Thig. Vers 14; *bhava-chanda* ist hier gleichbedeutend mit *bhava-taṇhā*; vgl. die Begriffe *kāma-chanda* und *kāma-taṇhā*.

⁷ Thag. Vers 1105

⁸ M. I. 500; Sn. 35

⁹ Sn. 164

¹⁰ S. III. 77-8

¹¹ S. IV. 195; vgl.: S. I. 186-7; Thag. 1216

¹² Z.B.: S. II. 144-9; vgl. mit den Begriffen *rūpa-taṇhā*, *sadda-taṇhā* (...) *dhamma-taṇhā*, die in den Schriften häufig vorkommen, z.B. unter: S. II. 3; man beachte weiterhin, dass sich der Begriff

Beziehungen verwendet werden,¹³ und sich auf Liebe oder Zuneigung beziehen, wie in der Gandhabhaga Sutta ersichtlich wird, die von der Gewogenheit zu Ehefrau und Kindern handelt.¹⁴ In der gleichen Sutta heißt es: „*Chanda* ist die Wurzel des Leidens“, in der gleichen Weise, wie die zweite edle Wahrheit, welche besagt, dass Begierde die Ursache für Leiden ist. In einer anderen Sutta sagt der Buddha, man solle *chanda* (für Dinge, die unbeständig, *dukkha* und Nicht-Selbst sind) aufgeben,¹⁵ genauso wie er in der Dhammacakkapavattana Sutta sagt, man solle das Verlangen aufgeben.¹⁶

2. *Kattukamyatā-chanda*: das Verlangen zu handeln; diese Form des Verlangens entspricht der Gruppe der geistigen Faktoren (*cetasika*), die im Abhidhamma als „verschieden“ oder „aufgeteilt“ (*pakiṇṇaka-cetasika*) klassifiziert werden, d.h. sie können sowohl in einem heilsamen Geisteszustand als auch in einem unheilsamen Geisteszustand entstehen.¹⁷

Jene Form von *kattukamyatā-chanda*, wie sie den Studierenden des Buddhismus wohl am vertrautesten ist, ist das Verlangen bzw. der Enthusiasmus (*chanda*), welcher als der erste Faktor in den vier Wegen zum Erfolg (*iddhi-pāda*) klassifiziert wird,¹⁸ und der auch die wesentliche Qualität in den vier rechten Anstrengungen (*samma-padhāna*) bildet.¹⁹ Die Bedeutung von *kattukamyatā-chanda* ist der Definition von *virīya* („Energie“), *vāyāma* („Anstrengung“) und *ussāha* („Bemühung“) sehr ähnlich. [980] Diese Begriffe werden gelegentlich gemeinsam verwendet, um sich wechselseitig zu vervollständigen.²⁰ Diese Form des Begehrens wird als ein grundlegender Faktor in der Dhamma-Praxis angesehen.

dhamma-chanda hier auf das Begehren nach geistigen Objekten (Gedanken) bezieht und von jenem *dhamma-chanda* in der oben erwähnten dritten Art des Begehrens (*kusaladhamma-chanda*) abweicht.

¹³S. I. 197

¹⁴S. IV. 327-30; in dieser Sutta findet sich *chanda* kombiniert mit den Ausdrücken *rāga* und *pema* („Liebe“).

¹⁵S. III. 76-8

¹⁶Vin. I. 11; S. V. 422

¹⁷Vism. 462-3, 466; Comp.: Cetasikaparicchedo, Aññasamānacetāsikam; CompT.: Cetasikaparicchedavaṇṇanā, Aññasamānacetāsikavaṇṇanā; die Kommentare erläutern die Geisteszustände nach der Qualität, dem „Geschmack“ (*rasa*), der Erscheinung (*paccupaṭṭhāna*) und der unmittelbaren Ursache (*padaṭṭhāna*) des Begehrens, jedoch wird dies an dieser Stelle nicht näher erörtert werden. Leser, die daran interessiert sind, können die genannten Referenzen genauer studieren.

¹⁸Die vier Wege zum Erfolg finden sich wiederholt in den Schriften, z.B.: D. III. 221-2; Vbh. 216; durchgängig S. V. 254-93; Vbh. 216-26; siehe auch die Erklärung unter: PañcA. 107.

¹⁹z.B.: A. II. 15-16, 74; S. V. 244-8; Vbh. 208-215

²⁰z. B.: die Erklärung des Buddha zur rechten Anstrengung – Sn. 196; S. V. 440-41; A. I. 174-5; A. II. 93-4, 195; A. III. 306-307; DhA. III. 9

Die Kommentarbücher tendieren dazu, diese Form von Verlangen in die dritte Kategorie, *kusaladhamma-chanda*, mit einzubeziehen, als wären sie ein und dasselbe. Zum Beispiel wird das Verlangen, im Rahmen der vier Wege zum Erfolg und der vier rechten Anstrengungen, sowohl als *kattukamyatā-chanda* als auch als *kusaladhamma-chanda* klassifiziert.²¹

3. *Kusaladhamma-chanda*: Diese Form des Verlangens wird in einer Sutta erwähnt, in welcher es den letzten Faktor in einer Aufzählung bildet, welche jene sechs Dinge beschreibt, die in der Welt nur schwerlich zu finden sind.²² Es wird als ein wesentlicher Faktor für die Menschen angesehen, um von den buddhistischen Lehren zu profitieren oder ein tugendhaftes Leben zu führen, denn obwohl man den ersten fünf Faktoren begegnet sein mag, wird man nicht in der Lage sein, wahrhaftig von den anderen Faktoren zu profitieren, wenn einem das Verlangen nach heilsamen Eigenschaften fehlt:

Mönche, das Auftreten von sechs Dingen ist selten in der Welt. Welche sechs?
1.) Das Erscheinen eines vollkommen erleuchteten Buddhas ist selten in der Welt; 2.) das Erscheinen von jemandem, der das vom Buddha verkündete Dhamma lehrt, ist selten in der Welt; 3.) im Land der Edlen wiedergeboren zu werden, ist selten in der Welt; 4.) der Besitz von unbehinderten körperlichen und geistigen Fähigkeiten ist selten in der Welt; 5.) die Abwesenheit von Torheit und Stumpfsinn ist selten in der Welt; und 6.) der Wunsch nach heilsamen Merkmalen ist selten in der Welt.

Jenes *chanda*, auf welches im Zusammenhang mit der Dhamma-Praxis am häufigsten Bezug genommen wird, ist das Verlangen und der Enthusiasmus, wie er in der Lehre über die vier rechten Anstrengungen (*sammappadhāna*; „vollständige Anstrengung“) zu finden ist:

²¹Für eine Interpretation von *chanda* als *kattukamyatā-chanda* siehe z.B.: MA. III. 426 (eine Erläuterung zu: M. II. 174); AA. III. 352 (eine Erläuterung zu: A. III. 306-307; A. IV. 320); AA. III. 412 (eine Erläuterung zu: A. III. 431-2); zu den Interpretationen von *chanda*, die *chanda* auch als *kusala-chanda* oder *dhamma-chanda* einstufen, siehe z.B.: DA. III. 1006 (eine Erläuterung zu: D. III. 221); MA. III. 243 (eine Erläuterung zu: M. II. 11); AA. II. 43 (eine Erläuterung zu: A. I. 38-9); MA. III. 193 (eine Erläuterung zu: M. I. 480); AA. II. 346 (eine Erläuterung zu: A. I. 229); SA. III. 133 (eine Erläuterung zu: S. V. 30); VinT.: Tatiyapārājikaṃ, Ānāpanassatisamādhikathāvaṇṇanā; VbhA. 290 (eine Erläuterung zu: Vbh. 211); diese Kommentare enthalten weitere Klassifizierungen von *chanda*, z.B. als *taṇhā-chanda*, *diṭṭhi-chanda*, *virīya-chanda* und *dhamma-chanda*, worauf an dieser Stelle jedoch nicht näher eingegangen wird.

²²D.h. es ist schwierig für eine Person, allen sechs dieser Dinge zu begegnen; die Begegnung mit diesen Dingen wird als eine äußerst wertvolle Gelegenheit betrachtet – denn eine solche Person ist mit einem vollständigen Satz von Faktoren ausgestattet, die der Dhamma-Praxis oder dem Fortschritt in der Wahrheit der Edlen (*ariya-dhamma*) äußerst zuträglich sind; siehe: A. III. 440.

Derjenige, der das Verlangen nach dem Nichterscheinen unheilsamer Zustände erzeugt, bemüht sich, erweckt Energie, erhebt den Geist und bleibt beharrlich. Er erzeugt das Verlangen nach dem Aufgeben der entstandenen, üblen unheilsamen Zustände (...) nach dem Entstehen der nicht entstandenen heilsamen Zustände (...) nach der Aufrechterhaltung der entstandenen heilsamen Zustände, nach ihrem Nichtverfall, ihrer Zunahme, ihrer Ausdehnung, ihrer Erfüllung und ihrer Entwicklung.

Diese Passage wird als eine Definition der vier rechten Anstrengungen betrachtet. Das heilsame Verlangen (*chanda*) wird hier als die Essenz oder der Hauptbestandteil der Anstrengung (*virīya*) bezeichnet, die zu den siebenunddreißig Faktoren der Erleuchtung (*bodhipakkhiya-dhamma*) zählt.

Der Begriff *chanda* besitzt in anderen Passagen, welche sich auf die Dhamma-Praxis beziehen, eine ähnliche Bedeutung, zum Beispiel: der Wunsch, alle heilsamen Qualitäten zu erfüllen,²³ der Wunsch, sich der Übung zu unterziehen,²⁴ der Wunsch, die Fähigkeit der Weisheit zu entwickeln,²⁵ der Wunsch, alle geistigen Unreinheiten zu verwerfen,²⁶ sowie der Wunsch nach Nibbāna.²⁷ [981]

Chanda sollte in diesen Fällen sowohl als *kattukamyatā-chanda* als auch als *kusaladhamma-chanda* interpretiert werden: also sowohl als „der Wunsch zu handeln“ als auch als „der Wunsch nach tugendhaften Eigenschaften“, oder kurz gesagt: „der Wunsch, Gutes zu tun“.²⁸

Im Vibhaṅga des Abhidhamma wird *chanda*, im Rahmen der vier rechten Anstrengungen und in den vier Wegen zum Erfolg, als *kattukamyatā-kusaladhamma-chanda* definiert:²⁹

Die vier rechten Anstrengungen: Wie wird chanda in der Formulierung „chanda erzeugen“ interpretiert? Welche Freude, welches Streben, welcher

²³ A. III. 431-32

²⁴ A. I. 229; A. IV. 15

²⁵ Ps. II. 24-5

²⁶ ebenda

²⁷ Dh. Vers 218 (DhA. III. 289 besagt, dies beziehe sich auf *kattukamyatā-chanda*.)

²⁸ Siehe auch: „das Verlangen nach allen Aspekten des Dhamma“ (Thag. Vers 305), „eine Vorliebe für Dhamma-Strophen“ (S. I. 202) und „der Wunsch, die Frucht der Arahantschaft zu erlangen“ (S. V. 273); an einigen Stellen in den Schriften heißt es, dass *chanda* eine Eigenschaft ist, die im Moment der vier Pfade (*magga*) und der vier Früchte (*phala*) gegeben ist, und dass *chanda* der Pfad, Einsicht (*abhisamaya*), Leidenschaftslosigkeit (*virāga*) und Befreiung (*vimutti*) ist. Siehe: Ps. I. 74-6; Ps. II. 87, 143, 145-6, 216-17

²⁹ *kattukamyatā kusalo dhammacchando*: Vbh. 208, 211, 213, 216, 220, 223; man beachte, dass in der obig zitierten Passage die Schreibweise *kusala-dhammacchando* lautet.

Wunsch zu handeln oder welche heilsame Liebe zur Wahrheit auch immer vorhanden ist, wird *chanda* genannt.³⁰

Die vier Wege zum Erfolg: In den vier Wegen zum Erfolg, was ist der Weg zum Erfolg des Strebens (*chanda-iddhipāda*)? Zu welchem Zeitpunkt auch immer ein Mönch in diesem Dhamma und in dieser Disziplin die transzendenten *Jhāna* (*lokuttara-jhāna*) kultiviert (...) wird die Freude, das Streben, der Wunsch zu handeln oder die heilsame Liebe zur Wahrheit zu diesem Zeitpunkt *chanda* genannt.³¹

Diese Definition des *Vibhaṅga* bildet die Grundlage für nachfolgende kommentarische Interpretationen von *chanda*, als ausgesprochen heilsame Qualität, und ist höchstwahrscheinlich der Ursprung der Übereinkunft, *kattukamyatā-chanda* mit *kusaladhamma-chanda* in einem gemeinsamen Faktor zu kombinieren.

B. *Chanda* als Ursprung des Leidens – *Chanda* als Quelle heilsamer Qualitäten

Der Buddha benutzte den kombinierten Begriff „*chanda-mūlaka*“ in verschiedenen Zusammenhängen, mitunter sogar bei entgegengesetzter Bedeutung: In einem Fall kann er sich auf eine heilsame Eigenschaft beziehen, in einem anderen Fall auf eine unheilsame Eigenschaft. Es ist daher nützlich, eine Betrachtung dieser Differenz vorzunehmen.

Der Begriff *chanda-mūlaka* bedeutet „Verlangen als Wurzel, Quelle oder Ausgangspunkt haben“. In einem Kontext sagt der Buddha, dass alle Formen des Leidens das Verlangen als Wurzel besitzen, während er in einem anderen Kontext sagt, dass alle Dinge das Verlangen als Wurzel besitzen. [982]

1. „Begehren“ als Wurzel von Leid sowie der fünf Aggregate des Anhaftens

„Da mußt du es nun, Vorsteher, je nach dem Umstand betrachten: (ÜB: altern. Übers.: Vorsteher, diese Angelegenheit kann folgendermaßen verstanden werden:) ,Was immer auch an Leiden sich entwickelt, alles das wurzelt im

³⁰ *Chandaṃ janetīti tatha katamo chando? Yo chando chandikatā kattukamyatā kusalo dhammachando ayaṃ vuccati chando.*

³¹ *Tattha katamo chandiddhipādo? Idha bhikkhu yasmiṃ samaye lokuttaraṃ jhānaṃ bhāveti (...) yo tasmīṃ samaye chando chandikatā kattukamyatā kusalo dhammachando ayaṃ vuccati chandiddhipādo.*

Willen (*chanda*; Begehren), entstammt aus dem Willen, denn der Wille ist die Wurzel alles Leidens‘.“³²

(...) Mit den Worten „Gut, Ehrwürdiger Herr“ äußerte der Bhikkhu Entzücken und Freude über die Worte des Erhabenen. Dann stellte er ihm eine weitere Frage: „Aber, Ehrwürdiger Herr, worin wurzeln diese fünf Daseinsgruppen, an denen angehaftet wird?“
„Diese fünf Daseinsgruppen, an denen angehaftet wird, wurzeln in Gier (*chanda*), Bhikkhu.“³³

Diese beiden Passagen korrelieren miteinander, was durch die Dhammacakkapavattana Sutta bestätigt wird, in welcher der Buddha erklärt: „Kurz gesagt, die fünf Aggregate, die dem Anhaften unterliegen, sind Leiden.“³⁴

Alle kommentierenden und subkommentierenden Erklärungen der zweiten Passage (über die fünf Aggregate des Anhaftens) stimmen darin überein, dass „verwurzelt im Verlangen“ mit „verwurzelt im Begehren (*taṇhā*)“ bzw. mit „verwurzelt im begehrliehen Verlangen (*taṇhā-chanda*)“ gleichgestellt werden kann.³⁵ Diese Texte bestätigen mancherorts, dass diese Erklärungen in dem Punkt übereinstimmen, wonach Begierde (*taṇhā*) als Ursprung des Leidens (*dukkha-samudaya*) eingestuft wird.

2. Verlangen als die Wurzel aller Dinge:

Der Buddha sprach die Worte: „*Chandamūlaka* (...) *sabbe dhammā*“, was als „alle Dinge sind im Verlangen verwurzelt“, „alle Dinge basieren auf dem Verlangen“ bzw. „alle Dinge weisen das Verlangen als ihre Quelle auf“ übersetzt werden kann.

Dieser Schlüsselsatz des Buddha ist in eine längere Passage eingebunden, welche als eine Zusammenstellung von zehn bedeutsamen, buddhistischen Prinzipien betrachtet werden kann. Sie enthält wichtige Grundsätze der Dhamma-Praxis und gipfelt im höchsten Ziel des Buddhismus:³⁶

³²S. IV. 329-30 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2])

³³M. III. 16; S. III. 100-101 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

³⁴S. V. 421

³⁵Z.B.: MA. IV. 77; SA. II. 307; Majjhima Nikāya Uparipannāsaka Tikā: Mahāpuṇṇamasuttavaṇṇanā; Samyutta Nikāya Tika: Khandhavaggaṭikā, Khajjanīyavaggo, Puṇṇamasuttavaṇṇanā

³⁶A. V. 106-107; unter A. IV. 338-9 werden lediglich die ersten acht Faktoren aufgeführt (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

Sollten da, ihr Mönche, andersgläubige Wanderasketen euch fragen,

- (1.) worin wohl die sämtlichen Erscheinungen wurzeln,
- (2.) wodurch sie erzeugt werden,
- (3.) wodurch bedingt sie entstehen,
- (4.) was sie zusammenhält,
- (5.) was ihr Führer ist,
- (6.) wodurch sie gemeistert werden,
- (7.) was ihr Höchstes ist
- (8.) und ihr wahrer Zweck,
- (9.) worin sie münden
- (10.) und enden

- so habt ihr da, derart befragt, diesen andersgläubigen Wanderasketen so zu antworten:

- (1.) Im Willen, ihr Brüder, wurzeln alle Dinge; (*chandamūlaka ... sabbe dhammā*)
- (2.) durch Aufmerksamkeit werden sie erzeugt; (*manasikāra-sambhavā sabbe dhammā*)
- (3.) durch den Sinneneindruck (ÜB: altern. Übers.: Kontakt) bedingt entstehen sie; (*phassa-samudayā sabbe dhammā*)
- (4.) das Gefühl hält sie zusammen; (*vedanā-samosaraṇā sabbe dhammā*) [983]
- (5.) die Sammlung ist ihr Führer; (*samādhippamukhā sabbe dhammā*)
- (6.) durch die Achtsamkeit werden sie gemeistert; (*satādhipateyyā sabbe dhammā*)
- (7.) die Weisheit ist ihr Höchstes; (*paññuttarā sabbe dhammā*)
- (8.) die Befreiung ist ihr wahrer Zweck; (*vimutti-sārā sabbe dhammā*)
- (9.) im Todlosen münden sie, (*amatogadhā sabbe dhammā*)
- (10.) und sie enden (ÜB: altern. Übers.: kulminieren; gipfeln) im Nibbāna. (*nibbāna-pariyosānā sabbe dhammā*)

Es ist offenkundig, dass all diese Faktoren für die buddhistische Praxis von entscheidender Bedeutung sind. Gemeinsam konstituieren sie die Kultivierung der Heilsamkeit, bis hin zum höchsten Ziel des Buddhismus – weshalb jeder dieser Faktoren an sich heilsam ist; im Mindesten handelt es sich jedoch um neutrale Faktoren, welche in diesen heilsamen Rahmen miteinbezogen werden können. Aus diesem Grunde deutet der Begriff „Verlangen“ (*chanda*) an dieser Stelle definitiv nicht auf eine unheilsame Eigenschaft hin.

Die Kommentare erklären, dass „alle Dinge“ (*sabbe dhammā*) an dieser

Stelle die fünf Aggregate beschreibt, d.h. alle bedingten Phänomene (*saṅkhata-dhammā*). (Nibbāna ist hier ausgeschlossen, da es die Beendigung aller bedingten Phänomene ist.)

Man beachte, dass im vorigen Abschnitt (siehe weiter oben) festgestellt wurde, dass die fünf Aggregate des Anhaftens (*upādāna-khandha*) im Verlangen verwurzelt sind, und dass dieses Verlangen mit der Begierde (*tānha*) gleichgesetzt wird. An dieser Stelle jedoch werden die fünf Aggregate (explizit nicht als Grundlage für die Anhaftung) erwähnt.

Wie unterscheiden sich die fünf Aggregate und die fünf Aggregate des Anhaftens voneinander? Der Buddha sagte, dass die fünf Aggregate „die fünf Aggregate des Anhaftens“ darstellen, wenn sie eine unterstützende Bedingung für die geistigen Befleckungen (*sāsava*) und für das Anhaften (*upādāniya*) sind. Wenn sie frei von den Befleckungen und vom Anhaften sind, dann sind sie die fünf Aggregate in einem reinen oder absoluten Sinne.³⁷

Zahlreiche sub-kommentarische Passagen, welche diese zehn Faktoren erörtern, besagen ausdrücklich, dass heilsame Qualitäten im Verlangen (*chandamūlakā kusalā dhammā*) verwurzelt sind: heilsames Verlangen (*chanda*) ist die Quelle heilsamer Dinge. Eine dieser Passagen definiert jenes Verlangen speziell als das „Verlangen zu handeln“ (*kattukamyatā-chanda*), welches das Verlangen nach tugendhaften Qualitäten (*kusaladhamma-chanda*; dies schließt die Zuneigung zum Guten – *kusala-chanda* – und die Zuneigung zur Wahrheit – *dhamma-chanda* – ein) beinhaltet.³⁸

C. Letztendliche Definition für *chanda*

Da nunmehr die verschiedenen Definitionen des Begriffs *chanda* betrachtet und die divergierenden Passagen, in denen der Begriff verwendet wird, gründlich untersucht wurden, kann eine abschließende Definition für diesen Begriff festgelegt werden.

³⁷Buddhas Worte über die fünf Aggregate sowie die fünf Aggregate des Anhaftens, siehe: S. III. 47; siehe weitere Erklärungen unter: DA. III. 1006; SA. II. 243; VismT.: Khandhaniddesavaṇṇanā, Kamādivinicchayakathāvaṇṇanā (ÜB: sowie Kapitel 1 des Buddhadhamma).

³⁸Die Passage, welche „alle Dinge“ als die fünf Aggregate definiert, siehe: AA. IV. 158; für subkommentarische Texte, siehe VismT. Brahmavihāraniddesavaṇṇanā, Pakiṇṇakakathāvaṇṇanā; Dīgha Nikāya Tīkā: Sīlakkhandhavaggaṭīkā, Nidānakathāvaṇṇanā, Paṭhamamahāsaṅgītikathāvaṇṇanā; Majjhima Nikāya, MūlapaṇṇāsaTīkā, Mūlapariyāyavaggo, Tathāgatavārasattamanayavaṇṇanā; Aṅguttara Nikāya Tīkā: EkakanipāṭaTīkā, Ekapuggalavaggaṇṇanā.

Kurz gesagt: Der Begriff *chanda* umfasst alle Formen des menschlichen Verlangens. [984]

Unheilsames, negatives *chanda* ist gleichbedeutend mit dem Begriff *taṇhā*. Da der Begriff *taṇhā* den meisten Studierenden des Buddhismus vertraut ist, kann „negatives Verlangen“ mit diesem Begriff ersetzt werden.

Tugendhaftes, heilsames *chanda* wird *kusaladhamma-chanda* genannt; manchmal wird es zu *kusala-chanda* oder *dhamma-chanda* gekürzt. Da negatives Begehren als *taṇhā* bezeichnet werden kann, ist es einfach und komfortabel, sich auf heilsames Begehren mit dem alleinstehenden Begriff *chanda* zu beziehen.

Kattukamyatā-chanda („der Wunsch zu handeln“) stellt eine neutrale Form des Wunsches dar. In den meisten Fällen wird dieser Begriff in einem positiven Sinne verwendet und bezieht sich auf den Wunsch nach tugendhaften Qualitäten (*kusaladhamma-chanda*). Daher kann auch er in den singulären Ausdruck *chanda* mit integriert werden.

Zur Vereinfachung können wir nunmehr lediglich diese beiden Begriffe verwenden, um das menschliche Verlangen und die Motivation zu bezeichnen:

1. *Taṇhā*: unheilsames Verlangen (das Verlangen zu konsumieren, zu erwerben und zu erhalten)
2. *Chanda*: heilsames Verlangen (das Verlangen zu handeln; das Verlangen, Integrität und Erfüllung zu erreichen)

Wir können mit dieser simplen Unterscheidung einvernehmlich verfahren, denn sie entspricht einer gleichlautenden Differenzierung, wie sie in den Kommentaren und nachfolgenden Schriften gleichermaßen vorgenommen wird.

In einer Vielzahl von textlichen Ausführungen wird, im Zusammenhang mit dem Thema „unheilsames und heilsames Verlangen“, eine Analyse dieser Aspekte vorgenommen. Auch wenn jene Analyse nicht immer vollständig ausfällt, so ist es dennoch eindeutig, dass die Autoren dieser Texte auf den Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Verlangen hinweisen wollten. (Man beachte ferner, dass keine einzige Passage existiert, in welcher die drei obig aufgeführten Arten des Verlangens eindeutig und nebeneinander aufgeführt wären).³⁹ Stellenweise wird eine Paarung klar definierter Begriffe verwendet; die häufigste Unterscheidung ist die nachfolgende:

³⁹Es findet sich nur die folgende Passage, in welcher diese drei Arten des Verlangens angedeutet werden: „Sinnliches Begehren (*kāma-chanda*), nämlich das Begehren als Sinnesbe-

1. *Taṇhā-chanda*: das Verlangen als Begierde
2. *Kattukamyatā-chanda*: das Verlangen zu handeln

Es finden sich zwei kommentarische Textstellen, in denen diese Prinzipien, die sich mit dem Begehren befassen, klar dargelegt werden. In der *Papañcasūdanī* und der *Paramatthadīpanī* wird das „Begehren“ (hier wird der Pali-Begriff *patthanā* verwendet) in zwei Arten unterteilt:⁴⁰

1. Lüsterndes Begehren; Verlangen mit Begierde (*taṇhā-patthanā*)
2. Heilsames Begehren (*chanda-patthanā*)

Diese Erläuterungen der Kommentarbücher untermauern die Einteilung des Begehrens in zwei verschiedene Gattungen. [985]

5. Begierde und heilsames Verlangen

Wie zuvor ausgeführt, existieren zwei hauptsächliche, motivierende Kräfte, welche die Menschen zum Handeln veranlassen:

1. *Taṇhā*: Vergnügen, Lust, Begehren; Lust und Verlangen, welches unheilsam, ungesund und nicht förderlich ist.
2. *Chanda*: Vergnügen, Lust, Begehren; Zuneigung und Aspiration, welche heilsam, gesund und förderlich sind.

gehen, nicht als Handlungsbegehren (*kattukamyatā-chanda*) oder als Wahrheitsbegehren (*dhmma-chanda*)“; z.B.: NdA. 17; DhsA. 370; VismT.: *Sīlaniddesavaṇṇanā*, *Pātimokkhasamvarasīlavaṇṇanā*; VismT.: *Paññābhūminiddesavaṇṇanā*, *Taṇhāpaccayā-upādānapadavithārakathāvaṇṇanā*; VinT.: *Verañjakandaṇṇanā*, *Paṭhamajjhānakathā*; *Ānguttara Nikāya Tīkā*: [1/91]

⁴⁰MA. I. 41; ItA. I. 61; diese Kommentarstellen beziehen sich auf Beispiele des Pali-Kanons. In der Lehre des Buddha: Für den, der noch begehrt, besteht zwanghaftes Begehren und Unruhe über die Dinge, auf die er seine Aufmerksamkeit richtet (Sn. 176), ist das Begehren, auf das sich bezogen wird, das Verlangen (*taṇhā*). In der Lehre: *Ich habe den Strom des Bösen, Māra, abgeschnitten, zerstört und gereinigt; ihr solltet euch sehr erfreuen und nach wahrer Sicherheit streben* (M. I. 227), ist Verlangen, auf welches Bezug genommen wird, *chanda*, eine heilsame Eigenschaft des Verlangens zur Handlung. Auch die Kommentare beziehen sich auf jene Stelle: *Ein Bhikkhu, der sich in höherer Schulung (sekha) befindet, der noch nicht die Frucht der Arahantschaft erreicht hat und der weiterhin die höchste Sicherheit vor den Fesseln begehrt* (M. I. 4) – auch hier bezieht sich das „Verlangen“ auf *chanda* als heilsame Eigenschaft.

A. Die Motivation des Begehrens

Taṇhā kann mit „Durst“, „Verlangen“, „Sehnsucht“, „Verliebtheit“, „Eifer“, „Lust“, „Erregung“, „Unruhe“, „Unersättlichkeit“ bzw. „Unstillbarkeit“ übersetzt werden.⁴¹

Entsprechend der Lehre von der bedingten Entstehung ist *taṇhā* durch Gefühle (*vedanā*) bedingt und in Unwissenheit (*avijjā*) gegründet. Wenn man einen angenehmen oder unangenehmen Sinneseindruck empfängt – man sieht zum Beispiel eine entzückende oder abscheuliche visuelle Form oder hört einen melodiosen oder knirschenden Ton – und dabei entweder Freude, Leid oder ein neutrales Gefühl empfindet, entsteht das Verlangen in der einen oder anderen Form. Wenn man Vergnügen empfindet, ist man erfreut, verzückt, zufrieden, fasziniert, begeistert und begierig. Fühlt man Schmerz, dann ist man unzufrieden, missmutig und abgeneigt, und man wünscht sich, diesem Gefühl zu entkommen oder es verschwinden zu lassen. Fühlt man ein neutrales Gefühl, verharnt man in Gleichgültigkeit und Selbstgefälligkeit.

Diese Reaktionen treten automatisch auf; sie erfordern kein Denkvermögen oder Verständnis. (Im Gegenteil, wenn man über den Vorgang reflektiert oder ihn versteht, wenn man z. B. weiß, dass das verabscheute visuelle Objekt von Nutzen ist oder der wohlklingende Ton in Wirklichkeit ein Alarmsignal darstellt, welches Gefahr signalisiert, oder wenn man sich bewusst ist, dass dieses Objekt aus ethischen oder kulturellen Gründen ungeeignet ist, dann kann das Verlangen unterbrochen und der gewohnheitsmäßige Vorgang durch eine neue Form des Verhaltens ersetzt werden.) Das Verlangen ist vom Gefühl abhängig und wird durch Unwissenheit verstärkt: es „sitzt“ auf dem Gefühl und ist in der Unwissenheit verankert.^{iv}

Da das Verlangen direkt mit dem Gefühl verbunden ist, sucht eine Person mit Verlangen nach Dingen, die angenehme, beglückende Gefühle hervorrufen. Es gibt sechs verschiedene Dinge, die Gefühle hervorrufen können: sichtbare Formen, Geräusche, Gerüche, Geschmäcker, tastbare Objekte und geistige Objekte.

Die ersten fünf – Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten – sind eng mit der materiellen Welt verzahnt und besonders stark ausgeprägt. Sie werden als die fünf Objekte des Sinnesgenusses (*kāma-guna*) bezeichnet.⁴² Die sechs Sinnesobjekte, und insbesondere die fünf Objekte des Sinnesgenusses, sind sowohl das Ziel als auch die Quelle des Begehrens. Das Verlangen ist also ein Durst nach

⁴¹ siehe: UdA. 42; ItA. I. 58; ItA. II. 19; SnA. I. 17; PsA. I. 79

⁴² TR: Auch bekannt als die fünf „Bänder“ bzw. „Stränge“ der Sinnenfreude.

Dingen, welche wiederum Empfindungen hervorrufen, sowie ein Durst nach angenehmen Sinnesobjekten – ein Verlangen nach angenehmen Sinnesobjekten, um angenehme Gefühle zu erfahren.⁴³ Kurz gesagt, Begehren ist der Wunsch, etwas zu erlangen. [986]

Das Verlangen hat noch weitere Auswirkungen: Die Erfahrung, mit Sinnesobjekten in Kontakt zu treten und Empfindungen zu erleben, führt zu dem irrtümlichen Glauben, es sei ein stabiles, dauerhaftes Selbst, welches die diversen Empfindungen erlebe.

Dieser Glaube an ein stabiles, dauerhaftes Selbst geht mit dem Verlangen einher, dieses Selbst möge fortbestehen. Doch eine derart verzerrte Überzeugung ist lediglich eine bloße Annahme (d. h. sie basiert nicht auf der Realität) und führt tendenziell zu einer entgegengesetzten Überzeugung, die wiederum zur entgegengesetzten Seite tendiert: dass das Selbst nur vorübergehend existiert, dass es der Zerstörung unterliegen wird und schließlich verschwindet.

Diese Überzeugungen sind mit den Gefühlen verbunden, die sich aus dem Kontakt mit Sinnesobjekten ergeben: Die Existenz eines Selbst wird durch die Erfahrung von angenehmen Gefühlen definiert, bestimmt und „in Stein gemeißelt“. Wenn eine Person durch Sinneskontakt eine Befriedigung erfährt, wird das Begehren nach Stabilität dieses Selbst intensiviert. Wenn die Person jedoch nicht durch Sinneskontakt befriedigt wird, verliert die Stabilität des Selbst an Bedeutung. Wenn die Unzufriedenheit mit dem Sinneskontakt stark ist, entsteht eine Abneigung gegen die (ÜB: vermutete) Dauerhaftigkeit des „Selbst“: Die Person wünscht sich, dass das Selbst vom gegenwärtigen Zustand der Existenz getrennt wird, oder sie sehnt sich nach der Zerstörung des Selbst. Diese alternative Form des Verlangens nach der Vernichtung des Selbst geht Hand in Hand mit dem Glauben, dass das Selbst nur vorübergehend existiert und schließlich verschwinden wird.

Diese beiden Formen des Verlangens – nach Stabilität des Selbst und nach Selbstvernichtung – existieren als Paar und stehen nebeneinander.

⁴³Die Aussage, wonach das Verlangen aus den sechs Sinnesobjekten oder aus den fünf Strängen der Sinnenfreuden entspringt, ist eine verkürzte Erklärung. Eine ausführliche Darstellung des Buddha besagt, dass das Verlangen aus Dingen entsteht, die angenehm (*piya-rūpa*) und wohl-tuend (*sāta-rūpa*) sind, von denen es zehn Gruppen von sechs Objekten gibt: die sechs inneren Sinnesorgane, die sechs äußeren Sinnesobjekte, die sechs Formen des Bewusstseins, die sechs Arten des Kontakts, die sechs Arten des Gefühls, die sechs Arten der Wahrnehmung, die sechs Arten des Wollens, die sechs Arten des Verlangens, die sechs Arten des angewandten Denkens (*vitakka*) und die sechs Arten des anhaltenden Denkens (*vicāra*). Das Verlangen wird sowohl bei jenen angenehmen und erfreulichen Dingen begründet, ebenso wird es dort aufgehoben. D. II. 308-311; S. II. 108-109; Ps. I. 39-40; Vbh. 101-103

Die erste Art des Verlangens – das Verlangen nach angenehmen Sinnesobjekten – ist auch ein Verlangen nach Sinnesobjekten, um das „Selbst“ zu befriedigen, bzw. ein Verlangen des Selbst, angenehme Gefühle durch Sinnesobjekte zu erfahren.

Alle Formen des Verlangens zielen auf ein Gefühl des Selbst ab oder dienen diesem.

Die Menschen gestatten diesen verschiedenen Formen des Verlangens, den Lauf des Lebens zu lenken, indem sie sich ihnen hingeben, sie nähren und ihnen treu gehorchen. Diese Formen des Verlangens stellen die Quelle aller Probleme dar, sowohl persönlicher als auch gesellschaftlicher, und sie erzeugen Erwartung, Angst, Zweifel, Ärger, Feindseligkeit, Nachlässigkeit, Besessenheit und Konflikt. Es existieren drei verschiedene Arten des Verlangens:

1. *Kāma-taṇhā*: Verlangen nach angenehmen Sinnesobjekten zur Befriedigung eines Selbstgefühls; Verlangen nach Sinnesfreude.
2. *Bhava-taṇhā*: Verlangen nach der Bedeutung, Stabilität und Unvergänglichkeit des Selbst; Verlangen nach Existenz.
3. *Vibhava-taṇhā*: Verlangen nach Zerstörung, Flucht oder Vernichtung des Selbst; Verlangen nach Nicht-Existenz. [987]

Kurz gesagt, können diese drei Arten des Verlangens als „Verlangen nach Sinnesvergnügen“, „Verlangen nach Existenz“ und „Verlangen nach Nichtexistenz“ bezeichnet werden.⁴⁴

Gemäß der buddhistischen Lehre über den Zustand der Bedingtheit (*pac-cayākāra*) führt das Verlangen zum „Suchen“ (*pariyesanā* bzw. *esanā*):⁴⁵ die

⁴⁴Weitere Informationen zu den drei Arten von Verlangen befinden sich in Anhang 1.

⁴⁵*Taṇhaṃ paṭicca pariyesanā*: „mit dem Verlangen als Bedingung, gibt es das Suchen“; *pariyesanaṃ paṭicca lābho*: „mit dem Suchen als Bedingung, gibt es Aneignung“ (D. II. 58-9; A. IV. 400-401; Vbh. 390-1; vgl.: S. II. 143, wo das Verlangen als der Begriff *chanda* formuliert ist). *Pariyesanā* kann auch mit „sich bemühen“ oder „anerkennen“ übersetzt werden. Bei DA. II. 499, AA. IV. 188 und VinT.: Parivāraṭikā, Ekuttarikanayo, Navakavāraṇṇanā klassifiziert *taṇhā* in zwei Arten: *esanā-taṇhā* (Verlangen in der Suche nach begehrten Dingen) und *esita-taṇhā* (Verlangen nach gesuchten und erhaltenen Dingen). Nd. I. 262 und DA. III. 720 erwähnen fünf Arten von *chanda*: Verlangen beim Suchen (*pariyesana-chanda*), Verlangen beim Erlangen (*paṭilābha-chanda*), Verlangen beim Verbrauchen oder Verwenden (*paribhoga-chanda*), Verlangen beim Anhäufen (*sannidhi-chanda*) und Verlangen beim Weiterreichen (*visajjana-chanda*: Geld verteilen oder Menschen versorgen, um die eigene Gefolgschaft zu vergrößern); diese beiden Passagen erklären, dass diese fünf Arten von *chanda* allesamt Ausdruck von *taṇhā* sind.

Suche nach begehrten Objekten, was zur Aneignung führt. Die Erlangung eines gewünschten Objekts markiert das Ende einer Stufe des bedingten Prozesses.

Bevor wir diesen Prozess genauer untersuchen, sollten wir beachten, dass „Suchen“ nicht dasselbe ist wie „Tun“; sowie, dass „Suchen“ nicht zwangsweise irgendeine Form der körperlichen Handlung umfasst – wie, in Kürze folgend, erläutert werden wird.

B. Motivation für heilsames Verlangen

An dieser Stelle wird auf den Begriff *chanda* eingegangen, der als Verlangen nach heilsamen Eigenschaften (*kusaladhamma-chanda*), Zuneigung zur Tugend (*kusala-chanda*) oder Zuneigung zur Wahrheit (*dhamma-chanda*) definiert wurde.

Kusaladhamma-chanda wird mit „Verlangen nach heilsamen Eigenschaften“ übersetzt: Begeisterung und Freude an der Tugendhaftigkeit.⁴⁶ *Kusala-chanda* wird mit „Liebe/Zuneigung zur Tugend“ übersetzt; obwohl der Begriff *dhamma* entfernt wurde, hat *kusala-chanda* die gleiche Bedeutung wie *kusaladhamma-chanda*.

Kusala kann mit „heilsam“, „geschickt“, „günstig“, „tüchtig“, „gesund“ oder „wohltuend“ übersetzt werden: Es bezeichnet Dinge, welche dem Leben eines Menschen zuträglich sind, Dinge, die das Wohlbefinden und den Fortschritt des Einzelnen und der Gesellschaft fördern.⁴⁷ [988]

Dhamma-chanda wird mit Wahrheitsliebe oder dem Wunsch nach Wahrheit übersetzt. Der Begriff *dhamma* besitzt oft eine allgemeine Bedeutung, die sich auf „Sache“ oder „Lehre“ bezieht, aber in diesem Zusammenhang ist seine Bedeutung weitreichender.

An dieser Stelle weist *dhamma* zwei Hauptbedeutungen auf: erstens die „Wahrheit“ (respektive die Lehren, welche die Wahrheit offenbaren), und zweitens „Tugend“ („Güte“, „tugendhafte Qualität“ und in gewissem Maße „Ethik“).

⁴⁶Man vergleiche diesen Begriff mit *kusaladhamma-asantutṭhi* (*asantutṭhitā kusalesu dhammesu*): „Missfallen in Bezug auf heilsame Qualitäten“, was einen wesentlichen Faktor darstellt, der die Erleuchtung des Buddha unterstützt, und ein Faktor, den alle Dhamma-Praktizierenden - in Verbindung mit Beharrlichkeit - aufweisen sollten (D. III. 213-14; A. I. 50, 95; A. III. 432; Dhs. 7-8, 234).

⁴⁷Es existieren drei Hauptdefinitionen für *kusala*: 1.) *ārogya* (Abwesenheit von Krankheit; gesund); 2.) *anavajja* (fehlerfrei); und 3.) *kosalla-sambhūta* (aus Geschicklichkeit entstehend; aus Weisheit entstehend); alternative Definitionen lauten „zum Glück führend“ (*sukha-vipāka*) und „friedlich“ (*khemā*); siehe z.B.: PsA. I. 129, 206; DhsA. 38, 62; DA. II. 645; VismT.: Khandhaniddesavaṇṇanā,

Dhamma-chanda kann also als „Liebe zur Wahrheit“, „Liebe zur Tugend“, „Verlangen nach Wahrheit“ oder „Verlangen nach Tugend“ wiedergegeben werden.

Das Verlangen nach Wahrheit weist ebenfalls auf Wissen hin: Der Mensch möchte die Wahrheit kennen, die Wahrheit erkennen, den wahren Sinn, das wahre Wesen und den wahren Wert der Dinge sehen.

Zudem ist das Verlangen nach Tugend mit dem Handeln verbunden: Der Mensch möchte das Gute hervorbringen.

Dhamma-chanda kann daher mit „Absicht zur Wahrheit“, „Liebe zur Wahrheit“, „Absicht zum Guten“ oder „Liebe zum Guten“ übersetzt werden. Es beinhaltet ein Streben nach Wissen, ein Verlangen zu handeln, einen Eifer zu handeln. Eine einfache Definition für *dhamma-chanda* lautet „auf Wahrheit bedacht“, wobei alle vorgenannten Erklärungen in dieser Definition enthalten sind. In ähnlicher Weise kann der Begriff *chanda*, für sich genommen, ebenso mit „auf Wahrheit bedacht“ übersetzt werden.

Chanda begehrt Wahrheit und Tugend; es begehrt „Erkenntnis der Wahrheit“; es begehrt, zu handeln, um das Gute hervorzubringen und wahrhaft segensreiche Resultate zu erzielen. *Chanda* ist daher mit Handlung verbunden, insbesondere mit Maßnahmen, die durchgeführt werden, um die Wahrheit zu erkennen und um Gutes zu bewirken.

Weshalb wird das heilsame Verlangen (*kusaladhamma-chanda*), wenn es in den Schriften zur Sprache kommt, gewöhnlich mit dem Verlangen zur Handlung (*kattukamyatā*) verbunden? Das Verlangen nach Wissen und Gutem fordert zum Handeln auf. Um Wissen, Wahrheit und Erfüllung zu erlangen, ist Handeln erforderlich. Um ein Wortspiel zu gebrauchen: Wenn man die Wahrheit will, will man handeln.⁴⁸

Aus diesem Grund ist der Wunsch zur Handlung ein Merkmal des heilsamen Verlangens oder der Liebe zur Wahrheit. Man kann sogar sagen, dass der Begriff *chanda* ein Synonym für *kattukamyata* ist: der Wunsch zur Handlung ist ein heilsamer Wunsch. Früher oder später – wenn in den Texten von heilsamem Verlangen (*kusala-chanda*) oder Wahrheitsliebe (*dhamma-chanda*) die Rede ist – schließen die Texte für gewöhnlich mit der Feststellung, dass *chanda* dem Verlangen zu handeln (*kattukamyatā-chanda*) entspricht.

⁴⁸ Gemäß der englischen Vorlage: „to access the real one must have zeal“; „if one desires the truth, one desires to act“; gemäß der thailändischen Vorlage, siehe:^v

In Bezug auf den Modus der Bedingtheit (*paccayākāra*) sagte der Buddha, dass *chanda* zu Beharrlichkeit (*ussāha*) führt,⁴⁹ oder er erwähnte *chanda* als der Anstrengung (*vāyāma*) bzw. der Energie (*virīya*) vorausgehend.⁵⁰ Simpel ausgedrückt: *chanda* erzeugt Handlung (gleichwie *taṇhā* das Suchen erzeugt).⁵¹

Im Zusammenhang mit diesem Thema heißt es in den Kommentaren, dass die Ursache des heilsamen Verlangens (*chanda*) weises Reflektieren (*yoniso-manasikāra*) ist.

Diese Passage weist darauf hin, dass heilsames Begehren Teil eines bedingten Prozesses ist, der Weisheit mit einbezieht. Heilsames Begehren beginnt, wenn eine Person beginnt, Weisheit anzuwenden (genauso wie das Entstehen von Begierde von Unwissenheit abhängt). [989]

C. Vergleichende Analyse

Zusammenfassend lässt sich sagen:

1. Begehren (*taṇhā*) konzentriert sich auf das Gefühl (*vedanā*) und begehrt Objekte, um Empfindungen zu erfahren oder begehrt Objekte zur persönlichen Befriedigung. Das Verlangen wird durch Unwissenheit erzeugt und aufrechterhalten; es ist mit persönlichen Belangen gekoppelt – es dreht sich um ein Gefühl des „Selbst“. Dies führt zu einer Form des Strebens.
2. Heilsames Verlangen (*chanda*) ist auf Wohlbefinden, auf das, was wahrlich nützlich ist, sowie auf die Qualität des Lebens ausgerichtet. Es verlangt nach Wahrheit, Gutartigkeit und Tugend, es verlangt nach Erfüllung und Vollständigkeit. *Chanda* entsteht aus weiser Reflexion, es ist objektiv – es ist nicht mit einem Gefühl des „Selbst“ verbunden. Weiterhin führt es zu Energie, Einsatz und Tat.

Es gibt in diesem Zusammenhang zwei Punkte, die besonders hervorgehoben werden müssen:

⁴⁹M. I. 480; M. II. 174

⁵⁰Für Referenzen, siehe obigen Abschnitt bzgl. *kattukamyatā-chanda*.

⁵¹VismT.: Khandhaniddesavaṇṇanā, Saṅkhārakkhandhakathāvaṇṇanā; *yoniso-manasikāra*: weise Erwägung; geschickte Reflexion; sachgerechte Betrachtung; rationales Denken; „Ursache“ = „Ursprung“: *samuṭṭhāna*

1. Bei der Analyse, ob die Handlungen einer Person (nebst Gedanken und Rede) von Begierde diktiert werden oder nicht, kann man die folgenden Kriterien zugrunde legen: Wünsche oder Handlungen, die mit der Suche nach befriedigenden Empfindungen verbunden sind, die die Stabilität eines fixierten „Selbst“-Gefühls schützen oder fördern (einschließlich der Untergrabung des „Selbst“ auf einer tieferen Ebene^{vi}), sind Dinge, die unter die Kategorie der Begierde fallen.
2. Die Aussagen „Begierde führt zum Suchen“ sowie „*chanda* führt zum Handeln“ sind sehr hilfreich bei der Unterscheidung zwischen diesen beiden Qualitäten. Diese Unterscheidung ist für die Ethik und die Dhamma-Praxis von entscheidender Bedeutung, worauf im Folgenden weiter eingegangen wird.

Das Verlangen begehrt Dinge, um Gefühle zu erfahren, wobei die Befriedigung des Verlangens durch die Aneignung dieser Dinge erreicht wird. Jede Methode, die das Verlangen benutzt, um befriedigende Objekte zu erwerben, wird mit dem Begriff „Suchen“ (*pariyesanā*) bezeichnet. Die Methoden zur Erlangung dieser Dinge sind unterschiedlich: Einige Methoden erfordern eine Handlung, während andere – etwa wenn jemand anderes das Objekt zur Verfügung stellt – keine Handlung erfordern. In den Fällen, in denen eine Handlung erforderlich ist, steht das vom Verlangen begehrte Objekt jedoch nicht in einem direkten, kausalen Zusammenhang mit der Handlung. Zum Beispiel:

„Herr Gully ist Hauswart und Putzkraft, er erhält ein Monatsgehalt von 300 Euro.“

„Wenn du dieses Buch zu Ende liest, wird Papa dich ins Kino einladen.“

Viele Menschen werden meinen, dass die Tätigkeit des Hauswerts die Ursache für den Erhalt des Gehalts darstellt: Putzen ist die Bedingung, und das Gehalt ist das Ergebnis. Diese Schlussfolgerung ist jedoch falsch; sie entspringt einer gewohnheitsmäßigen und selbstbetrügerischen Denkweise.

Damit die Aussage zutrifft, muss man fehlende Klauseln hinzufügen: Die Tätigkeit des Putzens führt zu einem sauberen Gebäude, und ein sauberes Gebäude ist das tatsächliche Ergebnis des Putzens. Der Bezug eines Arbeitsentgelts für die Reinigung ist lediglich das Ergebnis einer Vereinbarung, die von bestimmten Personen getroffen wurde. Zwischen diesen beiden Geschehnissen besteht kein eindeutiger Kausalbezug: Einige Personen, die Gebäude reinigen, erhalten kein Entgelt, und die meisten Personen erhalten ein Entgelt, ohne Gebäude reinigen zu müssen.

Beim zweiten Beispiel verhält es sich ähnlich: Viele Menschen werden annehmen, das Lesen des Buches sei die Ursache – und der Kinobesuch sei das Ergebnis. Doch in Wirklichkeit ist das wahre Ergebnis des Lesens eines Buches der Wissenserwerb. Das Buch zu Ende zu lesen ist lediglich eine (ÜB: separat vereinbarte) Voraussetzung für den Kinobesuch. [990]

Im ersten Fall – in dem Herr Gully sich aus einem Begehrt heraus verhält – reinigt er nur deshalb, weil das Putzen eine Voraussetzung für den Erhalt von Geld darstellt. Er wünscht sich kein sauberes Gebäude, und er möchte auch nicht fegen oder wischen.

Im zweiten Beispiel wünscht sich das Kind, ins Kino zu gehen, und es liest das Buch nur deshalb, weil es eine Bedingung darstellt, um das vom Begehren ersehnte Objekt zu erhalten: einen Film anzuschauen. Das Wissen, das in diesem Buch enthalten ist, verlangt das Kind nicht, und es besteht auch kein Verlangen, das Buch zu lesen.

Streng genommen führt dieses Verlangen weder zu einer Handlung, noch erzeugt es den Wunsch zu handeln. In diesen Fällen ist die Handlung lediglich eine eventuelle Methode (nach einer vorab getroffenen Vereinbarung), um die begehrten Objekte gemäß den Bedürfnissen des Verlangens zu erreichen.

Diese beiden Beispiele verdeutlichen ferner die Qualität von *chanda*, die Tugend, Wahrheit und Wissen um die Wahrheit begehrt.

So würde Herr Gully durch *chanda* ein sauberes Haus haben, und das Kind jenes Wissen aus dem Buch begehren; beide Individuen würden die direkten Ergebnisse ihrer Handlungen begehren. Die Resultate „appellieren“ an ihre Ursachen: Die Resultate helfen, den Verlauf der Handlung zu determinieren. Handeln ist gleichbedeutend mit dem Erzeugen gewünschter Ergebnisse; Ursache und Wirkung sind eng miteinander verbunden. Wenn Herr Gully fegt, entsteht Sauberkeit, und sie entsteht jedes Mal, wenn er es tut. Wenn das Kind liest, entsteht Wissen, und dies entsteht weiterhin, je mehr das Kind liest.

Chanda begehrt die Tugend, die aus einer Handlung resultiert, und damit auch die Handlung selbst, die die Ursache für diese Tugend bildet.

In diesem Sinne führt *chanda* zu einer Handlung und zu dem Wunsch zu handeln. Dies hilft dabei, zu verdeutlichen, weshalb die zweite Art von *chanda* (*kattukamyatā-chanda* – der Wunsch zu handeln) mit *kusala-chanda* oder *dhamma-chanda*

(dem Wunsch nach Tugend oder Wahrheit) gleichgesetzt wird.⁵²

Wenn das Verhalten von „*chanda*“ geleitet wird, so wird Herr Gully eine Begeisterung für das Fegen des Gebäudes verspüren, die sich von der monetären Entlohnung unterscheidet, und das Kind wird das Buch lesen, ohne dass der Vater es zu einem Kinobesuch verleitet. Es lassen sich noch viele weitere ethische Implikationen aus diesen beiden Formen des Verlangens ableiten, aber an dieser Stelle sollten wir uns einfach an die Unterscheidung erinnern, dass „Begehren“ der Wunsch ist, zu konsumieren oder zu erleben, während „*chanda*“ der Wunsch nach Wahrheit und Handlung ist.

D. Problematiken, die sich aus einer Reihe von Vorbedingungen ergeben

Die ethischen und auch praktischen Konsequenzen des Einsatzes von Begierde oder *chanda* als Motivation für Handlungen sind höchst unterschiedlich.

Wenn eine Person „Begehren“ als Motivation nutzt, ist die Handlung lediglich eine Voraussetzung für die Erreichung gewünschter Objekte, um das Gefühl des „Selbst“ zu befriedigen. Die Person begehrt weder unmittelbar die Handlung noch die Ergebnisse der Handlung; ihr eigentliches Ziel ist es, die gewünschten Objekte zu erreichen.

In vielen Fällen ist die gewünschte Handlung lediglich eine Methode zur Erlangung der gewünschten Objekte.

Wenn man also in der Lage ist, eine Methode zu finden, um die gewünschten Dinge zu erhalten, ohne handeln zu müssen, wird man diese Methode bevorzugen und alles andere vermeiden – denn die gewünschten Objekte zu erhalten, ohne dafür etwas tun zu müssen, ist mit dem Begehren am besten vereinbar.

Und wenn es unmöglich ist, Handlungen zu vermeiden, wird man widerwillig, unwillig und ohne wirklichen Enthusiasmus handeln. [991]

Die Konsequenzen des Begehrens sind die folgenden:

⁵²Eine bestätigende Aussage lautet: *kattukamyatā-lakkhaṇo kusala-chando*, was übersetzt bedeutet: „Der Enthusiasmus für die Tugend hat das Merkmal des Wunsches zu handeln“, bzw.: „das Merkmal des Verlangens nach Tugend ist der Wunsch zu handeln“ (VinT.: Tatiyapārājikaṃ, Ānāpānassatisamādhikathāvaṇṇanā).

- Wenn man bestrebt ist, die vereinbarte Handlung nicht ausführen zu müssen, sucht man möglicherweise nach einer Abkürzung oder einer bequemen Alternative, um das begehrte Objekt zu erhalten, ohne sich dabei anstrengen zu müssen. Dieses vermeidende Verhalten kann sogar zu unmoralischem Verhalten führen. Wenn Herr Gully zum Beispiel Geld benötigt, keinen Enthusiasmus oder kein Engagement für seine Arbeit aufweist und das Gefühl verspürt, nicht warten zu können, so kann er das Geld bspw. durch Diebstahl beschaffen. Wenn das Kind es nicht erträgt, das Buch zu lesen, stiehlt es womöglich Geld von seiner Mutter und besucht allein die Filmvorstellung, anstatt auf seinen Vater zu warten.
- Wenn man sich danach sehnt, etwas zu erlangen, aber keine Lust zum Handeln hat, führt man die notwendigen Handlungen nur aus, um sie möglichst rasch hinter sich zu bringen, handelt überstürzt oder versucht, andere davon zu überzeugen, dass man die entsprechende Tat vollbracht hat. Das Resultat besteht aus einem Mangel an Genauigkeit und Vortrefflichkeit im Rahmen der persönlichen Arbeit. Zudem entwickelt man negative Angewohnheiten, wie beispielsweise ein Desinteresse an der Leistung sowie Nachlässigkeit und Halbherzigkeit. Herr Gully kann zum Beispiel tagein, tagaus freudlos fegen und auf seinen Lohn warten. Das Mädchen liest das Buch vielleicht abgelenkt, ohne etwas zu lernen, oder sie täuscht ihren Vater, indem sie nur die erste, die mittlere und die letzte Seite liest und behauptet, sie habe das Buch beendet.
- Wenn die ursprünglichen Vereinbarungen gebrochen wurden, kommt es zu Minderleistung, Nachlässigkeit, Vermeidung und Täuschung. Infolgedessen müssen strenge, nachgelagerte Bedingungen für Förderung und Schutz geschaffen werden. Dies ist jedoch nur eine Bekämpfung von Symptomen, die das gesamte System zusätzlich komplizierter und unübersichtlicher gestalten. So kann es beispielsweise notwendig sein, einen Vorgesetzten und einen Kontrolleur für die Arbeit von Herrn Gully einzusetzen und die von ihm geleisteten Arbeitsstunden zu überprüfen. Möglicherweise muss ein älteres Geschwisterkind das Mädchen kontrollieren oder der Vater muss sie zum Inhalt des Buches ins Kreuzverhör nehmen.

Wenn das Begehren ein Verhalten als Reaktion auf diese sekundären Bedingungen diktiert, entstehen neuerliche Schichten fehlerhaften und unmoralischen Verhaltens, bis das gesamte System gestört oder unbrauchbar wird.

- Wenn sich das begehrte Objekt vom direkten Resultat einer Handlung unterscheidet, dann kann der Wert dieser Handlung nicht an deren Resultat

tat gemessen werden, da die Handlung ausgeführt wird, um einem anderen Ziel zu dienen. In einem solchen Fall besteht ein Ungleichgewicht zwischen der Handlung und den gewünschten Resultaten. Das Verhalten von Menschen, deren Ziel es ist, die im Rahmen einer Vereinbarung geforderten Ziele zu erfüllen, ist vermutlich entweder exzessiv oder mangelhaft und wahrscheinlich unzureichend, um die vorteilhaften, tugendhaften Ergebnisse zu erzielen, die unmittelbar aus dieser Handlung resultieren. Die Menschen messen folglich den Wert der Handlung an der Erlangung begehrter Objekte.

Die Faustregel für Handlungen, die als Voraussetzung für den Gewinn begehrter Sinnesobjekte ausgeführt werden, beziehungsweise die bezeichnende Regel des Begehrens, lautet: „Je mehr begehrenswerte Dinge ich erhalte, desto mehr handle ich“, oder: „Je mehr angenehme Gefühle ich erlebe, desto mehr handle ich.“ Handlungen, die auf dieser Prämisse beruhen, sind endlos und enthalten eine Kehrseite, nämlich: „Wenn ich keine begehrenswerten Objekte erhalte, handle ich nicht.“ oder: „Wenn ich keine angenehmen Gefühle erlebe, handle ich nicht.“

Abgesehen davon, dass es sich um einen Mangel und eine verpasste Gelegenheit handelt, hat eine Handlung, die mit ganz anderen als den unmittelbaren, nützlichen Folgen verbunden ist, auch negative Auswirkungen. Ein einfaches Beispiel ist das Essen: Wenn ein Mensch aus reiner Begierde isst, wird er, wenn das Essen köstlich ist, so lange essen, bis er übergewichtig ist; wenn das Essen seine Begierde nicht anspricht, wird er zu wenig essen, was zu Unbehagen und Krankheit führt. (Die Handlung ist die Nahrungsaufnahme, die zu einer angemessenen Ernährung des Körpers führt und eine Voraussetzung für das Erleben köstlicher Geschmäcker ist.) [992]

Die negativen Auswirkungen des Verlangens sind weit verbreitet, wie in nachfolgenden Beispielen weiter unten erörtert wird.

- Für den Fall, dass Handlung und das vom Begehren Gewünschte nicht unmittelbar durch Ursache und Wirkung aufeinander abgestimmt sind, ist das Begehren gegenüber der Handlung abgeneigt und widersetzt sich der Aufgabe. Das Begehren versucht, Arbeit zu vermeiden, indem es sich bemüht, Dinge, ohne jegliche Anstrengung, zu erlangen; und wenn es unumgänglich ist, zu handeln, dann handeln Menschen widerwillig. Menschen, die mit Begierde handeln (und dabei vorgeschriebenen Bedingungen folgen), neigen dazu, keine Freude oder Befriedigung zu erfahren, weder an der Handlung selbst noch an den Früchten ihrer Arbeit.

Die von der Begierde begehrten Dinge verbleiben praktisch in der Isolation, losgelöst von der Tat. Solange man die gewünschten Objekte nicht er-

wirbt, bleibt das Verlangen nach diesen Dingen bestehen. Und wenn man handelt, um bestimmte Voraussetzungen zu erfüllen, kann dies das Verlangen weiter anfachen und zu Unruhe und Angst führen.

Der Geisteszustand von jemandem, der von Begierden erfüllt handelt, ist ruhelos, verwirrt, gestresst und nervös und wird oftmals von weiteren unheilsamen Eigenschaften wie Angst, Misstrauen und Neid begleitet.

Unzufriedenheit und ein Mangel an Erfüllung können zu schweren persönlichen Problemen, wie etwa Belastungen und Geisteskrankheiten, führen. Wenn sich diese Probleme nach außen hin ausbreiten, erzeugen sie Schwierigkeiten für das eigene Leben im Allgemeinen und verursachen Leid für andere.

E. Vorteile von heilsamem Verlangen

Menschen, die heilsames Verlangen (*chanda*) als Motivation für Handlungen anwenden, wünschen sich hingegen die unmittelbaren Resultate von Handlungen und wollen deshalb auch handeln. Die Konsequenzen von heilsamem Verlangen stehen den Konsequenzen des Begehrens gegenteilig gegenüber:

- Heilsames Verlangen führt zu rechtschaffenem Verhalten, zu Fleiß und Ehrlichkeit, zu Aufrichtigkeit im Verhältnis gegenüber der eigenen Arbeit sowie zu einer unerschütterlichen Loyalität gegenüber der naturgemäßen Gesetzmäßigkeit der Kausalität.
- Ein gesundes Verlangen schafft Begeisterungsfähigkeit für die Arbeit; es fördert Präzision und Exzellenz in Hinblick auf die eigene Arbeit, den Wunsch nach Erfolg, sowie eine aufrichtige Bemühung und Unerschrockenheit bei der Ausführung.
- An die Stelle eines verschachtelten Systems der Überwachung und gegenseitigen Schuldzuweisung tritt Zusammenarbeit und koordinierte Anstrengung zwischen den Menschen auf, denn jeder Einzelne wünscht sich den Erfolg der Arbeit, anstatt sich nach persönlichen, befriedigenden Objekten zu sehnen, die begrenzt sind und um welche konkurriert werden muss.
- Da die Handlung für ihre eigenen, direkten Resultate durchgeführt wird, kann der Wert der Handlung an ihren Ergebnissen gemessen werden. Es

besteht ein Gleichgewicht zwischen der Handlung und den gewünschten Ergebnissen: eine Person handelt, um vorteilhafte Ergebnisse zu erzielen. Zum Beispiel isst man die geeignete Menge, um die Bedürfnisse des Körpers zu befriedigen und die Gesundheit zu erhalten, ohne sich von köstlichen Geschmäckern abhängig zu machen oder lenken zu lassen. [993]

- Wenn man die direkten Ergebnisse einer Handlung wünscht und diese Ergebnisse hervorbringen will, erkennt man zugleich die Zwischenergebnisse, welche während des Handlungsablaufs in Erscheinung treten. Der Wunsch zu handeln, sowie die Vorteile des Handelns zu ernten, führen zu Zufriedenheit, Befriedigung, Glück und einem tiefen Gefühl des Friedens.⁵³

Im Kontext der Dhamma-Praxis wird *chanda* als einer der „Pfade zur Kraft“ (*iddhi-pāda*) klassifiziert, welcher ein wesentliches Prinzip für die Entfaltung der Sammlung (*samādhi*) darstellt. Heilsames Verlangen führt zu Sammlung, die der Buddha „Sammlung als Ergebnis von Verlangen“ (*chanda-samādhi*) nannte.⁵⁴ Heilsames Verlangen fördert die geistige Gesundheit, im Gegensatz zur Begierde, welche geistige Krankheiten verursacht.

Selbst wenn eine Person nicht in der Lage ist, die Resultate einer Handlung vollständig zu erzielen, verursacht heilsames Verlangen kein Leiden oder geistige Beeinträchtigungen. Unabhängig davon, ob die Handlung Früchte trägt oder nicht, verläuft sie gemäß Ursache und Wirkung: die Wirkungen stimmen mit den Ursachen überein; die Ursachen zusammen mit allen hinderlichen Bedingungen führen natürlicherweise zu bestimmten Resultaten. Heilsames Verlangen erzeugt kein Leiden, weil die Menschen, die mit einem solchen Begehren handeln, ein Verständnis für Kausalität aufweisen und die direkten Ergebnisse ihrer Handlungen erkennen.

Leiden entsteht nur dann, wenn einem unheilsamen Begehren die Möglichkeit eingeräumt wird, sich zu involvieren, zum Beispiel wenn man sich Sorgen dar-

⁵³Im Rahmen dieses Themas ist es hier möglich, eine Erklärung zur Entwicklung der Achtsamkeit des Atmens hinzuzufügen (Ps. I. 178). In dieser Passage wird beschrieben, wie *chanda* entsteht, wenn eine Person Achtsamkeit für den Atem entwickelt und sich auf den Ein- und Ausatem fokussiert. Wenn *chanda* entsteht, wird die Atmung verfeinert. Wenn man sich weiterhin auf die Atmung konzentriert, entsteht Entzücken usw. (vgl.: VinT.: Tatiyapārājikaṃ, Ānāpānassatisamādhikathāvaṇṇanā)

⁵⁴„Wenn ein Bhikkhu Sammlung (*samādhi*) erzeugt, Einspitzigkeit (*ekagata*) des Geistes erzeugt und dies auf der Grundlage von Verlangen (*chanda*), dann nennt man dies Sammlung aufgrund von Verlangen.“ (S. V. 268)

über macht, dass die Leute einen kritisieren, weil man keinen Erfolg erzielt, bzw. wenn man seine Leistungen mit dem Erfolg anderer vergleicht.⁵⁵

F. Akt des Essens – unter Vorbedingungen

Nachfolgend einige alltägliche Beispiele für diese (ÜB: vorgenannten) Prinzipien:

Wenn der Körper nicht ausreichend ernährt ist, benötigt er Nahrung, um sich zu versorgen und am Leben zu bleiben. Das Bedürfnis nach Nahrung offenbart sich als „Hunger“, den wir als erste Stufe im gesamtheitlichen Prozess der Nahrungsaufnahme identifizieren können. Hunger ist eine Funktion des physischen Körpers und wird als Resultat (*vipāka*) klassifiziert. Aus der ethischen Perspektive ist er neutral: weder gut noch schlecht, weder heilsam noch unheilsam. Auch Arahants erleben Hunger.

Hunger ist ein Stimulus. Er regt den eigentlichen Akt der Nahrungsaufnahme an, zudem bedingt er das Verhalten des Essens: wenn man sehr hungrig ist, isst man viel; wenn man nicht sehr hungrig ist, isst man weniger. [994]

Der Hunger ist jedoch nicht der einzige konditionierende Faktor für die Nahrungsaufnahme; es lassen sich weitere Gründe finden, weshalb Menschen Nahrung zu sich nehmen.

Auf der zweiten Stufe des Essens – bei gewöhnlichen, nicht erwachten Wesen – kommt ein weiterer Anreiz beziehungsweise eine weitere Motivation ins Spiel und determiniert das Verhalten, parallel zum Hunger: die Kraft des Begehrs.

Es lassen sich zwei Arten von Verlangen unterscheiden, die sich in diesem Stadium manifestieren: erstens der Kampf um den Schutz des „Selbst“ (das Begehren nach Existenz – *bhava-taṇhā*), wie er in Zeiten von großem Hunger oder

⁵⁵Diese Form des Denkens fällt unter die Kategorie des „Dünkels“/„der Eitelkeit“ (*māna*), aber auch hierbei muss das Verlangen stark etabliert sein: Es muss ein Wunsch nach der Stabilität des „Selbst“ bestehen, der mit der Einbildung und dem Wunsch, als „erfolgreich“ anerkannt zu werden, verbunden ist. Siehe die Passage in Pat. 205, wo es heißt, dass die Fessel der Einbildung (*māna-samyojana*) von der Fessel der Daseinsgier (*bhavarāga-samyojana*) abhängt; sie entsteht aufgrund von Ursachen und Bedingungen. (Es ist sehr wahrscheinlich, dass wichtige Teile dieser Passage verloren gegangen sind, was durch die ausführliche Passage bekräftigt wird, auf die unter VismT. verwiesen wird: Khandhaniddesaṅgaṇṇanā, Saṅkhārakkhandhakathāvaṇṇanā). Der Abhidhamma besagt, dass die unmittelbare Ursache (*padatṭhāna*) von *māna* die Gier (*lobha*) ist, und dass *māna* nur in einem Geist entsteht, der in der Gier (*lobha-mūla*) verwurzelt ist bzw. von Gier (*lobha-sahagata*) begleitet wird. Vereinfacht ausgedrückt, ist Eitelkeit/Dünkel eine Folge von Begierde. Siehe: Dhs. 247; Comp.: Cetasikaparicchedo, Akusalacetasikasampayogāyaṇa; CompT.: Cittaparicchedaṅgaṇṇanā, Akusalacetasikasampayogāyaṇaṇṇanā; Vism. 469.

des Verhungerns offenkundig wird. Dieses Verlangen erzeugt Unruhe, Aufregung und Todesangst, die mit den gewöhnlichen Unannehmlichkeiten des Nahrungsentzugs einhergehen. Der Druck und die Beängstigung sind dem Grad des Verlangens gemäß entsprechend. An diesem Punkt sucht die Person nach Nahrung. Wenn das Verlangen das Verhalten steuert, tendiert die Suche nach Nahrung dazu, einen verzweifelten Charakter anzunehmen und ethische Überlegungen außer Acht zu lassen.⁵⁶

Die zweite Art des Verlangens besteht aus dem Begehren nach Sinnesfreuden (*kāma-taṇhā*): dem „Hunger“ nach angenehmen Empfindungen. Das Verlangen nach Sinnesfreuden verbindet sich mit dem physischen Hunger, um das Verhalten zu konditionieren; entweder als Unterstützung oder als Hindernis. Dies ist vergleichbar mit zwei Menschen, welche um materielle Gewinne konkurrieren; wenn beide gewinnen, helfen sie sich gegenseitig; wenn nur eine Partei gewinnt, befinden sie sich im Konflikt.

Wenn der Hunger der einzige Faktor ist, dann bestimmt der Grad des Hungers die Menge der Nahrung, die eine Person isst; wenn das Verlangen der einzige Faktor ist, dann bestimmt der Grad des köstlichen Geschmacks die Menge der konsumierten Nahrung.

⁵⁶Manch einer mag sich die Frage stellen: „Wenn der Akt des Suchens aus dem Begehren resultiert, bedeutet dies dann, dass jemand, der kein Begehren aufweist, nicht nach Nahrung zu suchen braucht?“ Das Pali-Wort *pariyesanā* („suchen“) wird verwendet, um jegliche Methoden zu definieren, die zur Erlangung gewünschter Objekte eingesetzt werden. Es besitzt eine weitgefassete Bedeutung, die sowohl Methoden einschließt, die eine Handlung erfordern, als auch Methoden, die keine Handlung erfordern. Das „Suchen“ wird hier von der reinen Handlung unterschieden. Wenn das Streben direkt mit dem Ergebnis verbunden ist, handelt es sich lediglich um eine Handlung im üblichen Sinne. In dem obigen Beispiel benötigt der Körper Nahrung, um sich zu ernähren und gesund zu bleiben. Das Suchen ist eine unmittelbare Ursache, um die benötigte Nahrung zu erhalten, und ist somit eine Handlung, die für ihre eigenen direkten Ergebnisse ausgeführt wird. Der differenzierende Faktor ist der Beweggrund für das Essen. Wenn ein Mensch isst, um einen köstlichen Geschmack zu erleben, dann gerät der Prozess von Ursache und Wirkung aus dem Gleichgewicht. Isst man jedoch, um die Bedürfnisse des Körpers zu befriedigen, ist der kausale Prozess homogen. Eine Person ohne Begierde wendet ein wohl überlegtes Urteilsvermögen und Verständnis an, indem sie über die Notwendigkeit von Nahrung zur Aufrechterhaltung des Lebens und zur Ausführung guter Taten reflektiert. Wenn das persönliche Verhalten in der Dhamma-Praxis auf dieser Art von begründeter Reflexion beruht, dann betrachtet man die Suche nach Nahrung durch rechtschaffene Mittel als eine Verantwortung und unternimmt Anstrengungen. Sogar Bhikkhus, die das Leben nur mit dem Minimum an Nahrung aufrechterhalten sollten, bemühen sich, nach ihren jeweiligen Gewohnheiten und Gepflogenheiten Nahrung zu finden. Siehe: Vin. I. 57-8, 96: diese Passagen offenbaren eine zusätzliche Perspektive auf die Differenzierung zwischen dem Suchen, welches eine Verantwortung und reine Handlung darstellt, und dem Suchen, welches lediglich eine Suche nach sinnlicher Erfahrung ist, ohne die Notwendigkeit zu handeln.

Dies ist jedoch nur eine hypothetische Argumentation: normalerweise lässt das Verlangen niemals zu, dass der Hunger der einzig bestimmende Faktor ist. Das Verlangen mischt sich nahezu immer ein, und wenn Hunger und Verlangen als mitbestimmende Faktoren existieren, zwingt der Hunger das Verlangen, indem er dazu beiträgt, die Erfahrung des köstlichen Geschmacks zu verbessern. Doch der Hunger kann nur in begrenztem Maße helfen; er kann nicht immer die Wünsche des Verlangens erfüllen. [995] Infolgedessen kann ein Mensch sehr hungrig sein, aber das Essen ist nicht schmackhaft und er isst zu wenig, oder er ist nicht hungrig, aber das Essen ist köstlich und er isst zu viel; oder er ist nur ein wenig hungrig und das Essen ist nicht schmackhaft, sodass er sich weigert, überhaupt etwas zu essen.

Hunger ist ein Warnsignal, das die Erfordernisse des Körpers anzeigt. Wenn ein Mensch isst, um seinen Hunger zu stillen, erhält der Körper angemessene Nahrung, und das direkte Ergebnis des Essens ist die Ernährung des Körpers. Wenn ein Mensch jedoch aus Begierde heraus isst – um köstliche Geschmackserlebnisse zu erfahren – dann isst er entweder zu wenig oder zu viel, was für den Körper schädigend sein kann.

Im Falle des Begehrens ist das Erleben von köstlichen Geschmäckern von der Handlung des Essens abhängig, jedoch ist es kein direktes Ergebnis. Essen ist die direkte Ursache für die Ernährung des Körpers, aber es ist nur eine Voraussetzung, um das Begehren zu befriedigen.

Das Begehren will nicht notwendigerweise essen, noch ist es besonders an den Bedürfnissen des Körpers interessiert. Es will lediglich köstliche Geschmäcker erleben; Essen ist lediglich ein Mittel, um diese Geschmäcker zu erhalten, und es gibt keine andere Möglichkeit, als zu essen.

Je schmackhafter das Essen ist, desto mehr isst man, ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse und Grenzen des Körpers. Wenn das Essen jedoch nicht gut schmeckt, verweigert man es. Man kann auch den gesamten Vorgang des Kauens und Schluckens als lästig, unangenehm und anstrengend empfinden. In diesem Fall wird der Körper als bloßer Empfänger des Essens betrachtet, ohne dass die Person notwendigerweise die Absicht hat, den Körper zu ernähren.

Bildhaft ausgedrückt, ist der lebendige Körper eine Partei innerhalb einer Diskussionsrunde, während dieselbe Person, die aus Begierde Nahrung aufnimmt, eine zweite Partei darstellt. Wenn der Körper unterversorgt ist, benötigt er Nahrung, aber er kann nicht „von sich aus“ Nahrung aufnehmen; er ist vielmehr darauf angewiesen, dass der Mensch ihn mit Nahrung versorgt. Wenn die Menschen den Bedürfnissen des Körpers keine Beachtung schenken

oder sich nur widerwillig für eine angemessene Ernährung interessieren, leidet der Körper. Gelegentlich muss der Körper, wenn er Hunger hat, klagen und schimpfen, um die Aufmerksamkeit der Menschen zu erhalten. Wenn der Körper auch nur das kleinste Zeichen der Not sendet, eilen die Menschen zum Essen.

Der Körper strebt nach Möglichkeiten, die Menschen zum Essen zu verleiten, indem er ihnen als Belohnung köstliche Geschmackserlebnisse präsentiert. Manchmal ist der Körper nicht hungrig und sendet keine Signale des Unbehagens, aber die Menschen begegnen köstlichen Speisen und essen mehr, als der Körper benötigt.

Essen hat Auswirkungen für beide Seiten: Für den Körper bedeutet Essen Regeneration, für den Menschen bedeutet Essen, dass er köstliche Geschmackserlebnisse wahrnimmt.

(Tatsächlich wollen die meisten Menschen nicht essen, sondern lediglich köstliche Geschmäcker erleben. Wenn jemand zwei Teller mit fadem Essen verzehren müsste, würde er sich dazu zwingen, doch wenn es sich um köstliches Essen handeln sollte, kann die Person es kaum erwarten, bis der dritte Teller kommt.)

Wenn der Körper den Menschen einen Anreiz zum Essen bietet, wartet er einfach ab; die Menschen werden aus eigenem Antrieb heraus köstliche Speisen verzehren, und der Körper erhält dementsprechend die notwendige Nährstoffzufuhr. [996]

Diese Methode der Verlockung seitens des Körpers kann aber auch schädlich sein und zurückschlagen. Wenn es einem an der Fähigkeit zu Betrachtung und Reflexion mangelt, kann es sein, dass man sich vom Körper völlig täuschen lässt und nur nach begehrenswerten Geschmäckern sucht; infolgedessen leidet der Körper. Manchmal isst man nicht genug, weil das Essen nicht lecker ist; manchmal ist das Essen lecker und man isst nicht nur mehr als nötig, sondern überfrisst sich so sehr, dass man krank wird.

Der Akt des Essens liefert dann nicht das geeignete Ergebnis, um die Bedürfnisse des Körpers zu befriedigen. Weiterhin verursachen jene Menschen, die sich von köstlichen Aromen verführen lassen, oftmals Schwierigkeiten und Leid für andere Menschen.

G. Fortpflanzung und Vergnügen Sinne

Ein ähnliches Thema (ÜB: zum vorherigen Thema der Nahrungsaufnahme) ist die Fortpflanzung. Um eine Metapher zu verwenden, ist die Lebenskraft, die sich fortpflanzen will (oder das biologische Bedürfnis, sich fortzupflanzen), eine Partei in einer Debatte, während die Person, die die Empfindungen erlebt, eine andere Partei darstellt. Der lebende Organismus möchte die Fortpflanzung seiner Gene aufrechterhalten, ist jedoch nicht in der Lage, dieses Ziel aus eigener Kraft heraus zu erreichen, sondern er benötigt die Hilfe der Menschen selbst.

Um dieses Ziel zu erreichen, verführt die Lebenskraft die Menschen mit der Belohnung angenehmer Empfindungen, insbesondere durch den körperlichen Kontakt beim Fortpflanzungsakt. Der Geschlechtsverkehr hat Folgen für beide Seiten: Für die Lebenskraft bedeutet er die Fortführung der Art, für den Menschen die Erlangung angenehmer Empfindungen.

In diesem Stadium ist die Lebenskraft unbehelligt; sie wartet einfach passiv ab. Wenn der Mensch nach ihren Wünschen handelt, erhält die Lebenskraft demgemäß die gewünschten Wirkungen.

Wenn jemand jedoch nicht aus dem Wunsch heraus handelt, die Spezies fortzupflanzen, was das unmittelbare Ergebnis der Handlung bildet – sondern weil es eine Voraussetzung für die Erlangung angenehmer Empfindungen ist – so ist die Handlung unausgewogen. Das Verlangen, durch den Geschlechtsverkehr ein Vergnügen zu empfinden, kann zu zahlreichen schädlichen und extremen Verhaltensweisen führen, die sexuell übertragbare Krankheiten verbreiten und zu Verbrechen führen, die sowohl den Einzelnen als auch die Gesellschaft als Ganzes betreffen.

Die Frage der Fortpflanzung ist komplexer als der Akt des Essens; das Ungleichgewicht reicht hier weiter als die Beziehung zwischen der Handlung und dem gewünschten Ergebnis. Menschen, die zum Handeln verführt werden, hintergehen häufig die Lebenskraft, die ein Partner in dieser absichtlichen Handlung darstellt: Die einzelnen Menschen wollen lediglich Vergnügen erleben und verfolgen nicht den Wunsch, der Lebenskraft ihr gewünschtes Ziel der Fortpflanzung zu ermöglichen. Sie handeln einseitig, um Vergnügen zu empfinden und Begierde zu befriedigen, wobei sie das Leben daran hindern, irgendwelche Resultate aus dieser Handlung zu erzielen.

Dies allein ist akzeptabel, aber wenn das Begehren zunimmt, verhalten sich die Menschen offensiv und nutzen die Lebenskraft aus oder „betrügen“ sie. Ihr

einziges Interesse gilt dem Vergnügen und sie ersinnen Wege, dieses Vergnügen zu intensivieren. Sie denken sich Methoden aus, um das Feuer des Verlangens zu stimulieren und zu entfachen, um die Leidenschaft im Erleben von Sinneskontakten zu steigern. [997]

Bei dieser Reproduktionstätigkeit schenken die Menschen den biologischen Bedürfnissen keine Beachtung und lassen ihnen keine Gelegenheit. Eine ähnliche Vernachlässigung findet auch bei anderen Tätigkeiten wie dem Essen statt, was zu verschiedenen weit verbreiteten Krankheiten führt.⁵⁷

Die Menschen sollten mit dem Thema „Fortpflanzung“ auf eine Weise umgehen, die für sie selbst und ihre Gemeinschaften von Nutzen ist, indem sie Aufrichtigkeit und guten Willen fördern. Sie sollten Weisheit entwickeln, die das wahre Ziel des Begehrens, innerhalb der Ordnung der Natur, erkennt, damit sie Mäßigung üben und Nachsicht vermeiden. Auf diese Weise werden die Handlungen der Menschen sowohl die wahren Bedürfnisse der Natur als auch die persönlichen Bedürfnisse des Einzelnen in ausgewogener Weise befriedigen. Andernfalls wird die sogenannte Zivilisation in Trümmern enden, sich selbst verschlingen und des Friedens und des Glücks beraubt sein.

H. Maßvolles Essen

Kommen wir noch einmal auf das Thema des Essens zurück. Wie bereits erwähnt, gibt es zwei Faktoren, die das Verhalten eines Menschen in Hinblick auf die Nahrungsaufnahme beeinflussen: Hunger und Begierde. Indessen gibt es einen weiteren konditionierenden Faktor, der beim Essen eine Rolle spielen kann: *chanda* – der Wunsch nach Wahrheit oder Liebe zum Guten.

Im Falle des Hungers wünscht sich das heilsame Verlangen (*chanda*) einen wahrhaft vorteilhaften Zustand des Seins; es wünscht sich eine gesunde und optimale Existenz. Es wünscht sich vorteilhafte Lebensbedingungen: Gesundheit, Leichtigkeit, Abwesenheit von Krankheit, Freiheit von Widrigkeiten und Belastungen (über das natürlicherweise vorhandene Maß hinaus) sowie Erleichterung

⁵⁷Der Vergleich der Fortpflanzung mit dem Essen schließt mit der Erörterung des Begehrens ab. Es bestehen keine ähnlichen Vergleiche in Bezug auf *chanda*, denn *chanda* ist für den Akt der Fortpflanzung nicht erforderlich, ebenso wie die Fortpflanzung nicht mit der Verwirklichung eines heilsamen Lebens in Verbindung steht. Die Fortpflanzung wird von der Macht des Begehrens nach Existenz (*bhava-taṇhā*) bestimmt, um die (ÜB: vermutete) Stabilität des „Selbst“ aufrechtzuerhalten. Die Dhamma-Praxis ist vom Essen abhängig, jedoch nicht von der Fortpflanzung; das Essen ist erforderlich, um den Dhamma zu praktizieren, nicht die Fortpflanzung; das Leben, welches gegenwärtig existiert, wird durch Essen aufrechterhalten, nicht durch Fortpflanzung.

bei der Erfüllung der eigenen Pflichten, insbesondere im Hinblick auf die spirituelle Entwicklung.

Der Prozess, in welchem das heilsame Verlangen entsteht, unterscheidet sich von dem Prozess, welcher das Begehren hervorruft. Begierde entsteht „in Unwissenheit verpackt“. Wenn man einem angenehmen Gegenstand begegnet, ist man erfreut; wenn man einem unangenehmen Gegenstand begegnet, ist man ungehalten. Das Begehren ergibt sich automatisch aus dem Gefühl, ohne dass der Mensch darüber nachdenken oder den Vorgang verstehen muss.⁵⁸

Der Prozess, der heilsames Verlangen beinhaltet, ist ein Prozess der Beendigung von Unwissenheit; es ist ein Prozess der Weisheit: der Anwendung von Gedanken, Verständnis und Gewahrsein. Wenn man isst, sind Reflexion und Gewahrsein beteiligt; man lässt nicht zu, dass die wahllose Reaktion des Verlangens, mitsamt den damit verbundenen Empfindungen (*vedanā*), entsteht. Der Prozess der Unwissenheit und des Begehrens endet oder lässt nach und wird durch einen Prozess des Endens ersetzt. [998]

Der erste Faktor, um Unwissenheit zu beseitigen und das Begehren zu unterbrechen, ist weise Reflexion (*yoniso-manasikāra*), was auch mit „geschickter Betrachtung“, „korrektem Denken“ oder „analytischem Schlussfolgern“ übersetzt werden kann.⁵⁹

Kluges Nachsinnen untersucht dies auf folgende Weise: „Was ist das Resultat des Essens?“, „Was ist der Zweck des Essens?“, man ist sich bewusst, dass der Grund für das Essen darin besteht, den Körper zu nähren, die Gesundheit und das Wohlbefinden zu fördern, und dass ein natürlicher, gesunder Zustand der Lebensführung förderlich für die Erfüllung der eigenen Pflichten ist. Man isst nicht vorrangig aufgrund des köstlichen Geschmacks, des Vergnügens oder der Verschönerung, denn das würde der eigenen Gesundheit schaden, zur Ausbeutung anderer führen, geistige Unreinheiten verstärken und den wahrhaft wünschenswerten Resultaten des Essens abträglich sein.⁶⁰

⁵⁸Das Denken oder das Verständnis, auf deren Bedeutung hier Bezug genommen wird, ist von jener Art, die eingreift und das Begehren unterbricht. Es sollte nicht mit jenem Denken verwechselt werden, das entsteht, um dem Begehren zu dienen, indem es nach Wegen sucht, das Begehren zu befriedigen.

⁵⁹Man vergleiche mit dieser Lehre: *Weise Betrachtung nährt Achtsamkeit und klares Verständnis; Achtsamkeit und klares Verständnis nähren die Beherrschung der Sinne (...). Die Vollkommenheit des weisen Betrachtens vervollkommenet die Achtsamkeit und das klare Verständnis; die Vollkommenheit der Achtsamkeit und des klaren Verständnisses vervollkommenet die Beherrschung der Sinne.* (A. V. 118-19)

⁶⁰Siehe die häufig zitierte Lehre des Buddha zur angemessenen Reflexion bei der Verwendung der vier Requisiten, in welcher er den Begriff *yoniso-paṭisaṅkhā* (ein Synonym für *yoniso-*

Weise Reflexion ist an sich keine motivierende Kraft, aber sie bedingt die heilsame Motivation von *chanda*, die in diesem Fall zu Enthusiasmus und Verlangen nach Gesundheit und Leichtigkeit des Körpers, nach einem guten und angemessenen Zustand der Existenz, führt.

Chanda wird zu einem dritten, motivierenden Motor im Akt des Essens; *chanda* richtet sich auf den Hunger aus und alterniert und blockiert gleichermaßen die Begierde. Wenn es stark genug ist, schneidet es sogar jede Gelegenheit für das Entstehen von Begierde ab. Im Zusammenhang mit dem Essen erzeugt *chanda* Mäßigung – d.h. „gerade ausreichend“ zu essen (*bhojane-mattaññutā*).

Beim Akt des Essens lassen sich somit drei konditionierende Faktoren bzw. Motivationen feststellen: Hunger, der für jene Tätigkeit spezifisch und aus moralischer Sicht inhärent neutral ist, sowie Begierde und *chanda*, welche beidseits weitreichende Motivationen darstellen und sich einander entgegenstehen. Begierde ist unheilsam und gesundheitsschädlich; *chanda* ist heilsam und nützlich. [999]

6. Begierde und *chanda* – vielschichtige Beziehungen

A. Wechselspiel zwischen heilsamen und unheilsamen Wünschen

Einige Menschen könnten nun entgegenhalten, dass der Wunsch nach guter Gesundheit höchstwahrscheinlich eine Form des (ÜB: unheilsamen) Begehrens darstellt, da die Menschen gesund und stark sein wollen, um ein Höchstmaß an Vergnügen erfahren zu können. Dieses Argument beruht auf einer ungenauen Interpretation; es entspricht nicht der buddhistischen Lehre der Analyse (*vibhajjāvāda*), die zu einer klaren und präzisen Differenzierung von Ursachen, Faktoren, Stadien und Konditionen ermutigt – anstatt all diese Faktoren usw. zu vermengen und dann ungeordnet zu analysieren.

Ein Zustand von guter Gesundheit, der Abwesenheit von Krankheit sowie körperlicher Leichtigkeit und Unbeschwertheit ist von Natur aus begünstigend und positiv. Was man dann mit diesem Gesundheitszustand anstellt, ist eine andere

manasikāra) gebraucht. (Diese Reflexion wurde in späteren Zeiten als *taṅkhaṇika-paccavekkhaṇa* oder umgangssprachlich als „*paṭi-saṅkhāyo*“ bezeichnet.) In Bezug auf das Essen wird diese Betrachtung als „Mäßigung beim Essen“ (*bhojane-mattaññutā*) beschrieben, z.B. M. I. 355; M. III. 2; S. IV. 176-7; A. I. 113-14; A. II. 39-40; A. IV. 167-168.

Stufe jenes Prozesses.⁶¹ Möglicherweise ersehnt man keinerlei angenehme Empfindungen, sondern möchte sich vielmehr auf die gute Gesundheit stützen, um gute Taten zu vollbringen oder sich in der Beseitigung geistiger Unreinheiten zu üben.

Im Allgemeinen setzt sich das Denken der Menschen aus einer Vielzahl von Faktoren zusammen, und es ist wichtig, dass man in der Lage ist, sie voneinander zu unterscheiden. Mitunter ist diese Mischung von Faktoren sehr kompliziert.

Ein Mensch kann zum Beispiel folgendermaßen denken: „Ich esse gerade noch ausreichend und werde dadurch ein starker, attraktiver und gesunder Mensch.“ Diese Denkweise lässt sich in drei Komponenten unterteilen: a) die Person erkennt, dass das wahrhaft wünschenswerte Resultat der Nahrungsaufnahme ein gesunder und starker Körper ist; b) der Wunsch und die Zufriedenheit der Person, sich in diesem förderlichen Zustand guter Gesundheit zu befinden, sind rein und unverfälscht; und c) es besteht ein Wunsch, diese Stärke und gute Gesundheit zu besitzen, damit sie „mir gehört“, damit ich von anderen Menschen als eine gesunde Person anerkannt werde oder damit ich mich mit der guten Gesundheit identifiziere und solche Gedanken erzeuge wie: „Möge ich ein attraktiver Mensch werden“, „Ich werde stärker sein als er“ oder auch „Ich werde hübscher sein als sie.“

In diesem Fall überschneiden sich heilsames Verlangen (*chanda*) und Begierde (*taṇhā*) oder treten Seite an Seite auf: heilsames Verlangen entsteht und wird anschließend von Begierde flankiert. Dies entspricht dem Prinzip, wonach das „Gute“ eine Bedingung für das „Schlechte“ sein kann. Wenn ein Denkprozess dieses Stadium des Begehrens und der Selbstidentifikation erreicht, beginnt er, Leiden und diverse Problematiken hervorzubringen.

Für nicht erwachte Menschen ist diese Komplexität etwas Normales, weshalb ihre guten Taten weiterhin Leiden verursachen oder vergrößern können. Die Lösung besteht darin, weise Reflexion anzuwenden und Achtsamkeit, klares Verständnis und heilsames Verlangen zu etablieren, um Unwissenheit und Begierde zu unterbinden bzw. zu kappen und damit zu verhindern, dass die Begierde das heilsame Verlangen ausnutzt. Wenn Begierde bereits erschienen ist, kann man den Versuch unternehmen, diesen Prozess umzukehren, sodass die Begierde das heilsame Verlangen bedingt; in Übereinstimmung mit dem Prinzip, dass das Unheilsame eine Bedingung für das Heilsame sein kann. Wenn ein gewöhnlicher

⁶¹Man vergleiche dies mit der Achtsamkeit, welche ein heilsamer und fördernder Faktor ist, die aber entweder in korrekter Weise, als „rechte Achtsamkeit“ (*sammā-sati*), oder in fehlerhafter Weise, als „falsche Achtsamkeit“ (*micchā-sati*), umgesetzt werden kann.

Mensch diese Mittel der Korrektur einsetzt, hat er bereits eine hervorragende Stufe der geistigen Entwicklung entfaltet. [1000]

B. Auf heilsames Verlangen vertrauen

Ein Merkmal des Begehrens, das noch einmal hervorgehoben werden sollte, besteht darin, dass das Begehren immer dann als Motivation oder determinierende Kraft wirkt, wenn eine Handlung eine Voraussetzung für das Erleben von Vergnügen mit sich bringen könnte. Dieses Merkmal offenbart auch die Kehrseite des Prozesses: Wenn das Begehren nicht in der Lage ist, Vergnügen zu erwarten oder zu empfinden, ist es nicht gewillt, den Menschen zu einer Handlung zu veranlassen. Vielmehr drängt es die Menschen bisweilen in die entgegengesetzte Richtung, nämlich zu der Veranlassung, von einer Handlung abzusehen, auch wenn diese zu einem positiven Resultat führen könnte.

Wenn ein Mensch beispielsweise krank ist, benötigt der Körper Medikamente, um eine Infektion zu behandeln, Giftstoffe zu neutralisieren oder beschädigte Organe zu regenerieren. Da die Arzneien allerdings keine angenehmen Empfindungen hervorrufen, treibt das Verlangen die Person möglicherweise dazu, sie nicht einzunehmen. In diesem Falle verlässt sich die Person, aufgrund des heilsamen Verlangens (*chanda*), auf die Überzeugung, die Medizin dennoch zu verwenden.

Gelegentlich, in Zeiten akuter Krankheit, entwickelt man einen Mangel an Hunger bzw. eine Appetitlosigkeit zu Nahrungsmitteln, die das Verlangen gewöhnlicherweise als „köstlich“ einstufen würde; doch in diesem Fall isst man nicht, obwohl Nahrung vorteilhaft wäre. In solchen Zeiten mag das Begehren nach Existenz (*bhava-taṇhā*) keine Hilfe sein; gelegentlich ist das Begehren nach Vernichtung (*vibhava-taṇhā*) stärker, was zu völliger Verzweiflung und solchen Gedanken führt, wie: „Ohne Vergnüglichkeit ist das Leben sinnlos; warum sollte ich weiterleben?“ Dieses Begehren treibt den Menschen in die entgegengesetzte Richtung und führt zur Nahrungsverweigerung.

Unter solchen Umständen muss der Mensch weise über die Ziele und den Nutzen der Nahrung reflektieren, um ein gesundes Verlangen zu entwickeln und die tatsächliche Motivation zum Essen zu finden. Je stärker das (ÜB: heilsame) Verlangen ist, desto belastbarer ist der Geist (ÜB: auch in Zeiten der Herausforderung, wie bspw. einer schweren Krankheit); die Person widersteht somit dem (ÜB: unheilsamen) Verlangen und isst mit Motivation. (Hier erkennt man, wie

heilsames Verlangen die rechte Anstrengung unterstützt und Sammlung hervorruft).

Manche erkrankten Menschen sind vielleicht nicht dazu in der Lage, selbstständig ein gesundes Verlangen zu entwickeln. Bevor sie daher bereit sind, Nahrung aufzunehmen, benötigen sie womöglich einen Freund, der ihnen die Möglichkeit von schädigenden Konsequenzen vor Augen führt. Daraufhin nehmen sie vielleicht aus Panik Nahrung oder die nötige Medizin ein. Wenn jedoch das (ÜB: unheilsame) Verlangen nach dem Dasein die treibende Kraft ist, ist der Geist getrübt und aufgewühlt, anders als bei heilsamem Verlangen (*chanda*), bei dem der Geist friedlich ist. Der Grund dafür liegt darin, dass das Begehren mit Unwissenheit verbunden ist, während das heilsame Verlangen der Weisheit entspringt.

C. Suche nach Belohnung, Flucht vor dem Unangenehmen und Schutz des Ich-Gefühls

Wenn Menschen wütend und feindselig sind, bis hin zu Mord, so ist der wahre Grund für das Töten nicht der Wunsch nach dem Tod der anderen Person. Der Tod eines Feindes ist derselbe wie der Tod eines jeden anderen Menschen, da er dem Täter keine Vorteile verschafft. Der wahre Grund, warum Menschen einen Feind töten, besteht darin, dass dies eine optimale Voraussetzung für die Erlangung von jenem bietet, was sie sich wünschen: die Aufrechterhaltung von persönlicher Sicherheit und Selbstherrlichkeit, die Flucht vor dem, was die Stabilität des Selbst gefährdet, die Distanzierung von dem, was inakzeptabel zu sein scheint, bzw. die größtmögliche Schädigung oder Vernichtung einer unliebsamen Person.

Wenn das Individuum weiß, dass das Fortleben seines Feindes die Stabilität seiner eigenen Identität nicht beeinträchtigt, und er einen anderen Weg als das Töten findet, um sein Selbstwertgefühl zu steigern, oder wenn er einen Weg sieht, seinem Feind mehr Leid zuzufügen als durch Tötung, dann wird er vom Töten absehen und diese andere, wirksamere Möglichkeit nutzen, um seine Ziele zu erreichen.

Wenn Menschen nicht in der Lage sind, ihren Feind zu töten oder zu schädigen, nicht in der Lage sind, unerwünschte Menschen oder Dinge zu beseitigen, dann kommt es häufig vor, dass sie daran denken, sich selbst zu töten oder den Wunsch entwickeln, sterben zu wollen. [1001]

In Wahrheit wollen sie nicht sterben; der wahre Grund für dieses Denken besteht darin, dass, wenn sie keinen anderen Weg sehen, um unerwünschten Men-

schen oder Dingen zu entkommen, die Selbsttötung zum (ÜB: scheinbar) einzigen Ausweg werden kann. Nehmen wir zum Beispiel einen Menschen, der sich umbringen will, weil er Liebeskummer hat – seine geliebte Person heiratet einen anderen – oder beispielsweise, weil er eine schreckliche, unheilbare Krankheit hat. In jedem dieser Fälle handelt es sich um unerwünschte Zustände, welche die betroffene Person nicht korrigieren oder eliminieren kann, sodass ihr als einziger (ÜB: scheinbarer) Ausweg der Selbstmord offensteht.

Wenn aber jemand anderes diesem Menschen mitteilt, dass die geliebte Person noch nicht verheiratet ist, sondern diesen (ÜB: von suizidalen Absichten geplagten) Menschen sicherlich noch liebt, bzw. dass es einen Arzt gibt, der diese Krankheit höchstwahrscheinlich heilen kann, dann wird dieser Mensch den Wunsch zu sterben umgehend verwerfen, weil es eine befriedigendere Möglichkeit gibt, dieser unerwünschten Situation zu entkommen.

Ein ähnliches Beispiel wäre die grausame Vorgehensweise, wie sie in Kriegen zwischen Rassen oder Stämmen praktiziert wird, und bei der die Sieger alle überlebenden Männer der besiegten Seite töten, einschließlich der Kinder und Alten, jedoch die jungen Frauen nicht töten, zumindest nicht unmittelbar, sondern sie zur Befriedigung ihrer Lust gefangen halten.

Die Sieger verschaffen sich durch den Völkermord an ihren männlichen Widersachern keinen individuellen Vorteil, sondern töten sie aus Angst, welche aus dem Wunsch resultiert, die Stabilität ihrer kollektiven Identität schützen zu wollen. Das Töten wird als die beste Methode angesehen, um diese Stabilität zu erhalten.

Der Verzicht auf die Tötung der jungen Frauen resultiert nicht aus dem Wunsch, ihr Leben zu erhalten. Was sie begehren, ist das Vergnügen, das sie sich an diesen Frauen verschaffen, und die Erhaltung des Lebens der Frauen ist lediglich eine Voraussetzung, um sich diesem Verlangen hingeben zu können.

D. Heilsames Verlangen und liebende Güte

Das Thema des Verlangens ist mit der lebendigen Qualität der liebenden Güte (*mettā*) sowie mit den anderen drei „himmlischen Verweilungen“ verbunden.⁶² Eine Untersuchung der liebenden Güte hilft dabei, die Bedeutungen von *taṇhā* und *chanda* zu verdeutlichen.

⁶²Die vier himmlischen Verweilungen (*brahmavihāra*) lauten: liebende Güte, Mitgefühl (*karuṇā*), mitfühlende Freude (*muditā*) und Gleichmut (*upekkhā*).

Die Qualität von *mettā* ist den meisten Buddhisten vertraut, aber sie gibt Anlass zu Missverständnissen. Einige gebräuchliche Übersetzungen für *mettā* lauten „Liebe“, „Freundlichkeit“, „Wohll wollen“ und „der Wunsch, dass andere glücklich sind und Glück haben“.

Diese Definitionen erscheinen simpel, doch manche Menschen geraten in Verwirrung, wenn es um die Unterscheidung zwischen *mettā* und einer unheilsamen Liebe geht.

Unheilsame Liebe wird in Pali gewöhnlich als *sineha* bezeichnet, was „Liebe für ein bestimmtes Individuum“ oder auch „egoistische Liebe“ bedeutet. Sie führt zu Engstirnigkeit, Anhaftung, Spannung und Leidenschaft. [1002]

Dies ist das Gegenteil von *mettā* – der reinen Liebe – wie sie ein Mensch gegenüber anderen Menschen und allen Lebewesen (ÜB: universell) empfindet: als Freunde auf dieser Erde, als Gefährten im Leiden, als Gefährten im Leben und im Tod. Es ist eine allumfassende und selbstlose Form der Liebe, welche den Geist weitet, entspannt und erhellt.

Die Kommentatoren waren sich der Möglichkeit einer diesbezüglichen Unklarheit bewusst und haben daher bestimmte Punkte besonders hervorgehoben, um Missverständnisse zu vermeiden. Sie stellen fest, dass der Vorteil von *mettā* in der Verringerung von Böswilligkeit liegt, während ihr Nachteil darin besteht, dass sie egoistische Liebe erzeugen kann. Sie beschreiben, dass der entfernte Feind der liebenden Güte die Böswilligkeit ist, während der nahe Feind die Lust (*rāga*) darstellt. Die Menschen müssen sich vor der Lust in Acht nehmen; ein Moment der Unachtsamkeit und sie flammt plötzlich auf.⁶³

Sineha ist ein Synonym für *taṇhā*. Unheilsame Liebe, die das Gegenteil von *mettā* bedeutet, ist daher Liebe, welche der Begierde entspringt, beziehungsweise durch sie verfälscht wird. Wie bereits erwähnt, sind die Hauptmerkmale des Begehrens das Verlangen nach Vergnügen und der Wunsch nach Selbsterhalt und Selbstschutz.

Ein Kriterium, um zu erkennen, ob Liebe aus einem Verlangen heraus entsteht oder nicht, besteht also darin, zu erkennen, ob es sich bei dieser Liebe um einen aufrichtigen Wunsch nach dem Wohlergehen des anderen handelt oder ob es sich um einen Wunsch nach dem Wohlergehen des anderen handelt, der lediglich eine Voraussetzung dafür darstellt, Vergnügen zu erfahren oder die Stabilität des Selbst bzw. einen Selbsterhalt zu stärken.

⁶³siehe: DhsA. 192; Vism. 317-18

Menschen können behaupten, eine andere Person zu lieben, z.B. ihre Ehefrau, ihren Ehemann oder einen Freund, und dass diese Liebe so groß und wahrhaftig sei, dass das Leben der anderen Person gleichwertig mit ihrem eigenen ist. Später jedoch, im Laufe der Zeit, können sich die Dinge ändern: der Körper des Ehepartners kann sich beispielsweise verändern und den Wünschen des anderen nicht mehr entsprechen, oder der Ehepartner oder Freund kann das Selbstgefühl nicht mehr befördern oder ein Gefühl der Sicherheit vermitteln. Die frühere Liebe verblasst daraufhin oder verschwindet gänzlich. In diesem Fall erkennt die Person den Wert des anderen nicht mehr an, erkennt nicht mehr die geliebten und geschätzten Züge der anderen Person. Diese Art von Liebe ist nicht *mettā*; es ist lediglich eine von Begierde befleckte Liebe, bzw. es ist die Begierde selbst, welche die Gelegenheit ergreift, die positiven Eigenschaften des anderen auszunutzen, um die eigenen Wünsche zu befriedigen oder die persönliche Identität zu untermauern.

Jemand, der in der Natur wandert und einen großen Baum mit weit ausladenden Ästen und üppig grünen Blättern sieht, könnte sich an der Pracht und Herrlichkeit dieses Baumes erfreuen und wünschen, dass er gedeiht und frei von Gefahren existiert.

In diesem Moment ist der Geist dem Wohlergehen des Baumes gewidmet und auf ihn gerichtet. Die Gedanken sind wohlwollend; sie sind nicht egoistisch, gewinnsüchtig oder von begehrllicher Ausprägung. Der Geist erfreut sich schlicht an dem gesunden, natürlichen Zustand des Baumes. Dieser Geisteszustand ist heilsam, tugendhaft und friedlich; er ist für die Person selbst und für andere von Nutzen. Das Vergnügen, die Erfüllung dieses Baumes zu sehen oder der Wunsch, dass er in einem Zustand der Vollständigkeit existieren möge, ist heilsamer Wunsch (*chanda*). Man kann sagen, dass man dem Baum gegenüber Wohlwollen empfindet. [1003]

Auf dieselbe Weise sehen wir vielleicht andere Menschen in guter Gesundheit, kräftig und wohlbehalten, und wir freuen uns an ihrem Wohlergehen und wünschen uns, dass sie glücklich, gesund und frei von Krankheit sein mögen. Dieser Geisteszustand strahlt nach außen hin aus und kreist nicht um egoistische Belange. Dieser Wunsch, dass andere Lebewesen in einem Zustand des Glücks und der Erfüllung existieren, ist ein heilsames Verlangen, welches sich gegenüber den Lebewesen äußert – jenem Verlangen wird die besondere Bezeichnung „liebende Güte“ (*mettā*) gegeben.

E. Anhaltende Belästigung durch das Begehren

Bei vielen Menschen allerdings arbeitet der Geist nicht auf diese Weise. In Bezug auf einen Baum oder etwas anderes in der Natur mag der Geist vielleicht problemlos für Wohlwollen empfänglich sein, doch in Bezug auf andere Menschen ist dies tendenziell schwieriger. Begierde in der einen oder anderen Form stört oder überwältigt häufig den heilsamen Zustand des Geistes. Wenn man zum Beispiel eine gesunde und mit Energie erfüllte Person mit einem attraktiven Körper sieht und die Person ist vom sexuell begehrten Geschlecht, dann regt die Begierde einen dazu an, die Person als eine Quelle des persönlichen Vergnügens zu betrachten, anstatt sich über ihr Wohlbefinden zu freuen. Handelt es sich um eine Person des nicht-sexuell-begehrten Geschlechts, besteht die Tendenz, diese Person als Behinderung oder Bedrohung des eigenen Selbstgefühls zu empfinden, was wiederum dazu führen kann, dass man sich minderwertig fühlt und sein Selbstwertgefühl herabsetzt.

Anstatt einen offenen, freigiebigen und heiteren Geist zu hegen, der mit liebevoller Güte ausgestattet ist, fühlt man sich in seinem Selbstgefühl beeinträchtigt, und der Geist ist eingeengt, bedrückt und von Begierde befleckt. Man hegt Schwärmerei, Lust, Neid, Eifersucht oder Boshaftigkeit, allesamt unheilsame, trübe und unangenehme Geisteszustände, Formen von Geisteskrankheiten und hinderlich für sich selbst und andere.⁶⁴

Ein Leitfaden, um zu überprüfen, ob die Liebe zu einer anderen Person „wahres *mettā*“ ist oder „*mettā*, vermischt mit Begierde“ oder ein bloßes Symptom der Begierde darstellt, lautet, sich diese Fragen zu stellen: Werde ich diese Person weiterhin lieben, wenn ich ihr keine Freude mehr abgewinnen kann oder wenn ihre Existenz nicht mehr das Gefühl der Selbstsicherheit stärkt? Werde ich ihn oder sie weiterhin achten und wertschätzen? Werde ich mich weiterhin an seinem oder ihrem Wohlergehen erfreuen?^{vii}

Die Liebe der Eltern zu ihren Kindern ist ein guter Maßstab für *mettā*. Eltern lieben ihre Kinder im Allgemeinen, freuen sich an ihrem Wohlergehen, wünschen sich, dass es ihnen gut geht, dass sie glücklich und frei von Gefahren sind. Die Eltern empfinden diese Liebe, ohne ihre Kinder als Quelle des Vergnügens

⁶⁴In der Sakkapañha Sutta (D. II. 277) wird der folgende Prozess dargelegt: *chanda* (hier im Sinne von *taṇhā-chanda*, d.h. *taṇhā*) → *piya-apiya* (Unterteilung in Geschätztes und Verachtetes) → *issā-macchāriya* (Neid und Eifersucht). Die Diskussion beschränkt sich an dieser Stelle auf Begegnungen mit angenehmen Objekten, die sich auf *chanda*, *taṇhā* und *mettā* beziehen. Wenn man dagegen unangenehmen, gebrechlichen, schmerzhaften oder beunruhigenden Objekten begegnet, wird man, wenn der Geist heilsam ist, Mitgefühl erfahren; wenn der Geist unheilsam ist, wird man Geringschätzung, Ablehnung oder Hass erfahren.

zu betrachten und unabhängig davon, ob das Leben ihrer Kinder ein Gefühl der Selbstsicherheit verstärkt.

Wenn die Eltern jedoch noch nicht erleuchtet sind, tendiert das Verlangen dazu, die Liebe der Eltern bis zu einem gewissen Grad zu unterwandern und zu beflecken; ihre Liebe ist nicht völlig rein, was sich in der häufigen Anhänglichkeit „das sind meine Kinder, sie gehören zu mir“ zeigt. Die meisten Eltern hoffen immer noch, dass ihre Kinder dazu beitragen, die Selbstsicherheit oder die Selbstherrlichkeit zu erhöhen, beispielsweise wollen sie, dass ihre Kinder ein hohes gesellschaftliches Ansehen erringen, damit sie stolz sein und an dem Prestige teilhaben können, oder sie fürchten, dass ihre Kinder an gesellschaftlichem Ansehen verlieren und sie selbst dadurch beschämt werden. [1004]

(Eine leichte Anhaftung ist für unerwachte Menschen durchaus gewöhnlich, aber wenn sie sich ausweitert und das gesamte Verhalten eines Menschen kontrolliert, kann sie erheblichen Schaden verursachen. Aus der Perspektive von *mettā* ist der entscheidende Punkt, dass die Liebe bedingungsloser Natur ist: die Eltern lieben das Kind, unabhängig davon, ob es ihr Selbstwertgefühl stärkt. Auch wenn das Kind von allen anderen verlassen wird, geben die Eltern ihm weiterhin Liebe und Unterstützung.)⁶⁵

Wenn es zu einem Konflikt zwischen einem der Kinder und einer anderen Person kommt, reagieren die Eltern oftmals mit Empörung gegenüber der Gegenpartei und sind voreingenommen bezüglich der Kinder. Sie sind nicht in der Lage, die Angelegenheit tatsächlich objektiv zu betrachten, weil ihre Liebe weiterhin mit Verlangen vermischt ist. Die Liebe führt weiterhin zu einer Spaltung zwischen dem „Geliebten“ und dem „Nicht-Geliebten“ und verursacht so weiterhin Probleme und Leiden.

Ein Verständnis von *mettā* hilft, das Verständnis von *chanda* zu verbessern, denn beide Qualitäten betreffen auch das Thema Liebe und Verlangen, beide sind heilsam, rein und unterstützend für den Geist.⁶⁶

Es existiert jedoch ein Unterschied zwischen diesen beiden Qualitäten: der Begriff *chanda* hat eine weit gefasste Definition und kann universell angewendet werden, während der Begriff *mettā* im fachlichen Sinne betrachtet eine enger gefasste Definition aufweist und sich speziell auf die Beziehung einer Person zu

⁶⁵ TR: Der Autor zitiert hier ein thailändisches Sprichwort: „Eltern können ihre Kinder nie ganz enterben.“

⁶⁶ Man vergleiche diese Lehren: *mettā* = *hitasukkhūpanayana-kāmatā* (der Wunsch, anderen Nutzen und Glück zu ermöglichen), SnA. I. 128; und *chanda* = *kattukamyatā* (der Wunsch zu handeln), z.B.: Vbh. 208; Vism. 466.

Lebewesen, zu Tieren und anderen Menschen bezieht. Lebewesen sind die Objekte (*ārammaṇa*) der liebenden Güte.⁶⁷ Darüber hinaus stützt sich *mettā* (zusammen mit den anderen drei himmlischen Verweilungen – *brahmavihāra*) auf *chanda* (insbesondere *kattukamyatā-chanda*) als Grundlage bzw. als primäres Mittel.⁶⁸

F. Revision des heilsamen Verlangens

Das vorgenannte Bild einer Person, welche sich am gesunden Zustand eines Baumes erfreut, ohne dass selbstsüchtige Wünsche sie daran hindern, war ein Weg, um das Thema der liebenden Güte (*mettā*) einzuführen, beschreibt aber in Wirklichkeit exakt die Qualität des heilsamen Verlangens (*chanda*) selbst. Liebende Güte geht von heilsamem Verlangen aus, formal betrachtet ist sie jedoch auf die Beziehung einer Person zu anderen Menschen und Tieren beschränkt. *Chanda* hingegen kann auf alles angewendet werden, weshalb eine Diskussion über *chanda* weitreichender ausfällt.

Chanda ist die Befriedigung und der Wunsch, dass die Dinge auf eine optimale oder ideale Weise existieren. Es ist eine Freude an der Integrität der Dinge, der Wunsch, dass alle Dinge in einem gesunden, korrekten, gedeihlichen und vollständigen Zustand bestehen. [1005]

Chanda schließt den Wunsch ein, zu handeln, um diesen Zustand der Ganzheitlichkeit und Integrität herbeizuführen. Man wünscht sich jene Vorteile, die sich direkt aus bestimmten Handlungen ergeben, in Übereinstimmung mit Ursachen und Wirkungen – und nicht jene Vorteile, welche die egoistische Befriedigung nähren.

Wir können uns fragen, wie die Menschen, die mit dieser tugendhaften Geisteshaltung versehen sind, reagieren würden, wenn sie folgenden Situationen gegenüberstünden: ein schmutziger Fußboden in einem Haus, ein mit Müll übersäter öffentlicher Platz, überfüllte Schulbänke, verdorrte Bäume, eine mit Schlaglöchern übersäte Straße, ein mittellooses Kind in zerfledderter Kleidung, eine kranke Person ohne Pflege, Orte, an denen Diebstahl, Schikane und

⁶⁷ siehe DhsA. 195; Vism. 318

⁶⁸ *Kattukamyatā-chanda* bildet den Ausgangspunkt (*ādi*) für alle vier himmlischen Verweilungen (*brahmavihāra*): DhsA. 195; Vism. 318; VismT.: *Brahmavihāraniddesavaṇṇanā*, *Pakiṇṇakakathāvaṇṇanā*; vgl.: A. IV. 338-9; A. V. 107 – unter VismT.: *Brahmavihāraniddesavaṇṇanā*, *Pakiṇṇakakathāvaṇṇanā*, heißt es, dass selbst Gleichmut (*upekkhā*) nicht frei von einem Wunsch nach dem Wohlergehen anderer (*hita-chanda*) ist; in diesem Fall ist das Fehlen von Anstrengung die angemessene Vorgehensweise, wie im Fall einer Mutter, die zurücktritt und ihrem Kind dabei zusieht, wie es sich angemessen verhält.

Diskriminierung weit verbreitet sind, Drogensucht, grassierendes Glücksspiel, mangelnde Aufmerksamkeit für Bildung, Grobheit und Gefühllosigkeit, fehlende Harmonie oder ungerechtes Verhalten. Analog dazu könnte man sich fragen, wie man reagieren würde, wenn man auf solche Bedingungen träfe, wie etwa: einen sauberen, geordneten Ort, einen schattenspendenden, erfrischenden Wald, eine harmonische Gemeinschaft oder eine friedliche, zufriedene Person.

Chanda ist die Liebe zur Tugend, zu heilsamen Bedingungen und zu einer guten Lebensqualität, zum Beispiel: Reinheit, Ordnung, Stille, eine natürliche Landschaft und eine gesunde, erfrischende Umgebung.⁶⁹

Dieser Geisteszustand ist rein: er erfordert kein Verlangen nach Sinnesvergnügen oder eine Verwicklung durch selbstsüchtige Gedanken und Beschäftigungen.⁷⁰

Ein solcher Geisteszustand entsteht nicht unabhängig oder zufällig, sondern setzt Einsicht und Verstand voraus. Dies steht im Gegensatz zum immerwährenden Strom der Unwissenheit und des Begehrens, der keine Reflexion erfordert. Die Liebe zum Guten oder die Fähigkeit zu bestimmen, was gut ist, beruht auf einem Verständnis des Wertes oder der Wahrheit der Dinge, anders als im Strom der Unwissenheit und des Verlangens, wo eine Person Vergnügen und Schmerz erfährt und dann plötzlich und impulsiv Gefallen oder Abneigung empfindet. Um *chanda* entstehen zu lassen, muss eine Person weise Reflexion einsetzen, um den Strom der Unwissenheit und des Begehrens zu unterbrechen und ihn durch einen Zyklus der Beendigung zu ersetzen: das Ende von Unwissenheit und Begierde.

Weises und geschicktes Reflektieren kann schlichtweg nur nötig sein, um das Denken einer Person in die richtige Richtung zu lenken – hin zu einem Kurs des heilsamen Verlangens – oder es kann eine große Menge an Abwägung, Analyse, Untersuchung und Schlussfolgerung beinhalten. [1006]

Wenn weise Reflexion entsteht, endet der Strom der Unwissenheit. Wenn der Geist den Wert von etwas erkennt, neigt er sich ganz natürlicherweise dorthin

⁶⁹Menschen mit einer Fülle von *chanda* streben nach Lebensqualität und suchen nach dem, was wahrhaft wertvoll für ihr Leben ist. Im Pali-Kanon wird eine Person, die nach dem Guten strebt, *kusalānu-esī* genannt, was bedeutet, dass sie den edlen Pfad (*ariya-magga*) oder Nibbāna sucht (Sn. 187; Nd. I. 486). Der Bodhisattwa (der Buddha [ÜB: vor der Erleuchtung]), als er auf der Suche nach der Wahrheit war, wird als „einer, der das Heilsame sucht“ (*kiṅkusalānu-esī* - D. II. 151-2, oder *kiṅkūsala-gavesī* - M. I. 163-4) bezeichnet.

⁷⁰Wenn man allerdings zulässt, dass sich das Begehren einmischt, dann können sich Sinneslust und egoistische Absichten manifestieren.

und lässt sich darauf ein, ohne dass er dazu gezwungen oder gelockt werden müsste.⁷¹ In diesem Stadium entsteht Beharrlichkeit, ein Bemühen, diese heilsame Sache oder diesen heilsamen Zustand herzustellen, zu etablieren und zu erfüllen.

In einigen Situationen offenbarte der Buddha zwischengeschaltete, untergeordnete Faktoren in diesem Prozess. In der Kīṭāgiri Sutta und der Caṅki Sutta hat er beispielsweise die Abfolge der Stufen in der Dhamma-Praxis dargestellt, die mit dem Vertrauen beginnt und mit der Erkenntnis der höchsten Wahrheit endet.

Die Stufen, welche für diese Diskussion relevant sind, bestehen darin, dass eine Person, nachdem sie einer Dhamma-Unterweisung gelauscht und sie sich eingepägt hat, ihre Bedeutung überprüft. Wenn die Person ihre Bedeutung prüft, erlangt sie ein Verständnis, welches mit dem Gegenstand der Kontemplation übereinstimmt. Mit einem solchen Verständnis entsteht *chanda*. Mit *chanda* entsteht Beharrlichkeit, usw.⁷²

Die Stufe der Untersuchung der Bedeutung der Lehren ist exakt jene Stufe der weisen Reflexion. Das Verständnis, welches dem Gegenstand der Kontemplation entspricht, ist das Ergebnis dieser Untersuchung, und diese beiden Stufen umfassen die Anwendung der Weisheit.⁷³ Wenn eine Person die Güte und den Wert von etwas erkennt und versteht, entsteht *chanda*: der Geist neigt sich zu jener Sache, erfreut sich an ihr und hat ein Verlangen danach. Zusammengefasst führt weises Reflektieren zu heilsamem Verlangen, das wiederum zu Beharrlichkeit führt.

⁷¹Man sollte sich vor der Verwechslung zwischen *chanda* und *taṇhā* hüten. Wenn man zum Beispiel einen Bereich betritt, der sauber und erfrischend ist, kann auch das Begehren (*taṇhā*) zu Empfindungen der Freude und Zufriedenheit führen. Der Unterschied liegt darin, dass das Begehren sich an den angenehmen Empfindungen erfreut, welche vom Sehen, Hören, Tasten usw. der verschiedenen Sinnesobjekte dieses Ortes herrühren; es erfreut sich nicht unmittelbar an der Gutheit. Die Handlung, die aus dem Verlangen resultiert, besteht darin, an diesem Ort zu verweilen, um Sinnesfreuden zu erleben, und kann zu Untätigkeit oder Faulheit führen.

⁷²Die vollständige Abfolge lautet wie folgt: Vertrauen (*saddhā*) → eine Person nähert sich (dem Lehrer) - *upasaṅkamana* → die Person zollt Respekt (gegenüber dem Lehrer) - *payirupāsana* → die Person schenkt Gehör (*sotāvadhāna*) → die Person lauscht dem Dhamma (*dhammassavana*) → die Person prägt sich das Dhamma ein (*dhammadhāraṇā*) → die Person untersucht die Bedeutung der Lehren (*atthupaparikkhā*) → die Person erlangt ein Verständnis, welches mit dem Gegenstand jener Kontemplation übereinstimmt (*dhamma-nijjhānakkhanti*) → Enthusiasmus (*chanda*) → Ausdauer (*ussāha*) → Prüfung (*tulanā*) → entschlossene Anstrengung (*padhāna*) → eine Person erlangt vollkommenes Verständnis (*aññārādhana* oder *saccānupatti*); siehe: M. I. 480; M. II. 173-4

⁷³„Prüfung der Bedeutung der Lehren“ = *atthupaparikkhā*; „Verständnis entsprechend dem Gegenstand der Kontemplation“ = *dhamma-nijjhānakkhanti*

G. Kann *chanda* unheilsame Dinge wünschen?

Einige Menschen mögen sich die Frage stellen, ob *chanda*, neben dem Wunsch nach Gutem, auch unheilsame Dinge begehren kann. Menschen verüben unheilsame Taten, weil sie sich nach angenehmen Sinneseindrücken sehnen, weil sie ihr Selbstwertgefühl stärken wollen, weil sie einem unerwünschten Objekt oder Zustand entfliehen wollen oder weil ihre allgemeine Lebensführung von impulsiven Sinnesreaktionen beherrscht wird: wenn sie einen angenehmen Sinneseindruck erleben, sind sie erfreut und begierig; wenn sie einen unangenehmen Sinneseindruck erleben, sind sie frustriert, wütend und feindselig. Die Ursachen für unheilsame oder üble Handlungen bestehen in Unwissenheit und Begierde (einschließlich „Greifen/Anhaften“ – *upādāna*); der Wunsch, schlechte Handlungen zu vollziehen, rührt also immer von Unwissenheit und Begierde her (gemäß dem bereits erwähnten Prinzip der Bedingtheit bzw. der Vorbedingungen).

Chanda hingegen resultiert aus Verständnis, aus der Freude an der Integrität der Dinge oder aus dem Bewusstsein um Ursache und Wirkung. Wenn man die Dinge, unabhängig von angenehmen und unangenehmen Empfindungen (*vedandā*) und unabhängig von Vorlieben und Abneigungen, betrachtet hat, erkennt man, welche Dinge wahrhaftig vorteilhaft sind und neigt den Geist in ebendiese Richtung. [1007]

Diese Neigung des Geistes, hin zu heilsamen Dingen, impliziert automatisch eine Freiheit von üblen Taten, welche aus Vorlieben und Abneigungen resultieren, die wiederum dem Begehren entspringen. Aus diesem Grund kann *chanda* kein Verlangen nach negativen Zuständen oder nach der Ausführung unheilsamer Handlungen enthalten.

Jedoch: Handlungen, die durch *chanda* ausgelöst werden, können aufgrund unzureichender Erwägung beziehungsweise unzureichendem Verständnis unangemessen oder inkorrekt sein. Es kann sein, dass diese Handlungen nicht zu den angestrebten, vorteilhaften Ergebnissen führen oder stattdessen negative Auswirkungen haben. Die wahren Ursachen für schlechte Handlungen sind jedoch Unwissenheit und Begierde; wenn diese Faktoren beseitigt sind, ist die Diskussion über unangemessenes Verhalten und die Möglichkeiten, dieses Verhalten zu korrigieren, ein anderes Thema, auf welches weiter unten eingegangen wird.

Im Umkehrschluss kann man zudem die Frage stellen, ob das Verlangen (*taṇhā*) auch heilsame Dinge begehren kann beziehungsweise den Wunsch aufweist, Gutes zu tun. Die Antwort lautet an dieser Stelle eindeutig: „ja“ – und dies ist sogar häufig der Fall. Jedoch ist der Wunsch des Begehrens nach

heilsamen Dingen mit der Vermehrung angenehmer Sinneserfahrungen bzw. mit der Stärkung einer Selbstbedeutung gekoppelt und davon abhängig.

Normalerweise fällt diese Form des Begehrens nach Gutem in den Aufgabenbereich des „Verlangens nach Existenz“ (*bhava-taṇhā*),⁷⁴ zum Beispiel: der Wunsch, als Gottheit geboren zu werden (um Glanz, ein langes Leben, himmlische Freuden oder ein Gefolge himmlischer Nymphen zu besitzen), der Wunsch, ein Held zu sein (um Lob und Verehrung zu erhalten, was das eigene Selbstbild stärkt), der Wunsch, ein Stromeingetretener zu werden (um eine Großartigkeit zu erreichen und damit gewöhnliche Menschen zu übertreffen) bzw. der Wunsch, ein guter Mensch zu sein (um Ehre und Lob zu erzielen, was das Selbstwertgefühl nährt).

Das Begehren interessiert sich nicht dafür, ob eine Handlung gut oder schlecht ist; es verlangt lediglich danach, dass die Handlung eine Voraussetzung für Vergnügen oder Selbstverherrlichung⁷⁵ bietet. Da das Verlangen oftmals nach unheilsamen Dingen trachtet, sind die Menschen verwirrt und haben Schwierigkeiten, zwischen *taṇhā* und *chanda* zu unterscheiden.

H. Beeinflussung und Übergriffigkeit durch Begierde

Die Konfusion zwischen Begierde und *chanda* besteht, weil diese beiden Qualitäten vielfach miteinander verwoben, austauschbar und voneinander abhängig sind.

Für nicht erwachte Menschen ist das Begehren eine tief verwurzelte Eigenschaft und wartet fortwährend auf günstige Gelegenheiten, unabhängig davon, ob ein heilsames Verlangen auftaucht oder nicht. Wenn das heilsame Verlangen abwesend ist, arbeitet das Begehren ohne Unterbrechung; wenn das heilsame Verlangen auftaucht, sucht das Begehren heimlich nach einer Gelegenheit, sich einzumischen und die Kontrolle zu übernehmen.

Menschen sind fähig, außergewöhnliche Weisheit und Tugend zu entwickeln, und wenn Menschen sich in Weisheit und anderen spirituellen Qualitäten ent-

⁷⁴siehe: Vism. 525

⁷⁵Der Wunsch, das Selbst zu vernichten bzw. ein Verlangen nach Auslöschung, welches Formen von *vibhava-taṇhā* sind, ähneln dem Wunsch nach Gutheit. Zum Beispiel kann sich eine Person, die eine vernichtungstheoretische Ansicht (*uccheda-ditṭhi*) vertritt, danach sehnen, ein Arahant zu werden, um nicht mehr zu bestehen und nicht mehr geboren zu werden. (Die Begierde, ein Arahant zu werden, um als vollkommener Buddhist von hohem Rang zu gelten, ist jedoch ein Beispiel für *bhava-taṇhā*.)

wickeln, wird auch das Begehren subtiler und manifestiert sich auf raffinierte Weise. Wenn also heilsames Verlangen (*chanda*) auftaucht, kann sich das Begehren unmittelbar einmischen, indem es die Kontrolle übernimmt, persönliche Anhaftungen bildet, sich mit einem Objekt identifiziert oder die Trennung von „mein“ und „dein“ kreiert. [1008]

Das Aufkommen von Begierde sät sodann die Saat für Leiden und vielfältige Probleme. Wenn man zum Beispiel in der Lage ist, während einer Tätigkeit ein heilsames Verlangen aufrechtzuerhalten, wird man von der Gutartigkeit und den Verdiensten dieser Tätigkeit erfreut und erfüllt sein, man wird mit Freude und Aufmerksamkeit an der Tätigkeit und den Vorzügen, die diese Tätigkeit mit sich bringt, arbeiten und seinen Geist darin vertiefen.⁷⁶ Doch wann immer das Begehren das heilsame Verlangen unterbricht und verdrängt, schleichen sich solche Behauptungen wie „meine Arbeit“, „meine Resultate“ oder „mein künftiger Gewinn“ ein. Das Begehren kann die Aufregung oder die Leidenschaft für die Arbeit steigern, aber es wird oft von Angst gefolgt, mit Gedanken wie: „Was denken jene von mir?“, „Was denken jene von meiner Arbeit?“ oder „Wie ist meine Arbeit im Vergleich zu der Leistung von anderen?“ – dies führt weiterhin zu Konkurrenzdenken, Begehrlichkeit, Neid und Formen der Belastung.

Unter solchen Umständen werden die Menschen keine Freude an ihrer Arbeit erfahren, obgleich sie womöglich Stolz empfinden (den „Hochmut der Begierde“ – *taṇhā-māna*), der daher rührt, dass sie einen inneren Nebenbuhler haben: sie mögen vielleicht hoffen, dass sie, sobald sie ihre Arbeit beenden konnten, Lob und Bewunderung von anderen erhalten werden.

Doch wenn sie ihre Arbeit abschließen und die Menschen ihnen nicht das gewünschte Maß an Lob zuteilwerden lassen, dann leiden sie. Und selbst wenn sie das gewünschte Lob erfahren, können sie später, wenn dieses Ereignis nur noch eine Erinnerung ist, in Nostalgie verfallen und „die guten alten Zeiten“ vermissen, in denen ihnen geschmeichelt wurde, was wiederum zu weiterer Traurigkeit und Depression beiträgt, wenn sie sich des Vorgangs nicht vollends bewusst sind.

Zudem erhalten manche Menschen Lob, nachdem sie eine Tat vollbracht haben, und vergessen sich dann selbst; sie läutern ihren Geist nicht durch Einsicht.

⁷⁶Solche vorteilhaften Handlungen führen zu einem einwandfreien oder makellosen Zustand (*anavaṃsa-bhāva*), in welchem eine Person keine schädigenden Auswirkungen ihrer Handlungen erfährt, weder für sich selbst noch für andere. Die Kommentarbücher enthalten folgende Lehre: Das Vertrauen, das große Hingabe zu einem Objekt aufweist, ist sowohl ein Kennzeichen als auch eine besondere Bedingung für *chanda*, das die Natur des Verlangens zur Handlung trägt; Nettipakaraṇa (burmesische Ausgabe, S. 70).

Ihr Ego bläht sich auf und sie klammern sich an dieses Lob, was zu erhöhter Einbildung führt. Sie wollen von anderen Menschen immer mehr Schmeicheleien und Anerkennung ihrer eigenen Größe, was zu abweichendem, unangemessenem Verhalten und Schaden für sich selbst und andere führt.

Unheilsames Begehren kann sich in jeder Phase des Prozesses einmischen: man kann zum Beispiel seine Arbeit mit gesundem Enthusiasmus (ÜB: *chanda*) vollenden, aber dann erhält das Begehren (ÜB: *taṇhā*) doch die Oberhand: „dies ist meine Leistung“, oder aber die Motivation für die Handlung schwankt während des gesamten Prozesses zwischen Begierde und heilsamem Verlangen hin und her.

Wichtig ist, sich daran zu erinnern, dass das Begehren in jedem Stadium, in dem es auftritt, Probleme erzeugt. Selbst wenn diese Probleme nicht so schwerwiegend sind, dass sie andere gefährden oder sozialen Aufruhr verursachen, so schaffen sie doch zumindest Leiden für die jeweilige Person und verankern sich in Form von innewohnenden Persönlichkeitsmerkmalen. [1009]

I. Verlangen nach Nibbāna

Wenn man in der Lage ist, in alltäglichen Begebenheiten oder Aktivitäten zwischen Begierde und *chanda* zu unterscheiden, dann wird man ferner auch dazu in der Lage sein, zu wissen, welcher dieser Faktoren das persönliche Verlangen und Streben nach Nibbāna bildet.

Wenn man dem Dhamma zuhört und den Schaden geistiger Verunreinigungen versteht – dass Gier, Hass und Verblendung den Geist beflecken, zu unheilsamen Handlungen führen und alle Arten von Problemen erzeugen – und man weiterhin versteht, dass durch die Beseitigung der Verunreinigungen der eigene Geist friedlich, glücklich und ohne Angst ist, so wird man auch den Wert jener Freiheit von Verunreinigungen erkennen. Heilsames Verlangen (*chanda*) bedeutet hier die Freude an und die Neigung zu jenem Zustand der Freiheit.

In den Pali-Texten werden mehrere Ausdrücke für diesen Zustand des Geistes, der mit heilsamem Verlangen ausgestattet ist, verwendet, darunter: „Entzücken (*abhirama* oder *abhirata*) an Nibbāna“, „Verlangen (*abhipatṭhanā*) nach dem Nibbāna-Element“ (*nibbāna-pada*) sowie das Verlangen nach „Sicherheit vor Knechtschaft“ (*yogakkhema*).⁷⁷ Dieser Enthusiasmus ist eine förderliche,

⁷⁷Man beachte die folgenden Passagen: Der Buddha wird als „einer, der sich an Nibbāna er-

heilsame Eigenschaft und ein Merkmal von jemandem, der den Dhamma praktiziert, um Nibbāna zu verwirklichen.

Wenn jedoch die Sehnsucht nach Nibbāna mit der Vorstellung vermengt wird, dass Nibbāna ein begehrenswerter Zustand bzw. ein Ort sei, an dem man seinen Wohnsitz nehmen kann, dann enthält diese Denkweise einen versteckten Glauben, dass Nibbāna Vergnügen oder ewiges Leben bieten oder schließlich zur Zerstörung und zum Ende des Selbst führen würde. In diesem Fall ist die Freude an und der Wunsch nach Nibbāna eine Form des Verlangens, welche die Verwirklichung von Nibbāna behindert.

Selbiges Prinzip gilt für den Wunsch, ein Arahant zu werden.

Hier können wir den Unterschied zwischen *chanda* und Begierde erkennen: *chanda* ist direkt mit Handlung verbunden; es ist die Bereitschaft und der Enthusiasmus, zu handeln und nach einem Objekt zu streben, welches als nützlich und wünschenswert erkannt wird.

Chanda ist ein Teil oder ein Stadium des Handelns: es ist der Ausgangspunkt des Handelns, der Beginn allen heilsamen Engagements. Begierde ist ein Verlangen nach etwas, das von einem selbst getrennt und fremd ist. Das Begehren hat nur ein obskures Verständnis der Dinge; es hofft einfach, von einem Objekt zu profitieren und sucht nach Wegen, es zu erhalten oder zu konsumieren.⁷⁸ [1010]

J. Abkehr vom Verlangen

In Bezug auf die Dhamma-Praxis kann folgendes festgestellt werden:

freut“ (*nibbānābhirato*) bezeichnet, Sn. 17; ein Mensch, der sich an Nibbāna erfreut, wird von allem Leiden befreit (S. I. 38); ein Mönch, der nicht in Arbeit vertieft ist, sich nicht dem Schlafen, dem Plaudern, der Fraternisierung oder der geistigen Wucherung hingibt, ist einer, der sich an Nibbāna erfreut und die Identifikation mit dem Körper aufgibt, um dem Leiden ein Ende zu bereiten (A. III. 293-5); ein Mönch, der weiß, wie man den Geist zügelt, wenn er gezügelt werden sollte, der weiß, wie man den Geist behütet, der in der Lage ist, den Geist zu erfreuen, und der Gleichmut bewahrt, wenn dies angebracht ist, wird einer genannt, der sich an Nibbāna erfreut und in der Lage ist, Nibbāna zu verwirklichen (A. III. 435-6); eine Theri erklärt, dass sie sich an Nibbāna erfreut (Thig. Verse 46 und 450); jemand, der Nibbāna begehrt, führt sein Leben gut in der Welt („es geht ihm gut“; Sn. 64); der Buddha lehrt Mönche, die nach Sicherheit vor Fesseln streben (M. I. 4); der Buddha lehrt Mönche, voller Freude zu sein und Sicherheit vor Fesseln zu begehren: Nibbāna zu begehren (M. I. 227).

⁷⁸In den Kommentaren und Sub-Komentaren wird gelegentlich darauf hingewiesen, dass das Begehren (*taṇhā*) ein Verlangen nach einem Objekt bedeutet, welches man noch nicht erreicht hat, gleich einem Dieb, der seine Hand in der Dunkelheit ausstreckt (Vism. 569; CompT.: Paccayaparichedavaṇṇanā, Paṭiccasamuppādanayaṇṇanā).

- Es ist der Normalzustand, dass nicht erwachte Wesen von Begierde beeinflusst werden, und dieses Begehren wird immer dann entstehen, wenn eine Person ihr unvorsichtigerweise eine Gelegenheit ermöglicht.
- Wann immer das Begehren auftaucht, führt es zu Problemen oder zu Leiden, und deshalb sollte es beseitigt oder aufgegeben werden.
- Da das Begehren stets bereit ist, sich zu manifestieren und Unheil zu stiften, ist es für nicht erwachte Menschen unmöglich, es vollständig zu vermeiden.

Es gibt zwei Möglichkeiten, mit dieser Situation umzugehen: erstere besteht darin, das Begehren, wenn nötig, auszunutzen oder es konstruktiv zu gebrauchen. Der zweite Weg ergibt sich aus dem Verständnis, dass heilsames Verlangen (*chanda*) die Verwirklichung und den Erwerb von Dingen, die wirklich nützlich sind, unterstützt, und deshalb sollte man es so oft wie möglich etablieren und praktizieren. Außerdem verhindert und beseitigt heilsames Verlangen die Begierde.

Der Buddha sagte, dass das Verlangen beseitigt werden solle;⁷⁹ andererseits sollte das heilsame Verlangen ausgeführt oder vollendet werden (*karaṇīya*).⁸⁰

Es ist ebenso zutreffend zu sagen, dass sowohl das Verlangen als auch *chanda* aufgegeben werden sollten. Die Aufgabe dieser beiden Faktoren unterscheidet sich jedoch: der Buddha erklärte, dass ein Begehren just an dem Punkt aufgegeben oder beseitigt werden sollte, an dem es auftritt.⁸¹ *Chanda* hingegen sollte aufgegeben werden, indem man die Handlung vollendet, die durch heilsames Verlangen motiviert ist. Wenn dies vollbracht ist, wird die Person kein *chanda* mehr benötigen und es wird automatisch enden.

Begierde ist ein Verlangen, das man sofort und ausnahmslos beseitigen oder aufgeben sollte; es sollte nicht aufrechterhalten oder gepflegt werden. *Chanda* ist ein Verlangen, das man aufrechterhalten und zur Erfüllung bringen sollte,

⁷⁹Eine zu beseitigende Eigenschaft: *pahātabba* bzw. *pahātabba-dhamma*; Begierde als Ursprung des Leidens in den vier edlen Wahrheiten, siehe: V. I. 11; S. V. 422; die sechs „Bereiche“ des Verlangens: D. III. 280; Ps. I. 26; die Begierde nach Existenz: A. II. 247; andere Hinweise zur Begierde: M. II. 256; S. IV. 83-4; A. II. 249; Nd. I. 432; die Begierde wird als *chanda* bezeichnet: S. III. 177-9.

⁸⁰S. II. 131-2; siehe auch: S. V. 440; A. II. 93; A. III. 306-307; A. IV. 320; A. V. 95-6; *chanda* herbeiführen (d.h. man soll *chanda* hervorbringen), z.B.: S. V. 244 (*chanda* soll in Bezug auf alle vier Formen des „rechten Strebens“ - *sammappadhāna* - erzeugt werden.)

⁸¹z.B.: D. II. 308-311; S. II. 108-109

dann endet es von selbst. Verlangen endet durch Aufgeben; *chanda* endet durch Vollendung.

Das Aufgeben von *chanda* durch Vollendung wird als „Aufgeben von *chanda* durch *chanda*“ bezeichnet: ein heilsames Verlangen anzuwenden, um Beendigung herbeizuführen. Dieser Prozess wird in der folgenden Passage aus dem Pali-Kanon beschrieben, die eine Diskussion zwischen einem Brahmanen und dem Ehrwürdigen Ānanda beschreibt:

(...) „Zu welchem Zwecke wird denn wohl, Herr Anando, beim Asketen Gotamo der Brahma-Wandel geführt?“

„Zur Überwindung des Willens (*chanda*)⁸², Brahmane, wird beim Erhabenen der Brahma-Wandel geführt.“

„Gibt es aber auch, Herr Anando, einen Pfad, gibt es ein Vorgehen, um diesen Willen zu überwinden?“

„Es gibt wohl, Brahmane, einen Pfad, es gibt ein Vorgehen, um diesen Willen zu überwinden.“

„Was ist das aber, Herr Anando, für ein Pfad, was ist das für ein Vorgehen, um diesen Willen überwinden zu können?“

*„Da entfaltet der Mönch, Brahmane, die mit den Kampfesgestaltungen der Einigung des Willens, der Tatkraft, des Herzens, des Prüfens erworbene Machtfährte. Das eben ist, Brahmane, der Pfad, das ist das Vorgehen, um diesen Willen überwinden zu können“

⁸²Die Kommentarstellen unter SA. III. 258 erklären, dass das *chanda*, auf welches in diesem Satz Bezug genommen wird, *taṇhā-chanda* ist, d.h. das unheilsame Begehren. Folgt man dieser Interpretation, bedeutet die Antwort des Ehrwürdigen Ānanda, dass eine Person das heilige Leben lebt, um das Begehren aufzugeben, während seine anschließende Ausführung, dass eine Person *chanda* aufgibt, indem sie *chanda* anwendet, bedeuten muss, dass eine Person *kusala-chanda* (der vier Pfade zum Erfolg) (ÜB: d.h. „heilsames Verlangen“) anwendet, um *taṇhā-chanda* (ÜB: also „unheilsames Verlangen/Begierde“) aufzugeben. Allerdings besagt Ānandas Antwort eindeutig, dass sowohl das durchzuführende *chanda* als auch das zu beseitigende *chanda* das identische *chanda* ist, welches in den Pfaden zum Erfolg enthalten ist, was allgemein als *kattukamyatākusala-chanda* anerkannt wird. Ānanda besagt damit also, dass eine Person *kusala-chanda* aufgibt, indem sie eben dieses *kusala-chanda* vollendet. Wenn man darauf besteht, dass sich das *chanda* in diesem ersten Satz auf das Begehren bezieht, wie es der oben erwähnte Kommentar postuliert, dann kann die Debatte damit abgeschlossen werden, dass dies ein Wortspiel ist: Ānandas Antwort beginnt mit *chanda*, das heißt Begierde, aber er schließt die Erklärung an, indem er sich auf das heilsame *kattukamyatā-chanda* bezieht. Wie auch immer man die Bedeutung von *chanda* im ersten Satz interpretiert, dieser Satz kann übergangen werden, weil der Inhalt des folgenden Abschnitts eine angemessene Bestätigung für die Art von *chanda* bietet, die aufgegeben werden soll. Wenn man gegen den Begriff „Aufgeben“ Einspruch erhebt, kann man sagen, dass *chanda* durch Vollendung „gestillt“ werden soll.

**(ÜB: altern. Übers.:)*

Ein Bhikkhu entwickelt die Grundlage für geistige Kraft, die aus der Sammlung des Verlangens und der geistigen Bildung des Strebens besteht. Er entwickelt die Grundlage für spirituelle Kraft, die aus der Sammlung der Anstrengung, der Sammlung des Geistes, der Sammlung der Untersuchung und der geistigen Formung des Strebens besteht. Dies ist der Pfad, dies ist der Weg zur Aufgabe dieses Verlangens.

**"Ist es also, Herr Anando, dann haben wir eine unendliche Linie und kommen zu keinem Abschluß: denn daß da einer durch den Willen den Willen überwinden könnte, das gibt es nicht."*

**(ÜB: altern. Übers.:)*

In diesem Fall besteht das (vor-)bestehende Verlangen weiterhin; es hat nicht aufgehört zu bestehen. Es ist unmöglich, dass man das Verlangen durch das Verlangen selbst aufgeben könnte.

„Da darf ich wohl, Bramahne, eben hierüber eine Frage an dich richten, wie es dir gutdünkt, magst du sie beantworten. Was meinst du wohl, Brahmane, hattest du vorher den Willen, nach dem Garten zu gehen, und ist, nachdem du hergekommen, der Wille danach beschwichtigt?“

„Gewiß, Herr.“

„Hattest du vorher die Tatkraft [virīya], nach dem Garten zu gehen und ist, nachdem du hergekommen, die Tatkraft dazu beschwichtigt?“

„Gewiß, Herr.“

„Lag es dir am Herzen (citta; Geist, zielgerichtete Betrachtung), in den Garten zu gehen und ist, nachdem du hergekommen, das Herz insofern beschwichtigt?“

„Gewiß, Herr.“

„Hattest du vorher das Prüfen (vīmaṃsā) auf den Gang zum Garten gerichtet und ist, nachdem du hergekommen, dies Prüfen erledigt?“

„Gewiß, Herr.“

**"Ganz ebenso ist es, Brahmane, wenn ein Mönch heilig geworden ist, ein Triebversiegter, ein Vollendeter, der das Werk gewirkt, die Last abgelegt, das Heil sich errungen, die Daseinsfesseln vernichtet, sich durch vollkommene Erkenntnis erlöst hat: Dann ist ihm, was vorher Wille war, heilig zu werden, nach Erreichung der Heiligkeit als Wille danach beschwichtigt; was vorher Tatkraft war, heilig zu werden, nach Erreichung der Heiligkeit als Tatkraft dazu beschwichtigt; was vorher ihm am Herzen lag, heilig zu werden, nach Erreichung der Heiligkeit als Herzensanliegen danach beschwichtigt; was vorher als Prüfen auf die Heiligkeit gerichtet war, nach Erreichung der Heiligkeit als Prüfen erledigt. Was meinst du wohl, Brahmane, wenn es so*

ist, haben wir dann eine unendliche Linie oder kommen wir zu einem Abschluß?“⁸³

*(ÜB: altern. Übers.:)

Genauso verhält es sich mit einem Bhikkhu, der ein Arahant ist, einer, dessen Befleckungen zerstört sind (...). Zuvor hatte er den Wunsch, die Arahantschaft zu erlangen, und als er die Arahantschaft erlangte, schwand der entsprechende Wunsch. Zuvor hatte er Tatkraft erweckt (...), zielgerichtete Betrachtung angewandt (...), Weisheit benutzt, um zu untersuchen, und als er die Arahantschaft erlangte, ließ die entsprechende Tatkraft (...), Reflexion (...), Untersuchung nach.

K. Verzicht auf das Verlangen über den Weg des Verlangens

Auch wenn die vorrangige Unterweisung des Buddha darin besteht, das Verlangen in eben jenem Moment aufzugeben, in welchem es erscheint, so erkannte er doch die Schwächen, die gewohnheitsmäßigen Verhaltensweisen und die mangelnde Bereitschaft der nichterwachten Menschen an. Aus diesem Grund führte er Methoden in die Übung ein, mit denen eine Person das Begehren ausnutzen kann, um positive Ergebnisse zu erzielen.

Wie im Pali-Kanon dokumentiert, erklärte der Buddha, dass es möglich ist, das Verlangen auf diese Weise sogar für den größten Zweck zu nutzen: Nibbāna zu verwirklichen. Dieses Sekundärprinzip, sich auf das Begehren zu stützen, um das Begehren auszumerzen, wird in der nachstehenden Unterweisung deutlich, welche der Ehrwürdige Ānanda einer Bhikkhuni gab, die sich in ihn verliebt hatte: [1012]

Schwester, als ich sagte: „Dieser Körper ist durch Begierde entstanden; man sollte sich auf die Begierde stützen, um die Begierde aufzugeben“, worauf bezog sich diese Aussage? In diesem Fall hört ein Mönch, dass gesagt wird: „Man sagt, dass ein Mönch mit diesem und jenem Namen durch die Zerstörung der Befleckungen noch in diesem Leben in die befleckungsfreie Befreiung des Geistes, die Befreiung durch Weisheit, eintritt und darin verweilt, nachdem er sie durch direkte Erkenntnis für sich selbst verwirklicht hat.“ Dann denkt er: „Oh, wann werde auch ich die befleckungsfreie Befreiung des Geistes, die Befreiung

⁸³S. V. 272-3 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2]); das Pali-Wort *ārāma* kann gleichermaßen mit „Park“ oder „Kloster“ übersetzt werden.

durch Weisheit, verwirklichen?“ Dann, einige Zeit später, gibt er aufgrund dieses Begehrens das Begehren auf.⁸⁴ (altern. Übers.)^{viii}

Das Verlangen des Mönchs aus dieser Erzählung, der von der Verwirklichung der Arahantschaft eines anderen Mönches gehört hat und selbst ein Arahant werden möchte, ist eindeutig eine Form des Begehrens: Er betrachtet den Zustand der Arahantschaft als etwas, das außerhalb von ihm selbst liegt, und er wünscht sich (gepaart mit einem Gefühl der Selbstsicht), diesen Zustand zu besitzen oder darin zu verweilen.

Die Nutzung des Begehrens ist hier ein geschicktes Mittel: eine Methode, um sein Ziel zu erreichen und eine Verlockung, um Handlungen auszuführen, die erforderlich sind, um dieses Ziel zu erreichen. Menschen, die diese Form der Verlockung anwenden, sollten ein Verständnis für den Prozess entwickeln, sodass sie allmählich inspiriert werden und einen Eifer für das Gute empfinden, welches das direkte Resultat ihrer Handlungen darstellt. Auf diese Weise werden sie *chanda* erzeugen und aus eigenem Antrieb zu dieser Motivation des heilsamen Verlangens überwechseln. Diesen Wechsel zu vollziehen, ist eine Form der spirituellen Übung. Wenn jedoch der Übergang von der Begierde zum heilsamen Verlangen nicht gelingt, wird diese Übung als Misserfolg betrachtet.

Die Verlockung ist oftmals nicht das unmittelbare Resultat der Handlung. Nachdem zum Beispiel der Halbbruder des Buddha, Nanda, zum Mönch ordiniert worden war, begann er an seine frühere Geliebte zu denken und verlor seine Anregung für das heilige Leben. Der Buddha erkannte seine Gedanken und führte ihn in eines der Himmelreiche, um die himmlischen Nymphen zu bewundern. Infolgedessen vergaß der Ehrwürdige Nanda seine frühere Geliebte und begann stattdessen, die Nymphen zu begehren. Der Buddha garantierte Nanda, dass er die Gesellschaft der himmlischen Nymphen genießen könne, wenn er sich weiterhin um das heilige Leben bemühe. Als Nanda begann, sich wieder dem heiligen Leben zu widmen, erkannte er dessen wahren Zweck und schritt auf dem spirituellen Pfad voran, bis er schließlich die Arahantschaft erlangte.⁸⁵

Der Buddha nutzte die vorgenannte Methode, d.h. eine Belohnung zu versprechen, nur äußerst selten; er wählte sie mit Bedacht und auch nur dann, wenn er entschied, dass sie für die jeweiligen Umstände am zweckmäßigsten war.

⁸⁴ A. II. 145-6; die Nonne in dieser Geschichte war vom Ehrw. Ānanda angetan und gab vor, krank zu sein, damit er sie besuchen und Belehrungen darbringen würde. Merkwürdigerweise wird in den Kommentaren unter AA. III. 136 behauptet, dass die Begierde (*taṇhā*) des Mönchs in dieser Geschichte eine heilsame Begierde (*kusala-taṇhā*) sei.

⁸⁵ Siehe: Ud. 21-22; Thag. Vers 158; diese Begebenheit wird in den Kommentaren vielfach zitiert; siehe: DhA. I. 118; UdA. 170; SnA. I. 274; [JA. 2/121-4]

Alltägliche Beispiele für diese Methode wären das Versprechen einer Belohnung, wenn ein Kind das Haus aufräumt, oder das Versprechen eines Geschenks, wenn ein Kind ein Buch zu Ende liest.

Diese Methode ist ein wirksames Mittel in der Erziehung. Derjenige, der diese Methode anwendet, muss dies verantwortungsvoll tun, indem er sorgfältig überlegt, wie er das Kind zu einer gesunden Begeisterung führen kann. Man sollte wenigstens annehmen, dass das Kind, indem man es zum Putzen oder Lesen animiert, allmählich die positiven Resultate dieser Handlungen wahrnimmt und eine Liebe zur Sauberkeit oder eine Liebe zum Wissen entwickelt. [1013]

Noch besser ist es, wenn man die Kinder dazu anregt, weise Erwägungen anzustellen, um den Wert der Sauberkeit oder des Wissens zu verstehen, sodass sie eine Liebe und Freude an diesen Qualitäten entwickeln. Das heilsame Verlangen wird dann auf natürliche Weise in ihnen entstehen, und das Putzen oder Lesen wird nicht länger eine Vorbedingung sein, um eine gesonderte Belohnung zu erhalten.

Diese Methode, das Begehren als Motivation oder als Bedingung für *chanda* zu benutzen, ist vertretbar, wenn es tatsächlich zu heilsamem Verlangen führt, doch wenn dies nicht der Fall ist, kann es schädliche Auswirkungen verstärken, da es einen Weg darstellt, Begehren zu verstärken. Es kann schlechte Gewohnheiten hervorbringen und die Saat des Leidens in das Leben der Kinder zu säen; außerdem hat es Auswirkungen auf die Gesellschaft als Ganzes. Auf diese Weise entsteht eine Generation von Menschen, die Belohnungen erwarten und ohne Verlockungen keine guten Taten vollbringen werden.

Diejenigen, die diese Methode anwenden, sollten sich sorgfältig und gründlich vorbereiten und sich des (ÜB: langfristigen) Erfolgs sicher sein; sie sollten während des gesamten Prozesses Hilfestellung leisten, bis ein gesunder Eifer (ÜB: d.h. *chanda*) entstanden ist.

Die Beziehung zwischen Verlangen und *chanda* ist komplex. Nehmen wir beispielsweise einen Studenten, der sich für ein Medizinstudium entscheidet, weil er davon ausgeht, dass der Beruf des Arztes ein lukrativer Beruf sei und er rasch zu Reichtum gelangen würde. Wenn er lediglich von der Sehnsucht nach materiellen Annehmlichkeiten (*kāma-taṇhā*) angetrieben wird, studiert er womöglich ausschließlich, um die geforderten Bedingungen für die Erlangung eines medizinischen Zertifikats zu erfüllen, oder er ist nicht wirklich an der Medizin interessiert und kann die Härte des Studiums nicht ertragen, woraufhin er sein Studium vorzeitig abbricht.

Will er jedoch ein angesehener und erfolgreicher Arzt werden, wird er der Ansicht sein, dass ein Arzt über umfangreiches Wissen und Können verfügen sollte. Dieses Verlangen nach Werden (*bhava-taṇhā*) veranlasst ihn zu einem zielstrebigen Studium. Die Qualitäten eines guten Arztes, die durch das Begehren nach Werden definiert werden (d.h. berühmt und respektiert zu sein), sind mit dem idealen Zustand eines guten Arztes verbunden, einem Zustand, an dem sich *chanda* erfreut. *Chanda* kann zu einem späteren Zeitpunkt auftauchen und ihm dabei helfen, gewissenhaft zu studieren und Fachwissen auf dem Gebiet der Medizin anzustreben; alternativ dazu kann er während der Zeit, in der er versucht, die vom Begehren gesetzten Bedingungen zu erfüllen, zutiefst vom medizinischen Beruf inspiriert werden.

Schlussendlich könnte er eine wahre Liebe für das Medizinstudium entfalten, einen medizinischen Abschluss erhalten und Fachwissen erlangen, aber dennoch eine Position anstreben, die ihm das höchste Einkommen und den größten Ruhm gewährt.

Ein anderer Student erlebt eventuell viele Mitmenschen, die an verschiedenen Krankheiten leiden, und sieht, wie ihre jeweilige Lebensweise oder ihr physisches Umfeld einer intakten Gesundheit abträglich ist. Er wünscht sich ein Wissen, um diese Probleme zu lösen und diesen Menschen zu helfen. Er wünscht sich, dass alle Menschen gesund, kräftig und glücklich sind, und dass seine Gesellschaft friedlich und sicher ist. Mit diesem Anliegen wählt er das Medizinstudium und ist begeistert und entschlossen darin, sich Wissen anzueignen, um, seinen Intentionen entsprechend, zu helfen. Hier kommt der heilsame Wunsch (*chanda*) durch Mitgefühl (*karuṇā*) zum Ausdruck.

Wenn der Student diesen heilsamen Enthusiasmus durchgehend beibehält, wird er nach dem Studium eine Position wählen, die ihm die besten Möglichkeiten bietet, die Gesundheit der Menschen zu verbessern und sie von Krankheiten zu befreien, ohne dabei an Ruhm oder Geld zu denken. [1014]

7. Fazit

A. Steigerung von innerer Ausstrahlung durch Erzeugung von heilsamem Verlangen

Es ist normal, dass nichterwachte Menschen nach etwas verlangen, und deshalb ist es unrealistisch, von ihnen zu erwarten, dass sie handeln, ohne bis zu einem gewissen Grad vom Begehren verstrickt oder beeinflusst zu sein.

Die entscheidende Erwägung hierbei ist, dass Begierde destruktiv ist und die Quelle allen Leidens darstellt, sowohl für den Einzelnen als auch für die Allgemeinheit, weshalb man nach einer Lösung suchen muss, um den Schaden durch Begierde zu verhindern. Die vorrangige Lösung besteht darin, Begehren vollständig aufzugeben bzw. zu verhindern, dass es entsteht, indem man die Unwissenheit aufgibt, was wiederum durch Weisheit erzielt wird.

Doch für nichterwachte Menschen, die inmitten verschiedener Versuchungen und Störungen leben und deren Unwissenheit, Begierde und Anhaftung fortwährend darauf warten, auf solche Verlockungen reagieren zu können, ist es trotz aller Vorsicht und der Absicht, Weisheit anzuwenden, nicht möglich, zu verhindern, dass die Begierde auf die eine oder andere Weise eine gewisse Bedeutung erlangt, sei es in überschaubarem Umfang oder mit allem Nachdruck; sei es verdeckt oder offenkundig.

Die praktischste Lösung für dieses Problem besteht darin, ein heilsames Verlangen zu entwickeln, damit es die eigenen Handlungen so weit wie möglich lenken kann.

Der Mensch verfügt über ein hochentwickeltes Gehirn; er ist nicht wie das Tier durch den blinden, instinktiven Prozess der Unwissenheit und des Verlangens gebunden. Der Mensch verfügt über die Möglichkeit, der Unwissenheit und der Begierde – durch Streben und Liebe zum Guten – entgegenzuwirken bzw. selbige zu zügeln. Wenn die Menschen diese Zügelung nicht üben, sind sie imstande, die schrecklichsten Gräueltaten zu begehen, nur um Sinnesfreuden zu erleben, unangenehmen Dingen zu entfliehen oder ihr Selbstwertgefühl zu schützen und zu festigen.

Selbst wenn die Menschen den Wert des heilsamen Verlangens schätzen, sind viele von ihnen, wenn das Begehren zu stark ist, nicht in der Lage, fortwährend in einer positiven Weise zu agieren, so wie es ihr eigener Sinn für das Gute oder die moralischen Kodizes der Gesellschaft vorgeben; stattdessen suchen sie nach einem einfachen Ausweg, um die Begierden zu befriedigen.

Nichterwachte Menschen stehen im Allgemeinen vor der Wahl zwischen einem Leben, das vom Begehren beherrscht wird – indem sie zulassen, dass das Begehren die vorherrschende Kraft ist, welche das Verhalten diktiert – und einem Leben, in dem das heilsame Verlangen in den Mittelpunkt gerückt wird und in dem die Person allmählich der Macht der Unwissenheit, der Begierde und des Anhaftens entrinnt.

Wenn möglich, sollte man reines, unverfälschtes und heilsames Verlangen aufrechterhalten, doch wenn dies nicht möglich ist, sollte man die Hilfe des Be-

gehens in Anspruch nehmen – allerdings auf eine Weise, die das heilsame Verlangen fördert und eine Grundlage für heilsames Verlangen schafft.

Wenn eine Person in der Lage ist, das heilsame Verlangen als Motivation und leitende Kraft für das Verhalten zu etablieren, wird das Begehren automatisch gezügelt und überwunden.

Dies ist exakt die Methode, die vom Buddha-Dhamma empfohlen wird, um das Begehren zu kontrollieren und aufzugeben. Die Lehren befürworten nicht den Versuch, mit dem Begehren auf ahnungslose und unbedachte Weise umzugehen, ohne die beteiligten Faktoren zu verstehen, was nur die Unwissenheit vergrößert und zu mehr Schaden als Nutzen führt. [1015]

B. Heilsames Begehren muss von Weisheit begleitet sein

In Bezug auf dieses Themengebiet der Motivation müssen drei wichtige Punkte überprüft werden. Nehmen wir das folgende Beispiel:

1. Zwei Jungen namens „Begehr“ und „Chanda“ erhalten die Gelegenheit, Radio zu hören – ein Medium, das sie noch nie zuvor erlebt haben. Begehr ist begeistert von diesen schönen und ungewohnten Klängen. Er glaubt, dass es sicherlich sehr viel Spaß machen muss, ein Radio zu besitzen, und er ist sich sicher, dass es schick ist, ein Radio zu besitzen. Wenn er eines bekommen kann, wird er bei seinen Freunden sehr beliebt sein. Er wird ausgesprochen stolz auf sich sein und vor den anderen Jungen damit angeben können. Als er wieder zu Hause ankommt, drängt er seine Eltern, ihm ein Radio zu kaufen. Er plant sogar, für den Fall, dass seine Eltern sich weigern, ihm ein Radio zu kaufen, heimlich in den Läden herumzuschleichen, um eine Gelegenheit auszuspähen, um ein Radio zu stehlen.

Chanda ist erstaunt, als er die Töne aus dem Radio hört. Er fragt sich: „Wie kann dieses Gerät diese Töne erzeugen?“ „Wie stellen Menschen ein solches Gerät her?“ „Wofür kann man ein Radio benutzen?“ Er wünscht sich Antworten auf diese Fragen und hört deshalb genau hin und stellt Nachforschungen an. Er sucht einen Fachmann auf, um mehr Wissen zu erlangen. Er ist von den Vorteilen eines Radios so beeindruckt, dass er vielleicht sogar selbst eines bauen möchte.

Man sollte sich hier überlegen, wie sich die unterschiedlichen Denkweisen dieser beiden Jungen auf ihr Verhalten auswirken und wie ihr Verhalten daraufhin ihre Freunde, ihre Familie und die Gesellschaft beeinflussen wird.

Die erste Reaktion sowie die geistigen Prozesse dieser beiden Jungen sind ähnlich: die Sinnesgrundlage (das Ohr) + der Sinneseindruck (ein Geräusch) → Hören (Ohr-Bewusstsein – *sota-viññāṇa*) = die Wahrnehmung des Geräusches (Kontakt – *phassa*) → Empfindung (*vedanā*; das Gefühl der Freude), doch im Anschluss an die Empfindung unterscheiden sich die geistigen Prozesse bei diesen beiden Individuen erheblich.

Wenn Begehr die angenehme Empfindung des Radiohörens erfährt, entwickelt er eine Verliebtheit und wünscht sich mehr von diesem Vergnügen. Auf der Grundlage dieses Wunsches sind seine Gedanken inkohärent; er wendet keine weise Reflexion an, indem er die Wahrheit betrachtet und die Fakten bezüglich des Radios analysiert. Seine Gedanken an Sinnesfreuden und Selbsterhöhung sind von der Begierde bestimmt. Diese Gedanken nähren die Unwissenheit und verstärken das Begehren. Sein gesamtes Verhalten wird von der Begierde geleitet.

Chanda hingegen lässt nicht zu, dass der Prozess vom „Gefühl“ zum „Begehren“ überschwappt. Stattdessen wendet er weise Überlegungen an, um das Begehren zu blockieren und zu beenden (ÜB: oder es erscheint erst gar nicht). Kluges, rationales Reflektieren prüft die angetroffenen Objekte gründlich und stellt Fragen wie: „Was ist das?“, „Wie ist es entstanden?“, „Wovon hängt es ab?“ und „Was sind seine Vor- und Nachteile?“. Diese Denkweise führt zu einem Verständnis des wahren Wertes eines Objekts, zu einer gesunden Begeisterung, zu einer aktiven Auseinandersetzung mit dem Objekt und zu einem umfassenderen Lernprozess.⁸⁶ [1016]

2. Obwohl *chanda* eine heilsame, reine Qualität ist und dem Leben eines Menschen zugutekommt, hängt sein Nutzen vom Grad des Verständnisses für die Wahrheit und den Wert der Dinge ab, mit denen eine Person interagiert. Das liegt daran, dass *chanda* auf einer durchdachten Analyse (*yoniso-manasikāra*) beruht, welche die erste Stufe der Weisheit darstellt.

Wenn das Verständnis einer Person nicht ausreichend tief oder klar ist, kann *chanda* zu Fehltritten führen. Damit *chanda* ein tatsächlich zuverlässiges Instrument sein kann, um eine Person zum höchsten Ziel zu leiten, ist die Entwicklung von Weisheit oder eine Ausbildung, die darauf abzielt, Weisheit zu kultivieren, ein wesentliches Prinzip im Buddhismus.

Eine Person sollte damit beginnen, eine fundierte Analyse zu betreiben – geschickt darin zu sein, über die Wahrheit zu reflektieren, die Kausalität zu un-

⁸⁶Dieser erste Punkt betont den gegenwärtigen Nutzen (*ditṭha-dhammikattha*) bzw. eine alltägliche Moral.

tersuchen und Fragen zu stellen wie: „Was ist die Wahrheit?“, „Was ist wirklich nützlich für mein Leben?“ und „Was ist ein würdiges Lebensziel?“. Man sollte daraufhin Tugenden entwickeln, indem man ein Verlangen nach und eine Liebe zur Wahrheit, eine Liebe zum Guten sowie ein Verlangen hin zu einer verbesserten Lebensqualität entwickelt. Durch die Verbesserung dieser Tugenden erreicht man die höchste Stufe der Weisheit, die zu völliger Befreiung sowie Freiheit des Geistes führt.⁸⁷

3. Wenn *chanda* das Verlangen konditioniert, ist das Resultat zumeist schädlich – selbst für eine wohlwollende Person. Auch wenn gute Menschen nicht arrogant oder anmaßend werden, weil sie an das Gute, das sie durch heilsames Verlangen geschaffen haben, anhaften oder sich damit identifizieren, können subtile Anhaftungen dennoch ein beträchtliches Maß an Qualen verursachen. Eine Person kann zum Beispiel folgende Gedanken aufstellen: „Warum ist mein Haus, mein Kloster, meine Schule nicht so sauber und gut organisiert wie ihre?“ „Ich habe alles versucht, um diesen Schüler auszubilden, und jede Möglichkeit genutzt, ihm mit Rat und Tat zur Seite zu stehen; warum wird er nicht besser?“ „Ich habe alles getan, um diesen Menschen dabei zu helfen, selbständiger zu werden; warum bemühen sie sich nicht und machen nicht so schnell Fortschritte, wie ich es mir wünsche?“

Wenn die Ursachen und Bedingungen jenseits der Möglichkeiten guter Menschen liegen, sie zu korrigieren, kann dies ihr Leiden und ihr Gefühl der Bedrängnis intensivieren.

Diese Form des Leidens stellt eine Besonderheit für tugendhafte Menschen dar; ein niederer, unmoralischer Mensch wird durch solche Umstände nicht in Unruhe geraten. Man kann sagen, dass tugendhafte Menschen eine einzigartige Form des Leidens erfahren.⁸⁸ Das Leiden eröffnet dem Rad der geistigen Verunreinigung die Möglichkeit, sich ein weiteres Mal zu drehen und Geisteszustände wie Verwirrung, Depression, Selbstmitleid, Empörung, Unruhe und Hitzköpfigkeit zu schaffen. [1017]

Daher reicht es nicht aus, ein guter Mensch zu sein; ein guter Mensch benötigt Unterstützung, um frei von Leiden zu sein, keine verborgenen Laster zu beherbergen und nicht erneut zu unmoralischer Handlung zurückzukehren. Der

⁸⁷ Dieser zweite Punkt betrifft die drei Ebenen der Vorzüge: gegenwärtige Vorzüge (*ditṭhadhammikattha*), künftige Vorzüge (*samparāyikattha*) sowie letztendliche/ultimative Vorzüge (*paramattha*).

⁸⁸ Zu den schädlichen Folgen, wenn das Begehren an die Stelle von *chanda* tritt, siehe Anhang 2.

Faktor, welcher diese Freiheit bietet und verhindert, dass das Verlangen zurückkehrt, ist Weisheit, die zur höchsten Befreiung des Geistes führt. Eine Person, die diesen Zustand der Befreiung anstrebt, sollte heilsames Verlangen anwenden, um den Weg zu ebnen.⁸⁹

C. Vollendetes, heilsames Verlangen

Das vorangegangene Material sollte hilfreich sein, um einige verbreitete Zweifel auszuräumen, unter anderem: „Werden Arahants, die das Verlangen vollständig beseitigt haben und es daher nicht als Motivationsquelle heranziehen können, infolgedessen gleichgültig, lethargisch und geistlos?“, „Sind Arahants, trotz ihrer Weisheit, in der Lage, ohne das Verlangen der Begierde zu handeln?“

Wie bereits erwähnt, ist das Begehren nicht der einzige Motivationsfaktor für das Verhalten der Menschen. Darüber hinaus ist das Begehren nicht nur eine Motivation für das Handeln, sondern auch für das Nicht-Handeln und für die Faulheit. Unabhängig davon, ob das Begehren zum Handeln oder zum Nichthandeln führt, geht es mit Unruhe einher und ist unbeständig. Aus diesem Grund sollten die Menschen eine wahrhaft heilsame und sichere Form des Verlangens kultivieren.

Wenn man sich auf diese Weise weiterentwickelt, wird die Rolle des Verlangens gemindert und Unwissenheit und Verblendung nehmen ab. Die Weisheit ebnet den Weg für eine umsichtige Anwendung des heilsamen Verlangens, was zu Segnungen für das eigene Leben und für jeden, mit dem man in Kontakt tritt, führt.

Schließlich, wenn diese Kultivierung abgeschlossen ist und die Verblendung mit der Verwirklichung der Arahantschaft vollständig aufgelöst ist, braucht man sich nicht mehr auf das Begehren als Triebfeder zu verlassen. Die Weisheit hilft dem heilsamen Verlangen (*chanda*), all seine Aktivitäten zu leiten, mit dem klaren Verständnis, dass seine Handlungen wahrhaftig nützlich sind.

In diesem Stadium lenkt das heilsame Verlangen die eigenen Aktivitäten in Übereinstimmung und unter der Beaufsichtigung und Steuerung seitens der Weisheit. Es sind keinerlei unerledigte, persönliche Angelegenheiten mehr für Arahants zu tun, sie sind rundum zufrieden und vollständig. Ihre Gedanken richten sich lediglich darauf, wie sie das Glück der anderen vermehren können,

⁸⁹Dieser dritte Punkt übersteigt den zukünftigen, spirituellen Nutzen (*samparāyikattha*) und betont den höchsten Nutzen (*paramattha*), der das höchste Ziel im Buddhismus bildet.

was der Maxime der Arahants entspricht: *bahujanasukhāya lokānukampāya*: für das Glück der Vielen zu handeln, für die mitfühlende Hilfe in der Welt.

In dieser Hinsicht war der Buddha Vorreiter. Er war nicht nur ein Wegweiser für die Menschen, die sich noch in der spirituellen Entwicklung befanden, sondern er leitete zudem erwachte Wesen dabei an, gute Taten für die Allgemeinheit zu vollbringen. In dieser Hinsicht war der Buddha unermüdlich, denn er war ein wahrer „Meister“ (*issara-jana*), ein wahrer „Befreiter“ (*serī-jana*). Frei von jeglichem inneren Begehren, war er von heilsamem Verlangen erfüllt und konnte bis zum Maximum seiner Fähigkeiten agieren.

Dieses vollkommene, heilsame Verlangen ist eine der Eigenschaften des Buddha. Es ist eine der achtzehn Eigenschaften des Buddha (*buddha-dhamma*), auf die sich der Satz bezieht: „(Der Buddha) ist mit unablässigem, heilsamem Verlangen versehen.“⁹⁰

Von diesem unablässigen, heilsamen Verlangen motiviert, handelte der Buddha, um die Wesen durch seine große Güte und sein Mitgefühl von geistiger Unreinheit, Leiden und Kummer zu befreien und sie zum Frieden zu führen. [1018]

D. Großartige Wesen werden von Weisheit und Mitgefühl geleitet

Weisheit entsteht nicht getrennt und separat – sie trägt vielmehr dazu bei, dass auch andere Tugenden entstehen.

Wenn die Menschen der Unwissenheit anheimfallen und sich den Sinnesreizen hingeben, anstatt sich auf das, von Weisheit geprägte, Verständnis zu verlassen, gestatten sie dem Begehren, die Handlungen zu diktieren. Wenn aber Weisheit kultiviert wird, wächst das heilsame Verlangen (*chanda*) in seiner Kraft und erhält die Möglichkeit, die Belange des Menschen zu lenken, ohne von Begierde und Verblendung übermannt zu werden. Unterstützt durch Weisheit, verwirklicht das heilsame Verlangen die Tätigkeit des Menschen. Darüber hinaus mobilisiert das heilsame Verlangen zusätzliche spirituelle Qualitäten, die es ermöglichen, Erfüllung, Vollständigkeit und Rechtschaffenheit zu generieren. Insbesondere aktiviert es das Mitgefühl, welches eine zentrale Rolle in der Interaktion mit anderen Menschen darstellt.

⁹⁰*natthi chandassa hāni* - dies ist die zehnte der achtzehn Qualitäten; siehe z.B.: DA. III. 994; MilnA. [369]; Dīgha Nikāya Pāṭikavagga Tīkā: Sampasādanīyasuttavaṇṇanā, Sāriputtasīhanādavaṇṇanā

Wenn man ein tieferes Verständnis der Wahrheit und des wahren Wertes der Dinge erlangt – und nicht gestattet, dass sich das Begehren einmischt und Oberhand gewinnt – wird unweigerlich heilsamer Enthusiasmus aufsteigen. Man wird vom Guten inspiriert und ein Streben danach entwickeln. Man wird sich wünschen, dass die Dinge in einem Zustand des Wohlbefindens und der Vortrefflichkeit existieren. Wenn man auf einen Mangel an solchem Glück und solcher Vortrefflichkeit stößt, wird das heilsame Verlangen darauf hinwirken, diesen Mangel zu beheben.

Dies ist im Allgemeinen der Fall. Wenn man jedoch in Beziehung zu anderen fühlenden Wesen steht, manifestiert sich das heilsame Verlangen (*chanda*) als der Geisteszustand, der als liebende Güte (*mettā*) bezeichnet wird: der Wunsch nach dem Glück und dem Wohlergehen anderer Wesen; der Wunsch, dass sie Wohlergehen erfahren, sicher und frei von allen Formen der Einschränkung sein mögen.

Der heilsame Wunsch (*chanda*), wonach andere Wesen in einem Zustand des Wohlbefindens und der Unversehrtheit verweilen mögen, kommt nicht allein durch liebende Güte zum Ausdruck. Vielmehr wird seine Form des Ausdrucks durch die spezifischen Umstände determiniert, in denen sich andere Wesen befinden.

Liebende Güte und Freundlichkeit manifestieren sich in alltäglichen Gegebenheiten. Wenn sich diese Bedingungen jedoch ändern, kommt das heilsame Verlangen auf andere Art und Weise zum Ausdruck und wird dementsprechend benannt.

Wenn der gewöhnliche Zustand, welcher von liebender Güte begleitet wird, als der erste Faktor bezeichnet wurde, dann bezieht sich die zweite Gruppe von Gegebenheiten auf Lebewesen, die in eine missliche Situation geraten sind und sich in Bedrängnis befinden, zum Beispiel in Zeiten von Krankheit oder Not. Unter diesen Umständen wird das heilsame Begehren durch Mitgefühl (*karuṇā*) formuliert: Mitgefühl zu empfinden und den Wunsch aufzuweisen, andere vom Leiden zu befreien.

Der dritte Faktor bezieht sich auf Zeiten, in denen sich andere, über die alltäglichen Umstände hinaus, erheben, z.B. wenn sie ihr Studium abschließen, wenn sie eine Arbeit finden, wenn sie von einer Krankheit geheilt werden, wenn sie den Alkoholkonsum aufgeben oder wenn sie ein neues Kapitel aufschlagen, und Tugend praktizieren. Hier ist das heilsame Verlangen zufrieden und gestillt. Man erfährt anerkennende Freude (*muditā*): man nimmt Anteil an der Freude der anderen und erfreut sich mit ihnen; man möchte die anderen unterstützen, damit sie weiterhin gedeihen und Fortschritte verzeichnen können.

Der vierte Faktor ist ein Sonderfall. Wenn andere ein Gefühl der Selbstverantwortung entwickeln oder es angemessen erscheint, dass sie eine solche Verantwortung übernehmen, dann sollten wir uns nicht einmischen. Dieser Faktor gilt zum Beispiel in der Rechtspflege oder in der Erziehung. Nehmen wir den Fall von Eltern, die sich wünschen, dass ihr Kleinkind problemlos laufen kann. Sie sollten distanziert zuschauen und dem Kind erlauben, selbständig zu üben. Sie sind bereit zu helfen, wenn das Kind stolpert, aber sie tragen es nicht die ganze Zeit herum, aus Angst, dass es stürzen könnte. Dieser Verzicht auf Einmischung wird als „Gleichmut“ (*upekkhā*) bezeichnet.⁹¹ [1019]

Man mag sich fragen, wie Gleichmut mit heilsamem Verlangen und Wohlwollen in Verbindung steht. In der Tat ist dies die höchste Form des Wohlwollens, die auf wahrer Weisheit beruht. Man wünscht sich, dass andere erfolgreich und aufrecht sein mögen. Man wünscht sich, dass sie in Rechtschaffenheit und Sicherheit verweilen. Man wünscht sich, dass sie in Aufrichtigkeit und Geborgenheit verankert sind.

Dies sind die wichtigsten spirituellen Qualitäten, die dem heilsamen Wunsch (*chanda*) folgen. Jeder kann diese Qualitäten entwickeln, aber sie sind im Geist von Arahants, die völlig vom Leiden befreit sind, von außergewöhnlicher Art. Wenn sie Zeuge werden, wie nichterwachte Wesen von Leiden gequält werden, besteht ihre erste Reaktion in Mitgefühl (*karuṇā*).

Das Problem für nichterwachte Menschen besteht darin, dass sie in diesen Situationen dazu neigen, von Unwissenheit und Begierde beherrscht zu werden: entweder sind sie auf der Suche nach irgendeiner Form von Vergnügen oder sie ärgern sich über ein gehegtes Gefühl des Selbst – ein „Selbst, welches Schutz und Verhätschelung benötigt“ – und daher kann keine reine, weiträumige Weisheit, begleitet von Mitgefühl, entstehen.

Es gibt jedoch Zeiten, in denen der Geist nichterwachter Menschen klar und weiträumig ist und sie weise Reflexion betreiben: sie reflektieren in Harmonie mit der Kausalität und mit der Wahrheit und kappen somit jede Möglichkeit, dass Unwissenheit und Begierde sich einmischen können. Weisheit erzeugt hier die Voraussetzungen für Mitgefühl.

Ein Arahant hat der Unwissenheit und der Begierde ein Ende gesetzt und sucht weder beunruhigt nach Vergnügen, noch sorgt er sich um die Stabilität

⁹¹ Als Gruppe werden diese vier Faktoren – *mettā*, *karuṇā*, *muditā* und *upekkhā* – gewöhnlich als die „ausgezeichneten Verweilungen“ (*brahmavihāra*; „himmlische Verweilungen“) bezeichnet; die Kommentatoren erläutern, dass diese vier Faktoren heilsames Verlangen als Ausgangspunkt haben (*sabbesaṃpi ca etesaṃ kattukamyatā-chando ādi*); siehe z.B.: DhsA. 194; siehe Fußnote 64.

eines Selbst oder um die Bedeutung eines Selbst. Reine Weisheit ist beständig bereit für den heilsamen Wunsch, Mitgefühl auszudrücken, wann immer ein Arahant einem leidenden Mitmenschen begegnet.

Das Ende von Unwissenheit, Begierde und Anhaftung befähigt einen Arahant, mit Reinheit zu handeln: tadellos und ohne hemmende Verunreinigungen wie Furcht und Trägheit zu handeln. Die motivierende Kraft, hinter den Handlungen eines Arahants, setzt sich aus zwei Faktoren zusammen: Weisheit und Mitgefühl.⁹²

Mit der Weisheit, die den Weg erhellt, und dem Mitgefühl, welches als treibende Kraft wirkt,⁹³ handeln die Geläuterten – der Buddha und die Arahants – unerschütterlich und gewissenhaft für das Wohlergehen und das Glück der Vielzahl an Menschen. Ihre großen Werke (die Taten des Buddha – *buddha-kicca* – und die Lehrtätigkeit – *sāsana-kicca*) haben das Buddha-Dhamma und die buddhistische Religion hervorgebracht und bestehen bis zum heutigen Tag. [1020]

E. Zusammenfassung von Begierde und heilsamem Verlangen

Im Folgenden werden einige wichtige Unterscheidungen zwischen Begierde (*taṇhā*) und heilsamem Verlangen (*chanda*) dargestellt:

	<i>Taṇhā</i>	<i>Chanda</i>
grundsätzliche Definition	Begierde, Begehren, Durst: der Wunsch, etwas zu bekommen; der Wunsch, etwas zu besitzen; der Wunsch zu existieren bzw. nicht zu existieren; der Wunsch zu konsumieren.	Interesse; Zufriedenheit; Begeisterung; Liebe; Verlangen: Liebe zur Wahrheit; Zuneigung zum Guten; Verlangen nach Wissen; Verlangen zu handeln

⁹² Zu den wichtigsten Eigenschaften des Buddha, siehe Anhang 3.

⁹³ Man beachte den zugehörigen Ausdruck in den Kommentaren: *karuṇāvegāsamussāhita-mānasa*, was übersetzt bedeutet: „(der Buddha) hat einen Geist, der durch die Kraft des Mitgefühls gestärkt wird (und deshalb lehrt er das Dhamma)“ (DhA. I. 1; vgl. ItA. II. 142, wo der Begriff *karuṇāsamussāhita* erscheint); man beachte außerdem den Ausdruck im Pali-Kanon, der den Moment beschreibt, in welchem der Buddha begann, das Dhamma zu verkünden: *sattesu ca kārūṇātapaṃ paṭicca*, was übersetzt wird mit: „(der Erhabene) verlässt sich auf die Qualität des Mitgefühls (und nimmt somit Rücksicht auf die Menschen)“; siehe: Vin. I. 6-7 = M. I. 169 = S. I. 138; D. II. 37-8.

Buddhadhamma

	<i>Taṇhā</i>	<i>Chanda</i>
doktrinäre Definition	das Begehren nach angenehmen Sinnesobjekten, das Begehren nach Ich-Stabilität, das Begehren, dass das „Selbst“ unerwünschten Daseinszuständen entkommt, oder sie hinter sich lässt (vereinfachte Definition: egoistisches Verlangen; der Wunsch nach Selbsterhöhung; der Wunsch, dass das „Selbst“ auf eine bestimmte Weise existiert oder aufhört zu existieren)	die Freude an der Gutheit der Dinge, der Wunsch, dass die Dinge auf eine heilsame und gedeihliche Weise bestehen, der Wunsch, so zu handeln, dass der Wert und die Tugend der Dinge ihren optimalen Zustand erreichen (vereinfachte Definition: der Wunsch nach Gutem und Unversehrtem, Integrität und Rechtschaffenheit; der Wunsch, dieses Gute und Unversehrte zu verwirklichen)
Prozess	(Unwissenheit+) Gefühl (<i>vedanā</i>) → Begehren (<i>taṇhā</i>) → Suche (<i>pariyesanā</i>)	weise Reflexion (<i>yoniso-manasikāra</i>) → <i>chanda</i> → Durchhaltevermögen (<i>ussāha</i>)
Zielsetzung/Zweck	die sechs Sinnesobjekte (<i>ārammaṇa</i>) – Dinge, die Vergnügen bereiten oder das „Selbst“ zufriedenstellen, Objekte des Genusses (<i>āmisā</i>)	die Wahrheit (<i>dhamma</i>); Ganzheitlichkeit; Vorzüglichkeit; Tugend; Rechtschaffenheit; Lebensqualität
Merkmale	- es ist eine selbstbezogene, eigennützige Tätigkeit, es ist akquisitorisch - es sucht Vergnügen, bzw. trachtet es danach, ein „Selbst“ zufriedenstellen zu können - es handelt sich um eine „blinde“ Tätigkeit, es werden keine Betrachtungen zu den Vor- oder Nachteilen des Objekts angestellt - die damit verbundenen Handlungen sind lediglich bedingt, es besteht kein Wunsch zu handeln - persönlicher Vorteil und Gewinn bestimmen die Handlung	- es ist nicht von einem Gefühl des „Selbst“ gefangen: es beinhaltet einen hingebungsvollen Einsatz - es konzentriert sich auf das, was wirklich wertvoll und nützlich für das eigene Leben, wie für alle Dinge, ist - es ist eine Folge des Verständnisses; es ist mit Weisheit verbunden - es ist eine Quelle des Handelns; es ist der Beginn des Handelns - das unmittelbare Resultat einer Tat determiniert die Handlung

Buddhadhamma

	<i>Taṇhā</i>	<i>Chanda</i>
geistige Auswirkungen	- Unruhe, Erregung, Mangel an Konzentration und Sammlung, bspw.: man mag etwas und möchte es erwerben, daher ist man unruhig und erregt - Belastung, Leiden, geistige Krankheit - Sinnesvergnügen (<i>kāma-sukha</i>), materielles Glück (<i>sāmisa-sukha</i>), abhängiges Glück	- Leichtigkeit, Frieden, Gelassenheit, <i>chanda</i> ist der Konzentration und Sammlung förderlich, bspw.: man kann sich an der Tugend eines anderen, an einer Lehre oder an der Schönheit der Natur erfreuen, wobei der Geist vertieft, ruhig und gefestigt ist - förderlich für die geistige Gesundheit - verfeinertes Glück, nicht-materielles Glück (<i>nirāmisa-sukha</i>), unabhängiges Glück
Anwendung/Weg der Übung	1. direkter Weg: Begehren ausreißen und beseitigen; es zur Beendigung bringen, wo immer es erscheint, es durch Vermehrung von Weisheit und <i>chanda</i> eindämmen 2. strategischer Weg: auf das Begehren setzen, um das Begehren aufzugeben; das Begehren als Bedingung für <i>chanda</i> nutzen (um das heilsame Verlangen zu stärken)	- <i>chanda</i> praktizieren, indem man es hervorbringt und ihm entsprechend nachkommt - es zur Beendigung bringen, indem man die von <i>chanda</i> initiierte Aufgabe erfüllt

F. Verlangen kultivieren

Manche Menschen mögen eine geordnete Umgebung zur Schau stellen, während andere eine solch geordnete Umgebung, um ihrer selbst willen, bevorzugen. Erstere Neigung entspringt der Begierde: Eine makellose Umgebung bildet lediglich eine Voraussetzung für die Aufrechterhaltung des Schönheitsempfindens; die eigenen Handlungen können daher übermäßig kosmetisch oder exzessiv ausfallen, was zu allen Arten von Problemen führt. Die zweitgenannte Neigung hingegen entspringt einem heilsamen Verlangen.

Menschen, die mit Begehren handeln, sind daran interessiert, andere Menschen zu besiegen oder zu übertrumpfen, während Menschen, die aufgrund

von heilsamem Verlangen agieren, über ihre Arbeit triumphieren wollen. Diejenigen, die mit Begierde handeln, unternehmen anfangs gewaltige, aufmerksamkeitsheischende Anstrengungen, doch wenn die Erregung nachlässt, werden sie entmutigt, demoralisiert und verlieren das Interesse. Solche, die mit *chanda* handeln, agieren gewissenhaft und beständig, bis die Arbeit vollendet ist. Eine Person mit viel Begierde will nur Spaß haben. (In solchen Fällen können auch komplexe Faktoren eine Rolle spielen; man kann z.B. unter dem Vorwand handeln, Einsicht entwickeln zu wollen.) Ein Mensch mit reichlich gesundem Enthusiasmus ist in der Lage, vor auszudenken und zum langfristigen Nutzen handeln zu können. (Auch hier mögen komplexe Faktoren eine Rolle spielen; wenn das Begehren beginnt, den Prozess zu beeinflussen, kann man vielleicht damit beginnen, große Pläne für die Zukunft zu schmieden). Das Begehren ist mit Trägheit verbunden (ÜB: und will nur das Notwendigste tun); *chanda* fürchtet keine Schwierigkeiten.

Menschen, die die Wahrheit lieben, wollen ihre eigenen Fehler und Unzulänglichkeiten kennen; sie erkennen diese Fehler gerne an, da sie dadurch die Möglichkeit erhalten, sich zu verbessern. Zumindest eröffnet ihnen eine solche Betrachtung die Möglichkeit, ihre eigenen Tugenden zu beurteilen. Menschen mit starkem Begehren sind von ihrem eigenen Selbstbild besessen, befinden sich daher ständig im Konflikt mit anderen und sind damit befasst, ihr Selbstbild zu schützen. Sie ziehen keinen Nutzen aus konstruktiver Kritik.

Die Begierde macht den Menschen nachlässig in Hinblick auf seine Verhaltensweisen; er versucht, seine Ziele mit allen Mitteln zu erreichen, auch mit unlauteren Mitteln. Ein Mensch, der die Wahrheit liebt, besitzt jedoch sowohl eine Intelligenz in Bezug auf die Verhaltensweisen als auch ein Gewissen: Die Verhaltensweisen müssen mit dem Dhamma im Einklang stehen. Die Liebe zur Wahrheit (*dhamma-chanda*) erfordert somit ein außergewöhnliches Maß an Achtsamkeit und Weisheit.

Manche Kinder wollen ihre Spielsachen oder elektrischen Geräte reparieren, obwohl sie genug Geld hätten, um neue zu kaufen. Der Grund für diese Handlung mag nicht ausschließlich darin liegen, Geld zu sparen; vielmehr kann darin die heilsame Begeisterung des Kindes zum Ausdruck kommen. Das Kind wünscht sich, dass die Dinge in einem guten, vollständigen Zustand bestehen. Zumindest wünscht sich das Kind die Wahrheit, und die Erwachsenen sollten dieses Verhalten fördern.

Diejenigen, die ein Streben nach Wahrheit (*dhamma-chanda*) besitzen, sollten sich vor zwei falschen bzw. fehlerhaften Verhaltensweisen hüten:

- Man duldet es, dass die Begierde sich einmischt: Man gestattet der Begierde, das heilsame Verlangen zu ersetzen bzw. die Kontrolle zu übernehmen, z.B. wenn man ein Problem nicht löst und dann selbstabwertend reagiert (dieses Verhalten ist relativ harmlos).
- Man verfügt über unzureichendes Wissen oder sucht nicht nach Weisheit: Wer die Wahrheit liebt, muss in der Lage sein, die Wahrheit klar zu erkennen, andernfalls unterlaufen demjenigen Fehler; Wahrheitsliebe und Wahrheitserkenntnis müssen daher miteinander verbunden werden, um die gewünschten Ziele zu erreichen. Dieser zweite Faktor unterstreicht das buddhistische Schlüsselprinzip der Weisheit, welches für den Weg der spirituellen Entwicklung von zentraler Bedeutung ist.

Gemäß den buddhistischen Lehren verfügt der Mensch über ein positives und ein negatives Verlangen, die beide bereitstehen, um als Motivation für Handlungen zu dienen.

Alle tugendhaften Taten und alle Handlungen, die zur Lösung menschlicher Probleme ausgeführt werden, einschließlich des Aktes der Verwirklichung des höchsten Ziels des Buddhismus, hängen von dem heilsamen Verlangen ab, welches als *chanda* bekannt ist. Auf die gleiche Weise werden alle unheilsamen Taten und alle Handlungen, welche Leiden verursachen, durch das Begehren angestiftet, welches in der Unwissenheit verwurzelt liegt.

Daher liegt es in der Verantwortlichkeit (ÜB: jedes Einzelnen und) aller Erziehungs- und Ausbildungssysteme – aller Formen der Dhamma-Praxis – *chanda* als Antrieb für heilsames Handeln zu fördern. Solch heilsames Handeln führt zu einem tugendhaften Ziel, welches wiederum, sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft, wahren Nutzen und Glück bringt.

Der Geist der Menschen neigt dazu, den Strömungen des Begehrens zu folgen. Falls die Menschen nicht in der Lage sind, *chanda* – die Liebe zur Wahrheit und die Liebe zum Guten – als Gegenpol zur Begierde zu etablieren, dann können sie hoffentlich wenigstens einige der in der heutigen Gesellschaft anzutreffenden Übel beseitigen und sich auf andere heilsame Weise weiterentwickeln. Der Einsatz von Negativanreizen, als Mittel der Mäßigung – etwa indem man den Menschen befiehlt, unmoralisches Verhalten zu unterlassen, oder ihnen verbietet, bestimmte Regeln zu übertreten – ist unzureichend: Die Aufrechterhaltung moralischer Prinzipien, ohne heilsame Begeisterung, ist nahezu unmöglich.

Chanda wirkt positiv motivierend und ist ein wirksames Mittel, um das Begehren zu zügeln und zu bändigen. Es ist der Schlüssel zur Lösung aller Probleme und aller Übel, und es fördert die Entwicklung aller tugendhaften Eigenschaften.

Wenn ein Kind beispielsweise Sauberkeit und Ordnung liebt, wird es ihm sehr schwerfallen, dem Begehren zu folgen^{ix} und achtlos Müll auf den Boden zu werfen. Wenn es ein Zimmer unordentlich gemacht hat, ist es sehr unwahrscheinlich, dass es das Zimmer unaufgeräumt zurücklässt, und wenn jemand anderes es schmutzig macht, wird es nicht auf das Versprechen einer Belohnung warten, bevor es selbst damit beginnt, es zu reinigen.

Heilsames Verlangen (*chanda*) kann für tugendhafte, nicht erwachte Menschen potenziell Leiden verursachen und diese Menschen sogar zu Gewalt verleiten, wenn sie unter der Herrschaft von geistiger Anhaftung stehen und nicht über genügend Achtsamkeit und Weisheit verfügen. Doch heilsames Verlangen ist eine lebenswichtige Motivation für Handlungen und fördert die Entwicklung aller tugendhaften Eigenschaften. Daher sollte es mit Einsicht und Verständnis vorangetrieben werden. Was die Gefahren für nicht erwachte Menschen betrifft, so gibt es Möglichkeiten, sie zu vermeiden und mit ihnen umzugehen, was in späteren Kapiteln erläutert wird.

Wenn die Liebe zur Wahrheit (*dhamma-chanda*) oder die Liebe zum Guten (*kusala-chanda*) stark ist, kann sie die Kraft des Begehrens bremsen.

Wenn man der Begierde unterworfen ist, empfindet man Eifersucht, wenn man sieht, dass andere etwas bekommen, was man haben möchte, wobei man es nicht unterlassen kann, zu versuchen, jene zu behindern oder ihnen Schaden zuzufügen. In ähnlicher Weise kann man, wenn man eine Liebe zum Guten aufweist, nicht untätig herumstehen und davon ablassen, gute Taten zu vollbringen, wenn man das höchste Gut noch nicht verwirklicht hat.

Wenn *chanda* stärker ist als das Begehren, wird ein Student mit all seiner Energie studieren und sich bemühen, die Wahrheit des jeweiligen Themas zu erreichen, auch wenn ein mäßiges Studium ebenfalls zu akzeptablen Noten führen würde.

Ein Unternehmer wird versuchen, Produkte mit wirklicher Qualität herzustellen, auch wenn er von minderwertigen Produkten profitieren und Kunden, die den Unterschied nicht erkennen können, täuschen kann.

Staatsbedienstete und Angestellte werden danach streben, in ihrem Verantwortungsbereich die bestmögliche Arbeit zu leisten, auch wenn sie ohne größere Anstrengung ein akzeptables Gehalt erzielen können. [1022]

Wenn ein Mitarbeiter oder Kollege Erfolg hat, wird ein Vorgesetzter oder Kollege diesen Erfolg unterstützen und den Nutzen für das Gemeinwohl teilen, auch

wenn er vielleicht Neid empfindet, was eine natürliche Reaktion für einen nichterwachten Menschen sein kann.

Ein führender Politiker oder Regierungsbeamter wird sich um den Wohlstand und das höchste Gut des Volkes bemühen und es mit Wissen und Möglichkeiten versorgen, auch wenn er weiß, dass er persönlich davon profitiert und ein Leben in materiellem Komfort führt, wenn er dieses Wissen oder diese Möglichkeiten zurückhält.

Menschen, die andere ausnutzen können, tun dies nicht, weil sie den Verlust von Dhamma mehr fürchten als den Verlust von persönlichem Gewinn. Dies steht im Gegensatz zur Begierde, die lieber auf die Wahrheit verzichtet als auf persönlichen Gewinn.

In der Tat ist es dieser Liebe zur Wahrheit zu verdanken, dass der Bodhisatta sich viele Leben lang verdienstvollen Handlungen für das Wohlergehen und Glück aller Wesen widmete. Weil er das Wissen des Erwachens (*bodhiñāṇa*) liebte, strebte er entschlossen nach der Wahrheit (*sacca-dhamma*). Als Prinz Siddhattha verzichtete er auf seine königlichen Annehmlichkeiten und Besitztümer, trotzte einem Leben voller Schwierigkeiten und kultivierte den Pfad des Erwachens, bis er als Buddha erleuchtet wurde.

Anhang 1: Drei Arten des Verlangens

In gewisser Hinsicht können die drei Arten des Verlangens mit Freuds Konzepten der Libido, des Lebenstriebes und des Todestriebes gleichgesetzt werden, wenngleich sie nicht exakt dasselbe sind. *Kāma-taṇhā* kann als Verlangen nach den fünf Strängen der Sinneswelt definiert werden – als Lust an der Sinnesfreude,⁹⁴ bzw. als Verlangen nach den sechs Sinnesobjekten.⁹⁵ *Bhava-taṇhā* wird begleitet von einer „Ansicht der Existenz“ (*bhava-diṭṭhi*: d.h. eine eternalistische Ansicht – *sassata-diṭṭhi*), *vibhava-taṇhā* wird begleitet von einer vernichtungsorientierten Ansicht (*uccheda-diṭṭhi*); *kāma-taṇhā* umfasst alle übrigen Formen des Verlangens.⁹⁶

Gemäß den buddhistischen Lehren ist die Anhaftung an die Sinneswelt tiefgreifender und grundlegender als die Anhaftung an das Selbst oder die Ansicht, als ein eigenständiges Selbst zu existieren: Zum Beispiel wird in Bezug auf die zehn Fesseln (*samyojana*) die Selbst-Ansicht (*sakkāya-diṭṭhi*) von den Stromeingetretenen abgelegt, während die sinnliche Begierde (*kāma-rāga*) von den Nicht-Wiederkehrern abgelegt wird. In Bezug auf die vier Arten des Anhaftens wird die Anhaftung an die Idee des Selbst (*attavādupādāna* = *sakkāya-diṭṭhi*) im Schritt des Stromeintritts aufgegeben, wohingegen das Anhaften an die Sinneswelt (*kāmuṇāpādāna*) bei der Verwirklichung der Arahantschaft aufgegeben wird (*kāmuṇāpādāna* umfasst das Anhaften an die feinstoffliche Form – *rūpa-rāga* – und das Anhaften an die Immaterialität – *arūpa-rāga*).⁹⁷

⁹⁴DhsA. 366

⁹⁵[PañcA. 312]

⁹⁶siehe: Vbh. 365-6; ItA. II. 19 – erläutert unter It. 50

⁹⁷Dhs. 212-13; Vism. 570

Anhang 2: Schaden der Begierde

Wenn Begierde (gemeinsam mit Einbildung – *māna* und starren Ansichten – *ditṭhi*) *chanda* verdrängt und den Geist überwältigt, kann dies einem tugendhaften Menschen schweres Leid und Schaden zufügen. Beispielsweise:

- Als Folge der Hingabe an das Gute und die Reinheit kann die Begierde eine Anhaftung an die persönliche Tugend erzeugen, bis die betroffene Person um den Schutz ihrer Tugend besorgt ist, einen Makel an ihrem Charakter befürchtet oder Angst hat, von anderen missverstanden zu werden. Ihr Leid bezüglich dieser Dinge ist größer als das, was die meisten Menschen empfinden. Diese Angst hängt mit dem zusammen, was westliche Psychologen als „Schuldgefühl“ bezeichnen.
- Manche Menschen hegen den starken Wunsch, eine tugendhafte Gesellschaft aufzubauen. Wenn sie ihre Ambitionen nicht verwirklichen können oder auf Hindernisse stoßen, werden sie wütend und klammern sich noch stärker an ihre persönliche Meinung, werden eigensinniger und starrköpfiger. Oder sie verfolgen das Ziel, die Gesellschaft zu revolutionieren und zu verbessern, greifen aber zu gewaltsamen Mitteln, um Menschen, die sie für unkooperativ halten, aus Wut und ohne Rücksicht auf das Wohlergehen dieser Menschen auszuschalten und zu beseitigen. *Chanda*, welches von *taṇhā*, *māna* und *ditṭhi* beherrscht wird, kann also zu Gewalt führen.
- Stark wettbewerbsorientierte, soziale Systeme sowie Arbeits- und Lebensweisen fördern den Egoismus und verleiten die Menschen dazu, in einer Weise zu agieren, die dem Wunsch nach Werden (*bhava-taṇhā*) entspricht. Wenn solche Systeme in einer Gesellschaft implementiert werden, in welcher ein hohes Maß an Eifer und Handlungswillen (*chanda*) vorherrscht, werden sich viele Aspekte der Gesellschaft schnell weiterentwickeln. Die Kehrseite besteht jedoch darin, dass diese Wettbewerbssysteme zu Problemen wie Druck, Angst und psychischen Erkrankungen führen können. Wenn derartige Modelle in einer Gesellschaft eingeführt werden, der es an heilsamem Verlangen mangelt, neigen sie dazu, unmoralisches Verhalten, Verwirrung und Korruption zu erzeugen (der Ausdruck „neigen dazu“ wird an dieser Stelle verwendet, weil man weitere Ursachen und Bedingungen für jenes Verhalten berücksichtigen muss).

Anhang 3: Die hauptsächlichen Merkmale des Buddha

Die wichtigsten Eigenschaften des Buddha werden als zweifach betrachtet: 1.) Weisheit (*paññā*), die zum Zustand des Buddha-Seins (*buddha-bhāva*), zur „Zuflucht zu sich selbst“ (*atta-nātha*) und zur Vollendung des persönlichen Wohlbefindens (*attahita-sampatti*) führt; und 2.) Mitgefühl (*karuṇā*), welches zur Vollendung der Taten des Buddha (*buddha-kicca*), zum „Heilsbringer der Welt“ (*loka-nātha*) und zu einem Leben zum Wohle anderer (*parahita-paṭipatti*) führt.⁹⁸ In einigen Kommentaren wird die Reinheit (*visuddhi*) als separates Attribut hervorgehoben, doch im Allgemeinen wird die Reinheit als Teil der Weisheit betrachtet, da sie ein automatisches Ergebnis der Erleuchtung darstellt, weshalb diese Eigenschaft gewöhnlich nicht als separates Attribut ausgewiesen wird. In der Vajirabuddhiṭikā werden die Taten des Buddha (*buddha-kicca*) als zweifach bezeichnet: Arbeit, die mit Wissen (*ñāṇa-kicca*) und Arbeit, die mit Mitgefühl (*karuṇā-kicca*) verrichtet wird.⁹⁹ Die Weisheit des Buddha und der Arahants ist frei von Eitelkeit und Selbstsucht, und ihr Mitgefühl ist frei von Anhaftung und Kummer. Das Mitgefühl von nicht erwachten Personen ist weiterhin ein Pseudo-Mitgefühl, da ihr Geist nicht völlig klar und hell ist: Wenn sie Mitgefühl empfinden, bestehen immer noch persönliche Anhaftungen und Zuneigungen, gepaart mit einem Gefühl der Betrübtheit und des Kammers.

Bei der Aufteilung des Buddhismus in zwei Hauptschulen wird davon ausgegangen, dass die Theravada-Tradition den Schwerpunkt auf Weisheit legt, während die Mahayana-Tradition das Mitgefühl betont.

⁹⁸siehe: VinT.: Paṭhamo Bhāgo, Verañjakaṇḍavaṇṇanā; VismT.: Cha-anussatiniddesaṇṇanā

⁹⁹(burmesische Edition, Seite 34)

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱMeiner Ansicht nach ist dieser einleitende Abschnitt etwas irreführend formuliert, beziehungsweise legt er zu großen Wert auf eine kleinteilige Differenzierung zwischen Bezeichnungen wie „Verlangen“ und „Begehren“. Auch in der deutschen Sprache lassen sich diese beiden Begriffe (ohne eine genaue Definition, bzw. äquivalente Pali-Wörter) nahezu austauschbar verwenden und bekommen erst durch den Kontext eine verschiedenartige Note.

Bedeutsam erscheint mir in dieser Einleitung die Feststellung, dass ein herkömmliches Begehren (*tanhā*) nicht die einzige Motivationsmöglichkeit darstellt. Die Differenzierung und Alternative wird nachfolgend genau erörtert.

ⁱⁱMan könnte auch sagen: In vielen Sprachen, Kulturen und Philosophien wird kaum eine allgemeingültige und klar abgegrenzte Differenzierung zwischen den Bedeutungen von „Begehren“, „Verlangen“ und damit assoziierten Begriffen (wie „wollen“, „wünschen“, „ersehnen“ etc.) vorgenommen. Wenn es Unterscheidungen gibt, dann sind diese oftmals subjektiv und vage. Im Pali und der buddhistischen Lehre existiert hingegen eine abgegrenzte und klar definierte Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen von Verlangen. Diese Unterscheidungen sind überdies nicht rein theoretisch, sondern lassen sich mit genauer Beobachtung und Analyse im menschlichen Geist feststellen.

ⁱⁱⁱDie Bedeutung von „Sinneslust“ betrifft jedwedes Begehren, welches über die Wege der sechs Sinnestore erfahrbar ist.

^{iv}Die Verankerung in Unwissenheit impliziert jedoch nicht, dass Unwissenheit der Beginn des Kreislaufs der bedingten Entstehung wäre. (Siehe Kapitel 4 des Buddhadhamma, zur „bedingten Entstehung“.)

v อยากขรรรม ก็ อยากทำ

^{vi}Wird nachfolgend erörtert.

^{vii}Und selbst wenn man die vorgenannten Fragen bejahen kann, existieren möglicherweise andere Aspekte einer von Egoismus geprägten Eigennützigkeit, die darin münden, jemanden oder etwas zu „lieben“.

^{viii} Hier die Sutta in ganzer Länge:
A.N. 4.159 - „die Heilung der Liebeskranken“

So habe ich gehört. Einst weilte der ehrwürdige Ānanda im Ghosita-Kloster bei Kosambi. Da nun gab eine der Nonnen einem gewissen Manne den Auftrag: „Geh, lieber Mann, begib dich zum ehrwürdigen Ānanda, verneige dich in meinem Namen ehrfurchtsvoll zu Füßen des ehrwürdigen Ānanda und sprich: ‚Eine Nonne mit dem und dem Namen, o Herr, ist von einer Krankheit befallen, ist leidend und schwer krank, und sie verneigt sich ehrfurchtsvoll zu Füßen des ehrwürdigen Ānanda.‘ Sage auch: ‚Gut wäre es, o Herr, wollte sich der ehrwürdige Ānanda von Mitleid bewogen zum Nonnenkloster begeben, wo jene Nonne weilt.‘—„Ja, Ehrwürdige!“ erwiderte jener Mann der Nonne und begab sich dorthin, wo der ehrwürdige Ānanda weilte. Dort angelangt, begrüßte er den ehrwürdigen Ānanda ehrerbietig und setzte sich zur Seit nieder. Seitwärts sitzend sprach jener Mann zum ehrwürdigen Ānanda also: „Eine Nonne mit dem und dem Namen, o Herr, ist von einer Krankheit befallen, ist leidend und schwer krank. Sie verneigt sich ehrfurchtsvoll zu Füßen des ehrwürdigen Ānanda und läßt sagen: ‚Gut wäre es, o Herr, wollte sich der ehrwürdige Ānanda von Mitleid bewogen zum Nonnenkloster begeben, wo jene Nonne weilt.‘, „Durch Schweigen gab der ehrwürdige Ānanda seine Zustimmung.

Es rüstete sich nun der ehrwürdige Ānanda, nahm Gewand und Almosenschale und begab sich zum Nonnenkloster, wo jene Nonne weilte. Jene Nonne aber sah den ehrwürdigen Ānanda schon von weitem herankommen. Bei seinem Anblick legte sie sich auf ihr Lager und hüllte sich bis über den Kopf ein. Der ehrwürdige Ānanda nur begab sich dorthin, wo jene Nonne weilte. Dort angelangt, setzte er sich auf dem an gebotenen Sitze nieder und sprach zu jener Nonne also:

„Durch Nahrung, o Schwester, ist dieser Körper geworden; auf Nahrung gestützt, ist die Nahrung zu überwinden.

Durch Begehren, o Schwester, ist dieser Körper geworden; auf Begehren gestützt, ist das Begehren zu überwinden.

Durch Eigendünkel, o Schwester, ist dieser Körper geworden; auf Eigendünkel gestützt, ist der Eigendünkel zu überwinden.

Durch Begattung, o Schwester, ist dieser Körper geworden; und die Begattung hat der Erhabene als Zerstörung der Grenze bezeichnet.

Es wurde gesagt: ‚Durch Nahrung, o Schwester, ist dieser Körper geworden; auf Nahrung gestützt, ist die Nahrung zu überwinden.‘ Mit Bezug worauf aber wurde dies gesagt? Da nimmt, o Schwester, der Mönch weise besonnen die Almosenspeise zu sich, nicht etwa zum Vergnügen oder aus Betörung, nicht um üppig und schön zu werden; sondern eben nur zur Erhaltung und Fristung dieses Körpers, um Schaden zu verhüten und den heiligen Wandel zu ermöglichen; im Gedanken: ‚Auf diese Weise werde ich das alte Gefühl stillen und keine neuen Beschwerden aufkommen lassen, und langes Leben, Unbescholtenheit und Wohlbefinden wird mir beschieden sein‘. Nach einiger Zeit überwindet er nun, auf Nahrung gestützt, die Nahrung. Wurde also gesagt: ‚Durch Nahrung, o Schwester, ist die-

ser Körper geworden; auf Nahrung gestützt, ist die Nahrung zu überwinden', so wurde dies eben darum gesagt.

Es wurde gesagt: ‚Durch Begehren, o Schwester, ist dieser Körper geworden; auf Begehren gestützt, ist das Begehren zu überwinden.‘ Mit Bezug worauf aber wurde dies gesagt? Da vernimmt, o Schwester, ein Mönch die Kunde: ‚Ein Mönch mit dem und dem Namen hat durch Versiegung der Triebe noch bei Lebzeiten die von Trieben freie Gemüts-erlösung und Weisheits-erlösung erreicht, sie selber erkennend und verwirklichend.‘ Da wird ihm also zumute: ‚Ach, wann werde auch ich durch Versiegung der Triebe noch bei Lebzeiten die von Trieben freie Gemüts-erlösung und Weisheits-erlösung erreichen, sie selber erkennend und verwirklichend? Nach einiger Zeit nun überwindet er, auf Begehren gestützt, das Begehren. Wurde also gesagt: ‚Durch Begehren, o Schwester, ist dieser Körper geworden; auf Begehren gestützt, ist das Begehren zu überwinden‘, so wurde dies eben darum gesagt.

Es wurde gesagt: ‚Durch Eigendünkel, o Schwester, ist dieser Körper geworden; auf Eigendünkel gestützt, ist der Eigendünkel zu überwinden.‘ Mit Bezug worauf aber wurde dies gesagt? Da vernimmt, o Schwester, ein Mönch die Kunde: ‚Ein Mönch mit dem und dem Namen hat durch Versiegung der Triebe noch bei Lebzeiten die von Trieben freie Gemüts-erlösung und Weisheits-erlösung erreicht, sie selber erkennend und verwirklichend.‘ Da wird ihm also zumute: ‚Ja, wenn jener Ehrwürdige durch Versiegung der Triebe noch bei Lebzeiten die von Trieben freie Gemüts-erlösung und Weisheits-erlösung erreicht hat, warum sollte auch ich dies nicht können? Nach einiger Zeit nun überwindet er, auf Eigendünkel gestützt, den Eigendünkel. Wurde also gesagt: ‚Durch Eigendünkel, o Schwester, ist dieser Körper geworden; auf Eigendünkel gestützt, ist der Eigendünkel zu überwinden‘, so wurde dies eben darum gesagt.

Durch Begattung, o Schwester, ist dieser Körper geworden, und die Begattung hat der Erhabene als Zerstörung der Grenze bezeichnet.“

Da nun erhob sich jene Nonne von ihrem Lager, schlug das Gewand über eine Schulter, und gesenkten Hauptes fiel sie dem ehrwürdigen Ānanda zu Füßen und sprach: „Eine Schuld, o Herr, hat mich überkommen, aus Torheit, Verblendung und Schlechtigkeit, daß ich da also gehandelt habe. Wolle doch, o Herr, der ehrwürdige Ānanda das Geständnis meiner Schuld als solches annehmen, auf daß ich mich künftig beherrsche!“

„Ja, wahrlich, o Schwester, eine Schuld hat dich überkommen, aus Torheit, Verblendung und Schlechtigkeit, daß du da also gehandelt hast! Insofern du aber, Schwester, deine Schuld als Schuld erkennst und der Vorschrift gemäß Sühne tust, so wollen wir das von dir annehmen. Denn es gilt, o Schwester, als ein Fortschritt in der Zucht des Heiligen, wenn man seine Schuld als Schuld bekennt, der Vorschrift gemäß Sühne tut und künftig sich

beherrscht.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

^{ix}Falls man es dann überhaupt als Begehren oder Erleichterung empfindet.

Kapitel 11: Glück

1. Einleitung¹

A. Buddhismus ist ein Pfad der Entwicklung von Glück

„Glück“ spielt in der spirituellen Praxis des Buddhismus eine wesentliche Rolle. Man kann sagen, dass die buddhistische Praxis untrennbar mit Glück verbunden ist. Die buddhistischen Lehren beschreiben viele Namen für „Glück“ und ordnen es in verschiedene Kategorien und Stufen ein, die im höchsten Glück gipfeln. Hier sind einige Beispiele für Glück, wie sie in den Schriften zu finden sind:

- Glück des Konsums (*paribhoga-sukha; upabhoga-sukha*)
- Glück des materiellen Reichtums (*bhoga-sukha*)
- körperliches Vergnügen (*kāya-sukha; kāyika-sukha*)
- geistiges Glück (*citta-sukha; cetasika-sukha*)
- Sinnesvergnügen (*kāma-sukha*)
- materielles Glück (*sāmisa-sukha; āmisa-sukha*)

¹In der thailändischen Ausgabe des Buddhadhamma ist Kapitel 23 neu hinzugekommen. „Glück“ ist ein Thema, das für alle Menschen von Interesse ist, und ich habe mir seit Langem gewünscht, das ursprüngliche Kapitel im Buddhadhamma zum Thema Glück noch zu ergänzen, da es ziemlich komplex und voller fachspezifischer Informationen ist.

Am 24. Februar 2010 wurde ich eingeladen, anlässlich des 80. Geburtstags von Ehrenprofessor Dr. Sakorn Dhanamitta (Berater des Educational Project for Developing Health) einen Vortrag zu halten. Der Inhalt dieses Vortrags wurde im Dezember desselben Jahres unter dem Titel „Alle Aspekte des Glücks“ veröffentlicht. Dieses Kapitel ist eine Zusammenfassung jenes Buches.

Man beachte, dass viele der Themen in diesem Kapitel in gewisser Hinsicht bereits im ursprünglichen Kapitel über Glück sowie im Kapitel über Verlangen und Motivation (siehe Kapitel 10) angeschnitten wurden.

(TR: Das Kapitel über „Glück“ in der englischen Ausgabe des Buddhadhamma kombiniert die beiden Kapitel zum gleichen Thema der thailändischen Ausgabe. Obwohl dies eine Herausforderung war (Kap. 22 ist in einem formalen Schreibstil gehalten, während Kap. 23 die Mitschrift eines Vortrags ist), habe ich versucht, diese beiden Kapitel zu einem zusammenhängenden Ganzen zu vereinen.¹)

- immaterielles Glück (*nirāmisā-sukha*)
- saisonales Glück (*utu-sukha*)ⁱⁱ
- Glück, resultierend aus Ruhm (*kitti-sukha*)
- Glück der gewöhnlichen Menschen (*puthujjana-sukha*)
- menschliches Glück (*manussa-sukha*)
- himmlisches Glück (*dibba-sukha*)
- Glück der Scharen (*mahājana-sukha*)
- Glück der gesamten Welt (*sabbaloka-sukha*)
- „süßes“ oder „berauschendes“ Glück (*madhura-sukha*)
- heilsames Glück (*kusala-sukha*)
- rechtschaffenes Glück (*dhammika-sukha*)
- Glück der spirituellen Entwicklung (*bhāvāna-sukha*)
- häufiges oder beständiges Glück (*nicca-sukha*)
- Glück des Bereichs der Wiedergeburt (*samsāra-sukha*)
- Glück der Anstrengung (*yoga-sukha*)
- weltliches Glück (*lokiya-sukha*)
- transzendentes Glück (*lokuttara-sukha*)
- Glück des Kreislaufs der Wiedergeburt (*vaṭṭa-sukha*)
- Glück der Freiheit von Wiedergeburt (*vivaṭṭa-sukha*)
- grobes Vergnügen (*oḷārika-sukha*)
- verfeinertes Glück (*sukhuma-sukha*)
- Glück der Sammlung (*samādhi-sukha*)
- Glück von *jhāna* (*jhāna-sukha*)
- Glück der Einsicht (*vipassanā-sukha*)
- Glück der erwachten Wesen (*ariya-sukha*)

- Glück der nichterwachten Wesen (*anariya-sukha*)
- Glück der Abgeschiedenheit (*viveka-sukha*)
- Glück des Friedens (*santi-sukha*)
- Glück der geistigen Befreiung (*vimokkha-sukha*)
- Glück der Erlösung (*vimutti-sukha*)
- Glück des Erwachens (*sambodhi-sukha*)
- höchstes Glück (*parama-sukha*)

In Bezug auf die ersten Stufen der Übung sagte der Buddha, dass „‘Verdienst‘ ein Name für Glück ist“ (Verdienst = *puñña*; „Gutheit“, „heilsame Taten vollbringen“).²

In Hinblick auf die Meditation ist Glück ein wichtiger Faktor, welcher zu Sammlung (*samādhī*) führt, wie der Buddha mit der Aussage bestätigt: *Ein glücklicher Geist ist (in der Sammlung) wohl verankert.*³ In den Schriften wird Glück als die „unmittelbare Ursache“ (*padatṭhana*) für Sammlung beschrieben. Wenn der Geist hochgradig gesammelt ist und man den Zustand von *jhāna* erreicht, ist Glück (*sukha*) einer der *jhāna*-Faktoren (*jhānaṅga*), die bis zum dritten *jhāna* gegenwärtig sind.⁴ Obgleich Glück theoretisch gesehen kein Faktor der konzentrativen Errungenschaften (*jhāna-samāpatti*) ist, welche höher als das dritte *jhāna* reichen, werden diese Zustände dennoch als eine verfeinerte Form des Glücks verstanden.⁵

Abschließend wird das höchste Ziel des Buddhismus – Nibbāna – als eine Form des Glücks beschrieben, die höchste Form des Glücks (*parama-sukha*).⁶

Ein wichtiges Synonym für Nibbāna lautet *nirodha* („Beendigung“), welches mit drei Hauptattributen einhergeht:

1. Die Beendigung der Unwissenheit (*avijjā*): dies ist gleichbedeutend mit dem Entstehen von höchstem Wissen und Schau (*ñāṇa-dassana*), einer Erkenntnis der Wahrheit.

²It. 15; A. IV. 89

³Z.B.: D. III. 288; S. V. 69, 332; Ps. I. 86

⁴Z.B.: D. III. 222; M. 40-41

⁵Dieses Thema wird nachfolgend ausführlich diskutiert.

⁶M. I. 508-509; Dh. Vers 204; dieses Thema wurde im Abschnitt über den Geisteszustand derjenigen erörtert, welche Nibbāna verwirklicht haben; siehe Kapitel 7.

2. Die Beendigung der geistigen Verunreinigung (*kilesa*): die Beseitigung geistiger Befleckung; das Ende jeglicher grundlegenden Faktoren/Wurzeln im Geist, die einem selbst oder anderen Leid zufügen.
3. Die Beendigung der (ÜB: potenziell im Geist vorhandenen) Leidhaftigkeit (*dukkha*): das Ende des Leidens; das Erreichen von höchstem Glück.

Obwohl dieses dritte Attribut – das Ende von Leid – bis zu einem gewissen Grad im Kapitel über die geistige Selbstbeherrschung (*bhāvitā-citta*) eines Arahants beschrieben wurde, umfasst dieses Attribut noch einige weitere Aspekte, welche berücksichtigt werden müssen.⁷

Darüber hinaus ist dieses höchste Ziel des Buddhismus, das Erwachen (*bodhi*) bzw. das „höchste Glück“, auf dem „Weg des Glücks“ bzw. durch eine Praxis zu erreichen, die das Glück beinhaltet. Es ist nicht auf dem Weg des Leidens oder durch Trübsal und Qualen zu erreichen.⁸ [1024]

In Bezug auf die Dhamma-Praxis beschreiben die Schriften verschiedene Arten von Glück, und gleichzeitig beschreiben sie sowohl die Vorteile als auch die Mängel einer jeden Art. Sie vergleichen zudem jede Art von Glück mit anderen Arten, um aufzuzeigen, wie die eine der anderen überlegen ist. Diese Beschreibung der verschiedenen Arten von Glück sowie deren Vergleich untereinander ist eine Möglichkeit, die Menschen dazu anzuregen, in der spirituellen Übung Fortschritte zu erzielen und höherwertige Arten von Glück zu kultivieren. Jeder Mensch verfügt über das Potenzial, in diesen verschiedenen Stadien des Glücks voranzuschreiten, bis er oder sie zum höchsten Glück vordringt.

Dieser Vergleich der verschiedenen Arten von Glück verdeutlicht, dass niedrigere Stufen des Glücks zwar vorteilhafte Aspekte aufweisen mögen, aber dennoch unvollkommen sind. Sie enthalten weiterhin sowohl Vorteile (*assāda*) als auch Nachteile (*ādinava*). Um ein klares Verständnis zu erlangen und in der

⁷TR: siehe Kapitel 7

⁸M. I. 246-7; M. II. 93; dies sind Hinweise des Buddha auf seine eigene Praxis. Das Wort *dukkha* bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das Leiden als Folge der Selbstkasteiung (*dukkara-kiriya*). Dies sollte nicht mit den Begriffen *dukkha-paṭipadā* und *sukha-paṭipadā* verwechselt werden, von denen sich ersterer lediglich auf eine schwierige, mühsame Praxis bezieht (A. II. 149-52). Die Nigaṇṭhā (Jains) vertraten den Glauben, der besagt: „Glück kann nicht durch Glück erreicht werden; es kann nur durch Schmerz erreicht werden.“ Aus diesem Grund betrieben sie schwere Entbehrungen und Selbstkasteiung (*atta-kilamathānuyoga*); M. I. 93-4. Vor dem Erwachen des Buddha besaß er dieselbe Auffassung und praktizierte daher lange Zeit vergeblich und unter extremen Entbehrungen (M. II. 93).

Dhamma-Praxis Fortschritte zu erzielen, ist es ebenso unerlässlich, diese Vor- und Nachteile zu verstehen. [1070]

Im selben Zusammenhang ist ein dritter Faktor zu nennen: man muss einen Ausweg (*nissaraṇa*) etablieren, einen Ausbruch, bei welchem man sowohl von den Vorteilen als auch von den Nachteilen befreit wird. Kurz gesagt, man erreicht einen höheren oder vollständigeren Zustand des Glücks.

Man sollte diese drei Prinzipien anwenden, während man sich auf eine bestimmte Ebene des Glücks konzentriert, indem man sie untersucht und ihre Vor- und Nachteile feststellt. Wenn das Glück weiterhin mit Kehrseiten behaftet ist, sollte man sich fragen, ob eine Alternative existiert, ein Weg, um diesen Zustand der Unvollständigkeit zu überwinden, ein Weg, um wirkliche Freiheit und Sicherheit zu erreichen. Wenn man auf einen solchen Ausweg (*nissaraṇa*) stößt, kann die spirituelle Praxis voranschreiten.

Zusammenfassend lässt sich attestieren, dass der Buddhismus diverse Ebenen des Glücks anerkennt und lehrt, dass Glück kultiviert werden muss. Man kann die gesamte buddhistische Praxis als Kultivierung von Glück definieren. Der Buddhismus ist ein System zur Entwicklung von Glück, daher wird jener Entwicklung von Glück im Buddhismus große Bedeutung beigemessen.

B. Glück wird durch Glück erreicht

Es wird regelmäßig übersehen, dass der Buddhismus eine Religion des Glückes ist. Wenn man auf Aussagen wie „das Leben ist Leiden“ oder „alles ist Leiden“ stößt, könnte man zu der Annahme gelangen, dass der Buddhismus von Leiden durchsetzt sei. Wenn man hört, dass die vier edlen Wahrheiten mit *dukkha* („Leidhaftigkeit“) beginnen, bzw. wenn man den Worten des Buddha, bezüglich der vier edlen Wahrheiten, begegnet: „Sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart lehre ich nur *dukkha* und die Beendigung Ende von *dukkha*“, könnten manche Menschen zur Überzeugung gelangen, dass der Buddhismus eine Religion sei, in welcher das Leiden vorherrsche.

Die Menschen müssen fortwährend daran erinnert werden, dass der Buddha die Lehre der vier edlen Wahrheiten mit den vier „Aufgaben“ (*kicca*) verbunden hat. Wenn man diese Pflichten fehlerhaft auffasst, stolpert man gleich zu Beginn; man wird nicht in der Lage sein, das Wesen des Buddhismus korrekt zu erkennen. Insbesondere in Bezug auf die erste edle Wahrheit muss man so exakt wie möglich sein. Wenn es hilft, kann man sich die folgende Pali-Phrase einprägen:

dukkhaṃ ariyasaccaṃ pariññeyyaṃ („Die edle Wahrheit von *dukkha* sollte gründlich verstanden werden.“)

Unsere Verantwortung, im Angesicht von *dukkha*, besteht in einem umfassenden Verständnis; *dukkha* muss gründlich verstanden werden. *Dukkha* ist eine Angelegenheit, welche mit Weisheit behandelt werden muss; sie ist nicht etwas, das angehäuft wird, um den Geist zu quälen und zu beschweren. Wenn man Leiden erfährt, sollte man Weisheit zum Einsatz bringen, um mit jener Erfahrung angemessen umzugehen und es (ÜB: d.h. die tatsächlichen Ursachen) zu beenden. Dies ist der Anfang des korrekten Weges der Praxis.

Man kann hierbei einen Blick auf das Leben des Buddha werfen: bevor er zum Erwachen kam, praktizierte er strenge Askese und äußerste Enthaltensamkeit, wie es zu jener Zeit, bei den Entsagenden, üblich war. Als er erkannte, dass dies eine inkorrekte Form der Praxis darstellt, gab er solche Entbehrungen auf und wandte sich dem „mittleren Weg der Praxis“ (*majjhimā-paṭipadā*) zu, bis er die Erleuchtung erlangte. Dies ist eine äußerst knappe Zusammenfassung der Geschehnisse. Eine genauere Betrachtung dieses Berichts aus dem Tipiṭaka ermöglicht ein klareres Verständnis des Buddhismus im Ganzen.

In der Bodhirājakumāra-Sutta berichtet der Buddha, wie er, vor seiner Erleuchtung, jenen Gedanken trug: „*Glück kann nicht durch Glück erreicht werden; es kann nur durch Schmerz erreicht werden.*“ Aus diesem Grund begab er sich auf den Weg des entsagenden Lebens.

Im Anschluss lebte er bei zwei Meditationsmeistern in deren Einsiedeleien. Daraufhin unternahm er mit enormer Intensität und Eifer extreme asketische Praktiken, wobei er äußerste körperliche Schmerzen erlitt – doch alles vergeblich. Er erkannte, dass es nicht möglich ist, das höchste Gut über den Weg der Selbstkasteiung zu verwirklichen. Man beachte hier seine Worte: „*Der Weg zum Erwachen muss ein anderer sein.*“ [1071] Er erinnerte sich an eine Begebenheit aus seiner Kindheit, als er allein im Schatten eines Jambolan-Baumes saß und das erste *jhāna* erreicht hatte, welches durch Glückseligkeit und Freude gekennzeichnet ist. Er gewann die Einsicht, dass dies der Pfad ist, was durch die Worte, die er zu sich selbst sprach, bestätigt wird: „*Hier ist in der Tat der Pfad zum Erwachen.*“⁹

Als er sich darüber im Klaren war, befragte er sich, ob er vor diesem Glück, welches frei von Sinneslust und frei von unheilsamen Zuständen ist, Furcht empfinde. Dies war ein Mittel, um zu überprüfen, ob dieses Glück irgendeine Gefahr bergen könnte. Er bestätigte voller Zuversicht, dass er keine Angst habe. Daraufhin gab er die extremen asketischen Praktiken auf, folgte dem Pfad des Glücks,

⁹*esava maggo bodhiyā*; z.B.: M. II. 93

welcher durch den Begriff „mittlerer Weg“ (*majjhimā-paṭipadā*) verkörpert wird, und erreichte schließlich die Erleuchtung.

Ein wichtiges differenzierendes Merkmal besteht darin, dass viele der religiösen Traditionen in Indien zu dieser Zeit behaupteten, dass „Glück nicht durch Glück erreicht werden kann; es kann nur durch Schmerz erreicht werden“. Die Anhänger dieser Traditionen unternahmen daher extreme asketische Praktiken (*tapā*). Der Buddhismus hingegen lehrt, dass „Glück durch Glück erreicht werden kann“, und ermutigt daher die Praktizierenden, auf extreme asketische Praktiken zu verzichten, welche als „Selbstkasteiung“ (*atta-kīlamathānuyoga*) eingestuft und als Zeitverschwendung betrachtet werden.

Die grundlegendste Form des Glücks entsteht durch den Kontakt mit äußeren Objekten und ist von materiellen Dingen abhängig, weshalb sie als „Sinnesfreude“ (*kāma-sukha*) bezeichnet wird. Wenn man eine höherwertige Form des Glücks entwickelt und erlangt hat, existiert dieses höhere Glück zusammen mit der Sinnesfreude. Man kann sich aber auch dafür entscheiden, die Sinnesfreude ganz aufzugeben und ausschließlich in einer verfeinerten Form des Glücks zu verweilen.

Diese höheren Formen des Glücks verhindern die Gefahren einer Abhängigkeit von materiellen Dingen; sie bieten stattdessen ein höheres Maß an Unabhängigkeit. Man ist in der Lage, Glück zu erfahren, ohne Dinge konsumieren zu müssen. Man beachte die vorstehende Formulierung des Buddha: „Glück frei von Sinneslust und frei von unheilsamen Zuständen“. Man macht Fortschritte und wächst im Einklang mit dem heilsamen Verlangen (*chanda*).

Ein wesentlicher Faktor in dieser korrekten Praxis, zur Förderung der Unabhängigkeit, ist Weisheit. Mit Weisheit überwältigen die verfeinerten Formen des Glücks, selbst wenn sie über einen langen Zeitraum aufrechterhalten werden, den Geist nicht; man ist nicht berauscht; man vergisst nicht sich selbst. Wahres Glück geht Hand in Hand mit Freiheit, und umgekehrt ist wahre Freiheit mit Glück verbunden.

Ein Grund, warum die Entstehung des Buddhismus so revolutionär war und vermeintlich ein Erdbeben und Aufruhr bis hinauf in die höchsten Brahman-Bereiche auslöste, besteht darin, dass der Buddhismus diese neue Perspektive und Lebensweise einführte, wonach Glück durch Glück erreicht werden kann.

Das Ziel des Buddhismus – höchstes Glück (*parama-sukha*) – wird von Weisheit flankiert, welche den Geist durch Einsicht befreit. Dies ist echtes, unabhängiges und sicheres Glück; es muss nicht aufgespürt werden und ist frei von der

Abhängigkeit zu äußeren Dingen; es bleibt konstant; wo immer man ist, ist man hell, freudig und glücklich. Jeder von uns, der sich dieses Prinzips des höchsten Glücks bewusst ist, hat die Möglichkeit, sich zu entwickeln, um es zu verwirklichen. [1072]

2. Formale Lehren zum Glück

A. Was ist Glück?

Um Glück zu entwickeln, ist es notwendig, die Bedeutung und den Sinn von Glück zu kennen. Vereinfacht formuliert, ist Glück die Erfüllung der eigenen Wünsche und Bedürfnisse oder schlicht ein Gefühl der Erfüllung und Zufriedenheit. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Definition nicht alle Aspekte umfasst, aber sie deckt ein breites und grundlegendes Spektrum an Bedeutungen ab. Diese Definition ist von entscheidender Bedeutung, denn sie umfasst das Glück, auf welches die meisten Menschen beschränkt sind; die meisten Menschen sind sich eines darüber hinausgehenden Glückes nicht bewusst.

Man wünscht sich zu duschen und wenn man geduscht hat, ist man glücklich. Wenn man essen möchte und gegessen hat, ist man glücklich. Ein Kind, das spielen möchte und mit dem Spielen fertig ist, ist glücklich. Das ist die Erfüllung eines Wunsches, die Befriedigung eines Bedürfnisses.

Aus sprachwissenschaftlicher Sicht ist es hier notwendig zu wissen, dass einige Zweige der modernen Wissenschaft zwischen „Wunsch“ und „Bedürfnis“ unterscheiden und diesen Begriffen unterschiedliche Definitionen einräumen. Im vorliegenden Zusammenhang werden diese beiden Begriffe indessen synonym und mit identischer Bedeutung verwendet, wenngleich hier der Schwerpunkt eher auf dem „Wunsch“ als auf dem „Bedürfnis“ (d. h. einer Anforderung) liegt.

Wenn man Glück als die „Erfüllung von Wünschen“ definiert, ist es außerdem entscheidend, die Natur des Wunsches zu verstehen. Das Thema des Verlangens ist sehr umfangreich. Man beachte hier den wichtigsten Lehrsatz des Buddha: „Alle Dinge sind im Verlangen verwurzelt“ (*chanda-mūlakā sabbe dhammā*). Dies bedeutet, dass alle Dinge, mit denen der Mensch zu tun hat, auf Verlangen beruhen; ihren Ursprung im Verlangen finden.

Deshalb:

- müssen wir die Natur des Verlangens klar verstehen;

- und da Glück die Erfüllung von Verlangen ist, liegt es auf der Hand, dass die Entwicklung von Glück gleichzeitig eine Kultivierung des Verlangens erfordert. Andernfalls fällt die Entwicklung von Glück erfolglos aus.

Kurz gesagt, das Verlangen muss (ÜB: im Einklang mit der buddhistischen Lehre) entwickelt werden. [1073]

Unklarheit und Verwirrung über die Natur des Verlangens hindern die Menschen daran, die Dinge klar zu sehen, voranzukommen und Probleme zu lösen. Dies gilt für alle menschlichen Aktivitäten, einschließlich formaler Studien, moralischem Verhalten und spiritueller Praxis. Wenn man Verlangen nicht versteht, wird man das Wesentliche der Sache nicht erreichen.

B. Natur und Bedeutung von Verlangen

Die fachsprachlichen Ausdrücke für „Verlangen“ sind verhältnismäßig komplex. Der entscheidende Begriff im vorgenannten Zitat des Buddha lautet *chanda*, welches an dieser Stelle mit „Verlangen“, „Wollen“ oder „Wunsch“ übersetzt werden kann.

Der Begriff *chanda* ist im Wesentlichen neutral: er kann im positiven oder negativen Sinne verwendet werden; er kann heilsam oder unheilsam sein. Es finden sich beispielsweise Begriffe wie „Sinneslust“ (*kāma-chanda*), „Wunsch nach Entsagung“ (*nekkhamma-chanda*), „Wunsch nach Konsum“ (*paribhoga-chanda*), „Wunsch nach Dhamma“ (*dhamma-chanda*), usw.

In den Schriften wird der Begriff *chanda* wiederum in zwei Arten unterteilt:

1. Verlangen als Begierde (*taṇhā-chanda*): das Verlangen zu erhalten, zu ergreifen, zu werden, zu besitzen, bzw. zu zerstören.
2. Verlangen als Wunsch zur Handlung (*kattukamyatā-chanda*): der Wunsch zu agieren, der Wunsch sich zu engagieren, der Wunsch zu kreieren, der Wunsch sich zu verbessern, der Wunsch zu üben, der Wunsch zu studieren, der Wunsch zu praktizieren.

Ersteres ist negativ und unheilsam (*akusala-chanda*); zweiteres ist positiv und heilsam (*kusala-chanda*). Dies ist einfach zu verstehen, wenngleich diese Begrifflichkeiten recht lang und schwerfällig sind.

An diesem Punkt werden die Dinge allerdings kompliziert. Beim Lehren des Dhamma oder bei der Kommunikation in alltäglichen Situationen war es praktisch, kurze, prägnante Begriffe zu verwenden. Das Ergebnis ist:

- Wenn man sich auf negatives, unheilsames Verlangen bezieht, wird nur der Begriff *taṇhā* gebraucht (es ist nicht notwendig, *taṇhā-chanda* zu sagen).
- Für positives, heilsames Verlangen wird der Begriff *chanda* gebraucht (es ist nicht notwendig, *kattukamyatā-chanda*, *kusala-chanda*/„heilsames Verlangen“, *dhamma-chanda*, *sabhāva-chanda*/„Verlangen nach Wahrheit“, usw. zu sagen).

Dies ist eine simple und leicht zu verstehende Unterscheidung. Das Wort *taṇhā* impliziert eine negative Form des Verlangens; das Wort *chanda* impliziert eine positive Form des Verlangens. Wenn diese Unterscheidung nicht eindeutig verstanden wird, werden die Dinge indessen sehr konfus. Nimmt man zum Beispiel an, dass *chanda* (ÜB: grundsätzlich) ein positiver Begriff ist, kann man sich fragen, warum *kāma-chanda* („Sinneslust“) als negativ charakterisiert wird. [1074]

Die Kommentarschreiber wählten das neutrale Wort *patthanā* („Wunsch“, „Verlangen“), um es mit den beiden oben genannten Begriffen zu kombinieren und somit eine vergleichbare Differenzierung zu ermöglichen:

1. Verlangen als „Begehrlichkeit“ (*taṇhā-patthanā*): der Wunsch, etwas zu erhalten; der Wunsch, zu konsumieren.
2. Verlangen als „heilsamer Elan“ (*chanda-patthanā*): heilsames Verlangen; der Wunsch, Gutes zu tun.

Viele Menschen, insbesondere Buddhisten, stoßen mancherorts auf das Wort „Verlangen“ und bezeichnen es umgehend als schlecht oder unangemessen. Sie ermutigen andere, keine Wünsche zu haben, da sie diese als gefährlich und potenziell destruktiv einschätzen, sowohl für die geistige Entwicklung des Individuums als auch für die gesamte Gesellschaft.

Wieder andere propagieren das entgegengesetzte Extrem und ermutigen die Menschen, Dinge zu erhalten und ihren Reichtum zu vergrößern. Einige befürworten sogar die Gier und drängen die Menschen dazu, reich, berühmt und einflussreich zu werden. Sie behaupten, dieser Hunger nach Dingen sei für die Entwicklung der Gesellschaft notwendig. Dies ist jedoch keine echte Entwicklung,

sondern führt letztlich zu Konflikten und Zerstörung. Das Beste, was die Menschen durch solche Bemühungen erreichen können, ist eine instabile Form der Entwicklung, sowohl politisch als auch wirtschaftlich.

Menschen mit solcher Art von Überzeugungen repräsentieren zwei Extreme, doch ihnen ist gemein, dass es ihnen an Verständnis mangelt. Sie verstehen das Wesen des Verlangens nicht und gehen nicht angemessen mit ihm um. Aus diesem Grund ist es wichtig, die verschiedenen Arten des Verlangens zu verstehen und zu differenzieren. Dies wird zu wachsender Klarheit führen.

Nachdem wir die Unterscheidung zwischen den beiden Arten des Verlangens grob umrissen haben, wollen wir uns nun mit einigen ihrer wesentlichen Merkmale befassen:

1. Begierde (*taṇhā*): Begehren, das egoistische Bedürfnisse befriedigt, z. B. der Wunsch, etwas für sich selbst zu erwerben; die Suche nach Selbsterhöhung; der Wunsch, etwas für sich persönlich zu konsumieren, zu erhalten, zu werden oder etwas zu vermeiden.
2. Heilsamer Enthusiasmus (*chanda*): Verlangen, das sich auf die inhärente Natur des betreffenden Objekts konzentriert; die Suche nach dem Wohlergehen, der Tugendhaftigkeit und der Vollkommenheit eines Objekts.

Nehmen wir zum Beispiel die naturnahe Umgebung eines Klosters. Man betritt den bewaldeten Bereich eines Klosters und sieht Eichhörnchen in den Bäumen herumhüpfen. Manche Menschen erfreuen sich an deren Anmut und ihrer Flinkheit. Sie mögen denken: „Was für ein entzückender Anblick. Mögen diese Eichhörnchen gesund und stark sein. Möge dieser schöne und erfrischende Ort gedeihen.“ Auf diese Weise sehnen sie sich nach der Vollständigkeit der betreffenden Sache. Sie besitzen ein gesundes Verlangen.

Andere Menschen betrachten dieselben Eichhörnchen und denken: „Diese Eichhörnchen sind mollig und fleischig. Wenn ich doch nur eines fangen und für meine Abendsuppe kochen könnte.“ In diesem Fall dient das Verlangen der Selbstbefriedigung; es handelt sich um eine unheilsame Form des Verlangens, das auf Begierde beruht.

Ein anderes Beispiel wäre die Überlegung einiger Schüler, die ihre Grundausbildung abgeschlossen haben, alsbald Medizin zu studieren. Manche Schüler wollen Arzt werden, um Reichtum, Ehre und Ansehen zu erlangen. Dies ist eine egoistische, unheilsame Form des Verlangens. [1075] Andere Studenten wollen

Medizin studieren, weil sie wünschen, dass andere Menschen frei von Krankheit sind, dass sie gesund sind, dass sie frei von Leiden sind, dass sie sicher und in Ruhe leben können. Dieser Wunsch zielt auf die Vollkommenheit der gegebenen Verhältnisse – in diesem Fall die Gesundheit eines Volkes – was der ausdrückliche Zweck des ärztlichen Berufes ist. Dies ist ein heilsamer Wunsch.

Wenn die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen erfüllt sind, erleben sie Glück. Aus diesem Grund variiert das Glück der Menschen, je nach ihren Wünschen. Wenn diejenigen, die sich wünschen, dass es den Eichhörnchen gut geht und sie gesund leben können, sehen, wie sie durch die Bäume hüpfen, ist ihr Wunsch erfüllt und sie werden sofort Glück empfinden können. Diejenigen, die die Eichhörnchen, um des Gaumens willen, verspeisen wollen, müssen die Eichhörnchen jagen, töten und kochen, um sie als Mahlzeit zuzubereiten; erst dann wird ihr Wunsch erfüllt und sie werden (ÜB: möglicherweise) Glück erfahren.

Aus einer umfassenderen Perspektive betrachtet, möchten die Menschen mit gesundem Verlangen (*chanda*) die Ursachen für Wohlstand schaffen, während die Menschen mit Begierde einfach darauf warten, die Früchte des Wohlstands zu bekommen. Diejenigen mit heilsamem Verlangen sind Gestalter, die mit Begehren sind, Konsumenten. Erstere erleben Glück beim Schaffen, letztere beim Konsumieren.

In einer Gesellschaft, in der es Menschen mit so unterschiedlichen Neigungen gibt, kann man nicht erwarten, dass der Strom des Verlangens von selbst versiegt oder dass sich der Weg des gesunden Verlangens durchsetzt. Das Beste, was man tun kann, ist, diese beiden Kräfte auszugleichen, zu verhindern, dass die Fluten der Begierde die Menschen in den Abgrund spülen, sowie die Erfüllung des heilsamen Verlangens zu unterstützen. Solange es Menschen gibt, die sich der Erfüllung des heilsamen Verlangens widmen, kann sich die menschliche Gesellschaft weiterentwickeln. Darüber hinaus erhöht die Unterstützung der spirituellen Entwicklung der Menschen gleichzeitig das Glück für alle.

C. Glück und Freude

Es wurde bereits erwähnt, dass Glück die Erfüllung von Bedürfnissen und die Befriedigung von Wünschen umfasst. Eine andere Art, diese Erfüllung und Befriedigung zu beschreiben, ist zu sagen, dass jenes Verlangen gestillt wurde, ähnlich wie beim Löschen des Durstes oder der Linderung des Hungers. Wenn der Durst oder der Hunger gestillt ist, erlebt man Glück. Nach dieser Definition ist Glück das Nachlassen von Verlangen; Glück ist Frieden.

Bevor der Geist jenen Frieden erreicht, den das Glück gestaltet, kann man in diesem Prozess verschiedene Formen von Freude und Vergnügen erfahren. Insbesondere kann man *pīti* („Entzücken“, „Verzückung“, „Glückseligkeit“) erfahren, was auf Pali oftmals als *pīti-sukha* bezeichnet wird und mit Glück verbunden ist. Eine Unterscheidung dieser verschiedenen Stufen des Entzückens und der Erfüllung verschafft ein klareres Verständnis dafür, wie Glück mit Frieden zu vereinen ist. Zudem erkennt man die Natur und den Wert eines solchen Friedens. [1076]

In Bezug auf die beiden vorgenannten Begriffe wird das Vergnügen, welches sich aus der Erlangung eines gewünschten Objekts ergibt, als *pīti* formuliert, während das tatsächliche Vergnügen, dieses Objekt zu erfahren, *sukha* ist. Ein Beispiel: eine Person, die durch eine Wüste reist, ausgedörrt und entkräftet, wird Verzückung erleben, wenn sie Wasser sieht oder von jemandem erfährt, dass sich Wasser in der Nähe befindet. Wenn die Person schließlich den Schatten der Oase erreicht und aus dem Teich trinkt oder darin badet, erfährt sie Glück.

In den Kommentarbüchern wird zur Verdeutlichung folgendes Beispiel angeführt:¹⁰ Ein Mann hat eine lange Strecke durch eine karge Wildnis zurückgelegt. Er ist schweißgebadet, ausgehungert und durstig. Irgendwann trifft er einen Wanderer, der in die entgegengesetzte Richtung reist, und er fragt ihn, ob es vor ihm Trinkwasser gäbe. Man sagt ihm, dass nicht weit vor ihm ein großer Teich mit einem bewaldeten Hain läge. Als er diese Nachricht hört, ist der Mann überglücklich und erfreut.

Als er voranschreitet und die Lotusblüten, Blätter und Stängel sieht, die auf dem Weg verstreut liegen, steigert sich seine Freude weiter. Er setzt die Wanderung fort und sieht Menschen mit nassen Kleidern und nassen Haaren und hört das Geschrei von Waldhühnern und Pfauen. Und als er sich dem Teich nähert und den üppigen Hain und die Lotusblumen sieht, die in dem klaren, sauberen Wasser wachsen, wird er zunehmend fröhlicher.

Schließlich steigt er in das Wasser, was ihm ein ausgesprochenes Gefühl der Erfrischung gibt. Das Hochgefühl, welches er zuvor empfand, wird durch Ruhe ersetzt. Er badet und trinkt nach Herzenslust und vertreibt alle Unruhe, er isst die Wurzeln und jungen Blätter der Lotusblumen, bis er satt ist. Dann klettert er auf das Ufer und legt sich in den kühlen Schatten der Bäume, umspielt von einer sanften Brise, und sagt zu sich selbst: „Ah, welch ein Glück.“

Anhand dieses Beispiels kann man erkennen:

¹⁰DhsA. [166]

- Die Freude und das Hochgefühl, welches die Person von jenem Moment an erfährt, in welchem sie von dem Teich und dem bewaldeten Hain hört, bis hin zu dem Moment, in welchem sie ihn mit ihren eigenen Augen sieht, stellt *pīti* dar, was eine Vorfriede und ein Vergnügen an dem Objekt ist, welches gerade wahrgenommen wird.
- Das Baden im Wasser, das Löschen des Durstes, das Stillen des Hungers und das Ausruhen im Schatten der Bäume bilden *sukha*: das tatsächliche Erleben des gewünschten Objekts.

Pīti trägt die Eigenschaften von Hochgefühl, Euphorie, Ausgelassenheit, Jubel, Strahlen und Erfüllung, welche allesamt äußerst positive Qualitäten darstellen. Doch wie positiv diese Freude und Verzückerung auch sein mag, sie ist noch nicht vollständig; sie hat ihr Ziel noch nicht erreicht. Am Ende muss sie im Glück münden und gipfeln, was eben innerer Frieden ist. Wenn diese Freude noch nicht friedlich ist, so ist sie noch nicht vollständig; sie erreicht ihre Vollendung und Vollkommenheit im Frieden, was als „Glück“ (*sukha*) bezeichnet wird.

Bei gründlicher und detaillierter Analyse wird deutlich, dass es zwischen *pīti* und *sukha* noch einen weiteren wesentlichen Zustand des Geistes gibt. Vorhin haben wir nur die Befriedigung von Wünschen betrachtet, was ein Aspekt des Erlangens darstellt. Doch eine genauere Analyse erfordert auch einen Blick auf die eigentliche Natur des Verlangens.

Verlangen enthält die Merkmale von Triebhaftigkeit und Verstörung. Wenn das Verlangen sehr stark wird, äußert es sich in Form von Unruhe, Anspannung, Nervosität und gar Aufruhr. Wenn das Stadium der Erfüllung dieses Verlangens erreicht ist, lassen Unruhe, Anspannung und Nervosität, welche Merkmale des Verlangens sind und sich auf den Körper und den Geist auswirken, nach und klingen ab – trotz der Steigerung des Entzückens (*pīti*). Die Erregtheit schwindet; man fühlt sich ausgeglichen und ruhig. Dieser Zustand wird als „Gelassenheit“ (*passaddhi*) bezeichnet. [1077]

Gelassenheit (*passaddhi*) ist die direkte Vorstufe zum Glück (*sukha*). Daher beschreiben die Schriften, wenn sie eine genauere Unterscheidung vornehmen, die geordnete Abfolge als: *pīti* → *passaddhi* → *sukha*.

Das auf Begehren basierende Verlangen ist voller Unruhe, Anspannung und Nervosität, weil es auf einem Fundament der Verblendung gründet und durch die Anhaftung an ein Selbstgefühl genährt wird. Verlangen, welches auf heilsamem Enthusiasmus beruht, wird jedoch ganz natürlich von Weisheit begleitet, die diese geistigen Leiden verhindert oder korrigiert.

Man beachte, dass es neben der Stillung des Begehrens durch Befriedigung auch eine Stillung des Begehrens durch Nicht-Befriedigung gibt, die eine entgegengesetzte Form des vorsätzlichen Handelns darstellt.

Man muss jedoch vorsichtig sein. Wenn man versucht, das Verlangen zu stillen, indem man es behindert, ihm widersteht, es unterdrückt oder kontrolliert, sind die Auswirkungen gravierender als bei der Suche nach Befriedigung. Aufregung und Unruhe nehmen zu, man verleiht seiner Frustration Ausdruck oder könnte regelrecht ausrasten, wodurch man sich selbst zusätzliches Leid zufügt und andere in Gefahr bringt. Dies führt wiederum zu Vergeltungsmaßnahmen und Repressalien. Diese innere Unterdrückung ist lediglich eine Form von Zwang; sie ist kein wahrer Frieden.

Zu Beginn der spirituellen Praxis hilft schon das Bewusstsein der Übung, mit dem Verlangen umzugehen. Auch wenn man bis zu einem gewissen Grad gegen seinen Willen handelt und einen Weg wählt, der keine (ÜB: unmittelbare) Befriedigung bringt, ist der Nutzen der Übung doch ein Gefühl der Selbstentfaltung und der Freude darüber, die eigene Kraft und Entschlossenheit auf die Probe gestellt zu haben.

Es existieren zusätzliche Werkzeuge für die Arbeit mit dem Verlangen:

Erstens, um heilsame geistige Qualitäten zu stärken: Man sorgt dafür, dass das heilsame Verlangen (*chanda*), das sich nach Wissen sehnt, stärker ist als das Verlangen (*taṇhā*), das sich nach Annehmlichkeiten und Genuss sehnt. Ein heilsames Verlangen verhindert zum Beispiel, dass man die Arbeit schleifen lässt, um mit seinen Freunden zu trinken.

Zweitens werden negative Qualitäten durch positive Qualitäten ersetzt: So begehrt Paul beispielsweise das Geld von John und möchte es stehlen, aber er überlegt, wie schwierig es für John war, dieses Geld zu verdienen. John hat schon genug Probleme, warum sollte er ihm da noch zusätzliche Probleme bereiten? Dieser Gedanke lässt Mitgefühl entstehen, wodurch das Verlangen versiegt und gestillt wird.

Ein Beispiel im Zusammenhang mit dem Thema Weisheit wäre eine Person, die Gold zu einem extrem niedrigen Preis zum Verkauf entdeckt. Beim Anblick eines solchen Angebots bekommt die Person schnell große Augen und begehrt dieses Gold, doch sobald die Person feststellt, dass es sich um eine Fälschung handelt, schwindet ihr Verlangen auf der Stelle. Diese Erkenntnis ist jedoch nur eine grundlegende oder gefälschte Form der Weisheit. Sie befasst sich nur mit unmittelbaren Problemen.

Anhänger des Buddha, die mit wahrer Weisheit ausgerüstet sind, erkennen, dass Gold, Silber, Juwelen, ja aller materieller Reichtum, nicht den wahren Sinn des Lebens darstellt. Materieller Reichtum gehört niemandem wirklich. Er ist nicht in der Lage, dem eigenen Leben wahres Glück oder Bedeutung zu verleihen. Sowohl der materielle Reichtum selbst als auch alle Lebewesen unterliegen den Naturgesetzen von Vergänglichkeit, *dukkha* und Nicht-Selbst. Um von materiellen Dingen zu profitieren, muss man Einsicht in ihre wahre Natur gewinnen, damit sie keinen Schaden anrichten. Wenn man sich für die wahre Freiheit und das wahre Glück geöffnet hat, kann man ohne Zögern auf diese Dinge verzichten. Die Weisheit verhindert, dass die Begierde Fuß fassen kann und führt zu wahren Frieden.

Unabhängig davon, ob man die Begierde durch Befriedigung stillt oder sich der Befriedigung ungesunder Begierden enthält, indem man heilsame Qualitäten stärkt und Weisheit anwendet, macht die daraus resultierende Ruhe und der Frieden (*santi*) an sich das Glück aus. Glückseligkeit ist Frieden.¹¹ [1078]

D. Zwei Wege zum Glück

Die meisten Menschen sind mit einem „Startkapital“ sowohl an Begierde als auch an heilsamer Begeisterung versehen. Diejenigen, die in der Gesellschaft führend sind oder als Mentoren (*kalyāṇamitta*; „tugendhafte Freunde“) fungieren, sollten diese Tatsache verstehen und andere dabei unterstützen – sowohl heilsames Verlangen zu fördern als auch das Begehren zu regulieren bzw. zu zügeln. Zumindest sollten die Menschen verhindern, dass die unterschwellige Begierde zu einer überwältigenden Kraft wird.

Was das grundlegende heilsame Verlangen (*chanda*) betrifft, so wünschen sich die meisten Menschen, dass ihre Umgebung wohlgeordnet, aufgeräumt und sauber ist. Wenn sie eine schöne und natürliche Umgebung vorfinden, freuen sie sich. Sie möchten, dass sich ihre Umgebung in einem Zustand der Vollständigkeit befindet; sie möchten, dass Menschen, Tiere, Bäume und Pflanzen gesund und kräftig sind. Genauso wünschen sich die Menschen, dass ihr eigener Körper gesund, stark und rein ist und in einem Zustand der Vollkommenheit existiert. (Dies sind nützliche Beispiele für die Unterscheidung zwischen *chanda* und *taṇhā*).

¹¹ Auf Pali wird dieses Glück durch den Begriff *santi-sukha* („das Glück des Friedens“) bezeichnet.

Gleichzeitig möchten die meisten Menschen ihre Wünsche durch den Kontakt mit ansprechenden und angenehmen visuellen Formen, Düften, Klängen, Geschmäckern und tastbaren Objekten befriedigen. All diese Dinge werden zusammenfassend als „materielle Objekte“ (*āmisa*) oder „Sinnesobjekte“ (*kāma*) bezeichnet. Da diese Sinnesobjekte auf einer groben Form des Kontakts beruhen und oftmals eine deutliche Stimulation beinhalten, können sie ausgesprochen verführerisch sein. Die Bedeutsamkeit, ein gründliches Verständnis zu entwickeln, um nicht von diesen Verlockungen in die Irre geleitet zu werden, bedarf wiederholter Betonung.

Betrachten wir diese beiden Formen des Verlangens im Detail:

Wie bereits erwähnt, beginnt der heilsame Enthusiasmus (*chanda*) mit der Freude und Zufriedenheit darüber, dass die Dinge in einem Zustand des Wohlbefindens und der Vollständigkeit existieren. Wenn sich das betreffende Objekt oder die betreffende Person noch nicht in einem Zustand der Vollständigkeit oder nur in einem Zustand teilweiser Vollständigkeit befindet, möchte man handeln, um diese Vollständigkeit zu verwirklichen. Auf dieser Stufe des Wunsches nach Handlung erreicht man die wahre Essenz von *chanda*, die als „Verlangen in Form des Wunsches zu handeln“ (*kattukamyatā-chanda*) bezeichnet wird.

Die unheilsame Form des Verlangens – die Begierde – manifestiert sich hingegen als Verlangen nach den fünf Sinnesobjekten, um Befriedigung durch den Konsum von Dingen zu erhalten. Begierde ist das Verlangen nach Konsum/Genuss/Verbrauch. Es ist das Verlangen, etwas zu bekommen und es lediglich zum eigenen Vorteil zu nutzen. Hier wird ein entscheidender Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Verlangen deutlich.

Wenn das Verlangen auftaucht, wird es per Definition von einem vermeintlichen „Besitzer“, „Begehrenden“, „Anspruchsberechtigten“ oder „Konsumenten“ flankiert, d.h. von jemandem, der erwirbt, ergreift und konsumiert, der die Dinge um das Wohl dieses sogenannten „Besitzers“ oder „Konsumenten“ will. Dies ist die Geburt eines Ich-Gefühls. [1079]

Heilsamer Enthusiasmus funktioniert anders; er wird von einer Freude und Zufriedenheit begleitet, welche die Qualität und Vollkommenheit eines Objekts wahrnimmt. Diese Freude entsteht, ohne dass wir etwas tun müssen. Wenn sich das Objekt noch nicht in einem Zustand der Vollkommenheit befindet, besteht der Wunsch, dass es diesen Zustand erreichen möge. Dieses Verlangen nach Vollkommenheit erzeugt eine weitere Ebene des Verlangens, nämlich den Wunsch, zu handeln, um die Vollkommenheit zu bewirken (ÜB: bzw. eine derartige Neigung und Hinwendung zu begünstigen).

Für den Fall, dass jemand nicht weiß, wie er diese Vollständigkeit herbeiführen kann, schlägt der natürliche kausale Prozess vor, wie er reagieren soll: der Wunsch nach Vollständigkeit und die Frage, wie man sie herbeiführen kann, führt zu einem Wunsch nach Wissen, einer Sehnsucht nach Verständnis.

Die obigen Ausführungen zeigen die Bandbreite der Bedeutung des Begriffs *chanda*. Erstens findet sich eine Freude an der Qualität, Schönheit und Vollkommenheit eines Objekts oder einer Person. Zweitens besteht der Wunsch, dass diese Sache oder Person gesund, vollständig oder glücklich sein möge. Drittens, falls diese Sache oder Person diesen Zustand der Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, besteht der Wunsch zu handeln, um diese Vollkommenheit herbeizuführen. Und viertens besteht der Wunsch, sich das notwendige Wissen anzueignen, um die Vollendung zu vollbringen.

Der erste Unterschied besteht darin, dass heilsamer Enthusiasmus wünscht, dass etwas in einem natürlichen Zustand der Erfüllung und Vollendung sein möge. Wenn man etwas oder jemandem in diesem Zustand der Vollendung begegnet, erfährt man sofort Glück und Zufriedenheit, zum Beispiel wenn man sich an der Schönheit der Natur erfreut. Dies unterscheidet sich vom Verlangen, das auf Befriedigung warten muss, bis ein Objekt konsumiert werden kann.

Ein weiterer wesentlicher Unterschied besteht darin, dass während des gesamten Prozesses des heilsamen Enthusiasmus ein Verlangen vorhanden ist, ohne dass ein „Verlangender“ oder ein Handelnder geboren wird, der handeln muss. Dies unterscheidet sich vom Prozess des Begehrens, welcher ein Gefühl des Selbst voraussetzt: eines Konsumenten, eines Besitzers, eines Beherrschers, usw. Wenn bei der Auseinandersetzung mit etwas, mittels heilsamer Begeisterung, ein fixes Identitätsgefühl auftaucht, deutet dies darauf hin, dass Verunreinigungen, die mit der Selbstsicht in Verbindung stehen, in den Geist eingedrungen sind. Eine subtile Verunreinigung, die in diesem Zusammenhang häufig auftritt, ist „Eitelkeit“/„Ich-Dünkel“ (*māna*; der Wunsch nach Selbstwertgefühl).

Die Essenz von *chanda* ist der Wunsch zu handeln. Aus diesem Grund wird dieser Begriff als *kattukamyatā-chanda* definiert: Verlangen im Sinne eines Wunsches nach Aktivität. Eine häufige Definition von *chanda* lautet *chandoti kattukamyatā-chando*: „*chanda* ist das Streben, welches als der Wunsch zu handeln zum Ausdruck kommt (damit etwas einen Zustand der Tugend oder der Vollendung erreicht)“. Dieser Punkt muss wiederholt werden, denn er ist der Ausgangspunkt der menschlichen Geistesentwicklung.

Wenn wir mit gesundem Enthusiasmus ausgestattet sind, freuen wir uns und fühlen uns wohl, wenn wir sehen, dass unser Haus oder Kloster sauber und auf-

geräumt ist. Wenn es schmutzig oder unordentlich ist, werden wir es reinigen wollen. Wir werden einen Besen nehmen und den Boden oder das Gelände fegen. Wenn wir nicht wissen, wie man fegt, werden wir es lernen wollen und die besten Methoden des Fegens studieren. Wir werden zu Experten im Fegen und erleben Freude beim Fegen. Dies ist ein Beispiel für spirituelle Übung und dafür, wie heilsamer Enthusiasmus der Ausgangspunkt für spirituelle Entwicklung ist.

Mit der Begierde beginnt dieser Schulungsprozess indessen nicht. Wenn das Begehren aufkommt, möchte man etwas erhalten, um es zu konsumieren. Mit dem Konsum endet der Prozess; man verspürt keinen Wunsch, sich zu verbessern. [1080]

E. Heilsames Verlangen in Beziehung zu anderen

Bisher hat sich die Diskussion über das Verlangen über die Arbeit und die Aktivitäten der Menschen gerichtet und auch die Beziehung zur eigenen Umgebung berücksichtigt. Damit diese Diskussion vollständig ist, muss man jedoch auch das heilsame Verlangen in Bezug auf andere Menschen betrachten.

Wie bereits erwähnt, ist das heilsame Verlangen (*chanda*) der Wunsch, dass alle Dinge in einem Zustand der Vortrefflichkeit und Vollendung existieren. Dieser Wunsch erstreckt sich ebenso auf alle empfindungsfähigen Wesen. Dieses Wohlwollen gegenüber allen Wesen, beginnend bei den eigenen menschlichen Gefährten, ist der Wunsch, dass es anderen gut geht, dass sie sich entfalten, dass sie gesund und stark sind und dass sie Freude und Glück erfahren mögen.

Die Interaktion mit anderen Menschen ist ein wesentlicher Bestandteil des Lebens der Menschen. Ebenso hat der Wunsch nach Wohlergehen in Bezug auf andere Menschen, ja, auf alle Wesen, eine besondere Bedeutung im Leben der Menschen.

Dieses Wohlwollen oder der Wunsch nach dem Guten in Bezug auf andere Menschen und andere Lebewesen weist außergewöhnliche Eigenschaften auf, die sich von dem Wunsch unterscheiden, dass unbelebte Dinge einen Zustand der Unversehrtheit und Vollkommenheit erreichen. Aus diesem Grund finden sich in diesem Zusammenhang mehrere Bezeichnungen für *chanda*, die von den jeweiligen Umständen geprägt sind. Anstatt den Begriff *chanda* zu verwenden, um das heilsame Verlangen gegenüber anderen Menschen zu bezeichnen, werden die folgenden vier Begriffe gebraucht:

1. *Mettā* („liebende Güte“): Unter gewöhnlichen Umständen, falls man ein heilsames Verlangen – ein Gefühl des Wohlwollens – gegenüber anderen Menschen verspürt, möchte man, dass sie eine natürliche Ausstrahlung aufweisen, körperlich unversehrt sind und Glück erfahren mögen. Dies ist eine grundlegende, ursprüngliche Form des Wohlwollens. Es ist ein Wunsch, der sich auf eine andere Person oder ein Lebewesen richtet; er ist nicht mit persönlichen Anliegen verbunden. [1096]
2. *Karuṇā* („Mitgefühl“): Falls man einer anderen Person (oder einem anderen Lebewesen) begegnet, die krank, geschwächt, verängstigt oder beunruhigt ist oder schwere Zeiten durchlebt hat, wünscht man sich, dass diese Person (oder dieses Lebewesen) von derartigem Leiden, Not, Elend oder Krankheit befreit wird.
3. *Muditā* („aner kennende Freude“): Falls es einer anderen Person gut geht, ein Kind heranwächst, jemand gesund, körperlich ansehnlich und attraktiv ist, jemand irgendeine Form von wahren Erfolg erzielt, usw., freut man sich über seine oder ihre guten Leistungen.
4. *Upekkhā* („Gleichmut“): Unter bestimmten Umständen ist eine andere Person in der Lage, für sich selbst die Verantwortung zu übernehmen, bzw. es ist angebracht und angemessen für diese Person, diese Verantwortung zu übernehmen. In solchen Fällen sollte man ihm oder ihr ermöglichen, unabhängig zu bleiben, ohne einzugreifen. Ein Beispiel: ein Elternpaar beobachtet, wie ihr Kleinkind das Laufen lernt. Sie wünschen sich, dass das Kind wächst und Erfolg hat, und beobachten es aus der Ferne, ohne sich einzumischen. Sie verstricken sich nicht in Sorgen oder wiegen das Kind ständig in den Armen. Der Wunsch nach einem Zustand des Wohlbefindens ist hier ein Wunsch nach Gelingen, Wohlergehen und Rechtschaffenheit der Menschen. Man wünscht sich, dass sie in Aufrichtigkeit, Korrektheit und Sicherheit verweilen, dass sie in Wahrheit und Wahrhaftigkeit existieren. Um dies zu ermöglichen, unterlässt man es, sich in diese Umstände einzumischen.

Heilsames Verlangen (*chanda*) ist der Antrieb für diese vier Geisteszustände. Mit anderen Worten: heilsames Verlangen äußert sich in vier verschiedenen Zusammenhängen:

1. ein Gefühl des Wohlwollens, wenn Menschen in einem normalen Zustand des Glücks verweilen (= *mettā*)

2. ein Gefühl des Wohlwollens, wenn Menschen in schwere Zeiten geraten; ein Wunsch, dass sie vom Leiden befreit werden und einen Zustand des Wohlbefindens erreichen (=karuṇā)
3. ein Gefühl des Wohlwollens, wenn Menschen Erfolg und Leistung erfahren; der Wunsch, dass sie wachsenden Erfolg erzielen (=muditā)
4. ein Gefühl des Wohlwollens, wenn Menschen die Möglichkeit haben, Eigenverantwortung zu übernehmen; der Wunsch, dass sie in Integrität, Aufrichtigkeit, Sicherheit und Rechtschaffenheit verweilen (=upekkhā)

Die meisten Menschen betrachten nur die ersten drei Arten des Wohlwollens, aber das ist unzureichend, da die genannten drei Faktoren immer noch auf den Bereich der „Gefühlswelt“ beschränkt sind. Wenngleich diese Gefühle, Empfindungen oder Emotionen erhaben und hoch kultiviert sein können, so sind sie dennoch nicht vollständig. Erst der vierte Faktor führt zur Vollendung.

Das bedeutet, dass es unzureichend ist, wenn Menschen ausschließlich heilsame Gefühle besitzen, ganz gleich, wie großartig oder vortrefflich diese auch sein mögen. Diese Empfindungen entsprechen den persönlichen Merkmalen, aber sie sind noch nicht mit der Wahrheit – mit dem Dhamma – vereint. Obwohl diese Menschen „gut“ sind, sind sie vielleicht noch nicht „richtig“. Um die Wahrheit zu erkennen, um wahre Korrektheit zu erreichen, um Leiden zu vertreiben und um vollkommenes Glück zu verwirklichen, muss man gleichzeitig über Wissen verfügen.

Fachlich betrachtet reicht es nicht aus, die Kultivierung des Geistes (*citta*) zu vollenden. Die Faktoren des Geistes allein können die Befreiung nicht herbeiführen. Man muss die Kultivierung der Weisheit (*paññā*) vervollständigen, denn sie ist der entscheidende Faktor für Befreiung und geistige Vollkommenheit. Die ersten drei Formen des Wohlwollens beschränken sich auf geistige Aspekte. Der vierte Faktor ist die Weisheit, welche die wahre Anwendung des Geistes anregt und zur Befreiung führt. [1097]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Menschen zwar positive Emotionen besitzen können, aber Weisheit benötigen, um diese Emotionen zu regulieren, zu verfeinern und zu steigern.¹² Der vierte Faktor des Gleichmuts stellt dieses

¹²Wie bereits erwähnt, kann *chanda* mit „Verlangen“ übersetzt werden, aber in Bezug auf den Dhamma ist es angebracht, den Begriff „Liebe“ zu verwenden. *Chanda* ist die Liebe zur Wahrheit, die Liebe zum Guten. In Bezug auf liebende Güte (*mettā*) und Mitgefühl (*karuṇā*) ist *chanda* die Liebe zu den Mit-Lebewesen. Die Liebe zum Dhamma, die Liebe zur Wahrheit, die Liebe zur Gerechtigkeit und die Liebe zur Rechtschaffenheit rufen sodann Weisheit hervor, und man erreicht die Stufe des Gleichmuts (*upekkhā*).

Bindeglied zur Weisheit her.

Wenn es den Menschen an Weisheit mangelt, sind sie nicht in der Lage, die Probleme des Lebens zu lösen. Selbst wenn sie mit Tugenden und heilsamen Gesinnungen versehen sind, können sie diese falsch anwenden und ungeschickte Handlungen ausführen.

Nehmen wir an, ein Dieb stiehlt 2.000 Euro. Aus der einen Perspektive hat er Erfolg, er hat Geld erhalten und erfährt etwas Glück. Wie sollte man darauf reagieren? In Übereinstimmung mit dem Faktor der anerkennenden Freude freut man sich über sein Glück. Doch das ist falsch. Hier läuft man der wahren Dhamma-Praxis zuwider, wenn man auf der Ebene der Gefühle stecken bleibt. Obwohl die Emotionen positiv sind, können sie zu Problemen führen. Die Menschen dulden dann vielleicht das Stehlen und verursachen alle möglichen Probleme für die Gesellschaft.

Hier bringt die Weisheit eine Integration sowie ein Gleichgewicht des Geistes zustande. Der Wunsch, welcher hier als Gleichmut (*upekkhā*) bezeichnet wird, besteht darin, dass andere Menschen Rechtschaffenheit und Korrektheit aufweisen mögen.

Gleichmut als Ausdruck des heilsamen Verlangens (*chanda*) ist der Wunsch, dass es anderen gut geht und sie vollständig und unversehrt sind. Um Vollkommenheit zu erreichen, müssen sich die Menschen am Dhamma, an der Rechtschaffenheit, orientieren. Man verweilt in einem Zustand des Gleichmuts, damit Korrektheit und Rechtschaffenheit gemäß den Naturgesetzen fortschreiten können.

Die ersten drei Faktoren, liebende Güte, Mitgefühl und anerkennende Freude, schützen den Einzelnen; der vierte Faktor, Gleichmut, schützt außerdem die Wahrheit. Wenn jemand anderes einen Verstoß gegen die Wahrheit begeht, dann sollte man die Wahrheit aufrechterhalten und schützen, Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit aufrechterhalten.

Vollkommenheit wird mit Gleichmut erreicht, der eine mit Weisheit verbundene Emotion darstellt. Gleichmut dient dazu, die vier „himmlischen Verweilungen“ (*brahmavihāra*) im Lot zu halten. Nach den buddhistischen Lehren sind diese vier Faktoren tatsächlich himmlische Kräfte, das heißt, sie repräsentieren Brahma (die höchste Gottheit) und schützen die Welt.

3. Weises Erfreuen an Sinnesfreuden

A. Verschiedene Abstufungen von Glück

Der Buddha erkannte, dass er ein erhabenes Glück verwirklicht hatte, das unabhängig von Sinnenlust (*kāma*) ist. Aus diesem Grund konnte er verkünden, dass er nicht in den gewöhnlichen Kreislauf des Lebens zurückkehren und erneut nach Sinnenlust suchen würde. Hätte er dieses erhabene Glück nicht erfahren, wäre er nicht in der Lage gewesen, eine solche Aussage zu treffen.

Anschließend stellte der Buddha fest, dass ein edler Schüler – selbst wenn er mit rechter Weisheit klar erkenne, wie wenig Süße und wie viel Leid in der Sinnenlust liegen und dass sie großes Leid und Gefahr mit sich bringt – dennoch nicht mit Zuversicht behaupten könne, dass er sich nicht mehr auf die Suche nach Sinnenlust begeben werde, solange er nicht die erhabene Glückseligkeit und das von Sinnenlust unabhängige Glück erfahren habe.¹³

In ähnlicher Weise warnte er insbesondere die Mönche: Wenn jemand, der in die Hauslosigkeit fortgezogen ist, noch nicht die erhabene Glückseligkeit und das Glück erfahren hat, das unabhängig von Sinnenfreuden existiert, kann es weiterhin geschehen, dass verschiedene Verunreinigungen wie Begehrlichkeit, Unwillen, Unruhe, Faulheit und Langeweile den Geist überwältigen.¹⁴ Eine solche Person wird sich weder am heiligen Leben erfreuen noch in der Lage sein, es zu ertragen.

Neben der Bedeutung, die der Buddhismus dem Glück beimisst, zeigen diese Hinweise auch, dass edle Schüler das Verlangen nach Sinnenlust nicht etwa deshalb aufgeben, weil sie frei von Vergnügen wäre oder weil der Buddhismus lehrt, auf Vergnügen zu verzichten. Vielmehr erkennt der Buddhismus Vergnügen und Glück an, so wie sie wirklich existieren. Er ermutigt die Menschen, zu praktizieren, um Glück zu erlangen, und erkennt an, dass Sinnenlust eine Form von Glück darstellt.¹⁵

Edle Schüler geben das sinnliche Verlangen auf, weil sie erkennen, dass Sinnenlust trotz ihrer Freuden stets mit viel Leid verbunden ist. Zudem existiert eine tiefere Form des Glücks, die über die Sinnenlust hinausgeht und die Freuden übertrifft, die aus dem Genuss weltlicher Objekte resultieren. Edle Schüler

¹³M. I. 91-92

¹⁴M. I. 463-4

¹⁵TR: Man beachte, dass das Pali-Wort *sukha*, je nach Kontext, sowohl mit „Glück“ als auch mit „Vergnügen“ übersetzt werden kann.

lassen das sinnliche Verlangen hinter sich, weil sie diese verfeinerte Form des Glücks erfahren haben.

Es lassen sich somit verschiedene Ebenen des Glücks unterscheiden. An dieser Stelle kann untersucht werden, wie der Buddhismus diese klassifiziert.

Das Duka Nipāta des Aṅguttara Nikāya unterteilt Glück in verschiedene Arten und Abstufungen und stellt eine lange Liste von Paarungen auf: das Glück der Haushälter und das Glück der Entsagenden, das Glück der Sinneslust und das Glück der Entsagung, das weltliche Glück und das transzendente Glück, das Glück der edlen Wesen und das Glück der gewöhnlichen Wesen.¹⁶

Eine besonders klare und detaillierte Klassifizierung der verschiedenen Varianten von Glück findet sich in der Lehre von den zehn Ebenen des Glücks, die an vielen Stellen im Tipiṭaka erwähnt wird.¹⁷

1. Sinneslust (*kāma*): Freude und Glück, abhängig von den fünf Strängen der Sinnesempfindung (*kāma-guṇa*).¹⁸
2. Glück des ersten *jhāna* (*paṭhamajhāna-sukha*): Glück des ersten *jhāna*, welches von Sinneslust und unheilsamen Zuständen befreit ist und aus initiiertem und aufrechterhaltenem Denken (*vitakka* und *vicāra*), Glückseligkeit (*pīti*), Glück (*sukha*) und Einspitzigkeit (*ekaggatā*) besteht.
3. Glück des zweiten *jhāna* (*dutiya-jhāna-sukha*): Glück des zweiten *jhāna*, welches sich aus Glückseligkeit (*pīti*), Glück (*sukha*) und Einspitzigkeit (*ekaggatā*) zusammensetzt. [1025]
4. Glück des dritten *jhāna* (*tatiya-jhāna-sukha*): Glück des dritten *jhāna*, welches sich aus Glück (*sukha*) und Einspitzigkeit (*ekaggatā*) zusammensetzt.
5. Glück des vierten *jhāna* (*catutthajhāna-sukha*): Glück des vierten *jhāna*, welches sich aus Gleichmut (*upekkhā*) und Einspitzigkeit (*ekaggatā*) zusammensetzt.

¹⁶Weitere dieser Paarungen, siehe Anhang 1.

¹⁷vgl.: M. I. 398; S. IV. 225

¹⁸Man beachte, dass der Begriff *kāma* nicht auf die schmale, allgemein verstandene Definition des sexuellen Verlangens beschränkt ist. Objekte der Sinnesfreude (*kāma-guṇa*) beziehen sich ausnahmslos auf alle angenehmen Anblicke, melodiosen Klängen, wohlriechenden Gerüche, köstlichen Geschmäcker und reizvollen tastbaren Objekte (z. B. ein weiches, seidiges Bett). Sie schließen alle Dinge ein, die materielles Vergnügen bereiten (*āmisa-sukha*). Aus diesem Grund können selbst Entsagende in den Genuss von Objekten der Sinneslust kommen.

6. Glück der Erreichung der Sphäre des unbegrenzten Raumes (*ākāsānañcayatanasamāpatti-sukha*): Bei dieser konzentrativen Errungenschaft transzendiert man die Wahrnehmung der Form (*rūpa-saññā*) und die Wahrnehmung der Ablehnung (*paṭigha-saññā*), und man schenkt der Wahrnehmung der Diversität (*nānatta-saññā*) keine Aufmerksamkeit. Man richtet seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Unendlichkeit des Raumes.
7. Glück der Erreichung der Sphäre des unbegrenzten Bewusstseins (*viññāṇañcāyatanasamāpatti-sukha*): Bei dieser konzentrativen Errungenschaft meditiert man über die Unendlichkeit des Bewusstseins als Objekt der Aufmerksamkeit.
8. Glück der Erreichung der Sphäre des Nichtheitsgebietes (*ākīñcaññāyatanasamāpatti-sukha*): Bei dieser konzentrativen Errungenschaft meditiert man über den Zustand des Nichtigkeitsgebietes als Objekt der Aufmerksamkeit.
9. Glück der Erreichung der Sphäre von weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung (*nevasaññānāsaññāyatanasamāpatti-sukha*).
10. Glück, welches mit der Erlangung der Beendigung von Wahrnehmung und Gefühl verbunden ist (*saññāvedayitanirodhasamāpatti-sukha*).

Es ist möglich, diese zehn Arten des Glückes in drei Stufen zu gliedern:¹⁹

1. Glück, in Verbindung mit Sinnenfreude (*kāma-sukha*)
2. Glück, in Verbindung mit *jhāna* (*jhāna-sukha*), bzw. Glück, in Verbindung mit den acht konzentrativen Errungenschaften (*aṭṭhasamāpatti-sukha*), die weiterhin in zwei Unterkategorien aufgeteilt werden können:
 - (a) Glück, verbunden mit den vier feinstofflichen *jhāna*
 - (b) Glück, verbunden mit den vier formlosen *jhāna*
3. Glück, in Verbindung mit der Verwirklichung der Beendigung (*nirodhasamāpatti*)

All die vorgenannten Arten von Glück werden als Glück anerkannt, doch werden sie als schrittweise verfeinerte und höhere Formen des Glücks verstanden. Die anfänglichen Arten des Glücks enthalten noch schädigende Aspekte und sind

¹⁹Für eine weitere Klassifizierung der Stufen von Glück, siehe Anhang 2.

mit Leiden verbunden. Die höheren Formen des Glücks nehmen an Verfeinerung zu und gewinnen an Reinheit.

Die Schriften lehren, diese Arten des Glücks so zu erkennen, wie sie wirklich sind, sowohl ihre angenehmen Aspekte als auch die mit Leiden verbundenen Aspekte, sowohl ihre Vorteile (*assāda*; positiver Aspekt) als auch ihre Nachteile (*ādīnava*; negativer Aspekt), sowohl ihre Vorzüge als auch ihre Gefahren. Darüber hinaus offenbaren sie den Ausweg, das Entkommen (*nissaraṇa*), oder die Freiheit von allen bedingten Glückszuständen, welche sowohl von den Vorteilen als auch von den Nachteilen unabhängig sind.

Wenn man die Gefahren der gröberen Formen des Glücks erkennt, erfährt man eine Desillusionierung durch sie und strebt nach verfeinertem Glück. Hat man sich von den verfeinerten Formen des Glücks überzeugt, gibt man die gröberen Formen auf und strebt nach erhabenerem Glück. Im mindesten wird man nicht allzu sehr in grobe Vergnügungen verstrickt.

Wenn Menschen auf entschiedene Weise Befreiung erlangt haben und die Fesseln geistiger Verunreinigung vollständig durchtrennt wurden, werden sie nie wieder nach gröberen Formen des Glücks suchen.²⁰ Sie erleben lediglich das verfeinerte Glück, welches einem befreiten Geist entspricht. Das Erleben dieser allmählich verfeinerten Formen des Glücks ist ein Merkmal des Fortschritts in der Dhamma-Praxis. [1026]

B. Sinnesfreude und höhere Formen des Glücks

Nachfolgend einige Lehren, die zur Verdeutlichung des zuvor behandelten Themas beitragen:

Ihr Mönche, dies sind die fünf Stränge der Sinneslust (kāma-guṇa): Formen, die das Auge wahrnimmt, (...) Töne, die das Ohr wahrnimmt, (...) Gerüche, die die Nase wahrnimmt, (...) Geschmäcker, die die Zunge wahrnimmt, (...) Berührungen, die der Körper wahrnimmt, die begehrenswert, verlockend, gefällig und angenehm sind, anziehend und Lust erregend. Dies sind die

²⁰Es lassen sich zahlreiche Beispiele dafür finden, wie Menschen, die das Glück von *jhāna* erlangt haben, zurückkehren, um sinnliche Vergnügungen zu suchen, und ebenso gibt es viele Hausfrauen und Hausmänner, die das Glück von *jhāna* erlangt haben und somit beide Arten des Glücks genießen. Unabhängig davon sind diese beiden Arten von Menschen besser als andere darauf vorbereitet, Sinnesfreuden aufzugeben und in der Dhamma-Praxis weiter voranzuschreiten.

fünf Stränge der Sinneslust. Nun ist das Glück und die Freude, die in Abhängigkeit von diesen fünf Strängen der Sinneslust entstehen, die Befriedigung (assāda) im Falle der Sinnesfreuden (...).²¹ Das Glück und die Freude (...) werden Sinnesfreude (kāma-sukha) genannt.²²

Der Begriff „kāma“ beschreibt zwei Dinge: verlockende, materielle Dinge (vatthu-kāma; begehrenswerte Objekte) sowie das Verlangen als geistige Unreinheit (kilesa-kāma; geistige Verunreinigung, welche ein Begehren hervorruft).

Was sind verlockende materielle Objekte? Angenehme visuelle Formen, Klänge, Gerüche, Geschmäcker und greifbare Dinge; Teppiche, Decken, weibliche und männliche Diener, Ziegen, Schafe, Hühner, Schweine, Elefanten, Kühe, Pferde, Esel, Reisfelder, Land, Silber, Gold, Häuser, Dörfer, königliche Städte, Staaten, Länder, Armeen und königliche Schatzkammern – welche materiellen Objekte auch immer die Grundlage für Anhaftung sind, werden als verlockende materielle Objekte bezeichnet. Darüber hinaus werden alle Objekte der Begierde, die in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft existieren, die innerlich, äußerlich oder sowohl innerlich als auch äußerlich existieren, die niederen, mittleren und höheren, die zu Wesen in unglücklichen Daseinszuständen gehören, die zu Menschen gehören und die zu den himmlischen Bereichen gehören, die, die unmittelbar zur Hand sind (paccupatthitā), die, die selbst erschaffen sind (nimmitā) und die, die von anderen erschaffen werden (paranimmitā); die, die man besitzt und die, die man nicht besitzt; die, die man begehrt und die, die man nicht begehrt; die, die ganz der Sinnessphäre angehören (kāmāvacara), die, die ganz der feinstofflichen Sphäre angehören (rūpāvacara), und die, die ganz der formlosen Sphäre angehören (arūpāvacara) – sie sind die Grundlage für das Begehren, die Objekte des Begehrens; sie werden Objekte des Begehrens genannt, weil sie eine Grundlage für das Begehren sind, weil sie eine Grundlage für die Betörung sind. All diese werden als verlockende materielle Objekte bezeichnet.

Und was ist Begehren als geistige Unreinheit? Freude ist Begehren, Lust ist Begehren, lustvolle Anhaftung ist Begehren; Zweck (saṅkappa) ist Begehren (...) lüsterne Beschäftigung ist Begehren; sinnliches Verlangen (kāma-chanda), sinnliche Lust (kāma-rāga), sinnliches Vergnügen (kāma-nandi), sinnliches Begehren (kāma-taṇhā), sinnliche Anhaftung (kāma-sineha), Leidenschaft für sinnliches Vergnügen, Verliebtheit in sinnliches Vergnügen,

²¹M. I. 85

²²M. II. 42-3; S. IV. 225; A. IV. 415-16; Nd. II. 66-7

Besessenheit von sinnlichem Vergnügen, den Geist verschlingendes Sinnesverlangen, den Geist bindendes Sinnesverlangen, Festhalten an sinnlichem Vergnügen, die Behinderung durch sinnliches Verlangen, sinnliches Verlangen in der Formulierung: „Sieh her, Sinneslust, ich sehe deinen Ursprung – du entspringst der Absicht. Ich werde mich nicht länger mit dir beschäftigen; indem ich dies tue, wirst du nicht länger bleiben“ – all dies wird Begehren als geistige Unreinheit genannt.²³

Ihr Bhikkhus, die Empfängnis eines Embryos im Schoß findet statt, wenn drei Dinge zusammenkommen. (...) wenn die Vereinigung von Vater und Mutter stattfindet, und die Mutter ihre fruchtbaren Tage hat, und das Wesen, das wiedergeboren werden soll, anwesend ist – in diesem Fall findet eine Empfängnis durch das Zusammenkommen dieser drei Dinge statt.

Die Mutter trägt dann voller Ängstlichkeit den Embryo neun oder zehn Monate in ihrem Schoß – eine schwere Last. Dann, am Ende von neun oder zehn Monaten gebiert sie voller Ängstlichkeit – eine schwere Last. Wenn dann das Kind geboren ist, nährt sie es mit ihrem eigenen Blut; denn die Muttermilch wird in der Disziplin des Edlen Blut genannt.²⁴ [1027]

(...) *Wenn da, Upāli, ein kleiner, unmündiger Säugling mit seinem eigenen Schmutze spielt, meinst du da nicht, daß dies ein ganz und gar törichtes Vergnügen ist?

*(ÜB: altern. Übers.):

Ein Säugling, der auf dem Rücken liegt, spielt [sogar] mit seinem eigenen Urin und seinen Fäkalien. Was meinst du, ist dies für dieses kleine Kind nicht sehr amüsant?

Gewiß, o Herr.

Wenn nun aber, Upāli, jenes Kind späterhin, in Verfolg seines Wachstums und einer entwickelten Fähigkeiten, sich an den üblichen Kinderspielen ergötzt, wie dem Kinderpfluge, dem Schlagholzspiel, dem Purzelbaum, der

²³Nd. I. 1-2, 28

²⁴M. I. 265-6 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1]); ein Wesen, welches wiedergeboren werden soll = *gandhabba* (die Kommentare geben eine seltsame Erklärung für diesen Begriff: MA. II. 310)

Windmühle, dem Blattmaß (pattālhaka; ein Blatt, mit dem die Kinder beim Spielen den Sand abmessen), dem Wägelchen und der Armbrust, meinst du da nicht, daß dieses Vergnügen weit besser und schöner ist als das frühere?

Gewiß, o Herr.

Wenn nun aber, Upāli, jenes Kind späterhin, in Verfolge seines Wachstums und seiner entwickelten Fähigkeiten, sich am Besitz und Genusse der durch Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper zugänglichen fünf Sinnendinge erfreut, der erwünschten, erfreulichen, angenehmen und lieblichen Formen, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Berührungen, meinst du da nicht, daß dieses Vergnügen weit besser und schöner ist als das frühere?

Gewiß, o Herr.²⁵

Unter den Hausleuten gilt ein „universeller Herrscher“ (*cakkavatti*; „raddrehender Monarch“), der über größte Macht verfügt und mit materiellem Reichtum überhäuft wird, als die erhabenste Person. Dem Buddhismus zufolge ist eine solche Person auch mit überlegenen Tugenden ausgestattet. Einem universellen Herrscher wird daher das größte Glück zugesprochen, welches größer ist als das, was andere Menschen im Allgemeinen erfahren. Der Buddha bezog sich auf das Glück eines universellen Herrschers, um die vollkommenste Form des (gewöhnlichen) menschlichen Glücks zu beschreiben und es mit verschiedenen anderen Ebenen und Graden des Glücks zu vergleichen und deren relative Subtilität und Tiefe aufzuzeigen.

Nach der idealen Darstellung besitzt ein universeller Herrscher sieben Schätze (*ratana*) und vier Arten von Erfolg (*iddhi*). Die sieben Schätze bestehen aus Folgendem:

1. Ein kostbares Rad, welches die rechtschaffene und legitime Souveränität symbolisiert. Es ermöglicht dem Kaiser, sein Friedensreich über den gesamten Kontinent auszudehnen und die Ozeane in alle vier Richtungen zu erreichen, indem er gerechte Methoden anwendet und von der Freude derer getragen wird, die seine Herrschaft akzeptieren.
2. Ein kostbarer Elefant, der in der Lage ist, den Kaiser schnell über den gesamten Kontinent zu transportieren, um das königliche Gebiet zu inspizieren.

²⁵ A. V. 203 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]) (teilweise ähnlich wie M. I. 266)

3. Ein kostbares Pferd, das ebenfalls in der Lage ist, den Kaiser schnell über den gesamten Kontinent zu transportieren, um das königliche Reich zu inspizieren.
4. Ein kostbarer und mächtiger Edelstein, der Licht über große Entfernungen ausstrahlt und es dem Kaiser ermöglicht, seine Truppen bei Nacht zu bewegen oder die Bürger des Landes nachts arbeiten zu lassen, als wäre es Tag.
5. Eine kostbare Königin, die nicht nur einen schönen Körper und eine besondere Ausstrahlung hat, welche die aller anderen Frauen übertrifft, sondern auch eine wunderbare Berührung, die als „sanft und weich, wie Baumwolle oder Daunen“ beschrieben wird. Wenn es kalt ist, wärmt ihr Körper; wenn es heiß ist, kühlt ihr Körper. Ihr Duft ist so süß wie Sandelholz, ihr Atem wie der Duft einer Lotusblume. Außerdem spricht sie angenehme Worte und versteht es, alle Wünsche des Kaisers zu erfüllen.
6. Ein kostbarer Schatzmeister, der das himmlische Auge besitzt; er ist in der Lage, Quellen des Reichtums an allen Orten aufzuspüren und so viel Gold und Silber zu finden, wie der Kaiser begehrt.
7. Ein kostbarer Berater, der ein außergewöhnliches Talent zum Regieren besitzt. Er berät nicht nur in offiziellen Angelegenheiten, sondern ist auch in der Lage, alle Arten von Arbeitsprojekten zu leiten und anstelle des Kaisers königliche Dekrete zu erlassen. [1028]

Die vier Arten des Erfolgs des Kaisers lauten wie folgt: 1.) seine äußere Erscheinung ist schöner und majestätischer als die aller anderen Menschen; 2.) seine Lebensspanne ist länger als die aller anderen Menschen; 3.) er ist gesund und stark und hat nur wenige Krankheiten; 4.) seine Untertanen sind ihm treu ergeben; sie lieben ihn, wie Kinder ihre Eltern lieben, und er liebt sie wie ein Vater seine Kinder liebt. Wenn er außerhalb des Palastes reist, empfangen ihn die Menschen und möchten so viel Zeit wie möglich mit ihm verbringen; auch er möchte Zeit mit ihnen verbringen.

Glück und Vergnügen eines solchen Kaisers sind größer als das anderer Menschen, einschließlich des Heranwachsenden, von dem im vorherigen Zitat die Rede war. Dennoch sagte der Buddha, dass das Glück eines universellen Herrschers, so groß es auch sein mag, im Vergleich zum Glück der himmlischen Reiche, armselig, ja sogar unbedeutend ist. Es ist vergleichbar mit dem Größen-

unterschied zwischen einem handtellergroßen Stein und dem überragenden Himalaya-Gebirge.²⁶

Obwohl das himmlische Glück (*dibba-sukha*) eine erhabene Form des sinnlichen Vergnügens darstellt, welche die (ÜB: erlebbare) Sinnesfreude der (ÜB: gewöhnlichen) Menschen bei weitem übersteigt, gibt es ein Glück, welches noch erhabener ist als dieses. Diese letztere Form des erhabenen Glücks ist unabhängig von Sinneslust und von äußeren Objekten der Befriedigung. Diejenigen, die es erfahren haben, empfinden weder Neid noch Begierde, wenn sie jemanden sehen, der üppige Sinnesfreuden genießt. Dies ist vergleichbar mit den himmlischen Wesen, die keinen Neid oder keine Freude über das minderwertige Glück der Menschen verspüren. Zudem haben diese Menschen nicht einmal Sehnsucht nach himmlischem Glück, da sie eine darüberliegende Form des Glückes erfahren haben.

In diesem Zusammenhang berichtete der Buddha von seinen eigenen Erfahrungen:²⁷

*Māgandiya,²⁸ früher, als ich ein Leben zu Hause führte, vergnügte ich mich, versorgt und ausgestattet mit den fünf Strängen sinnlichen Vergnügens: mit Formen, die mit dem Auge erfahrbar sind, die erwünscht, begehrt, angenehm und liebenswert sind, die mit Sinnesgier verbunden sind und Begierde hervorrufen; mit Klängen, die mit dem Ohr erfahrbar sind (...); mit Gerüchen, die mit der Nase erfahrbar sind (...); mit Geschmäckern, die mit der Zunge erfahrbar sind (...); mit Berührungsobjekten, die mit dem Körper erfahrbar sind, die erwünscht, begehrt, angenehm und liebenswert sind, die mit Sinnesgier verbunden sind und Begierde hervorrufen. Ich hatte drei Paläste, einen für die Regenzeit, einen für den Winter und einen für den Sommer. Ich hielt mich die vier Monate der Regenzeit über im Regenzeit-Palast auf, vergnügte mich mit Musikern, die alle Frauen waren, *und ich ging nicht zum unteren Palast hinunter.*

**(ÜB: altern. Übers.):*

und ich brauchte den Palast vier Monate lang nicht zu verlassen.

²⁶M. III. 172-7; mehr über die Herrlichkeit eines universellen Monarchen, siehe: Mahāśudassana Sutta, D. II. 169-99; Mandhātūrāja Jātaka, JA. [4/47]

²⁷M. I. 505-506 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1]); im vorliegenden Zusammenhang müssen die Begriffe *kāma*, *kāma-guṇa* und *kāma-sukha* in ihrer breitgefassten Definition, gemäß des Pāli, verstanden werden.

²⁸TR: Der Autor gebraucht die Schreibweise: „Māgaṇḍiya“.

Bei einer späteren Gelegenheit, nachdem ich den Ursprung, das Verschwinden, die Befriedigung, die Gefahr und das Entkommen im Falle der Sinnesvergnügen der Wirklichkeit entsprechend kannte, überwand ich das Begehren nach Sinnesvergnügen, entfernte ich das Fieber nach Sinnesvergnügen, und ich verweile ohne Durst, mit einem Geist, der inneren Frieden hat. Ich sehe andere Wesen, die nicht frei von Sinnesbegierde sind, die vom Begehren nach Sinnesvergnügen verzehrt werden, die vor Fieber nach Sinnesvergnügen brennen, die in Sinnesvergnügen schwelgen, und ich beneide sie nicht, auch ergötze ich mich nicht daran. Warum ist das so? Māgandiya, weil es eine Freude gibt, abseits von Sinnesvergnügen, abseits von unheilsamen Geisteszuständen, welche himmlische Glückseligkeit übertrifft. Da ich mich an jenem erfreue, beneide ich nicht, was geringer ist, auch ergötze ich mich nicht daran. [1029]

Angenommen, Māgandiya, ein Haushälter oder Sohn eines Haushälters wäre reich, mit großem Reichtum und Besitz, und weil er mit den fünf Strängen sinnlichen Vergnügens versorgt und ausgestattet ist, könnte er sich mit Formen (...); mit Klängen (...); mit Gerüchen (...); mit Geschmäckern (...); mit Berührungsobjekten, die mit dem Körper erfahrbar sind, die erwünscht, begehrt, angenehm und liebenswert sind, die mit Sinnesgier verbunden sind und Begierde hervorrufen [vergnügen]. Nachdem er sich mit Körper, Sprache und Geist richtig verhalten hat, könnte er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode an einem glücklichen Bestimmungsort wiedererscheinen, in der himmlischen Welt im Gefolge der Götter der Dreiunddreißig; und dort würde er sich vergnügen, umgeben von einer Gruppe von Nymphen im Nandana-Hain, versorgt und ausgestattet mit den fünf Strängen himmlischer Sinnesvergnügen. Angenommen, er sähe einen Haushälter oder Sohn eines Haushälters, der sich vergnügt, versorgt und ausgestattet mit den fünf Strängen menschlicher Sinnesvergnügen. Was meinst du, Māgandiya? Würde jener junge Gott, der sich vergnügt, umgeben von einer Gruppe von Nymphen im Nandana-Hain, versorgt und ausgestattet mit den fünf Strängen himmlischer Sinnesvergnügen, jenen Haushälter oder Sohn eines Haushälters um die fünf Stränge menschlicher Sinnesvergnügen beneiden, oder würde er zu menschlichen Sinnesvergnügen zurückkehren?

Nein, Meister Gotama.

Und warum nicht? Weil himmlische Sinnesvergnügen vortrefflicher und erhabener als menschliche Sinnesvergnügen sind.

Ebenso, Māgandiya, vergnügte ich mich früher, als ich ein Leben zu Hause führte, versorgt und ausgestattet mit den fünf Strängen sinnlichen Vergnügens (...); [doch] nachdem ich den Ursprung, das Verschwinden, die Befrie-

digung, die Gefahr und das Entkommen im Falle der Sinnesvergnügen der Wirklichkeit entsprechend kannte, überwand ich das Begehren nach Sinnesvergnügen, entfernte ich das Fieber nach Sinnesvergnügen, und ich verweile ohne Durst, mit einem Geist, der inneren Frieden hat. (...) Warum ist das so? Māgandiya, weil es eine Freude gibt, abseits von Sinnesvergnügen, abseits von unheilsamen Geisteszuständen, welche himmlische Glückseligkeit übertrifft. Da ich mich an jenem erfreue, beneide ich nicht, was geringer ist, auch ergötze ich mich nicht daran.

C. Gefahren und Schattenseiten des Sinnesvergnügens

Was bedeutet *kāma*? Wie aus der obigen Erklärung hervorgeht, umfasst der Begriff *kāma* zwei Definitionen. Erstens kann er „Verlangen“, „Zuneigung“, „Lust“ oder „Sehnsucht“ bedeuten. Zweitens kann er „Objekt der Begierde“, „Objekt der Zuneigung“, „Objekt der Lust“, „Objekt der Sehnsucht“, „Objekt der Befriedigung“, „etwas, das Vergnügen bereitet“, oder „etwas, das Komfort bietet“ bedeuten. Diese zweite Definition umfasst jede Person, jedes Lebewesen, jeden materiellen Reichtum, jedes persönliche Eigentum usw., welches die Menschen nutzen oder an dem sie festhalten, um Freude zu empfinden. Zusammengenommen werden diese Objekte als die fünf „Stränge der Sinnenlust“ (*kāma-guṇa*) klassifiziert: Anblicke, Klänge, Gerüche, Geschmäcker und tastbare Dinge, welche begehrenswert sind und die Sinnesfreude (*kāma-sukha*) vermitteln. Sinnesfreude ist abhängig von den fünf Sinnen und von materiellen Dingen; man kann sie auch als „fleischliche Lust“ oder als „materielles Glück“ (*sāmisa-sukha* oder *āmisa-sukha*) bezeichnen.

Es existieren zahlreiche Arten und Grade von Sinnesvergnügen, einschließlich erhabener und himmlischer Arten von Vergnügen, welche alle als Formen des Glücks verstanden werden. Im Folgenden werden wir uns auf die Schwächen und Nachteile des Sinnesvergnügens und die Stärken und Vorteile des erhabenen Glücks konzentrieren. Wir können uns die Frage stellen, warum Menschen, die ein höheres Glück erfahren haben, behaupten, dass es dem Sinnesvergnügen überlegen sei und sich gar gänzlich vom Sinnesvergnügen lossagen.

Die Gefahren und Nachteile von *kāma* (hier werden beide Definitionen dieses Begriffs kombiniert, d. h. Begehren und Objekte des Begehrens) können aus drei Blickwinkeln betrachtet werden: in Bezug auf ein Individuum, in Bezug auf *kāma* selbst sowie in Bezug auf das soziale Verhalten von Menschen, welche sich der Sinnesfreuden hingeben.

Mit Blick auf das Individuum kann man beobachten, wie Menschen durch eine unangemessene Beziehung zu Sinnesobjekten Leiden in sich selbst erzeugen. Indem sie sich in Bezug auf die Welt um sie herum fehlerhaft verhalten, machen sie Dinge zu Objekten der Begierde und bereiten sich dadurch eigenes Unglück.

In Bezug auf *kāma* selbst kann man die Fehler der Dinge erkennen, welche die Menschen begehren, und die Fehler, die mit dem Genuss und der Befriedigung verbunden sind, die aus diesen Dingen resultieren.

Was das Verhalten der Menschen anbelangt, so kann man feststellen, wie die Menschen, die nach Sinnesfreuden streben und ihnen frönen, sich in Bezug auf die Gesellschaft verhalten.

Es ist anzumerken, dass diese drei Aspekte zwar differenziert dargestellt werden können, in Wirklichkeit jedoch eng miteinander verwoben sind.

1. Das Individuum, hier liegt der Schwerpunkt auf dem Prozess der Entstehung von Leiden, in Übereinstimmung mit der abhängigen Entstehung (*paṭiccasamuppāda*). Zunächst werden verschiedene Sinnesobjekte wahrgenommen, worauf eine irrige geistige Haltung gegenüber diesen Dingen folgt. Eine Person gestattet dem Strom der Ereignisse fortwährend, dem Pfad der Unwissenheit und des Begehrens fortzusetzen, bis dieser Prozess zur Gewohnheit wird. Man kann dies eine gewohnheitsmäßige Vorliebe für Leiden oder eine Anfälligkeit nennen, Probleme zu verursachen. Der Buddha erwähnte diesen Prozess in seiner Beschreibung der menschlichen Entwicklung, beginnend mit der Empfängnis im Mutterleib bis zum Erwachsenenalter des Menschen. Ein Teil dieser Entwicklung wurde bereits zitiert; hier setzen wir diese Darstellung fort: [1030]

Wenn das Kind zum Jugendlichen heranwächst und seine Fähigkeiten noch weiter reifen, genießt der Jugendliche sein Leben, ausgestattet und versehen mit den fünf Strängen der Sinneslust (...). Wenn er eine Form mit dem Auge sieht, begehrt er sie, wenn sie angenehm ist, und lehnt sie ab, wenn sie unangenehm ist (...) Wenn er einen Klang hört (...) wenn er einen Geruch riecht (...) wenn er einen Geschmack schmeckt (...) wenn er ein greifbares Objekt berührt (...) wenn er ein Geistesobjekt wahrnimmt, begehrt er es, wenn es angenehm ist, und lehnt es ab, wenn es unangenehm ist. Er verweilt mit einer nicht kultivierten Achtsamkeit des Körpers und mit einem begrenzten Geist und versteht nicht, wie es tatsächlich ist, dass die Befreiung des Geistes und die Befreiung durch Weisheit jene üblen, unheilsamen Zustände, die bereits entstanden sind, ohne Rest aufhören lässt.

So wie er in Freude und Abneigung verstrickt ist, so ist er bei jedem Gefühl, das er empfindet – ob angenehm oder unangenehm oder weder angenehm noch unangenehm – in eben dieses Gefühl versunken, ihm zugetan und von ihm eingenommen. Während er dies tut, entsteht in ihm Entzücken (nandi; Verlangen). Nun verwandelt sich die Freude an den Gefühlen in Anhaftung. Mit diesem Anhaften als Bedingung gibt es Werden, mit dem Werden als Bedingung Geburt, mit der Geburt als Bedingung Altern und den Tod, Kummer, Wehklagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung – all dies kommt somit zustande. Dies ist der Ursprung dieser ganzen Masse an Leid.²⁹

2. *Kāma* für sich genommen: Hier richtet sich das Augenmerk auf die Mängel der Sinnenlust sowie auf die Objekte der Sinnenlust. Der Buddha verwendete regelmäßig die folgenden Analogien, um aufzuzeigen, dass *kāma* verhältnismäßig geringe Befriedigung verschafft, dafür aber viel Leid und Gefahr erzeugt.
- (a) Sinnenlust ist vergleichbar mit einem ausgezehrten und verhungerten Hund, dem ein blutverschmierter Knochen zugeworfen wird: Er wird an dem Knochen nagen, bis er ermattet und kraftlos ist, ohne tatsächliche Befriedigung oder Erfüllung.
 - (b) Sinnenlust ist vergleichbar mit einem Geier oder Falken, der ein Stück Fleisch im Maul hält; andere Raubvögel werden in Scharen herabstürzen und das Fleisch wegschnappen. Menschen besitzen kein absolutes Eigentum über die materiellen Dinge; andere (ÜB: Wesen oder Umstände) können sie ihnen entreißen. Viele unterschiedliche Menschen begehren dasselbe Objekt, was zu Rivalität, Konflikt, Unterdrückung und sogar zum Töten führen kann. Wenn man nicht weiß, wie man verantwortungsvoll mit den Sinnesobjekten umgeht, wird man Kummer und Leid erfahren.
 - (c) Sinneslust ist vergleichbar mit einer Person, die eine brennende Grasfackel in der Hand hält und gegen den Wind läuft. Bald wird sie die Fackel fallen lassen müssen, da ansonsten ihre Hände, Arme oder der Körper versengt werden, was zu schweren Verletzungen oder sogar zum Tod führt.

²⁹M. I. 266; man beachte die folgenden Worte des Buddha: „Die schönen Dinge in der Welt sind nicht Sinnenlust (*kāma*); vielmehr ist die lüsterne Absicht eines Menschen Sinnenlust. Die schönen Dinge in der Welt existieren so, wie sie gemäß ihrer Natur sind; deshalb entfernen die Weisen lediglich das Verlangen (*taṇhā-chanda*) nach ihnen.“ (Das heißt, die Weisen beseitigen nicht die schönen Dinge in der Welt.) A. III. 411

- (d) Sinneslust ist vergleichbar mit einer glühenden Kohlengrube. Jemand, dem sein Leben lieb und teuer ist, weiß, dass er, wenn er hineinfällt, sterben oder schwere Verletzungen davontragen wird. Er will nicht hineinfallen, doch ein kräftiger Mann packt ihn an den Armen und zieht ihn langsam in die Grube.
- (e) Sinnesobjekte ähneln einem schillernden und bezaubernden Traum. Nach kurzer Zeit verblassen und verschwinden die Bilder; beim Aufwachen sieht man nichts mehr und bleibt mit einem Gefühl der Besorgnis zurück.
- (f) Sinnesobjekte ähneln geborgten Besitztümern, die man zur Schau stellt, um schick und klug zu erscheinen. Andere Menschen werden diese Objekte bewundern, aber man wird sie nur vorübergehend und mit einem Gefühl des Zweifels besitzen können; man verfügt nicht über ihr wahres Eigentum. Wann immer der wahre Besitzer (d. h. die Natur) sie zurückfordert, muss man sie zurückgeben; es gibt keinen Kompromiss. Das Einzige, was dem Menschen bleibt, ist sein Körper und sein Geist, der fortwährend dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. [1031]
- (g) Sinnesobjekte sind vergleichbar mit einem Baum am Rande des Waldes, an dem es reichlich Früchte gibt; Leute, die vorbeikommen und die Früchte begehren, werden alle ihnen zur Verfügung stehenden Mittel einsetzen, um diese Früchte zu bekommen. Diejenigen, die dazu in der Lage sind, werden auf den Baum klettern, um die Früchte zu ernten, während diejenigen, die das nicht können, andere Mittel einsetzen werden; wenn sie töricht oder missgünstig sind, werden sie den Baum komplett abholzen. Wenn Leute, die oben auf dem Baum sitzen, nicht rechtzeitig herunterkommen, wird der Baum sie erschlagen, was zu Verletzungen oder gar zum Tod führen kann.³⁰
- (h) Sinnesobjekte sind vergleichbar mit einem Hackklotz. Wenn man sich an ihnen zu schaffen macht, riskiert man, sein Leben zu verlieren, indem man zerhackt oder aufgeschlitzt wird.

³⁰Eine andere Möglichkeit, diese Analogie zu interpretieren, lautet wie folgt: Sinnesobjekte sind wie die Früchte eines Baumes, dessen Stamm durch Unbeständigkeit und Instabilität zersetzt wird. Zersetzung und Verfall nagen beispielsweise am Stamm, zermürben ihn und führen schließlich zu seinem Niedergang. Ein Mensch, der sich dem Verlangen der Sinne hingibt, ist ständig von Angst und Befürchtungen bedroht, welche aus dieser Instabilität und Unbeständigkeit resultieren. Je mehr ein Mensch von der Sinneslust besessen ist und sich nicht von ihr lösen kann, desto größer ist die Gefahr, durch den fallenden Baum (ÜB: dessen Früchte, als Sinnbild der Sinnengier, man ergattern möchte) schwer verletzt zu werden.

- (i) Sinnesobjekte ähneln einem Speer oder einer Lanze: Sie neigen dazu, zu stechen und zu durchbohren, was zu Wunden und Schäden führt.
- (j) Sinnesobjekte ähneln dem Kopf einer Schlange; wenn man ihr ausgesetzt ist, muss man in ständigem Misstrauen leben. Man ist nicht in der Lage, sich wirklich sicher oder wohl zu fühlen. Die Schlange kann jederzeit zuschlagen und hält den Menschen somit in einem ständigen Zustand der Gefahr.³¹

Die Nachteile oder Schwächen von *kāma* lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Objekte der Sinneslust sind lediglich in der Lage, für eine begrenzte Zeitspanne, in welcher man sie erfährt, eine begehrtenwerthe Süße, Köstlichkeit und ein Vergnügen bereitzustellen, doch wenn diese Objekte in einer fehlerhaften Beziehung zueinanderstehen, verursachen sie letztlich für eine lange Zeit akute Schmerzen und Leid. Darüber hinaus kann das Verblassen und Vergehen des Genusses eine Traurigkeit und Pein verursachen, welche zu langanhaltendem Leid führt.

3. soziales Verhalten: Hier beginnt die Untersuchung der Nachteile des sinnlichen Begehrens mit dem Leid, der Not und den Widrigkeiten, welche die Erwirtschaftung des Lebensunterhalts und die Suche nach materiellen Gegenständen zum Gebrauch und Verbrauch mit sich bringen. Jeder muss die Härten des Klimas und der körperlichen und geistigen Erschöpfung ertragen, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Manche Menschen sind derart verarmt, dass sie ihr Leben, auf der Suche nach materiellen Dingen, verlieren; andere bemühen sich sehr um ihre Arbeit, kämpfen mit Hindernissen und Erschöpfung, haben aber keinen Erfolg; sie verdienen kein Geld oder gehen Bankrott, was zu Kummer und Leid führt. Selbst wenn man derartige Dinge erlangt, leidet man unter dem Bemühen, es zu schützen. Manche Menschen erleben das Unglück, von Dieben oder durch Feuer ihrer Besitztümer beraubt zu werden, was ihnen weiteren Kummer bereitet.

Wenn unwissende Menschen materiellen Besitz erlangen, werden sie von diesem versklavt. Stolz auf ihren Besitz – der letztlich illusorisch ist und keine dauerhafte Existenz beinhaltet – blicken sie auf andere herab und verschlimmern somit das Elend der Gesellschaft. Manche Menschen sind eifersüchtig auf den Besitz anderer, was zu Streitigkeiten, Wettbewerb und verschiedenen Formen der Unterdrückung führt.

³¹Eine Beschreibung der ersten sieben dieser Analogien findet sich unter: M. I. 364-7; andere Referenzen nennen lediglich eine Auflistung der zehn Analogien, z.B.: Vin. II. 25-6; Vin. IV. 134; M. I. 130; A. III. 96-7; kurze Erläuterungen zu diesen Analogien finden sich unter: Nd. I. 6-7, 19; Nd. II. 67; VinA. IV. 869; AA. III. 269; NdA. I. 32; VinT.: Sappāṇakavaggo, Ariṭṭhasikkhāpadavaṇṇanā; einige Aspekte dieser Analogien sind beschrieben unter: S. IV. 189.

Dieser zwischenmenschliche Konflikt wird in folgender Passage aus dem Pali-Kanon veranschaulicht: „Könige streiten mit Königen, Adlige streiten mit Adligen, Brahmanen streiten mit Brahmanen, Kaufleute streiten mit Kaufleuten, Mütter streiten mit ihren Kindern, Kinder streiten mit ihren Müttern, Väter streiten mit ihren Kindern, Kinder streiten mit ihren Vätern, Brüder streiten mit ihren Brüdern, Schwestern streiten mit ihren Brüdern, Brüder streiten mit ihren Schwestern, Freunde streiten mit Freunden“. Dieser Konflikt kann sich bis zu körperlichen Auseinandersetzungen und sogar Mord ausweiten.

Angestachelt von verschiedenen persönlichen Interessen und von Sinneswünschen angetrieben, greifen Menschen zu den Waffen und führen Krieg: sie erschießen, erstechen und zerbomben sich gegenseitig. [1032] Ebenso beteiligen sie sich an verschiedenen Formen unmoralischen Verhaltens, wie Diebstahl, Einbruch, Ehebruch und Vergewaltigung. Wenn sie gefasst werden, erhalten sie verschiedene Arten der Bestrafung. Und wenn sie sterben, müssen sie weitere Qualen, in Ebenen des Elends, an schlechten Orten, in niederen Welten und in der Hölle, erfahren. All diese Handlungen und Resultate sind auf Sinneslust zurückzuführen.³²

Diejenigen, welche die zuvor genannten Nachteile und Gefahren des Sinnesverlangens (*kāma*) erkennen und eine höhere Art von Glück erfahren haben – bis zu dem Punkt, an dem sie nicht mehr nach Objekten des Sinnesvergnügens lechzen – erkennen außerdem die wahre Natur der Sinneslust (*kāma-sukha*). Der Buddha erklärte diesen Sachverhalt mit einer weiteren Analogie, und zwar wie folgt:

Man stelle sich einen Leprakranken vor, dessen Körper von jener Krankheit tief durchdrungen und mit Läsionen bedeckt ist. Er kratzt mit seinen Fingernägeln an dem Schorf und verbrennt sein Fleisch über einer Kohlengrube, um sich Linderung des Leidens zu verschaffen. Später heilt ihn ein Arzt von dieser Krankheit, sodass er wieder in Frieden leben und sich nach Belieben bewegen kann. Er sieht andere Leprakranke, die sich die Wunden aufkratzen, ihr Fleisch ausbrennen und Medikamente gegen ihre Krankheit einnehmen, aber er empfindet keine Freude und keinen Jubel gegenüber diesen Menschen. Dies ist vergleichbar mit denen, die früher den Objekten der Sinneslust frönten. Wenn sie das Verlangen nach Sinnesfreuden schließlich aufgeben und einen inneren Frieden und ein inneres Glück erfahren, welches unabhängig von der Sinneslust ist und sogar die himmlischen Freuden übertrifft, empfinden sie keine Begeisterung oder Sehnsucht, wenn sie sehen, wie andere den Sinnesfreuden fröhen.

³² vgl.: M. I. 85-6

Wenn eine kräftige Person jemanden, der sich von der Lepra erholt hat, ergreifen und in eine Feuergrube hineinziehen würde, gäbe es kein leichtes Entkommen. Der Kontakt mit dem Feuer würde nunmehr als schmerzhaft empfunden werden, während die zuvor an Lepra erkrankte Person einstmals freiwillig das gleiche heiße Feuer aufsuchte, um das Fleisch zu schmoren, während dieser Kontakt sogar als angenehm empfunden wurde. Die Ursache dafür besteht darin, dass ein Leprakranker ein verstörtes Wahrnehmungsvermögen besitzt, welches, angesichts des Feuers, zu einer verdrehten oder pervertierten Wahrnehmung (*saññā-viparīta*) führt, die den Schmerz als Vergnügen empfindet. Ebenso verhält es sich mit der Sinneslust.

In Wahrheit sind alle Formen der Sinneslust mit leidvollen Kontakten verknüpft und durch Hitze und Erregung gekennzeichnet. Die Menschen sind jedoch in der Regel vom Verlangen nach Sinnenfreude infiziert und verfügen über geschädigte und mangelhafte Kapazitäten, wodurch sie eine verzerrte Wahrnehmung von Sinnenfreude entwickeln und den eigentlichen Schmerz als Vergnügen auffassen.³³

Je mehr ein Leprakranker an seinen Wunden kratzt und kokelt, desto schmutziger und fauliger werden sie. Sein Glück und seine Freude entstehen durch das Kratzen an seinen Wunden oder existieren an jener Stelle, wo gekratzt wird. Solange die erkrankte Person nicht von diesem Juckreiz geheilt ist, wird sie kein höheres Glück erfahren können. Sie wird im Kratzen gefangen sein – wie sollte man sie an ein Glück heranzuführen, welches nicht im Aufkratzen der Wunden besteht? Sobald sie aber von dieser Krankheit geheilt und genesen ist, wird sie in der Lage sein, eine höhere Form des Glücks kennenzulernen, und fortan wird sie sich nicht mehr nach dem Vergnügen sehnen, welches durch das Kratzen des Juckreizes entsteht.

Das Gleiche gilt für die Sinnesfreuden. Wenn Menschen, die von der Sehnsucht nach Sinneslust geplagt sind, Sinneslust erfahren, verstärkt sich ihre Sehnsucht. Darüber hinaus sind ihr Glück und ihre Freude auf die fünf Objekte der Sinneslust beschränkt und von ihnen abgeleitet. Wenn sie noch nicht von der Infektion und Entzündung des Begehrens nach Sinnesvergnügen geheilt sind, wird es für sie nicht möglich sein, eine höhere, verfeinerte Art von Glück zu erfahren. Wie sollte man sie in diesem verstörten Zustand dazu bewegen können, ein inneres Glück, unabhängig von äußeren Sinnesobjekten, zu erfahren? [1033]

Wenn aber das Verlangen nach Sinnesfreuden nicht mehr an den Menschen nagt und sie von den Lockungen der Sinnesbegierde befreit sind, werden sie ein

³³ Es empfiehlt sich, den Grad und die Häufigkeit von Vergnügen und Schmerz zu untersuchen, die sich aus dem Kontakt über Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper ergeben.

erhabenes, inneres Glück erfahren können. Dies wird als Freiheit von Krankheit, Abwesenheit von geistiger Störung oder vollkommene geistige Gesundheit bezeichnet, was eine der Definitionen für Nibbāna ist.³⁴

In der Sakka-Sutta spricht der Buddha mit einer Gruppe von sakyanischen Haushältern.³⁵ Nachdem sie befragt wurden, geben die Sakyer zu, dass jemand, der seinen Lebensunterhalt rechtschaffen bestreitet und sich von allem Unheil-samen fernhält, und der dadurch eine halbe Münze, eine einzelne Münze, zwei Münzen – bis hin zu fünfhundert Münzen – pro Tag verdient, würdig ist, als ein geschäftstüchtiger Mensch bezeichnet zu werden.

Doch selbst wenn ein solcher geschäftstüchtiger Mensch seinen Verdienst hundert Jahre lang ansparen und eine große Menge an Reichtum anhäufen würde, versetze dieser Reichtum nicht in die Lage, ihm reines, ununterbrochenes Glück für einen einzigen Tag oder auch nur einen halben Tag zu bieten. Grund dafür ist, dass die Objekte der Sinnesfreuden unbeständig, substanzlos, ohne dauerhafte Gültigkeit sind und dem Vergehen und Verfall unterliegen. Anders verhält es sich bei denjenigen, die gemäß den Lehren des Buddha praktizieren und die Frucht erlangen, die es ihnen ermöglicht, über lange Zeiträume in reinem, unverfälschtem Glück zu verweilen.

D. Glück beim Kratzen eines Juckreizes und das Glück, wenn der Juckreiz geheilt wird

Um die buddhistische Sichtweise von Glück zu überprüfen, bietet es sich an, noch einmal die Passagen in der Māgaṇḍiya-Sutta zu untersuchen. Diese Lehrrede beschreibt die Entwicklung von Glück, beginnend mit den Vergnügungen, die ein Säugling erfährt, bis hin zum höchsten Glück von Nibbāna. In dieser Sutta beschreibt der Buddha das Streben und Erleben der verschiedenen Arten von Glück im Leben der Menschen:

Zunächst mag ein neugeborener Säugling, der in seiner Wiege liegt, kichern und Freude daran finden, seinen eigenen Urin und Kot zu verschmieren.

³⁴Dies ist eine Zusammenfassung und Erläuterung eines Abschnitts aus der Māgaṇḍiya Sutta: M. I. 506-509. In dieser Sutta werden die verschiedenen Formen des Glücks behandelt, beginnend mit der Sinnesfreude und direkt übergehend zum Zustand von Nibbāna; das Glück von *jhāna* (*jhāna-sukha*) wird nicht ausdrücklich erwähnt. Der Zustand von *jhāna* wird jedoch „indirekt“ oder „in gewisser Hinsicht“ (*pariyāya*) als Nibbāna betrachtet, d.h. er weist einige ähnliche Merkmale auf; siehe hierzu Kapitel 6 über Nibbāna.

³⁵A. V. 83-4

Einige Jahre später hat dieses Kind keine Freude mehr an dieser Tätigkeit. Stattdessen spielt es lieber im Sandkasten oder im Schmutz und erfreut sich an Spielzeug wie Puppen oder Miniaturautos, Zügen oder Flugzeugen. Kinder finden große Freude an Spielsachen, die sie sehr schätzen und an denen sie festhalten. Manche Kinder haben eine Lieblingsdecke, und egal wie zerlumpt oder verschmutzt sie auch sein mag, sie wird von ihnen sehr geschätzt. Wenn jemand versucht, sie ihnen wegzunehmen, schreien sie, als ob ihr Leben davon abhinge. [1100]

Wenn Kinder anschließend zu jungen Erwachsenen heranwachsen, werden diese Spielzeuge nicht mehr als derart unterhaltsam empfunden; sie bereiten ihnen weder Freude noch Befriedigung. Stattdessen erhalten die Menschen eine andere Ebene des Vergnügens durch Sinneskontakt, durch Anblicke, Geräusche, Gerüche, Geschmäcker und tastbare Objekte.

Von hier aus kann das Glück weiterentwickelt werden. Wenn es den Menschen jedoch nicht gelingt, höhere Formen des Glücks zu entfalten, und sie auf der Ebene der Sinnesfreuden stehen bleiben, werden sie bald darauf eine unvermeidliche Verzweiflung erleben oder wenigstens nicht mehr in der Lage sein, jene Freuden zu genießen, sondern vielfältiges Leiden und Trübsal erfahren.

Menschen, die höhere Formen des Glücks entwickeln, erleben eine verfeinerte Freude, die unabhängig von angenehmen Sinnesobjekten existiert. Sie erreichen ein freies, uneingeschränktes Glück und erreichen wahrhafte Befreiung.

Wenn diese befreiten Menschen andere Menschen beobachten, welche sich der Sinneslust hingeben, betrachten sie diese Sinneslust nicht mehr als eine Form der Befriedigung. Ihre Einstellung zur Sinnesfreude hat sich geändert, ähnlich wie ein Erwachsener Kinder betrachtet, die sich an ihren Spielsachen erfreuen. Obwohl sie diese Freude verstehen, betrachten sie diese mit Humor oder Verständnis.

Wie bereits erwähnt, verwendete der Buddha die Metapher eines Leprakranken, um jene Entwicklung des Glücks darzustellen. Leprakranke empfinden aufgrund ihrer Krankheit extremen Juckreiz. Deshalb kratzen sie an ihren Wunden, doch dieses Kratzen verstärkt nur den Juckreiz. Je mehr sie kratzen, desto mehr jucken sie; je mehr sie jucken, desto mehr kratzen sie. Außerdem empfinden sie beim Kratzen ein Gefühl der Freude. Wegen der Unannehmlichkeiten suchen sie auch Linderung, indem sie ihre Läsionen mit Feuer ausbrennen. Sie finden Glück und Befriedigung, indem sie sich verbrennen, was gewöhnliche Menschen als unerträglich empfinden würden.

Der Buddha befragte einmal einen Brahmanen, was passieren würde, wenn ein Leprakranker auf einen Arzt mit einer wirksamen Medizin treffen würde, deren Wirkstoff zur Heilung dieser Krankheit führen würde. Würde diese von Lepra geheilte Person weiterhin ihr Glück im Kratzen suchen oder den Wunsch verspüren, sich mit einer Flamme zu verbrennen? Der Brahmane antwortete, dass genau das Gegenteil der Fall wäre. Wenn jemand diesen Mann packen und zu einer Flamme ziehen würde, so würde er verzweifelt versuchen, zu entkommen. Der Buddha betonte, dass die Entwicklung des Glücks ähnlich verlaufe. Jemand, der ein Glück erfahren hat, welches der Sinneslust überlegen ist, betrachtet den Genuss von Sinnesobjekten nicht länger als eine Quelle der Befriedigung.

Man kann feststellen, dass ein erheblicher Prozentsatz der Menschen ihr persönliches Glück aus dem Kratzen von Juckreiz beziehen. Diejenigen Menschen, die sich auf eine höhere Ebene weiterentwickelt haben, beziehen ihr Glück aus der Freiheit vom Juckreiz. Man kann sich fragen, welche dieser Arten von Glück vorzuziehen ist.

Betrachtet ein gesunder Mensch, der frei von Krankheit ist, diesen Zustand der Gesundheit, diesen Zustand des Wohlbefindens, als Glück? Ist eine solche Freiheit von Krankheit, Freiheit von Gebrechen, Freiheit von Scheuern, Juckreiz und körperlichen Schmerzen nicht ein wahrer Glückszustand?³⁶ [1101] Der Zustand körperlicher Gesundheit, frei von Schwäche und Irritation, in dem alle Organe des Menschen reibungslos funktionieren, ist ein innewohnender Zustand des Glücks. Tatsächlich ist eine solche Gesundheit, eine solche Freiheit von Leiden, eine grundlegende, primäre Form des Glücks, die von allen Menschen angestrebt wird.

Ganz gleich, welche Art von Glück die Menschen suchen und wie reichhaltig ihre materiellen Besitztümer auch sein mögen, wenn sie ihrer körperlichen Gesundheit beraubt sind, verlieren ihre Objekte der Sinnesfreude allmählich an Bedeutung. Unabhängig davon, wie reichhaltig die Objekte der Sinnesfreuden sind, wenn die Menschen durch körperliche Krankheit beeinträchtigt oder gequält werden, verlieren diese Dinge ihren gesamten Wert. Und wenn ihr Glück in diese Dinge eingebettet war, wird die Krankheit das Leiden nur weiter verschärfen und zu einer Krankheit des Herzens führen.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit dem Geist zu. Ein zufriedener, weitläufiger, freudiger und heller Geist, frei von Ärger und Störungen, ist von Natur aus

³⁶Das Pali-Wort *roga* („Krankheit“, „Unwohlsein“) bedeutet wörtlich „brechen“, „zermalmen“ oder „durchbohren“; das Wort *ābādha* („Bedrängnis“, „Krankheit“, „Unwohlsein“) bedeutet wörtlich „Unterdrückung“.

vollkommen. Ein solcher Geisteszustand ist an und für sich Glück, so wie die körperliche Gesundheit eine Form des Glücks darstellt. Tatsächlich ist dieses Glück des Geistes sogar überragender als das Glück der körperlichen Gesundheit, doch die meisten Menschen haben Schwierigkeiten, dies zu erkennen.

Nehmen wir das Beispiel von einem Menschen, der kerngesund ist. Wenn er sich in großer geistiger Not befindet, kann ihm kein noch so großer materieller Komfort Glück bescheren. Im Gegensatz dazu sind Menschen, deren Geist hell, fröhlich und frei ist, auch dann glücklich, wenn nichts passiert und wenn sie in den gewöhnlichsten und alltäglichsten Umständen verweilen.

E. Genuss von Sinnesfreuden – ohne Leidensdruck

Im Normalfall sind Sinnesfreuden und verfeinerte Arten des Glücks unvereinbar. Grund dafür ist, dass Sinnesvergnügen mit der Erregung und Stimulierung von Sinnesobjekten verbunden ist, von Aufregung und Sorge begleitet wird und von äußeren Umständen abhängt, um Befriedigung zu erlangen. Verfeinertes Glück hingegen beginnt mit dem Frieden des Geistes. Das Glück von *jhāna* entsteht beispielsweise, wenn der Geist zuvor von Sinneseindrücken und unheilsamen Zuständen (ÜB: wenigstens temporär) getrennt wurde.

Daher ist es für gewöhnliche Menschen schwierig, sowohl Sinnesfreuden als auch feinere Formen des Glücks zu genießen, insbesondere das Glück von *jhāna*. Denn woran auch immer sie sich erfreuen, sie tendieren dazu, daran festzuhalten und sich daran zu ergötzen. Wenn sie durch die Macht der Sinneslust aufgewühlt und verwirrt sind, ist es für sie kaum möglich, in das Glück von *jhāna* einzutreten. Es existieren viele Berichte von Einsiedlern und Entsagenden, die aufgrund ihrer Verliebtheit in Sinnesfreuden aus *jhāna* herausgefallen sind. Nur als edles Wesen, beginnend mit dem Stromeintritt, kann man Sinnesfreuden gefahrlos genießen.ⁱⁱⁱ Aus diesem Grund ermutigte der Buddha die Menschen wiederholt, Weisheit zu entfalten und ein angemessenes Verhältnis zu den Sinnesfreuden aufzubauen; nur dann kann man ihrer Macht und ihrem Einfluss entkommen.

In der Pāsārāsi-Sutta vergleicht der Buddha die fünf Objekte der Sinnenlust mit der Schlinge eines Jägers. Diese Lehre bezieht sich auf drei Gruppen von Asketen und Brahmanen:³⁷

1. Gruppe: Die Asketen und Brahmanen, die die fünf Stränge der Sinnenlust (*kāma-guṇa*) mit Anhaftung, Verliebtheit und Schwelgerei genießen, ohne

³⁷M. I. 173-4

ihre Gefahren zu erkennen und ohne befreiende Weisheit aufzuweisen; sie gleichen einem Reh, welches in einer Schlinge gefangen ist. Sie werden dem Untergang und der Vernichtung anheimfallen, getötet vom Jäger, dem böswilligen Māra. [1036]

2. Gruppe: Die Asketen und Brahmanen, die die fünf Stränge der Sinnenslust ohne Anhaftung, Verliebtheit und Schwelgerei genießen, mit Einsicht in deren Gefahren und mit befreiender Weisheit ausgestattet sind; sie gleichen einem Reh, welches auf der Schlinge liegt, sich aber nicht darin verfängt. Sie werden nicht von Untergang und Vernichtung heimgesucht und unterliegen nicht der Gefahr, vom Jäger getötet zu werden.
3. Gruppe: Die Bhikkhus, die von Sinneslust abgeschieden sind, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, die eine Ebene von feinstofflichen und nichtstofflichen *jhāna* erlangt haben, einhergehend mit der Beendigung von Wahrnehmung und Gefühl (*saññāvedayita-nirodha*), und zudem der geistigen Befleckung ein Ende gesetzt haben (d. h., sie haben höchstes Glück erfahren); sie werden diejenigen genannt, die Māra geblendet haben, der folglich keine Spur von ihnen erkennen kann. Sie sind vergleichbar mit den Hirschen, die frei und unbesorgt in einem ausgedehnten Wald umherwandern, unentdeckt von Jägern.

Aus dieser Sutta lässt sich ersehen, dass der Buddha nicht nur lehrte, die Beschäftigung mit Objekten der Sinneslust aufzugeben. Er lehrte ebenfalls einen angemessenen Umgang mit diesen Dingen, indem er eine Unabhängigkeit ihnen gegenüber aufrechterhielt. Auf diese Weise gerät man nicht in Versklavung zu ihnen und gewährt ihnen nicht die Möglichkeit, Schaden zu verursachen und Leid zu erzeugen.

Eine Auseinandersetzung mit Sinnesobjekten, wie sie die zweite Gruppe der Asketen und Brahmanen beschreibt, entspricht jener Art der Übung, die für allgemeine Dhamma-Praktizierende am häufigsten hervorgehoben wird. Das Schlüsselprinzip dieser Art der Übung ist in dem Begriff „mit befreiender Weisheit“ enthalten, wobei es sich um eine Übersetzung des Pali-Wortes *nissaraṇa-paññā* handelt. Dieser Begriff verweist auf die Weisheit, die einen Menschen in die Freiheit führen kann. Der Begriff kann auch als „Weisheit, die den Verlockungen des Verlangens entgeht“ oder „Weisheit, die die Verstrickung durch das Verlangen verhindert“ definiert werden.

Die Kommentare definieren *nissaraṇa-paññā* im Allgemeinen als die Fähigkeit zur Reflexion beim Gebrauch der vier Requisiten, indem man sich auf den wahren Zweck, Nutzen bzw. Wert dieser Dinge besinnt.³⁸ So verwendet man beispielsweise Kleidung in erster Linie, um Kälte, Hitze, Wind und beißende Insekten abzuwehren und um seine Geschlechtsteile zu bedecken, nicht um sich zu brüsten oder zu beeindrucken. Man isst, um den Körper stark und wohl zu erhalten und um seine Tätigkeiten ausüben zu können, nicht zum Vergnügen, zur Berausung oder als Zeichen der Maßlosigkeit.

Die Anwendung einer solchen weisen Reflexion fördert die innere Unabhängigkeit, verhindert die Versklavung an materielle Objekte und hilft, die Gefahren und Leiden zu vermeiden, als Folge des Herumwirbelns im Strudel der Launenhaftigkeit, von Freude und Leid, Vergnügen und Enttäuschung. Darüber hinaus führt sie zu einem wohlausgewogenen Gebrauch der Requisiten, was dem eigenen Leben zugutekommt. Die Praxis, die mit befreiender Weisheit (*nissaraṇa-paññā*) ausgestattet ist, wird daher als „Wissen der Mäßigung“ bezeichnet.³⁹

Jemand, der korrekt mit Sinnesvergnügen umgeht, wird leicht Zugang zu verfeinerten Formen des Glücks finden, da solches Glück von heilsamen Geisteszuständen abhängig ist. Wenn man verfeinertes Glück erfahren hat, hilft dieses Glück wiederum, die eigene Suche nach Sinnesfreuden und die Teilnahme an ihnen zu lenken und sie innerhalb der korrekten Grenzen zu halten. Dies geschieht, da man den Wert des verfeinerten Glücks zu schätzen weiß. Wenn man höhere Zustände der Verwirklichung erreicht, die aus immer tieferen Formen des Glücks bestehen, wird man nicht mehr zurückkehren, um erneut nach Sinnesfreuden zu suchen. [1037]

F. Befreites Genießen von Sinnesfreuden

Edle Schüler (*ariya-sāvaka*) sind mit befreiender Weisheit (*nissaraṇa-paññā*) versehen. Sie genießen sinnliches oder materielles Vergnügen, mit einem umfassenden Verständnis, bewahren dabei eine innere Freiheit und meiden die Versklavung durch materielle Dinge. Sie nutzen und konsumieren Dinge, indem sie

³⁸DA. III. 1013; MA. III. 50; SA. II. 163; AA. II. 373; AA. III. 52; NdA. 464; NdA. II. 123; „die Fähigkeit zu reflektieren“ entspricht den Begriffen *paṭisaṅkhā yoniso* und *yoniso paṭisaṅkhā*, beides Synonyme für *yoniso-manasikāra*.

³⁹Siehe Nd. I. 495; in einigen Passagen wird *nissaraṇa-paññā* als die Beseitigung geistiger Befleckungen durch den Gebrauch (der Requisiten) beschrieben – siehe M. I. 10; D. III. 130; das Wissen um Mäßigung beim Essen wird *bhojane-mattaññutā* genannt (häufig erwähnt, z. B. unter M. I. 355; M. III. 2; diese Verweise wurden bereits in Kapitel 10 über Verlangen und Motivation angeführt).

sowohl deren Nutzen als auch deren potenziellen Schaden erkennen. Sie sind in der Lage, die Dinge so zu handhaben und die Angelegenheiten in einer Weise zu regeln, die zum Wohlergehen ihrer selbst, ihrer Familien, ihrer Gefährten, ihrer Angehörigen, ihrer Mitarbeiter, ihrer Gemeinschaft, ja ihrer gesamten Gesellschaft führt. Darüber hinaus sind sie sich sowohl in Bezug auf sich selbst als auch auf andere bewusst, wie sie auf dem edlen Pfad (*ariya-magga*) fortschreiten und sich entwickeln können.⁴⁰

Für Mönche oder Klosterbewohner, die nach höheren Formen von Glück und Freiheit streben, lehrte der Buddha, sinnliche Begierde aufzugeben und materielle Dinge zu überwinden. Doch in Hinblick auf die Hausbewohner betonte er die Enthaltksamkeit von Sinneslust nicht.⁴¹ Stattdessen unterstrich er, dass man den Konsum materieller Dinge beherrschen und in Zufriedenheit verweilen sollte, und zwar auf eine Art und Weise, die sicher vor schlechten Auswirkungen ist und zu den größten Segnungen für sich selbst und andere führt.

Selbstverständlich ist befreiende Weisheit auch ein Schlüsselement für Hausfrauen und -männer bzw. Laien, sowohl in Bezug auf den sicheren Genuss von Sinnesobjekten (*kāma-bhoga*) – auf eine Art und Weise, die dem Nutzen förderlich und frei von Leiden ist – als auch in Bezug auf die Führung zu höheren Ebenen des Wohlbefindens. Der Buddha hob die ständige Beherzigung dieser Weisheit, im Umgang mit allen Dingen, hervor, indem er drei wesentliche Faktoren klar erkannte: den Nutzen, die Gefahren und das Entkommen, oder mit anderen Worten: die Vorteile, die Nachteile bzw. Makel und den Aspekt der Befreiung und Freiheit, welcher einen Zustand der Vollendung darstellt, jenseits der Vorteile und Nachteile, die dennoch untrennbar miteinander verbunden sind.

Wenn der Buddha Laien unterwies, die entweder kein oder nur grundlegendes Verständnis der buddhistischen Lehren besaßen und die bisher nicht danach strebten, dem häuslichen Leben zu entsagen, begann er eine Unterweisung gewöhnlich mit grundlegenden Stufen der Übung, gefolgt von verfeinerten Stufen. Diese Unterweisung des Buddha wird als „fortschreitende Unterweisung“ oder „allmähliche Unterweisung“ (*anupubbikathā*) bezeichnet.

⁴⁰TR: Wie in Kapitel 7 über erwachte Wesen, erwähnt, kann sich der Begriff „gelehrter edler Schüler“ (*sutavā ariya-sāvaka*) in einigen Fällen auf eine „nichterwachte tugendhafte Person“ (*kalyāṇa-puthujjana*) beziehen; außerdem verweist der Begriff „edler Schüler“ (*ariya-sāvaka*) in einigen Fällen auf einen „Schüler des Buddha, des Edlen“, und nicht auf einen „Schüler, der ein Edler ist“.

⁴¹Es existieren zahlreiche Pali-Ausdrücke für Hausbesitzer oder Laien, darunter: *gahaṭṭha*, *gihi*, *kāma-bhogi*, *sāgāra*, *āgārika*, *agārika*, *gehavāsī*, *gharamesī*, *gharavāsī*.

Die allmähliche Unterweisung besteht aus fünf Faktoren (drei Darlegungen – *kathā* – und zwei verwandte Themen).⁴² Die drei Darlegungen lauten wie folgt:

1. *Dāna-kathā*: Ausführungen über das Geben, den Verzicht, die Nächstenliebe und die Großzügigkeit.
2. *Sīla-kathā*: Ausführungen zum sittlichen Verhalten, dem Verzicht auf Ausbeutung anderer und dem Verzicht auf das Verursachen von sozialen Konflikten und Feindschaft.
3. *Sagga-kathā*: Ausführungen über den „Himmel“, d. h. ein tugendhaftes, heilsames Leben, welches mit Glück verbunden ist, das von Sinnesobjekten (*kāma-vatthu*) herrührt. Diese Darstellung hebt jene Individuen, einschließlich der himmlischen Wesen, hervor, die ein integriertes Leben führen und unterschiedliche Ebenen der Sinnesfreude genießen. Dieser dritte Faktor ist das Ergebnis von Großzügigkeit und moralischem Verhalten. Er weist auf das Verantwortungsbewusstsein hin, ein gesundes Leben und eine gesunde Gesellschaft zu kreieren und eine gesunde Form des Sinnenglücks zu erfahren.

Diese stufenweise Belehrung führte die anwesenden Laien an das höchste Ziel heran, bei dessen Suche sie sich schwertaten. Sie konnten erkennen, dass man, wenn man sein Leben in Übereinstimmung mit den ersten beiden Prinzipien der Großzügigkeit und des tugendhaften Verhaltens lebt, eine fehlerlose Form des Glücks erfährt, und reichlich Sinnesfreuden genießt, wie es im dritten Faktor beschrieben wird, und dass man so seine Wünsche erreicht. [1038]

Wenn der Zuhörer bereit war, fuhr der Buddha fort und beschrieb die Nachteile der Sinnesfreuden (*kāmādīnava*). Er sprach davon, dass die von materiellen Objekten abhängigen Vergnügungen, so groß sie auch sein mögen, dennoch einen Nachteil oder eine Schwäche aufweisen, die den Weg zu Leiden und Verlust

⁴²Im Tipiṭaka und weiteren Lehrtexten werden lediglich drei „Darlegungen“ (*kathā*) erwähnt: *dāna-kathā*, *sīla-kathā* und *sagga-kathā*. Die folgenden zwei Faktoren, „Nachteile der Sinnesfreuden“ (*kāmādīnava*) und „Vorteile des Verzichts auf Sinnesfreuden“ (*nekkhammānisamsa*), werden nicht durch das Wort *kathā* begleitet. Es handelt sich um verwandte Lehren, die den Kern der ersten drei Faktoren, insbesondere von *sagga-kathā*, beschreiben und den Weg zum Erreichen verfeinerter Arten von Glück aufzeigen. Spätere Texte fügten jedoch das Wort *kathā* zu diesen beiden Faktoren hinzu. Sogar in einigen der Pali Tipiṭaka-Ausgaben (den burmesischen Ausgaben), Kommentaren und Sub-Komentaren wurde der Begriff *kāmādīnava-kathā* geschaffen und in den Text eingefügt (im Gegensatz zum Begriff *nekkhammānisamsa-kathā*, der nur in späteren Texten zu finden ist).

ebnen. Wenn der Zuhörer diesen vierten Faktor wohl verstanden hatte und einen Ausweg wünschte, beschrieb der Buddha die Vorteile des Verzichts auf Sinnesfreuden (*nekkhammānisamsa*), d. h. er verwies auf ein Leben der Freiheit, der Unabhängigkeit von materiellen Dingen und des uneingeschränkten Glücks, das zu einer konstanten inneren Qualität wird. Der Zuhörer sei daraufhin empfänglich und strebe danach, ein von sinnlichen Objekten unabhängiges Glück (*nirāmisasukha*) zu erreichen. Auf diese Weise entwickelte der Buddha Empfänglichkeit und Bereitschaft in den Menschen. Er bereitete ihren Geist allmählich vor, und zwar auf eine Weise, die durch den althergebrachten Ausdruck „Reinigung und Läuterung der Gesinnung eines Menschen“ veranschaulicht wird.

Im Tipiṭaka heißt es, dass der Buddha die vier edlen Wahrheiten lehrte, wenn er wusste, dass der Geist seiner Zuhörer aufnahmefähig, formbar, ungetrübt, freudig und hell war – ähnlich wie ein makellooses Tuch, das bereit ist, gefärbt zu werden. Wenn ihr Geist offen war, vermittelte er ihnen Weisheit, die sie befähigte, zur Wahrheit (*sacca-dhamma*) zu gelangen, persönlicher „Augenzeuge“ der Wahrheit zu werden, bis das „Auge des Dhamma“ (*dhamma-cakkhu*) entstand und sie in die Gemeinschaft der Edlen (*ariya-puggala*) eintraten, beginnend bei den Stromeingetretenen, aufwärts.

Die meisten dieser erwachten Individuen, versehen mit dem „Auge des Dhamma“, leben weiterhin als Haushälter.⁴³ Sie erfreuen sich weiterhin der Sinneslust, doch es handelt sich um ein sinnliches Glück, das in das von materiellen Dingen unabhängige Glück (*nirāmisasukha*) integriert ist, und das als Garant dafür dient, dass die Sinneslust keinen Schaden anrichtet und tatsächlich Segen und Tugend hervorbringt. Diese edlen Wesen fungieren als Säulen und Vorbilder und üben Autorität in ihren Gemeinschaften aus. Sie schreiten auf dem edlen Pfad unaufhaltsam voran, ohne nachzulassen.

Wie köstlich, prickelnd, erfrischend, bemerkenswert oder wünschenswert Sinnesfreuden (*kāma-sukha*) oder materielles Glück (*sāmisasukha*) auch sein mögen, sie hängen dennoch von äußeren Objekten ab – sie sind noch nicht frei und unabhängig. Es beinhaltet stets eine persönliche Form von Anhaftung und Besitztum.

Auf der unersättlichen Suche nach Sinnesbefriedigung streben auch andere Menschen nach derselben Vergnüglichkeit, von der die schönsten und begehrenswertesten Arten nur eine begrenzte oder unzureichende Anzahl bieten. Menschen, die um diese Dinge wetten, begegnen einander mit Misstrauen,

⁴³ Wie erwachte Wesen das Laienleben leben und sich sicher an den Sinnesfreuden erfreuen können, wird in einem Beispiel beschrieben: Vin. I. 180-81.

was zu Meinungsverschiedenheiten, Konflikten, übereifrigem Besitzdenken und Unterdrückung führt. Wenn die Menschen nicht wissen, wie sie ihre Begierden zügeln können, verstärkt sich diese Bedrängung und führt zu immer größerer Not und grenzenloser Zerstörung.

Selbst wenn man diese materiellen Dinge nach Herzenslust innehält, können sie wieder verschwinden. Und selbst wenn sie nicht verschwinden, können sie ihre Anziehungskraft verlieren, entweder weil sie sich selbst verändern oder weil der Mensch sich verändert. In jedem Fall müssen sie letztlich abnehmen und sich auflösen – sie können nicht ewig in diesem wünschenswerten Zustand erhalten bleiben – schließlich muss man sich von diesen Dingen trennen.

Hand in Hand mit Sinnesfreuden gehen Sorgen und Ängste. Obwohl die Menschen sinnliches Glück bis zur völligen Befriedigung erleben können, ist dieses Glück, abgesehen davon, dass die angeborene Unersättlichkeit des Menschen Probleme verursacht, weder sicher, zuverlässig noch vollkommen. Es ist, als ob man von einem eingewachsenen und infizierten Splitter oder einem Widerhaken geplagt wird, der Irritationen und Ärgernisse hervorruft. Die Freude vermischt sich mit Leid. Die Zukunft ist voller Angst und Erwartung, die Vergangenheit voller Schmerz und Wehmut. Es handelt sich nicht um eine reine, makellose, großzügige und vollständige Form des Glücks. [1039]

Auch wenn verfeinerte Formen des Glücks innerlich, unabhängig, rein und harmlos sind, kann man, wenn der Genuss dieses Glücks weiterhin mit geistiger Verunreinigung vermischt ist, der Schwelgerei erliegen, was zu Unachtsamkeit und Nachlässigkeit führt; die Eigenverantwortung und das Wohlergehen der eigenen Gemeinschaft geraten ins Wanken. Darüber hinaus kann es passieren, dass man sich wieder den materiellen Vergnügungen hingibt und vergisst, sich um die spirituelle Praxis zu bemühen, um die verbleibenden geistigen Unreinheiten auszuräumen, welche die Wurzel des Leidens bilden. Die persönliche Übung fällt hierdurch fehlerhaft und kompromittiert aus.

Daher ist sowohl das sinnliche Glück als auch das von materiellen Dingen unabhängige Glück, das diejenigen erfahren, die weiterhin geistige Verunreinigungen besitzen, weder wirklich frei noch vollständig, denn diese Menschen hegen ein Ich-Gefühl, das sich in den Dingen verfangen hat; sie haben die Wurzel des Leidens noch nicht beseitigt. Sie müssen sich so lange spirituell kultivieren, bis sie die Zerstörung der Befleckungen (*āsavakkhaya*) erreichen – den Zustand, der frei von Leiden ist, in dem man an nichts mehr festhält und nichts mehr am Geist „klebt“, ebenso wie Wasser nicht an einem Lotusblatt haften bleibt. Der Körper eines Menschen lebt in der Welt, doch der Geist transzendiert die Welt.

Man überschreitet sowohl das Leiden als auch das Glück, das von den Empfindungen (*vedanā*) abhängt, einschließlich der verfeinerten Empfindungen, die im Geist erzeugt werden, bis man zu höchstem Glück gelangt, das kein „Ernähren“ von Empfindungen beinhaltet. Dieses Glück ist vollkommen befriedigend und in sich selbst vollständig. Es kann mit vollkommener körperlicher Gesundheit verglichen werden. Nichts stört oder irritiert den Geist; er ist klar, ruhig, rein, hell und entspannt.

Wenn man vollkommene und absolute Freiheit erreicht hat und es kein „Ich“ mehr gibt, was sich in irgendetwas verstrickt, ist man in jeder Situation glücklich und es bleibt nichts mehr zu tun, was persönliche Wünsche betrifft. Wenn man nach Glück strebt, geschieht dies um der Welt willen, für das Wohlergehen und Glück aller Wesen. Dies ist das höchste Glück der Leidensfreiheit; es liegt jenseits der Reichweite des Leids und stellt das höchste Ziel eines jeden Menschen dar.

Trotz der Nachteile des Sinnesvergnügens ist dies immer noch eine Form des Glücks, die für die meisten Menschen von Bedeutung ist. Da sie sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft Leiden verursachen kann, ist es sehr wichtig, sich vor den Schäden, die sie verursacht, zu schützen und sie zu beheben. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Sinnesfreuden sorgfältig gesteuert werden müssen und dass die Menschen ermutigt werden sollten, sich zu entwickeln, um höhere Formen des Glücks zu erfahren.

Der geschickte Umgang mit Sinnesfreuden ist ein notwendiges Gut in den Anfangsstadien der Übung. Auch wenn die Sinneslust mit Mängeln behaftet ist, kann sie dem eigenen Leben nützen und zu einem friedlichen Zusammenleben mit anderen führen. Darüber hinaus ist sie eine Grundlage, auf der man sich entwickeln und höherwertige Segnungen erfahren kann. Aus diesem Grund wird in systematischen Darstellungen des Glücks wohl gehandhabte Sinnesfreude als ein grundlegender Nutzen (*attha*) eingestuft, der angestrebt und erreicht werden soll. Er wird als „gegenwärtiger Nutzen“ (*ditṭhadhammikattha*) bezeichnet: ein sichtbarer, offensichtlicher und unmittelbarer Nutzen. Dieser Nutzen bezieht sich exakt auf jenes Glück, welches sich aus materiellen Dingen ergibt.

Der „gegenwärtige Nutzen“ (*ditṭhadhammikattha*) verweist auf Glück im materiellen Bereich (*rūpa-dhamma*). Er ist mit materiellen Dingen (*vatthu*), mit Objekten der Befriedigung und konsumierbaren Dingen verknüpft. Außerdem bezieht es sich auf das Leben in der Gemeinschaft, auf die Bildung heilsamer, unterstützender zwischenmenschlicher Beziehungen. Zusammengefasst beinhaltet dieser Nutzen:

- Fleiß bei der Ausübung der Arbeit und beim Verdienst des Lebensunter-

halts, um genügend materiellen Wohlstand zu erlangen, um für sich selbst, seine Familie und seine Angehörigen zu sorgen, sodass es allen gut geht.

- Aufrechterhaltung gesunder sozialer Beziehungen und gemeinschaftlicher Harmonie; eine respektable Position in der Gesellschaft einzunehmen und außerdem Ehre und Ruhm zu erhalten sowie ein unterstützendes Gefolge oder Personal zu haben.
- Die eigene Familie in Wohlergehen zu erhalten; die eigene Familie als respektables Vorbild für andere und in einer Weise zu gestalten, die dem gesellschaftlichen Allgemeinwohl förderlich ist.
- Sich um seinen Körper kümmern, z. B. durch Sport und maßvolles Essen, damit man ohne Krankheit lebt und gesund bleibt. [1040]

Was verfeinertes Glück anbelangt, das innerlich und unabhängig von materiellen Dingen besteht (*nirāmisā-sukha*), ist es ebenfalls Nutzen und Bestreben für ein Leben, welches als *samparāyikattha* bezeichnet wird: d.h. „zukünftiger Nutzen“, „geistiger Nutzen“, „tiefer Nutzen“ oder „unauffälliger/nicht sichtbarer Nutzen“.

Was den „gegenwärtigen Nutzen“ betrifft, so ist das Glück, das aus dem Überfluss an konsumierbaren Gütern resultiert, für alle offensichtlich. Aber im Sinne des „spirituellen Nutzens“ führt es zu noch größerer Freude und Entzücken, wenn man einem anderen Menschen hilft, seinem Leiden zu entkommen. Auch das Gefühl, von der Wahrheit und dem Guten tief bewegt und inspiriert zu sein, verbunden mit Freude und Frieden, ist ein geistiges Glück, das für andere nicht sichtbar ist. Ein solches Glück ist mit Tugendhaftigkeit verbunden und führt zu Resultaten in zukünftigen Leben, die ebenfalls unauffällig sind. Aus diesen Gründen wird es als *samparāyikattha* bezeichnet: „unauffälliger Nutzen“ oder „zukünftiger Nutzen“.

Die Bedeutung des Begriffs *samparāyikattha* umfasst alle Formen des inneren, verfeinerten Glücks, angefangen von der Freude, die sich aus dem Vertrauen (*saddhā*), aus einem tugendhaften Leben (*sīla*), aus der Sammlung (*samādhi*) und aus *jhāna* ergibt, bis hin zum Glück von Nibbāna (*nibbāna-sukha*). Daher werden in den meisten Suttas nur zwei Arten von Nutzen erwähnt: „gegenwärtiger Nutzen“ und „zukünftiger Nutzen“. Dies ist angemessen, wenn man die Menschen im Allgemeinen lehrt; es beschreibt das Glück, mit dem sie in ihrem täglichen Leben vertraut sind, und es führt höhere Formen des Glücks auf eine Weise ein, die leicht zu verstehen ist.

Wie bereits erwähnt, ist ein Großteil des als „unabhängig“ oder „nicht-materiell“ (*nirāmisa-sukha*) eingestuften Glücks noch nicht vollständig; es unterliegt weiterhin der Auflösung und ist möglicherweise mit Anhaftung und Rücksichtslosigkeit vermennt. Deshalb ist es mitunter notwendig, bei Menschen, die eine gute Verständnisgrundlage aufweisen, eine genauere Unterscheidung vorzunehmen. In diesem Fall wird das wahre Glück des Erlöschens der Befleckungen (*āsavakkhaya*) – das Glück der Arahants oder das Glück von Nibbāna – von *samparāyikattha* unterschieden und erhält den Namen „höchster Nutzen“ (*paramattha*).

Zusammengefasst kann der Begriff *attha*, der sich auf den Zweck oder das Ziel des Lebens bezieht, schlicht in zwei Arten unterteilt werden: den sichtbaren Nutzen und den nicht sichtbaren (d.h. spirituellen) Nutzen (einschließlich des höchsten Nutzens). Eine genauere Unterteilung ist jedoch in drei Arten möglich:⁴⁴

1. Sichtbarer Nutzen (*ditṭhadhammikattha*) betrifft körperliche Gesundheit, materielle Besitztümer, Anerkennung, Freundschaft und ein glückliches Umfeld / Zuhause.
2. Unscheinbarer/Unauffälliger Nutzen (*samparāyikattha*) betrifft einen gesunden, verfeinerten und glücklichen Geist, durch spirituelle Entwicklung.
3. Höchster Nutzen (*paramattha*) betrifft umfassende Weisheit, die zu wahrer Reinheit, Klarheit, Glück und Befreiung führt.

Der Buddha ermutigte die Menschen nicht nur, diese drei Arten von Nutzen sukzessive zu erreichen, sondern lehrte auch, die eigene Perspektive zu erweitern, sodass man diese Vorteile nicht nur für sich selbst, sondern auch zum Wohle der anderen entwickelt. Es besteht daher eine zweite Gruppe dreier Vorteile:⁴⁵

1. Eigener Nutzen (*attattha*): die obigen drei Arten von Nutzen für sich selbst zu erzeugen; sich selbst zu entwickeln, um diese drei Nutzen zu verwirklichen.
2. Nutzen für andere (*parattha*): anderen dabei helfen, jene drei vorgenannten Nutzen zu erreichen, indem man sie bei ihrer spirituellen Selbstentfaltung unterstützt.

⁴⁴Die Einteilung in drei Arten findet sich unter: Nd. I. 168-9, 178, 357; Nd. II. 57.

⁴⁵z.B.: S. II. 29; S. V. 121-2; A. I. 9; A. III. 63-4

3. Wechselseitiger Nutzen (*ubhayattha*): die gemeinschaftlichen Vorteile und Güter einer Gemeinschaft oder Gesellschaft (einschließlich der gemeinsamen Umwelt), die gehegt und gepflegt werden sollten, um sich selbst und andere dabei zu unterstützen, die drei oben genannten Vorteile zu erreichen. [1041]

Angesichts der Bedeutsamkeit von Umgang und Nutzung von Sinnesfreuden belehrte der Buddha die Hausbewohner hinsichtlich spiritueller Qualitäten, die zu „gegenwärtigem Nutzen“ führen, etwa wie man mit materiellem Besitz in korrekter und förderlicher Weise umgeht. Diese Lehren finden sich über den gesamten Tipiṭaka verstreut.

Wenn der Buddha Unterweisungen zum sichtbaren Nutzen gab, betonte er nicht nur die befreiende Weisheit (*nissaraṇa-paññā*), sondern kombinierte sie auch mit Unterweisungen zu Qualitäten, die dem geistigen Nutzen förderlich sind (*samparāyikattha*). Grund dafür ist, dass die Qualitäten, die mit dem verfeinerten Glück einhergehen, eine Garantie dafür bieten, dass man durch Sinnesfreuden weder sich selbst noch anderen oder der Gesellschaft einen Schaden zufügt. Im Gegenteil, die Menschen werden in der Lage sein, ihre Freude an der Sinneslust zu nutzen, um anderen zu helfen und für ihr Wohlergehen zu sorgen. Außerdem erinnern diese Lehren die Menschen daran, sich zu bemühen, verfeinerte Formen des Glücks zu entwickeln.

Es existieren verschiedene Bezeichnungen für die Faktoren, welche die Entwicklung des spirituellen Nutzens (einschließlich des höchsten Nutzens) seitens der Haushälter begünstigen und die dazu beitragen, die Beziehung der Menschen zum Sinnesvergnügen zu regulieren. Der wichtigste dieser Begriffe lautet *ariyā vaddhi*: „edles Wachstum“. Es gibt fünf solcher Faktoren:⁴⁶

1. Vertrauen (*saddhā*): festes Vertrauen in die Segnungen des dreifachen Juwels, dessen Kern das Vertrauen in die Erleuchtung des Tathāgata ist (*tathāgatabodhi-saddhā*) – Vertrauen in die Weisheit des Buddha, die es den Menschen ermöglicht, selbst zum Erwachen zu gelangen. Dies ist

⁴⁶A. III. 80; A. IV. 220-21; die wörtliche Übersetzung für *vaddhi* lautet „Profit“, „Zugewinn“; A. V. 137 beschreibt edle Schüler, welche in zehn Arten von *ariyā vaddhi* wachsen; fünf dieser Faktoren sind materielle Vorzüge (*ditṭhadhammikattha*; d.h. sie gedeihen in kultiviertem Land, in Reichtum und Getreide, mit Frauen und Kindern, mit Dienern, Arbeitern und Werkträgern sowie mit Nutztieren), welche durch fünf Faktoren geschützt werden, die als geistige Vorzüge eingeordnet werden (*samparāyikattha*; d.h. Vertrauen, moralisches Verhalten, Lernen, Großzügigkeit und Weisheit).

gleichbedeutend mit dem Vertrauen in die menschliche Natur, die bis zum Punkt der Vortrefflichkeit, der umfassenden Weisheit und der Befreiung ausgebildet werden kann. Dieses Vertrauen wird als der Ausgangspunkt der spirituellen Entwicklung betrachtet.

2. Tugendhaftes Verhalten (*sīla*): das eigene Leben in einer harmonischen Weise zu führen, indem man die fünf Tugendregeln einhält, welche zu den acht Tugendregeln ausgebaut werden können.
3. Lernen (*suta*): den Lehren lauschen, über sie reflektieren und sie analysieren, um ein grundlegendes Verständnis von ihnen zu entwickeln, insbesondere bei den Lehren, die dem spirituellen Wachstum zuträglich sind.
4. Großzügigkeit (*cāga*): Nächstenliebe; Mildtätigkeit; Verzicht; das Leben im Haushalt führen, ohne geizig zu sein; aufgeschlossen sein für das Leiden anderer und bereit sein, zu teilen, was man hat, sowie Hilfe anzubieten.
5. Weisheit (*paññā*): ein umfassendes Verständnis der Wahrheit erlangen, Einsicht in Entstehen und Vergehen erfahren; sich von unheilsamen Qualitäten befreien; einen Zustand erreichen, in dem geistige Verunreinigungen keinen Halt mehr finden; in der Lage sein, Leiden zur Beendigung zu bringen.

Von diesen fünf Faktoren bilden Vertrauen, tugendhaftes Verhalten, Großzügigkeit und Weisheit die vier essenziellen Elemente; Lernen wird in diesem Zusammenhang als zweckmäßig, aber optional angesehen. Selbstverständlich ist es vorteilhaft, Gelehrsamkeit zu besitzen, besonders wenn man von großer Gelehrsamkeit (*bahussuta*) ist, aber aus fachlicher Sicht ist dieser Faktor unerheblich. Weisheit ist der überragende Faktor. Wenn Weisheit vorhanden ist, ist man weniger auf förmliches Lernen angewiesen. Umgekehrt kann man, egal wie viel man gelernt hat, keinen wirklichen Erfolg haben, wenn es einem an Weisheit mangelt. In jedem Fall werden diese fünf Faktoren als Bereicherung für das eigene Leben erachtet.

Unter den verschiedenen Lehren über den Umgang mit Sinnesfreuden findet sich im Tipiṭaka eine lange Lehrrede, die Siṅgālaka-Sutta, welche ein System zur Gestaltung des häuslichen Lebens, in Bezug auf die eigene Familie, die Gemeinschaft und die Gesellschaft im Allgemeinen beschreibt. Die Kommentatoren erklären, dass diese Sutta eine „Disziplin für Laien“ (*gihi-vinaya*) bzw. einen „Lebenskodex für edle Wesen“ darstellt.⁴⁷ [1042]

⁴⁷D. III. 180-93; der kommentarische Hinweis auf diese Sutta, als Disziplin für Laien: DA. [3/151];

Zu Beginn der Siṅgālaka-Sutta bezeichnet der Buddha diesen Lebenskodex als eine „edle Disziplin“ (*ariya-vinaya*). Am Ende der Sutta formuliert er einen Vers, in dem die Prinzipien für den Aufbau von sozialer Stabilität und Harmonie beschrieben werden, welche als die vier „Grundlagen der sozialen Solidarität“ (*saṅgaha-vatthu*) bezeichnet werden:⁴⁸

Gaben geben, wohlwollende Rede, heilsame Taten und Unbefangenheit in allen Dingen: Denen gegenüber, die eine solche Unterstützung verdienen, sollte man [diese vier Dinge] angemessen praktizieren.

Diese vier Dinge sind die Hauptstütze der Menschen in der Welt, vergleichbar mit dem Achszapfen eines fahrenden Wagens. Wenn es sie nicht gäbe, würde keine Mutter und kein Vater von ihrem Sohn Ehre und Respekt erhalten.

Da die Weisen diese vorteilhaften Eigenschaften aufrechterhalten, erlangen sie einen Zustand der Auszeichnung und werden von allen zu Recht gelobt.

Sowohl die Lehren über „edles Wachstum“ als auch über die vier „Grundlagen der gesellschaftlichen Solidarität“ weisen auf eine verfeinerte Form des Sinnenglücks hin, welches als Bindeglied zwischen „materiellem Nutzen“ und „geistigem Nutzen“ fungiert. In kürzeren Unterweisungen des Buddha bezieht sich „materieller Nutzen“ oder „gegenwärtiger Nutzen“ (*ditṭhadhammikattha*) jedoch meist auf materiellen Reichtum, da wirtschaftliche Faktoren für das tägliche Leben der Haushalte von zentraler Bedeutung sind und sie nahezu alle Facetten des Lebens eines Laien einbeziehen. Wenn man nur diese ausgewählten Suttas betrachtet, kann man daher leicht den Eindruck gewinnen, dass sich „gegenwärtiger Nutzen“ ausschließlich auf materiellen Wohlstand beschränkt.

Nachfolgend einige weitere Belehrungen des Buddha über „gegenwärtigen Nutzen“. Einige davon betonen den materiellen Reichtum, während andere als Brücke zur Verwirklichung des „geistigen Nutzens“ dienen.

Zunächst wird jedoch eine Sutta betrachtet, in der sich „gegenwärtiger Nutzen“ auf einen anderen Aspekt der Sinnenfreude bezieht und der nicht mit materiellem Wohlstand in Verbindung steht. Hier liegt der Schwerpunkt vielmehr auf der Erhaltung der persönlichen körperlichen Gesundheit:

für eine systematische Analyse der Siṅgālaka-Sutta siehe im Buch „*The Buddhist's Discipline*“ (P.A. Payutto, ©2000, Übers. Dr. Somseen Chanawangsa). (TR: Man beachte, dass diese Sutta auch als Siṅgālaka Sutta bezeichnet wird.)

⁴⁸TR: Auch bekannt als die „Prinzipien des Dienens“: Großzügigkeit (*dāna*), freundliche Rede (*piya-vācā*), dienende Handlungen (*atthacariyā*) sowie gleichmäßige und gleichberechtigte Behandlung von anderen (*samānattā*).

Zu jener Zeit nun hatte der König Pasenadi, der Kosala, eine große Schüssel gekochten Reises vollständig verspeist.

Da nun begab sich der König Pasenadi, der Kosala, voll gegessen und schwer schnaufend dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

Wie nun da der Erhabene merkte, daß der König Pasenadi, der Kosala, voll gegessen war und schwer schnaufte, sprach er bei dieser Gelegenheit die folgende Strophe:

*„Für einen Menschen, der immer besonnen ist,
Der Maß zu halten weiß bei eingenommener Mahlzeit,
Für den gibt es nur geringe Schmerzen,
Langsam altert er, seine Lebenskraft bewahrend.“*

Zu jener Zeit aber stand der junge Brāhmane Sudassana hinter dem König Pasenadi, dem Kosala.

Da nun forderte der König Pasenadi, der Kosala, den jungen Brāhmanen Sudassana auf: „Geh, lieber Sudassana, lerne von dem Erhabenen diese Strophe und sprich sie, wenn mir das Mahl aufgetragen wird, und ich will dir täglich je hundert Kahāpanas als dauernde Almosenspende aussetzen.“

„Jawohl Majestät,“ stimmte der junge Brāhmane Sudassana dem König Pasenadi, dem Kosala, zu, erlernte von dem Erhabenen diese Strophe und pflegte sie, wenn dem König Pasenadi, dem Kosala, das Mahl aufgetragen wurde, jedesmal zu sprechen: (...) (ÜB: Strophe wie zuvor.)

Da nun beschränkte sich der König Pasenadi, der Kosala, nach und nach auf ein Tellerchen Reisbrei als Höchstmaß.

Als nun einmal der König Pasenadi, der Kosala, in späterer Zeit, nachdem ihm die Glieder geschabt worden, mit der Hand die Glieder rieb, tat er bei dieser Gelegenheit den folgenden Ausspruch: „In doppelter Beziehung wahrlich hat sich der Erhabene meiner erbarmt: für das gegenwärtige Leben und für das jenseitige Leben.“⁴⁹

Die folgende Sutta über den gegenwärtigen Nutzen beschreibt einen angemessenen Umgang mit Sinnesfreuden und betont die Beziehung zu materiellem Reichtum, aber sie bietet ebenso eine Verbindung zu höherem, spirituellem Nutzen. Man beachte, dass diese Sutta dem wohlhabenden Kaufmann Anāthapiṇḍika

⁴⁹S. I. 81 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [4])

gegeben wurde, welcher ein Stromeingetretener war. Man beachte ferner, dass in Bezug auf die ersten drei Arten von Glück im Folgenden der Begriff „Stammesangehöriger“ (*kula-putta*) verwendet wird, während in Bezug auf die vierte Art von Glück der Begriff „edler Schüler“ (*ariya-sāvaka*) erscheint (was auf einen Aufstieg zu höherem, geistigem Nutzen hinweist):

Der Erhabene sprach zu Anāthapindika, dem Hausvater, also:

„Vier Arten des Glückes, o Hausvater, mag der im Genusse der Sinnenfreuden lebende Hausvater gelegentlich, von Zeit zu Zeit, erlangen. Welche vier?

Das Glück des Besitzens [atthi-sukha], das Glück des Genusses [bhogha-sukha], das Glück der Schuldenfreiheit [anaṇa-sukha], das Glück der Unbescholtenheit [tadelloses Handeln – anavajja-sukha].

Was aber, o Hausvater, ist das Glück des Besitzens? Da besitzt ein Sohn aus guter Familie Schätze, die er sich durch Aufbietung seiner Kraft erworben hat, durch seiner Hände Fleiß, im Schweiß seines Angesichts, auf rechtmäßige, ehrliche Weise. Und er empfindet Glück und Freude im Gedanken: ‚Schätze besitze ich, die ich mir durch Aufbietung meiner Kraft erworben habe, durch meiner Hände Fleiß, im Schweiß meines Angesichts, auf rechtmäßige, ehrliche Weise.‘ Das nennt man das Glück des Besitzens.

Was aber ist das Glück des Genusses? Da genießt ein Sohn aus guter Familie die Schätze, die er sich durch Aufbietung seiner Kraft erworben hat, durch seiner Hände Fleiß, im Schweiß seines Angesichts, auf rechtmäßige, ehrliche Weise, und er tut gute Werke. Da empfindet er im Gedanken daran Glück und Freude. Das nennt man das Glück des Genusses.

Was aber ist das Glück der Schuldenfreiheit? Da schuldet ein Sohn aus guter Familie niemandem irgendetwas, weder viel, noch wenig. Und im Gedanken: ‚Niemandem schulde ich etwas, weder viel, noch wenig‘, empfindet er Glück und Freude. Das nennt man das Glück der Schuldenfreiheit.

Was aber ist das Glück der Unbescholtenheit? Da hat ein edler Jüngling [=edler Schüler – ariya-sāvaka] untadelige Taten getan in Werken, Worten und Gedanken. Und im Gedanken daran empfindet er Glück und Freude. Das nennt man das Glück der Unbescholtenheit.

Diese vier Arten des Glückes, o Hausvater, mag der im Genusse der Sinnenfreuden lebende Hausvater gelegentlich, von Zeit zu Zeit, erlangen.“

**“Wer da der Schuldenfreiheit Glück
und des Besitzens Glück bedenkt,
auch des Genusses Freuden kennt,*

und dann dies alles weise prüft,
Des Glückes beide Arten sieht er klar
und weiß, daß jenes Glück der Welt
kein Sechzehntel des Wertes hat
vom Glück der Unbescholtenheit.“⁵⁰ [1044]

*(ÜB: altern. Übers.):

Das Glück der Schuldenfreiheit erkennend, sollte man das Glück des Besitztums gedenken. Während man seinen Reichtum veräußert, erkennt man klar das Glück von materiellem Reichtum (bhoga-sukha). Wenn man die Dinge klar erkennt, so kennt der Weise beide Arten des Glücks, (und sieht, dass) die anderen drei Formen nicht ein Sechzehntel des Glücks der Unbescholtenheit wert sind.

Die folgende Sutta trifft eine klare Unterscheidung zwischen gegenwärtigem Nutzen und spirituellem Nutzen, wobei Letzterer sowohl als Unterstützung als auch als Einschränkung für den Ersteren fungiert:

Einst weilte der Erhabene im Lande der Koliyer,⁵¹ in der Koliyerstadt Kakka-rapatta. Da nun begab sich Dīghajanu, der Koliyersohn, zum Erhabenen. Bei ihm angelangt, begrüßte er den Erhabenen ehrerbietig, setzte sich zur Seite nieder und sprach:

„Wir als Hausleute, o Herr, die wir die Sinnenfreuden genießen, wohnen mitten im Gedränge von Weibern und Kindern. Wir gebrauchen feinstes Sandelholz, verwenden Blumen, Riechstoffe und Salben, benutzen Gold und Silber. Möge doch, o Herr, der Erhabene uns so die Lehre weisen, daß es uns zum Heil und Wohl gereiche, diesseits und jenseits!“

„Vier Dinge, Vyagghapajja,⁵² gereichen einem edlen Sohne zum diesseitigen Heil und Wohl. Welche vier? Bewährung in Fleiß, Bewährung in Wachsamkeit, edler Umgang und maßvolle Lebensweise.

Was aber, Vyagghapajja, ist Bewährung in Fleiß? Da, Vyagghapajja, erwirbt sich ein edler Sohn durch irgendeine Arbeit seinen Lebensunterhalt, sei es durch Ackerbau, durch Handel oder durch Viehzucht, als ein Bogenschütze oder königlicher Beamter oder durch irgendein Handwerk. Darin aber ist er

⁵⁰ A. II. 69; (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]) Beispiele für tadelloses Handeln (anavajja) sind das Einhalten der gesonderten Regeln an den Uposatha-Tagen, Helfen und Dienen anderen gegenüber, oder auch das Anlegen öffentlicher Parks, das Pflanzen von Wäldern und das Bauen von Brücken (KhA. [123]; SnA. [2/96]).

⁵¹ TR: der Autor verwendet die Schreibweise „Koliyans“

⁵² Dies war Dīghajāṇus traditioneller Name. (ÜB: Anstelle des obigen Namens gebraucht die engl. Ausgabe zudem den Namen „Byagghapajja“.)

tüchtig und nicht nachlässig, und er versteht sich auf die richtigen Mittel zu handeln und anzuordnen. Das, Vyagghapajja, nennt man Bewährung in Fleiß.

Was aber, Vyagghapajja, ist Bewährung in Wachsamkeit? Da besitzt ein edler Sohn Güter, die er sich durch Fleiß und Strebsamkeit erworben, durch seiner Hände: Arbeit, im Schweiß seines Angesichts angesammelt hat, rechtliche Güter, rechtschaffen erlangt. *Diese hütet und bewacht er, damit nicht Fürsten oder Räuber sie fortnehmen oder das Feuer sie zerstört, das Wasser sie fortspült oder lieblose Erben sie an sich reißen. Das, Vyagghapajja, nennt man Bewährung in Wachsamkeit.

*(ÜB: altern. Übers.:)

„... und denkt dabei: Wie kann ich verhindern, dass Könige es enteignen, dass Diebe es stehlen, dass Feuer es verbrennt, dass Überschwemmungen es forttragen oder dass unliebsame Erben es verschleudern?“

Was aber, Vyagghapajja, ist edler Umgang? In dem Dorfe, Vyagghapajja, oder der Stadt, wo der edle Sohn wohnt, was es dort an Hausvätern gibt oder Hausväter-Söhnen, jung und von reifem Charakter oder alt und von reifem Charakter, denen Vertrauen, Sittlichkeit, Freigebigkeit und Weisheit eignet, mit solchen pflegt er Umgang, unterhält sich mit ihnen, führt Gespräche mit ihnen. Und den solcherart Vertrauensvollen eifert er im Vertrauen nach, den solcherart Sittenreinen eifert er in Sittlichkeit nach, den solcherart Freigebigen eifert er in Freigebigkeit nach, den solcherart Weisen eifert er in Weisheit nach. Das, Vyagghapajja, nennt man edlen Umgang.

Was aber, Vyagghapajja, ist maßvolle Lebensweise? Da, Vyagghapajja, kennt der edle Sohn seine Einnahmen und Ausgaben und richtet demgemäß seine Lebensweise ein, nicht zu üppig und nicht zu dürftig, wissend: ‚Auf diese Weise werden die Einnahmen meine Ausgaben übertreffen und nicht meine Ausgaben die Einnahmen.‘ Gleichwie ein Goldschmied oder sein Gehilfe, wenn er die Waage vor sich hält, weiß, daß sie um so viel sich gesenkt hat oder um so viel in die Höhe geht (...).

Führt, Vyagghapajja, der edle Sohn bei geringem Einkommen eine üppige Lebensweise, so sagt man von ihm, daß er seinen Besitz vergeudet wie ein Feigenesser.⁵³ Führt er aber bei großem Einkommen eine dürftige Lebensweise, so sagt man von ihm, daß er wie ein Hungerleider sterben wird. Wenn

⁵³TR: Bhikkhu Bodhi, in „The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the *Āṅuttara Nikāya*“ ©2012, zitiert Manorathapūraṇī: [hier in deutscher Übersetzung] „Jemand, der Feigen essen möchte, könnte an einem reifen Feigenbaum rütteln und mit einer einzigen Handbewegung viele Früchte herunterstoßen. Er könnte die reifen Früchte essen, fortgehen und den Rest ungeachtet zurücklassen. Genauso genießt derjenige, der den größten Teil seines Verdienstes fortgibt, seinen Reichtum durch Verschwendung, darum heißt es: ‚er isst seinen Reichtum wie

aber, Vyagghapajja, der edle Sohn seine Einnahmen und Ausgaben kennt und seine Lebensweise demgemäß einrichtet, so nennt man das eine maßvolle Lebensweise. [1045]

Für den so erlangten Besitz, Vyagghapajja, gibt es vier Abflüsse [altern. Übers.: Wege ins Verderben – apāya-mukha]: Unzucht, Trunksucht, Würfelspiel [/Spielsucht] und Umgang mit schlechten Freunden, schlechten Gefährten, schlechten Genossen. Wenn da bei einem großen Teiche, der vier Zuflüsse und vier Abflüsse hat, ein Mann die Zuflußkanäle verstopft, die Abflußkanäle aber öffnet und die Wolken keinen rechten Regen spenden, so hat man da bei jenem großen Teiche eine Abnahme zu erwarten, keine Zunahme. (...)

Für den so erlangten Besitz, Vyagghapajja, gibt es vier Zuflußkanäle: das Meiden von Unzucht, von Trunksucht, von Würfelspiel und der Umgang mit edlen Freunden, edlen Gefährten, edlen Genossen. Wenn da bei einem großen Teiche, der vier Zuflüsse und vier Abflüsse hat, ein Mann die Zuflußkanäle öffnet, die Abflußkanäle aber verstopft und die Wolken rechten Regen spenden, so hat man da bei jenem großen Teiche eine Zunahme zu erwarten, keine Abnahme. (...)

Diese vier Dinge, Vyagghapajja, gereichen dem edlen Sohne zu diesseitigem Heil und Wohl.

Vier Dinge aber, Vyagghapajja, gereichen dem edlen Sohne zu jenseitigem Heil und Wohl. Welche vier? Bewährung in Vertrauen, Bewährung in Sittlichkeit, Bewährung in Freigebigkeit und Bewährung in Weisheit.

Was aber, Vyagghapajja, ist Bewährung in Vertrauen? Da besitzt der edle Sohn Vertrauen. Er glaubt an die Erleuchtung des Vollendeten, so nämlich: „Dies, wahrlich, ist der Erhabene: er ist ein Heiliger, vollkommen Erleuchteter, der in Wissen und Wandel Bewährte, der Gesegnete, der Kenner der Welt, der unübertreffliche Lenker führungsbedürftiger Menschen, der Meister der Götter und Menschen, der Erleuchtete, der Erhabene.“⁵⁴

Was aber, Vyagghapajja, ist Bewährung in Sittlichkeit? Da enthält sich der edle Sohn von Lebenszerstörung, enthält sich vom Nehmen des Nichtgegebenen, enthält sich von unrechtem Wandel in Sinnenlüssen, enthält sich von der Lüge, enthält sich vom Genuß von Rauschmitteln, der Ursache der Lässigkeit.

ein Feigenesser.“; siehe hierzu auch die Beschreibung des Mayhaka-Vogels im Feigenbaum, unter der Überschrift „Allgemeine Grundsätze zum rechten Lebensunterhalt“, Kapitel 17.

⁵⁴TR: Der Autor verwendet hier die alternative Bedeutung von *bhagavā*, nämlich: jemand, der „das Dhamma analysiert“; ein weiterer Beiname für den Buddha lautet demnach „der Analytiker“ (nicht im Sinne von einem Psychoanalytiker).

Was aber, Vyagghapajja, ist Bewährung in Freigebigkeit? Da lebt der edle Sohn im Hause mit einem vom Laster des Geizes freien Herzen; er ist freigebig und spendet mit offenen Händen; er gibt gern, ist den Bedürftigen zugetan und hat Freude am Austeilen von Gaben.

Was aber, Vyagghapajja, ist Bewährung in Weisheit? Da eignet dem edlen Sohne Weisheit. Ausgerüstet ist er mit jener Weisheit, die das Entstehen und Vergehen begreift, der edlen, durchdringenden, zu völliger Leidensvernichtung führenden.

Diese vier Dinge, Vyagghapajja, gereichen dem edlen Sohne zu jenseitigem Heil und Wohl.“

*„Voll Fleiß in allem, was er tut,
voll Tatkraft und voll Ordnungssinn,
sein Leben er gar maßvoll führt
und hütet seine Schätze wohl.*

*Vertrauensvoll und sittenrein,
freigebig, ohne jeden Geiz,
bereitet er den Pfad stets vor
zum Heil in einer anderen Welt.*

*So führen diese Dinge acht,
vom Wahrheitslehrer kundgetan,
zu beiderseit'gem Heil den Mann,
der voll Vertraun im Hause weilt,*

*Zum Wohlergehen in dieser Welt
und künftiger Glückseligkeit.
So wächst Verdienst dem Hausner zu
und milder Sinn von Tag zu Tag.“⁵⁵*

Wenngleich Laien weiterhin Sinnesfreuden genießen, kann man davon ausgehen, dass sie prosperieren und eine verlässliche, unbedenkliche Form des Glücks erfahren, wenn sie in der Lage sind, sich mit diesem Genuss in einer Weise auseinanderzusetzen, die gegenwärtige Vorteile mit sich bringt, während gleichzeitig eine Annäherung an verfeinerte spirituelle Qualitäten erfolgt. Darüber hinaus werden jene Menschen dazu beitragen, anhaltenden gesellschaftlichen Wohlstand zu erzeugen. [1046]

⁵⁵ A. IV. 281 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10]); ähnliche Lehren finden sich unter: A. IV. 285-6, 322-3.

G. Vergleich der verschiedenen Arten von Glück

Vergleicht man Glück mit verfeinerten Arten des Glücklichseins, so ist es nur normal, dass Sinnesfreuden an Bedeutung verlieren. Verglichen mit dem Glück von *jhāna* wird Sinnesfreude beispielsweise beschrieben als: „gewöhnliches Glück“ (*puṭhujjana-sukha*; Glück der nicht erwachten Menschen); „verunreinigtes (oder eiterndes) Glück“ (*mīḷha-sukha*);⁵⁶ oder auch „minderwertiges Glück“ (*anariya-sukha*). Des Weiteren wird es als „aus Leiden, Kummer und Hindernissen bestehend“ beschrieben und bildet den falschen Weg der Praxis (*micchā-paṭipadā*).

Im Gegensatz dazu wird das Glück von *jhāna* oder „inneres Glück“ (*ajjhatta-sukha*) beschrieben als: „Glück, frei von Sinnlichkeit/Sinnenhaftigkeit“ (*nekkhamma-sukha*); „Glück, basierend auf Abgeschiedenheit“ (*paviveka-sukha*); „Glück, förderlich für Frieden (und die Verwirklichung von Nibbāna)“ (*upasama-sukha*); und „Glück, förderlich für das Erwachen“ (*sambodhi-sukha*). Es ist frei von Leid, Verzweiflung und Bedrängnis und stellt eine korrekte spirituelle Praxis (*sammā-paṭipadā*) dar, welche zur Befreiung, zu Nibbāna, führt.⁵⁷

Obwohl der Buddha häufig die Gefahren der Sinneslust bezeichnet und auf sie aufmerksam macht, bedeutet dies nicht, dass er sie verurteilt oder verachten wollte. [1035] Von einem gewissen Standpunkt aus betrachtet, wollte der Buddha lediglich auf die Wahrheit hinter der Sinneslust hinweisen. Gewöhnliche Menschen jedoch, welche oftmals von geistigen Verunreinigungen umgarnt werden, betrachten seine Lehren mitunter als übertrieben streng. Indem er das von den meisten Menschen geschätzte sinnenhafte Glück mit einer raffinierteren Form des Glücks verglich, wertete er das erste ab, um das zweite zu erhöhen.

Vor allem aber ist die Sinneslust eine unnachgiebige und hartnäckige Schlinge, in der sich die meisten Menschen verfangen und aus der es schwierig ist, zu entkommen. Der Buddha übte daher heftige Kritik an der Sinneslust und lobte gleichzeitig raffiniertere Formen des Glücks, um die Menschen zu bewegen, sich in ihrer spirituellen Praxis zu bemühen, Selbstzufriedenheit zu vermeiden und höchstes Glück zu erfahren.

Doch nicht alle Menschen, denen feinere Formen des Glücks begegnen, geben umgehend das sinnenhafte Glück auf. Viele Menschen setzen ihr Leben fort, in-

⁵⁶TR: Der Autor verwendet die Schreibweise *mīḷha-sukha*.

⁵⁷M. III. 233, 236; diese Beschreibungen finden sich auch unter: M. I. 454; M. III. 110-111 = Nd. II. 64; A. III. 30-31, 342; A. IV. 341-2; „inneres Glück“ (*ajjhatta-sukha*), auch „tadelloses Glück“ (*anavajja-sukha*) genannt, bezieht sich faktisch auf jede Form von Glück, beginnend mit der Freude, die aus tugendhaftem Verhalten erwächst, aufwärts; es wird in vielen Passagen erwähnt, u. a. D. I. 70; M. I. 180-181, 268-269, 346; M. III. 34-35; A. II. 210; A. V. 205-206.

dem sie sich beider Arten bzw. beider Ebenen des Glücks erfreuen. Unter diesen Umständen verfügen solche Menschen über zusätzliche Optionen oder nutzen einen größeren Vorteil in Bezug auf das Erleben von Glück.

Kurz gesagt: der Buddha unterstrich die Bedeutung von Achtsamkeit und Bewusstsein, um zu erkennen, dass es (unabhängig davon, ob man sinnliches Vergnügen aufgibt oder nicht) unerlässlich ist, verfeinerte Formen des Glücks in sich selbst zu erkennen und diese zu entwickeln, bis man das höchste Glück erreicht.

H. Freiheit, zwischen verschiedenen Formen des Glücks zu wählen

Einige Menschen fürchten, dass sie, mit dem Erreichen von Nibbāna, keine Sinnesfreude mehr genießen können. Dem kann man entgegen: „Fürchte dich nicht. Wenn du Nibbāna erreichst, wirst du reichlich Glück erfahren, größer als jedes Glück, das du jetzt kennst. Du wirst viele Arten von Glück zur Wahl haben. Wenn du Sinnesfreuden genießen möchtest, kannst du das tun, und du wirst sie mehr genießen als jetzt, weil nichts im Geist existiert, was ihre Süße behindert.“ Doch wenn man so antwortet, könnten andere Menschen protestieren: „Wie ist es möglich, dass jemand, der Nibbāna verwirklicht hat, zurückkehrt, um Sinnesfreuden zu genießen?“

Diese Fragen brauchen nicht zu beunruhigen; sie lösen sich automatisch und auf natürliche Weise. Die Menschen, die Nibbāna verwirklicht haben, sind in optimaler Weise in der Lage, alle Arten von Glück zu genießen. Welches Maß (ÜB: und welche Art) an Glück sie erleben wollen, liegt in ihrem eigenen Ermessen. (Es ist zum Beispiel gut dokumentiert, dass Menschen, welche das Glück von Nibbāna erfahren haben, Zugang zu den vier *jhāna* aufweisen, um in der Gegenwart gelassen zu verweilen – *diṭṭhadhamma-sukhavihāra*).

Nach diesen Ausführungen ergibt es sich von selbst, dass jene Personen, die Nibbāna verwirklichen, nicht nach Sinnesfreuden suchen. Der Grund hierfür ist nicht, dass sie nicht in der Lage wären, solche Vergnügungen zu genießen, sondern vielmehr, dass sie keine Neigung dazu haben. Sie weisen keine geistigen Verunreinigungen auf, die sie dazu veranlassen würden, der Sinnenlust zu fröhnen, außerdem haben sie höhere Zustände erfahren und betrachten daher angenehme Sinnesobjekte nicht mehr als erstrebenswert.

Dies ist vergleichbar mit der Spekulation mancher Leute, dass Arahants, die das Merkmal des Nicht-Selbst klar erkannt haben – die Wahrheit, dass der Mensch lediglich aus einer Konvergenz von Elementen besteht und keine feste,

dauerhafte Identität besitzt – in der Lage sein könnten, andere schuldlos zu töten. Aber dieses klare Wissen und diese klare Schau des Nicht-Selbst tritt nur dann auf, wenn die Verunreinigung des Hasses, die einen zum Töten veranlasst, ausgelöscht wurde. Daher ist es für Arahants unmöglich, zu töten.

Ein Beispiel für ein erwachtes Wesen, welches nicht nach Sinnesfreuden trachtet, wäre eine Person, die ehemals in einem Gefängnis inhaftiert war. Während des Aufenthalts im Gefängnis verließ sich der Gefangene auf bestimmte Aktivitäten oder Objekte zur Belustigung und Unterhaltung, um seine Unannehmlichkeiten und seine Gefangenschaft zu kompensieren. Später, wenn sich die Möglichkeit bietet, aus dem Gefängnis zu entkommen, hängen manche Menschen so sehr an jenen Quellen der Unterhaltung, dass sie sich weigern, das Gefängnis zu verlassen, während andere sich in Sorge und Unentschlossenheit verstricken. Diejenigen jedoch, die ihre Freiheit wirklich erkennen und schätzen, werden sich allmählich von diesen vergnüglichen Aktivitäten lösen, das Gefängnis verlassen und alsbald alle Sehnsucht nach diesem Zustand der Gefangenschaft aufgeben.

Der Buddha selbst erfreute sich einstmals an Sinnesfreuden und wurde anschließend mit feineren Formen des Glücks vertraut, sowohl mit dem Glück von *jhāna* als auch mit dem Glück von Nibbāna. Er kannte somit alle Formen des Glücks. Die Lehren, die er vermittelte, waren von seiner eigenen direkten Erfahrung geprägt und dienten als solide Bestätigung für die Gültigkeit dieser Lehren.

Betrachten wir nun einige der Nachteile und Schwachstellen von Sinnesvergnügen, wenn man es mit verfeinerten Formen des Glücks vergleicht, insbesondere mit dem Glück von Nibbāna:

A. Es schafft eine Abhängigkeit, ja sogar eine Versklavung gegenüber externen Dingen; die Sinnenlust ist nicht frei und unabhängig. Man lässt sich leicht dazu verleiten, anzunehmen, materielle Dinge zu besitzen und zu kontrollieren, aber je stärker die Anhaftung an sie ist, desto schwächer die persönliche Kontrolle und desto stärker ist auch die Versklavung.

Es bestehen zwei Stufen dieser Versklavung oder Abhängigkeit: [1054]

- Bevor man Sinnesobjekte erlangt, diktiert das Verlangen nach Sinnesfreuden die Handlungen, sodass man den Dingen nachjagt, um angenehme Empfindungen zu erhalten. Ist das Verlangen sehr stark, widmet man sein Leben einem derartigen Streben.

- Wenn man diese Objekte erlangt hat, veranlassen sie einen dazu, sich zusätzlich zu ärgern, indem sie Verherrlichung, Hass, Gier, Abneigung und Verblendung hervorbringen. Das eigene Verhalten wird sodann von solchen Verunreinigungen geprägt. Das Verlangen führt zur Suche nach Empfindungen; die Empfindungen verstärken ihrerseits das Verlangen. Dieser Kreislauf setzt sich ständig fort.

Darüber hinaus ist der unvermeidliche, natürliche Wandlungsprozess für Menschen, die ein solches Verlangen hegen, bedrückend und führt zu Kummer und Leid.

Inneres, nicht-materielles Glück hingegen ist frei und unabhängig. Es schützt die Menschen davor, sich dem Sinnesvergnügen hinzugeben, gewährleistet eine stabile Haltung zum Sinnesvergnügen und wendet das Leiden ab, welches durch die Wechselhaftigkeit, die den konditionierten Dingen innewohnt, entsteht.

B. Da Sinnesvergnügen von äußeren Sinnesobjekten abhängig ist, Anblicke, Klänge, Gerüche, Geschmäcker und tastbare Objekte, vertrauen die Menschen, die sich dem Sinnesvergnügen hingeben, ihr Glück und ihr gesamtes Los diesen Dingen an. Solche externen Objekte unterliegen unzähligen Ursachen und Bedingungen, über die der Mensch keine Kontrolle hat. Deshalb öffnen Menschen, die ihr Glück diesen unzuverlässigen Dingen anvertrauen, die Tür zu Enttäuschungen und diversen Schwierigkeiten. Je stärker man diese Dynamik nicht versteht, desto größer fällt auch das persönliche Leid aus.

C. Ein Leben, das mit Sinnesfreuden verflochten ist, kreist ausnahmslos um den Kontakt mit der Außenwelt, um den Kontakt zwischen den Sinnesfähigkeiten und den Sinnesobjekten; dies ist eine äußerliche, oberflächliche Dimension des Lebens. Zudem ist die ununterbrochene Jagd nach Sinnesfreuden ermüdend und zermürend. Innere, verfeinerte Formen des Glücks ermöglichen es, den Menschen aus diesem Kreislauf der Sinneskontakte zu befreien; sie befreien den Menschen von einer übermäßigen Abhängigkeit von den Sinnesorganen. Mindestens bieten sie dem Menschen jedoch Erholung und Ruhe und führen ihn an grundlegendere Aspekte des Lebens heran.

D. Da Sinnesvergnügen auf äußerliche Dinge angewiesen ist, verlangt es nach Sinnesobjekten, welche die verschiedenen Sinnesgrundlagen durchlaufen, um das Verlangen zu speisen. Wenn man diese begehrten Dinge als eine Form von „Treibstoff“ nicht erhält, leidet man. Innere, verfeinerte Formen des Glücks sind jedoch nicht auf äußere Dinge angewiesen. Menschen, die mit solchem Glück

versehen sind, leben glücklich, obwohl sie keine befriedigenden Sinnesobjekte vorfinden.

Aufgrund dieser Abhängigkeit von externen Objekten sind die Menschen, die sich der Sinnesfreude hingeben, nicht in der Lage, untätig zu bleiben. Wenn sie untätig sind, fühlen sie sich ruhelos und fiebern nach Dingen, die sie erleben können. Diese Unruhe und dieses Fieber sind ein wahrer Ausdruck des Leidens. Menschen, die unter dieser Sehnsucht und diesem Fieber leiden, tendieren dazu, sich selbst zu täuschen, indem sie diese Umstände übersehen und ignorieren und sich stattdessen ausschließlich auf jene Befriedigung konzentrieren, die sie sich verschaffen können.

Darüber hinaus sind Menschen, die eine Befriedigung gefunden haben – selbst wenn es sich um sehr angenehme Objekte handelt – nicht in der Lage, diese Befriedigung langfristig zu genießen. Wenn die entsprechende Erfahrung zu lange andauert, entwickelt sie sich zu einer Form des Ertragen und Erdulden und das Glück schlägt in Leiden um. Sinnesfreuden beruhen somit auf einer ständigen Veränderung und Variation von Sinnesobjekten, weshalb es in den Schriften heißt, dass Bewegung (*iriyāpatha*) das Leiden verschleiert.⁵⁸ Diejenigen, denen feinere Formen des Glücks zugänglich sind, werden nicht vom Fieber der Sehnsucht gequält. Sie sind in der Lage, für lange Zeiträume in einem bestimmten Glückszustand zu verweilen, ganz nach ihren Wünschen, wie in der Erzählung von Buddha und König Bimbisāra dargestellt (siehe nachstehend). [1055]

E. Sinnliche Genüsse werden durch das Begehren gestaltet und unterliegen demselben, d.h. sie hängen mit den gewohnheitsmäßig angesammelten Vorlieben und Abneigungen, Wünschen und Aversionen des Menschen zusammen. Diese Vorlieben und Abneigungen können schwanken und sind unberechenbar. Ein und dasselbe Objekt bzw. ein und dieselbe Handlung kann von einer Person gemocht und von einer anderen abgelehnt werden; für die eine Person ist es eine Quelle des Vergnügens, für die andere eine Quelle des Missvergnügens.⁵⁹

Diese Schwankungen gelten selbst für ein einzelnes Individuum – mal sieht oder hört man etwas und ist erfreut, ein andermal ruft dasselbe Ding Unmut hervor. Wenn zwei Menschen demselben Objekt begegnen und es beiden gefällt,

⁵⁸Kontinuität (*santati*) verschleiert das Merkmal der Unbeständigkeit (*anicca*), Bewegung (*iriyāpatha*) verschleiert das Merkmal von *dukkha* („Leiden“, „Druck“), Festigkeit (*ghana*) verschleiert das Merkmal des Nicht-Selbst (*anattā*): Vism. 640.

⁵⁹Einst entstand eine Debatte darüber, welcher Strang der fünf Stränge der Sinnenlust der beste sei; der Buddha antwortete, dies hänge von den jeweiligen Tendenzen und Vorlieben ab (S. I. 79-80).

kann dies zu gegenseitiger Abneigung führen, da sie dasselbe begehren. Derartige Situationen können zu Konflikten im Inneren eines Menschen und zu Feindseligkeiten zwischen verschiedenen Menschen führen. Sie sind Quelle für alle Arten von Schwierigkeiten und Leid.

Sinnesvergnügen oder materielles Glück bilden somit das Gegenteil von innerem, nicht-materiellem Glück, welches jederzeit zur Verfügung steht. Letzteres ist stets eine Wohltat; es schenkt demjenigen, der es erfährt, ein Gefühl des Wohlbefindens und der Zufriedenheit, und es ist für alle Beteiligten von Nutzen. Je mehr Menschen es erleben, desto besser. Jeder Einzelne steigert das Glück der anderen, denn es gibt nichts, um das man konkurrieren müsste. Dies führt zum Frieden und zur Beendigung von Problemen.

F. Sinnesvergnügen resultiert aus der Befriedigung des Begehrens (*taṇhā*). Wenn Verlangen auftaucht, aber unbefriedigt und ungestillt bleibt, entstehen unverzüglich Probleme. Diese Probleme bzw. dieser Zustand der Unzufriedenheit wird als „Leiden“ (*dukkha*) bezeichnet. Leiden zieht schädigende Auswirkungen nach sich. Diese schädlichen Auswirkungen werden entweder in einem Individuum eingeschlossen, bzw. die Person gibt sie nach außen hin ab – oder auch beides.

Die schädlichen Auswirkungen, die im Inneren eingeschlossen sind, betreffen Angst, Verzweiflung und andere Formen geistigen Leids. Sie können zusammenfassend als geistige Umnachtung oder sogar als Wahnsinn bezeichnet werden.

Die schädlichen Auswirkungen, welche einen Ausdruck nach außen suchen, können auf milde Art und Weise zum Vorschein kommen, z.B. durch das Aufsuchen verschiedener Formen von Unterstützung, Anleitung und Hilfe. Man kann sich auf eine Weise leiten lassen, die mit Weisheit und Tugend übereinstimmt, oder man sucht Hilfe bei bestimmten religiösen Objekten und übernatürlichen Kräften. Manche Menschen versuchen, ihr Leiden zu überspielen, indem sie sich groben oder zunehmend heftigeren Formen der Sinnesfreude hingeben. Die schädlichen Auswirkungen können auch auf gewalttätige Weise zum Ausdruck kommen, etwa indem man Konflikte verursacht und andere verfolgt oder seine Umgebung zerstört. Alternativ kann man auch Selbsthass entwickeln und sich schweren Strapazen unterziehen oder sich selbst Schaden zufügen.

Die folgenden Worte des Buddha sind hier von Bedeutung:

Und was, ihr Mönche, ist die Quelle und der Ursprung des Leidens? Das Verlangen ist seine Quelle und sein Ursprung (nidāna-sambhava).

Und was ist das Ergebnis von Leiden? (...) Leiden, sage ich, entsteht entweder durch geistige Umnachtung oder durch die Suche nach Linderung in der Außenwelt.⁶⁰ [1056]

Die Suche nach Glück, mittels der Befriedigung von Begierden, verursacht in allen Phasen Probleme, nicht nur, wenn einem die Befriedigung verweigert wird. Probleme können auch während der Suche nach angenehmen Objekten und deren Erlangung auftreten. Auf der Suche nach Objekten kann man anderen Schaden zufügen oder sie ausbeuten und ihnen dadurch Leid und Kummer bereiten. Nachdem man die gewünschten Objekte erhalten hat, kann man in sie vernarrt sein, was den Durst und das Verlangen verstärkt und somit weitere Probleme erzeugt. Aus diesem Grund müssen verantwortungsbewusste, nicht-erwachte Menschen Unterscheidungsvermögen einsetzen und ihr Verhalten von tugendhaften Merkmalen leiten lassen, um die Gefahren des Verlangens zu vermindern.

Eine sehr nützliche Methode, um Sinnesfreuden sicher zu genießen, besteht darin, dass die Menschen einen gewissen Zugang zu nicht-materiellem Glück kennen, welcher als Zuflucht (*nissaraṇa*) dient. Diese Zuflucht ist ausgesprochen wirksam, wenn es darum geht, ein durch das Verlangen hervorgerufenen Verhalten zu verbessern, oder es unterstützt dabei, ein solches Verhalten innerhalb heilsamer Grenzen zu halten. Das von materiellen Dingen unabhängige Glück steht im direkten Gegensatz zum Verlangen; es manifestiert sich, wenn man vom Verlangen befreit ist, und es existiert, ohne sich auf das Verlangen zu stützen. Jeder, der in dieser Art von Glück verweilt, ist sofort von den Tücken des Verlangens befreit.

Da die Sinneslust unzulänglich ist, großen Schaden anrichten kann und sowohl von den Menschen geschätzt wird als auch für sie (ÜB: zunächst) zwingend ist, braucht sie nicht weiter gefördert zu werden. Der Buddha befürwortete daher nicht das Streben nach Sinnesvergnügen und riet den Menschen davon ab, dies zum Ziel des Lebens zu machen.

Im Buddhismus besteht das Hauptziel des Ausführens heilsamer Taten oder des Erlangens von Verdienst – sei es durch Großzügigkeit (*dāna*), moralisches Verhalten (*sīla*) oder durch die Kultivierung des Geistes (*bhāvanā*) – nicht darin, eine Belohnung in Form von Sinnesfreuden zu erhalten, etwa in Form von Reichtum, Ruhm, Respekt, einem Gefolge von Anhängern oder der Wiedergeburt in einem himmlischen Reich. Der wahre Zweck heilsamer Handlungen besteht darin, die

⁶⁰A. III. 415-6

geistige Entwicklung zu fördern und Zugang zu echtem, dauerhaftem Glück zu erlangen, was zu einer Verringerung von geistiger Verunreinigung, einer Loslösung vom Bösen und einer Beseitigung des Begehrens – der Quelle des Leidens – führt. Die Person, die gute Handlungen ausübt, erfährt hierdurch tiefere, verfeinerte Formen des Glücks – bis hin zum Glück von Nibbāna – wodurch Frieden und Wohlbefinden für den Einzelnen und die Gesellschaft entstehen:

Nicht für Glück, getrübt durch Verunreinigungen; nicht für künftige Geburt, gibt ein Weiser Gaben. Für das Beenden der Verunreinigungen, für die Abwesenheit künftiger Geburt, gibt ein Weiser Gaben.

Nicht für Glück, getrübt durch Verunreinigungen; nicht für künftige Geburt, entwickelt ein Weiser die jhāna. Für das Beenden der Verunreinigungen, für die Abwesenheit künftiger Geburt, entwickelt ein Weiser die jhāna.

Er strebt den Zustand des Friedens (d.h. Nibbāna) an, neigt sich dieser Richtung entgegen, widmet sich diesem Zustand und gibt Gaben. Die Weisen setzen sich Nibbāna als Ziel, gleich den Flüssen, die auf den Mittelpunkt des Ozeans zusteuern.⁶¹ [1057]

4. Vor- und Nachteile von Glück

Wie schon zuvor angesprochen, untersuchte der Buddha die Vor- und Nachteile aller Dinge. Wenn etwas sowohl Vor- als auch Nachteile hat, beschreibt er, wie man darüber hinausgehen kann, d. h. er erklärt, wie eine Weiterentwicklung möglich ist.

Eine derartige Betrachtungsweise ermöglicht eine kontinuierliche Entwicklung. Wenn man einen bestimmten Punkt erreicht hat, erkennt man sowohl dessen Vorteile (*assāda*) als auch dessen Nachteile (*ādinava*) an. Anschließend schaut man nach dem Ausweg (*nissaraṇa*), welcher zur nächsthöheren Stufe führt, um die erforderlichen Bedingungen für die Weiterentwicklung zu schaffen. In welcher Arbeit oder Aufgabe man auch immer tätig ist, die Prüfung dieser drei Faktoren führt zu einer kontinuierlichen Entwicklung. Man verliert sich nicht in dem Gedanken, dass man die Vollendung erreicht hat; man hört nicht auf, sich anzustrengen und verfällt in Passivität, Nachlässigkeit und Unachtsamkeit, was zu versäumten Gelegenheiten führt.

⁶¹Nd. I. 424-5

Betrachten wir nun die Vor- und Nachteile des Glücks. Anstatt eine detaillierte Analyse der vielen verschiedenen Arten und Stadien des Glücks vorzunehmen, wird sich die Diskussion an dieser Stelle auf einige primäre Merkmale des Glücks richten, die mit anderen spirituellen Qualitäten in Verbindung stehen und die das alltägliche Leben der Menschen betreffen.

Eine dieser spirituellen Qualitäten, die für jeden Menschen von Relevanz ist und mit Meditation, spiritueller Praxis und jedem Aspekt des Lernens zusammenhängt, ist Sammlung (*samādhī*). Glücklichkeit ist ausgesprochen wertvoll für die Sammlung. Im Pali-Kanon wird festgestellt: *sukhapadaṭṭhāno samādhī*: Glück ist eine Grundlage und ein Kriterium für Sammlung; es ist eine unmittelbare Ursache für die Sammlung.

Die wörtliche Bedeutung von *sukha* („Glück“) lautet „bequem“ oder „leicht“. Man ist frei von Druck, Hindernis, Bedrängnis, Kampf, Aufregung und Unruhe. Mit anderen Worten, man ist friedlich; Glück führt zu Frieden. Wenn der Geist friedlich ist, fällt die Sammlung leicht. Ein glücklicher und ruhiger Geist ist für die Sammlung bereit.

Glück ist ein Merkmal für eine hohe Lebensqualität. Arahants verweilen beispielsweise, wenn sie nicht mit einer bestimmten Tätigkeit befasst sind, in einem Geisteszustand, den man als „gelassenes Verweilen in der Gegenwart“ (*ditṭhadhamma-sukhavihāra*) bezeichnet und welcher zumeist ein Zustand von *jhāna* ist.

Glück hat viele Nachteile. Insbesondere kann Glück zu Achtlosigkeit, Verliebtheit, Besessenheit, Nachgiebigkeit, Zaudern, Gleichgültigkeit oder Faulheit führen. [1127] Die Sammlung, welche auf Glück basiert, weist ähnliche Nachteile auf. In Pali wird die Sammlung gelegentlich als der „gleichen Fraktion wie die Faulheit“ (*kosajja-pakkha*) zugehörig betitelt.

Zugleich zählt die Sammlung jedoch zu den siebenunddreißig Faktoren der Erleuchtung (*bodhipakkhiya-dhamma*): die Sammlung steht in direktem Zusammenhang mit dem Erwachen; sie liegt „neben“ dem Erwachen. Das Erwachen ist von der Sammlung abhängig.

An dieser Stelle sei lediglich angemerkt, dass Sammlung ein Faktor der Erleuchtung darstellt, dass Sammlung aber auch mit Bequemlichkeit verbunden ist. Wenn man spirituelle Qualitäten untersucht, sollte man nicht nur ihre Vorteile betrachten, sondern auch ihre Nachteile berücksichtigen. Man muss vorsichtig sein – wenn man Sammlung nicht korrekt entfaltet, wird man Faulheit entwickeln.^{iv}

Der Buddha ermutigte diesbezüglich zur Überprüfung und Sorgfalt mit Hilfe von Achtsamkeit. Wenn man Sammlung erlangt, sollte man sich die Frage stellen: „Hat sich diese Sammlung in eine Richtung von Trägheit und Untätigkeit entwickelt? Ist sie zu einem Hemmnis geworden? Das unbedachte Schwelgen in der Freude an der Sammlung ist schädlich. Deshalb muss man vorsichtig sein und wissen, wie man jene korrekt anwendet. Man darf nicht in Unachtsamkeit verfallen.

Wenn Menschen Glück erleben, insbesondere Sinnesfreuden, ist es sehr wahrscheinlich, dass sie sich davon mitreißen lassen, vernarrt und verzaubert werden, was zu Achtlosigkeit führt. Wenn Menschen Glück erleben, verlieren sie das Gefühl der Dringlichkeit und wollen nichts anderes mehr tun. Obwohl es noch Dinge zu erledigen gibt, werden sie nachlässig, gleichgültig und träge, was zu einem instabilen Wesen führt.

Aus diesem Grund werden Menschen, die Glück erfahren haben und dennoch unaufmerksam sind, die nachlässig, apathisch und gleichgültig sind, schwach und korrumpiert. Sie können gar ins Unglück und ins Verderben stürzen. Viele Einzelpersonen, Gemeinschaften, sogar Nationen und Zivilisationen sind im Laufe der Geschichte in diesen Kreislauf des Niedergangs geraten.

Wenn man sich all diese Nachteile vergegenwärtigt, mag es den Anschein haben, als sei Glück von sehr bescheidenem Wert. Aber Glück ist schlicht und einfach Glück; es sind die verdorbenen und verunreinigten Menschen selbst, die fehlerhaft mit dem Glück hantieren und so letztendlich schädliche Auswirkungen erfahren.

An dieser Stelle sollten wir noch einmal auf das Thema der Sinnesfreude zurückkommen, welche im Leben fast aller Menschen eine Rolle spielt. Obwohl bereits über Sinnesfreuden gesprochen wurde, wird an dieser Stelle direkt auf sie, in Bezug zur spirituellen Praxis, eingegangen.

Die Gefahren oder Nachteile des Sinnesvergnügens – Glück, das von materiellen Dingen abhängt und der persönlichen Befriedigung dient – sind weitreichend, und die Menschen benötigen daher die Begleitung oder den Schutz durch die fünf Tugendregeln. Dies weist auf einen grundlegenden Nachteil oder eine Schwäche der Sinneslust hin: sie ist eine Ursache für Wettbewerb und Ausbeutung unter den Menschen.

Die Dinge, die Befriedigung verschaffen, sind extern, und ihre Menge ist nicht ausreichend, um die Wünsche aller zu erfüllen. Da jeder Mensch Dinge für sich selbst begehrt und ein Maximum an diesen Dingen erhalten möchte, betrachten

sie sich wechselseitig als Gegner. Die Menschen geraten in Konflikt und konkurrieren miteinander. Es folgen Betrug, Unehrlichkeit und Täuschung, die Suche nach Gefolgschaft und das Streben nach Macht sowie diverse Formen von Verfolgung und Missbrauch.

Das Streben nach Sinnesfreuden ist die Quelle von Konflikt und Unterdrückung zwischen Menschen und zwischen Nationen. Es ist die Quelle von Krieg, was zu allen Arten von Leid und Elend führt. Die Menschen suchen daher endlos nach einer Lösung: ihre Stimmen rufen nach Frieden, doch ihre Hände schwingen die Schwerter. Dies ist die erste Gefahr der Sinneslust. [1128]

Die gesellschaftliche Unterdrückung, die das Leid nach außen trägt, findet ihre Wurzel im Geist, d. h. in einem unersättlichen Verlangen, welches ein gängiges Merkmal der Begierde (*taṇhā*) bildet. Zudem schafft diese Unersättlichkeit, die mit einem unstillbaren Hunger nach Dingen und der Unfähigkeit, ein Gefühl der Sättigung zu empfinden, einhergeht, Leiden im Inneren des Einzelnen.

Je mehr die Menschen erhalten, desto mehr wollen sie. Ein bestimmtes Maß oder eine bestimmte Menge an Dingen, die einst für Glück sorgen konnte, ist schließlich nicht mehr ausreichend. Das Gefühl von Freude und Begeisterung wird durch Gleichgültigkeit, Apathie und ein Gefühl von Überdruß ersetzt. Wenn die Langeweile einsetzt, müssen die Dinge, welche einst unabdingbar schienen, nun schlichtweg ertragen werden. Die Dinge, die einst Freude bereiteten, sind nunmehr ein Grund zum Leiden. Die Art des Begehrens hat sich verändert; nun wünscht man sich vielleicht, dass das Objekt fortgeht, dass es verschwindet. Dies ist eine Form des Leidens.

Einst mag man mittellos gewesen sein. Erhält man 30 Euro, ist man höchst begeistert, erhält man etwa die Gelegenheit, ein regelmäßiges und tägliches Einkommen von 30 Euro zu erzielen, ist man noch glücklicher. Schließlich wünscht man sich, 3.000 Euro am Tag zu verdienen. Man stellt sich vor, dass mit einem solchen Lohn alle Wünsche in Erfüllung gehen könnten und man unbändige Freude erleben würde. Und tatsächlich, wenn man einen solchen Lohn verdient, ist man anfangs womöglich wirklich hochofren und äußerst zufrieden.

Doch bei näherer Betrachtung dieser Dynamik offenbart sich die allmähliche Ausweitung des Verlangens auf zweierlei Weise:

Erstens, wenn man einen regelmäßigen Lohn von 3.000 Euro pro Tag erhält, ist man unglücklich, wenn man eines Tages nur noch 30 Euro erhält, ein Betrag, welcher einem einst ein großes Glücksgefühl bescherte. Dasselbe, was einst Freude bereitete, verursacht nun Leid.

Zweitens: Auch wenn man der Überzeugung war, dass man sich bei einem Tageslohn von 3.000 Euro nichts mehr wünschen würde, verspürt man irgendwann Lustlosigkeit und Langeweile. Man denkt dann, dass man einen Lohn von 30.000 Euro pro Tag verdienen muss, um sich zufrieden zu fühlen. Diese Zielsetzung wird sich unaufhörlich steigern.

Der Buddha erklärte, selbst wenn man einen ganzen Berg in Gold verwandeln könnte, würde dies den Wunsch eines Individuums nicht befriedigen, denn dieser Wunsch ist, wie bereits erwähnt, unersättlich. Der Buddha hob dieses Phänomen immer wieder hervor, damit seine Schüler erkannten, dass das menschliche Verlangen grenzenlos ist; die Begierde ist endlos. Dieses Verlangen schafft Unterdrückung und Leid in der Gesellschaft, ebenso wie es Schichten von Leiden innerhalb eines Individuums erzeugt. Ein Aspekt dieses Leidens ist das Gefühl der Langeweile und Apathie.^v

5. Die Natur sorgt für Glück

Betrachten wir nun einige der verschiedenen Arten von Glück. Bisher haben wir in der Diskussion lediglich das Glück behandelt, welches sich aus dem Sinnesgenuss ergibt, aus dem Kontakt mit wünschenswerten Anblicken, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern und tastbaren Objekten. Dies ist eine Angelegenheit, die mit der Befriedigung des Verlangens (*taṇhā*), mit Sinnesvergnügen (*kāma-sukha*) und mit materiell assoziiertem Glück (*sāmisa-sukha*) verknüpft ist. Wir haben ferner über das heilsame Verlangen (*chanda*) gesprochen, welches mit spiritueller Entwicklung einhergeht und zu Studium, Kreativität, Verständnis und einer Zunahme an Glück führt.

Im Zusammenhang mit dem heilsamen Verlangen wurde bereits erwähnt, dass ein Mensch, sowohl bei der Arbeit als auch beim Lernen, Glück erfährt. Die Diskussion über jenes Glück, welches sich aus dem heilsamen Verlangen ergibt, umfasst jedoch noch weitere Aspekte.

Dieses gesteigerte Glück schließt Glück auf sozialer Ebene ein: die Freude an Freundschaft; die Freude, gemeinsam mit anderen Menschen zu leben, die einen Geist der Wohltätigkeit und des Mitgefühls haben; sowie das Glück in Familien und Gemeinschaften, mit wechselseitigem Wohlwollen, Fürsorge und gegenseitiger Liebe, zusammenzuleben, sich an der Harmonie zu erfreuen und in den Tugenden vereint zu sein, welche dem Gemeinschaftsleben zuträglich sind

(sāraṇīya-dhamma).⁶² [1094]

Außerdem existiert ein Glück im Zusammenhang mit der Natur: die Freude, in der Natur zu leben; der Kontakt mit dem Frieden und der Schönheit der Natur, einschließlich der Bäume, des Windes, der Berge, der Gewässer und des Himmels; die Freude, die man an blühenden Pflanzen und an den Geräuschen der Wildnis erfährt, zum Beispiel an den Rufen der Vögel, den Tönen der wilden Tiere und dem Grollen des donnernden Himmels.

Sowohl das Glück im Verhältnis zur Gesellschaft als auch das Glück im Verhältnis zur Natur werden im Buddhismus herausgestellt und gepriesen. Gelegentlich werden sie in einer einzigen Lehre kombiniert, wie in der Gosīṅgasāla-Sutta, die davon handelt, in Harmonie und Freundlichkeit zusammenzuleben, auch dann, wenn man sich im Wald aufhält:

Der Buddha besuchte drei Mönche im Gosīṅgasāla-Wald. Er fragte sie:

*Wie, Anuruddha, lebt ihr in Eintracht, mit gegenseitiger Anerkennung, ohne zu streiten, vermischt wie Milch und Wasser, einander mit freundlichen Augen betrachtend?*⁶³

In demselben Wald, bei einer anderen Gelegenheit, stellte der Ehrwürdige Sāriputta anderen wohlgeübten Anhängern die folgende Frage:

*Der Gosīṅga-Sāla-Wald ist herrlich, die Nacht ist klar und hell, die Sāla-Bäume stehen in voller Blüte und verströmen duftende Aromen in alle Richtungen, ähnlich den Aromen des Himmels. Was für ein Bhikkhu, Freund, (...) könnte den Gosīṅga-Sāla-Wald zieren?*⁶⁴

Im Tipiṭaka finden sich zahlreiche poetische Verse, die die Natur preisen. Nehmen wir zum Beispiel die folgenden Verse aus der Mahāvessantara Jātaka:

In der Nähe dieser Lotusteiche rufen Schwärme von Kuckucken, die von Früchten trunken sind, bezaubernde, melodiose Rufe und erfüllen den Wald

⁶² Alternative Schreibweise: sāraṇīya-dhammā (siehe Abschnitt unten: „Teilen von materiellen Gewinnen innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft“).

⁶³ M. I. 206

⁶⁴ M. I. 212-13

mit hallendem Klang. Blühen die Büsche in der Saison, tropft eine Süße wie Honig von den Blüten, die auf den Lotusblättern ruhen (...).

Eine Brise weht unzählige Düfte durch den Wald, als würde sie die Waldbesucher einladen, sich an den wohlriechenden Blumen und Zweigen zu erfreuen. Schwärme von Hummeln genießen das Aroma der Blüten, ihr Summen hallt überall wider.⁶⁵

Als der Ehrwürdige Kāḷudāyī den Buddha einlud, nach Kapilavatthu zu reisen, um seinen Vater zu besuchen, sprach er an die sechzig Verse, in welchen er die Schönheit der Natur pries, die es entlang des zu bereisenden Pfades zu finden gab. Letztlich nahm der Buddha die Einladung an.

Hier zwei dieser Verse:

Gefächelt von der leichten Brise, verströmen die Champaka-Bäume, die Orchideen und der Lorbeer ihren Wohlgeruch. Die Baumkronen, gefüllt mit Blüten, senden ihre farbenfrohen Zweige herab, als würden sie bedächtig ihre Arme ausstrecken und mit ihrem Duft Respekt zollen. Ehrwürdiger Herr, der Siegreiche, jetzt ist die richtige Zeit zu gehen.

*Prächtige Sittiche und Elstern, mit süß klingenden Stimmen, fliegen und drängen sich in den Wipfeln der Bäume, zwitschern und rufen auf beiden Seiten des Weges. Jetzt ist die Zeit für den Herrn, um den Vater zu sehen.⁶⁶
[1095]*

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Buddha und die Arahants, deren Geist geläutert ist, Freude am Frieden und der Schönheit der Natur finden und glücklich in der natürlichen Umgebung verweilen. Übende (*sekha*) und nicht erwachte Personen finden in der Natur eine ruhige und erfrischende Umgebung, die der Meditation und der Entwicklung von Weisheit förderlich ist.

In Bezug auf die Entwicklung von Ethik kann man an dieser Stelle feststellen, wie Tugend gepaart mit Glück entwickelt wird, wie Glück ein wichtiger Teil der Entwicklung des eigenen Lebens ist und wie Menschen in der Lage sind, Glück in sich selbst zu erzeugen. Ein gesundes Verlangen ist der Motor für eine solche Entwicklung, und eine Erziehung oder Ausbildung, die auf einem solchen Verlangen basiert, hilft automatisch, eine starke ethische Grundlage zu kultivieren.

⁶⁵J. VI. 530

⁶⁶ApA. 532-7

Zuletzt gibt es noch das höchste Glück – das Glück der Weisheit – welches zur Stufe des unabhängigen Glücks zählt.

Weisheit ist ein befreiender Faktor. Wenn man vor einem Rätsel oder Hemmnis steht und nicht weiß, wie man darauf reagieren soll, wird die Lage, mit dem Eintreten von (ÜB: umfassender) Weisheit, unverzüglich geklärt und aufgelöst. Wenn man mit Verwirrung konfrontiert ist und nicht weiß, welchen Weg man einschlagen soll oder wo Sicherheit liegt, fühlt sich der Geist unterdrückt und eingeschnürt. Doch mit dem Aufkommen von weisem Verständnis schwindet das Gefühl von Unterdrückung und Bedrängnis. Stößt man auf ein Problem und es ist keine Lösung ersichtlich, kann man starkes Leiden empfinden, aber wenn die Weisheit eine Antwort gibt, wird man vom Leiden befreit. Weisheit bringt allmählich Freiheit auf vielen Ebenen des eigenen Lebens. Wenn man in der Lage ist, die Knoten des Leidens zu entwirren, erreicht man die endgültige und vollständige Befreiung, die ebenso vollkommenes Glück bedeutet.

6. Höhere Formen des Glücks

A. Zeitloses Glück

Wie bereits erwähnt, ist die Erfüllung von Wünschen eine Definition für Glück, doch diese Definition ist nicht vollständig. Fachlich betrachtet, deckt diese Definition lediglich die weltliche (*lokiya*) Realität ab. Darüber hinaus existiert eine höchste, transzendente (*lokuttara*) Form des Glücks. Einigen mag diese Beschreibung abstrus erscheinen. Zur Klärung dieser Angelegenheit ist es nützlich, die verschiedenen Ebenen des Glücks zu veranschaulichen. Bisher wurde das Glück nach zwei verschiedenen Arten von Verlangen unterteilt, doch nun ist es notwendig, das Konzept des „Nicht-Verlangens“ einzuführen.

Aus dieser Neueinteilung ergeben sich zwei hauptsächliche Ebenen des Glücks und drei Sub-Ebenen: [1098]

1. Glück als Erfüllung von Verlangen:

- (a) Glück als Befriedigung von Begierden – *taṇhā* (die Verwirklichung von unheilsamen Wünschen)
- (b) Glück durch die Erfüllung von heilsamer Begeisterung (*chanda*)

2. Glück, unabhängig von der Erfüllung des Verlangens [= (c) allgegenwärtiges Glück]

Die zweite Hauptform von Glück ist sowohl von der Erfüllung des Verlangens als auch von der Erfüllung des heilsamen Wüschens unabhängig. Es ist unabhängig, uneingeschränkt und frei, weil es eine innenliegende Eigenschaft darstellt, es existiert in Herz und Geist, und es ist allgegenwärtig. Es ist nicht davon abhängig, etwas zu erlangen oder etwas zu tun.

Wenn man die Erfordernisse irgendeiner Form von Verlangen befriedigen muss, um Glück erfahren zu können, bedeutet dies, dass das Glück noch nicht vorhanden ist. Man muss daher auf die Erfüllung warten, indem man etwas anstrebt oder erzeugt. Eine unabhängige Form des Glücks hingegen ist bereits im Menschen vorhanden; sie ist daher frei von der Befriedigung von Wünschen. Es muss weder angestrebt noch erzeugt werden.

Nun könnte jemand die Frage stellen: „Sind die Menschen, die mit solchem Glück ausgestattet sind, frei von jeglichem Verlangen: frei sowohl von Begierde als auch von heilsamem Verlangen?“ In der Tat sind solche Menschen vollständig mit heilsamem Verlangen begabt. Doch ihr Glück hängt nicht von der Erfüllung oder Befriedigung dieses heilsamen Verlangens ab. Obwohl sie von heilsamem Verlangen erfüllt sind, ist ihr Glück unabhängig von allen Formen des Verlangens; sie sind in der Kultivierung des Glücks vollkommen vollendet.

Um diese Vollendung zu erreichen, ist man zunächst voll von heilsamem Verlangen, und im Anschluss überwindet man sogar dieses Verlangen. Nehmen wir zum Beispiel den Buddha, der, wie in einem bestimmten Abschnitt beschrieben, mit achtzehn Eigenschaften (*buddha-dhamma*) ausgestattet war. Das relevante Attribut hierbei lautet, dass er „unaufhörlichen heilsamen Enthusiasmus“ (*natthi chandassa hāni*) besaß.

Wir erkennen hier das Ausmaß des Engagements des Buddha, wohltätige Taten zu vollbringen, welches durch seine heilsame Begeisterung, in Form von Mitgefühl, ausgelöst wurde. Der Buddha wirkte, nach seinem Erwachen, in den verbleibenden fünfundvierzig Jahren seines Lebens, unermüdlich. Er arbeitete Tag und Nacht, unter vielen Entbehrungen, für das Wohlergehen aller menschlichen Wesen.

Der Buddha und die Arahants sind von heilsamem Verlangen erfüllt, aber ihr Glück ist unabhängig von der Erfüllung dieses Verlangens. Ihr normaler, konstanter Zustand ist ein Zustand des Glücks.

Eine andere Art, die drei Ebenen des Glücks zu beschreiben, ist die folgende:
[1099]

1. Glück, das ein Bestreben erfordert (Glück, welches das Begehren befriedigt).
2. Glück, das von einem selbst erzeugt wird (Glück, welches das heilsame Verlangen erfüllt).
3. Inhärentes, allgegenwärtiges Glück (Glück, unabhängig von der Erfüllung eines Verlangens).

Die erste Art des Glücks erfordert ein Streben, denn die Objekte des Genusses, die das Verlangen befriedigen, sind externe, materielle Dinge. Sie müssen gesucht und konsumiert werden; man muss sich dieser äußeren Dinge bemächtigen und sie mit seinen Sinnen in Berührung kommen lassen.

Die zweite Art des Glücks entsteht aus sich selbst heraus, denn um das Verlangen nach Lernen, das Verlangen nach Wissen, das Verlangen zu studieren, das Verlangen, eine heilsame Tat zu vollbringen, die Wertschätzung der Natur zu erfahren usw., ist man auf seine eigene Hingabe und sein Engagement angewiesen. Dieses Glück kann man für sich selbst erschließen, ohne sich auf äußere Dinge verlassen zu müssen.

Die dritte Art von Glück ist allgegenwärtig, denn wenn Glück als inneres Merkmal existiert – als ein gewöhnlicher und natürlicher Zustand des Geistes – dann ist es permanent vorhanden. Man braucht nichts zu suchen oder zu tun, um dieses Glück zu erfahren.

Man mag sich nun vielleicht fragen, wie man ein Mensch werden kann, der alle drei Arten von Glück genießt: (1.) das Vergnügen, nach Sinnesobjekten zu suchen, (2.) das selbst erzeugte Glück und (3.) das verweilende, allgegenwärtige Glück. Wäre eine solche Person nicht ausgesprochen versiert? Und in der Tat sind Menschen, welche dazu in der Lage sind, sich aller drei Arten von Glück zu erfreuen, Stromeingetretene.

Diejenigen Personen, die in allen drei Ebenen des Glücks wahrhaftig vollendet sind, d.h. die Arahants, sind mit dem unabhängigen, uneingeschränkten Glück vollkommen zufrieden. Obwohl sie, wenn sie wollten, alle drei Arten von Glück genießen könnten, interessieren sie sich nicht mehr für die erste Art von Glück, welche von materiellen Objekten (ÜB: und externen Begebenheiten) abhängig ist. Dies wird weiter unten ausführlicher thematisiert.

B. Optimales Glück

Glück kann auf vielerlei Arten gruppiert oder klassifiziert werden. Schauen wir uns die vom Buddha aufgestellte Klassifizierung des Glücks in dreizehn Paare an.⁶⁷

Hier einige simple Beispiele aus dieser Klassifizierung:

- körperliches Glück (*kāyika-sukha*) & geistiges Glück (*cetasika-sukha*)
- materielles Glück (*sāmisa-sukha*; Glück abhängig von materiellen Dingen) & unabhängiges Glück (*nirāmisa-sukha*; Glück unabhängig von materiellen Dingen)
- das Glück der Hausbewohner (*gihi-sukha*) & das Glück der Entsagenden (*pabbajita-sukha*)
- Sinnesvergnügen (*kāma-sukha*; Glück, das sich aus begehrenswerten und verlockenden Anblicken, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern und tastbaren Dingen ergibt; Glück, das sich aus Erwerb und Konsum ergibt) & Glück, das von Sinnenlust abgeschieden ist (*nekkhamma-sukha*; Glück, das frei von Sinnenlust, frei von sinnlichen Verlockungen und Ablenkungen ist; das Glück der Entsagung; Glück, das nicht mit der Aneignung verbunden ist) [1102]

Der Buddha gab diese Unterweisung, um zwischen den vielen verschiedenen Arten des Glücks zu differenzieren. Wenn man mit dieser Lehrdarlegung vertraut ist, versteht man außerdem die Beziehung zwischen den verschiedenen Arten von Glück.

Das Wissen um die verschiedenen Arten von Glück ermöglicht es, die idealen Formen des Glücks zu umreißen. Die Erkenntnis, dass Glück das Ziel der spirituellen Schulung ist, steht hier im Zusammenhang mit der Lehre von den verschiedenen Daseinsebenen (oder verschiedenen Geisteszuständen), welche der Mensch durch spirituelle Kultivierung erreichen kann.

Das Universum wird herkömmlich in drei Daseinsebenen (*tebhūmaka*) eingeteilt: den Bereich der Sinnenhaftigkeit (*kāma-bhūmi*, wo die Wesen noch in Sinnenlust gefangen sind), den Bereich der feinstofflichen Form (*rūpa-bhūmi*; die

⁶⁷ Gelegentlich besteht diese Klassifizierung aus zehn Paaren.

Ebene der feinstofflichen Brahmas – *rūpa-brahma*) sowie dem immateriellen Bereich (*arūpa-bhūmi*; die Ebene der immateriellen Brahmas – *arūpa-brahma*). Eine weitere Ebene – die transzendente Ebene (*lokuttara-bhūmi*) – überschreitet die dreifache Ebene der Existenz.

Im Hinblick auf die dreifache Daseinsebene bezieht sich der Begriff *bhūmi* auf eine bestimmte „Welt“ (*loka*) bzw. Sphäre der Existenz, die von den Wesen bewohnt wird, welche auf dieser Ebene oder in diesem Bereich leben. Alternativ dazu bezieht er sich auf den besonderen Geisteszustand, den die Wesen entwickeln, um eine solche Ebene zu erreichen.

Diese zweite Definition, welche sich auf den individuellen Geisteszustand bezieht, kann auch in Bezug auf die transzendente Ebene angewendet werden. Das bedeutet, dass ein bestimmter Prozentsatz der Wesen, die in einer bestimmten Existenzebene leben, insbesondere einige Menschen in dieser Welt, verschiedene Geisteszustände entwickelt haben können und in der Tat verschiedene Ebenen erreicht haben, einschließlich der transzendenten Ebene.

Diese Ebenen (*bhūmi*) können wie folgt gruppiert werden:

1. Sinnesebene (*kāma-bhūmi*)
2. Feinstoffliche Ebene (*rūpa-bhūmi*) und die nichtstoffliche Ebene (*arūpā-bhūmi*); diese bilden das Reich der Brahma-Götter.
3. Transzendente Ebene (*lokuttara-bhūmi*)

Was das Glück betrifft, können diese drei Ebenen folgendermaßen charakterisiert werden:

1. Sinnesebene, versehen mit Sinnesvergnügen (*kāma-sukha*): die ideale Vorstellung ist es, ein göttliches Wesen (*deva*) zu sein oder im Himmel geboren zu werden (*sagga*); dort hat man sich entwickelt und die höchstmögliche Art des Sinnesvergnügens erreicht. Obwohl man weiterhin mit dem Leiden (*dukkha*) der nichterweckten Wesen behaftet ist, ist man frei von Unterdrückung und Strafe.
2. Brahma-Ebene, versehen mit dem Glück von *jhāna* (*jhāna-sukha*): hier ist das Ideal, als Brahma-Gott geboren zu werden.

3. Transzendente Ebene, versehen mit dem Glück von Nibbāna (*nibbāna-sukha*): hier besteht das Ideal in der Frucht der Arahantschaft.

Buddhismus ist ein Ausbildungssystem für die spirituelle Entwicklung des Menschen. Es folgt dem Prinzip, dass jeder Mensch sich fortwährend kultivieren und immer feinere Formen des Glücks erreichen kann. Außerdem befinden sich verschiedene Menschen zu jeder Zeit auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen. Aus diesem Grund sollte die Welt ein Ort sein, an dem jeder Einzelne, entsprechend seiner persönlichen Entwicklungsstufe, Fortschritte erzielen darf.

Wenn man das Glück als Ziel der geistigen Schulung betrachtet, sollte sich der Mensch in den drei vorgenannten Ebenen entfalten, um sukzessive verfeinerte Stufen des Glücks zu erreichen.

Durch tugendhafte Übung werden körperliche Handlungen weiterentwickelt, um eine vorteilhafte Beziehung zu seiner Umwelt herzustellen, sowie Moral entfaltet, um andere zu unterstützen und ein glückliches Zusammenleben zu fördern. Kurz gesagt, durch die Entwicklung von Freigebigkeit und tugendhaftem Verhalten erlangt man die Wonnen des Himmels. [1103]

Während man in einer solch förderlichen Umgebung verweilt, entwickelt man durch spirituelle Übung den Geist in tugendhaften Qualitäten, insbesondere in den vier himmlischen Verweilungen (*brahma-vihāra*). In der Sammlung verankert, weilt der eigene Geist beständig, ausgeglichen und zufrieden. Man entwickelt das Glück des Geistes, bis man das Glück von *jhāna* erreicht. Durch die Schulung der Weisheit, wobei man sich auf die Errungenschaften der Geistesentwicklung stützt, kultiviert man Weisheit und Einsicht. Man sieht die Dinge der Wahrheit entsprechend klar; man erkennt die Bedingtheit; man weiß, wie man das Ziel erfolgreich erreicht; man ist in der Lage, Probleme zu lösen und Leiden zu vertreiben; zudem befreit man den Geist und erreicht das Glück von Nibbāna.

Die himmlischen Wesen vergnügen sich mit sinnlichen Objekten und Aktivitäten. Brahma-Götter sind zufrieden mit einem verfeinerten Glück des Geistes, einschließlich des Glücks von *jhāna*. Arahants, welche die Fesseln der Sinnesfreuden überwunden haben, verwirklichen das Glück von Nibbāna vollständig. Stromeingetretene genießen den Zugang zum Glück aller drei Ebenen – Sinnesvergnügen, Glück des höheren Geistes (*adhicitta-sukha*) und transzendentes Glück (*lokuttara-sukha*) – und haben dabei noch keine dieser Ebenen aufgegeben.

C. Vorzügliches Glück des Buddha

Der Buddha erklärte, er habe ein Glück erreicht, welches das Glück eines großartigen Monarchen übertrifft, dessen Glück von den meisten gewöhnlichen Menschen als das höchste Glück angesehen wird.

Zu einer Gelegenheit begegnete der Buddha Mitgliedern des Nigaṇṭhā-Ordens, die verschiedene Formen der Askese und Selbstkasteiung praktizierten, und er sprach mit ihnen über die religiösen Praktiken, die sie ausübten, um ihr gewünschtes Ziel zu erreichen.

Die Nigaṇṭhā-Anhänger praktizierten strenge Entbehrungen, weil sie der Meinung waren, dass Glück nicht durch Glück, sondern nur durch Schmerz und Leid erreicht werden kann. Um diesen Glauben zu untermauern, verglichen sie König Bimbisāra mit dem Buddha und sagten, dass, wenn man (*höchstes*) Glück – das höchste Ziel religiöser Praktiken – auf dem Weg des Vergnügens erreichen könnte, König Bimbisāra diese Errungenschaft sicherlich erreicht hätte, da sein Glück und sein Wohlbefinden jenes des Buddha übertreffe.

Die Nigaṇṭhā behaupteten dies, da sie der gängigen Überzeugung waren, König Bimbisāra besitze großen Reichtum und große Macht, sodass sein Glück und sein Wohlbefinden größer sein müsse als jenes des Buddha, der seine weltlichen Besitztümer zurückgelassen hatte, in entlegenen Bergen und Wäldern umherwanderte und verschiedene religiöse Praktiken ausübte – gewiss litt der Buddha ähnliche Schmerzen wie die Nigaṇṭhā selbst.

Der Buddha wies jedoch ihre Behauptung zurück und erklärte sie für unwahr, indem er feststellte, dass König Bimbisāra mitnichten glücklicher sei als der Buddha. Im Gegenteil, der Buddha erfahre mehr Glück als der König. [1034] Aus der Sicht der gewöhnlichen Menschen war es nur schwer zu beurteilen, ob der Buddha mehr Glück erlebte als König Bimbisāra, denn die meisten Menschen, einschließlich der Nigaṇṭhā aus dieser Erzählung, legen als Maßstab den Reichtum auf der externen Ebene zugrunde, z. B. den Umfang des persönlichen Besitzes, der Macht, des Prestiges, des Gefolges usw., worauf der Buddha vollständig verzichtete. Tatsächlich ist es nicht möglich, solche externen Dinge als Maßstab für das wahre, innere Glück eines Menschen anzusetzen.

Selbstverständlich ist es schwierig, das innewohnende Glück einer Person zu ermessen, denn es ist unsichtbar. Der Buddha zog daher anderweitige Kriterien heran, die für Außenstehende klar erkennbar sind, um das innere Glück eines Menschen zu erfassen und zu bemessen. Er tat dies, indem er König Bimbisāra

fragte, ob er in der Lage wäre, sieben Tage lang – oder auch nur einen Tag – stillzusitzen, ohne sich zu bewegen oder zu sprechen, und dabei ununterbrochenes, dauerhaftes Glück zu erfahren. Die Antwort lautete: „Nein.“ Der Buddha fuhr fort und sagte, dass er selbst in der Lage sei, zwei, drei oder sogar sieben Tage lang stillzusitzen und solch ununterbrochenes Glück zu erfahren. So räumten die Nigaṇṭhā ein, dass der Buddha mehr Glück habe als König Bimbisāra.⁶⁸

Der Buddha verglich das Vergnügen, welches von den fünf Sinnesobjekten herrührt, mit einem Feuer, welches aus Stroh und Zweigen bereitet ist. Obwohl es hell leuchtet, ist es nicht strahlend, weil es durch Rauch getrübt wird. Das Glück und die Wonne, mit denen man unabhängig von materiellen Sinnesobjekten und frei von unheilsamen Zuständen leben kann, sind dagegen wie ein Feuer, das brennt, ohne Gras und Zweige als Brennstoff zu verwenden. Sein Licht ist rein und strahlend, frei von jedem Makel.⁶⁹

7. Weg zum höchsten Glück

A. Entwicklung von verfeinerten Formen des Glücks

Bevor wir feinere Formen des Glücks behandeln, ist es hilfreich, eine grundlegende Form des Glücks (*sukha*) und des Leidens (*dukkha*) zu definieren, die mit allen übrigen Formen des Glücks verbunden ist. Die folgende Definition wurde vom Ehrwürdigen Sāriputta gegeben, nachdem er von einem Wanderasketen die folgende Frage gestellt bekommen hatte:

„Was, Freund, Sāriputta, ist wohl in dieser Lehre und Zucht Glück und was ist das Elend?“

„Die Unlust an dieser Lehre und Zucht, Freund, ist ein Leid, die Freude daran ist Glück.

Bei Unlust [anabhirati], Freund, hat man folgendes Leiden zu erwarten: Ob man geht oder steht, sitzt oder liegt, ob man sich im Dorfe befindet oder im

⁶⁸M. I. 93-4

⁶⁹M. II. 203-204. In dieser Sutta wird ein Feuer beschrieben, das nicht aus Stroh oder Holz entsteht (d. h. ein Feuer ohne Rauch). Es war zu jener Zeit der Geschichte hypothetischer Natur; es konnte nicht erzeugt werden, es sei denn, jemand tat dies mithilfe übersinnlicher Kräfte. Heutzutage ermöglichen wissenschaftliche Errungenschaften ein solches Feuer indessen.

Walde, am Fuße eines Baumes, in einsamer Behausung, unter freiem Himmel oder unter Mönchen, man findet eben kein Glück und keine Freude. Bei Unlust, Freund, hat man dieses Leiden zu erwarten.

Findet man aber Freude [abhirati] daran, so hat man folgendes Glück zu erwarten: Ob man geht oder steht, sitzt oder liegt, ob man sich im Dorfe befindet oder im Walde, am Fuße eines Baumes, in einsamer Behausung, unter freiem Himmel oder unter Mönchen, man empfindet eben Glück und Freude. Findet man Freude an dieser Lehre und Zucht, so hat man dieses Glück zu erwarten.“⁷⁰

Es folgt eine Liste von Analogien für das Glück, welches den verschiedenen Stufen der meditativen Versenkung (*jhāna*) innewohnt. Der letzte Schritt vor dem Erreichen von *jhāna* ist das Aufgeben der fünf Hindernisse (*nīvaraṇa*): Sinneslust (*kāma-chanda*), Übelwollen (*byāpāda*), Müdigkeit und Trägheit (*thīna-middha*), Ruhelosigkeit und Sorge (*uddhacca-kukkucca*) sowie Zweifel (*vicikicchā*). Wenn die fünf Hindernisse aufgegeben werden, erfährt man Frieden und Zufriedenheit, was die Grundlage für das Erleben des Glücks von *jhāna* darstellt. Für diesen ursprünglichen Frieden und dieses Glücksgefühl finden sich fünf Vergleiche:

1. Ähnlich wie die Freude und das Entzücken eines Menschen, der sich Geld von einem Gläubiger geliehen hat, erfolgreich in seiner Arbeit war, seine Schulden begleichen konnte und noch Geld für den Unterhalt seiner Familie übrig hat,
2. ähnlich wie die Freude und das Entzücken eines Menschen, der sich von einer schweren Krankheit erholt und wieder Appetit und körperliche Kraft erlangt hat,
3. ähnlich wie die Freude und das Entzücken eines Menschen, der aus dem Gefängnis entlassen wurde, sich frei bewegen kann und keine Strafe zahlen muss,
4. ähnlich wie die Freude und das Entzücken eines Menschen, der aus der Sklaverei befreit wurde, Freiheit und Unabhängigkeit erlangt hat und sich frei bewegen kann, wie es ihm gefällt,
5. ähnlich wie die Freude und das Entzücken eines wohlhabenden Menschen, der seinen Reichtum durch ein langes, gefährliches und entlegenes Gebiet getragen hat und sicher an seinem Ziel angekommen ist.

⁷⁰A. V. 121-2 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

Von hier aus erlebt man die zunehmend verfeinerten Formen des Glücks, die den vier (feinstofflichen) *jhānas* innewohnen:

Im ersten *jhāna*, welches von angewandter Aufmerksamkeit (/Gedankenfassung) (*vitakka*), anhaltender Aufmerksamkeit (*vicāra*), Glückseligkeit (*pīti*), Freude (*sukha*) und Einspitzigkeit (*ekaggatā*) begleitet wird, ist der Körper des Praktizierenden von Glückseligkeit und Freude durchdrungen und erfüllt; kein Teil des Körpers wird von dieser Glückseligkeit und Freude unberührt gelassen. Dies ist vergleichbar mit jemandem, der am Morgen Wasser auf das in einem Bronzebecken befindliche Badepulver streut. Am Abend hat die Feuchtigkeit die Schale von innen und außen durchdrungen, sodass kein Teil des Pulvers mehr vorhanden ist. [1047]

Im zweiten *jhāna*, welches von Glückseligkeit, Freude und Einspitzigkeit begleitet wird, ist der Körper des Praktizierenden durch und durch durchdrungen und erfüllt von der Glückseligkeit und Freude, die aus der Sammlung entsteht. Dies ist vergleichbar mit einem tiefen See, dessen Wasser ausschließlich von unten entspringt, ohne weiteren Zufluss, einschließlich Regen von oben. Die kühle Wasserquelle, die hier entspringt, würde jeden Teil des Sees durchfluten, tränken und durchdringen.

Im dritten *jhāna*, welches von Freude und Einspitzigkeit begleitet wird, ist der Körper des Praktizierenden durch und durch durchdrungen und erfüllt mit von Glückseligkeit befreiter Freude. Dies ist vergleichbar mit einer Lotuspflanze, die im Wasser wächst, in Wasser eingetaucht ist und vom Wasser genährt wird. Das kühle Wasser tränkt, wässert und durchdringt jeden Teil der Pflanze, von ihrer Spitze bis zu den Wurzeln.

Im vierten *jhāna*, welches von Gleichmut (*upekkhā*) und Einspitzigkeit begleitet wird, durchdringt ein Praktizierender den gesamten Körper mit einem reinen, hellen Geist. Dies ist vergleichbar mit einer Person, die vom Kopf abwärts vollständig mit einem makellosen weißen Tuch bedeckt ist.⁷¹

Auf das Glück der vier feinstofflichen *jhānas* folgt das Glück der vier formlosen *jhānas*, welches in ähnlicher Weise immer feiner wird.

Obwohl das Glück der *jhāna* höher und tiefer ist als die Sinnesfreude, besitzt es Mängel und Fehler; es ist noch kein vollkommenes Glück.

Der Buddha erklärte, dass in der edlen Disziplin (*ariya-vinaya*) die fünf Stränge der Sinneslust (*kāma-guṇa*) als „Welt“ (*loka*) bezeichnet werden; mit anderen

⁷¹D. I. 71-6, 207; M. I. 275; M. II. 15; M. III. 92-3; A. III. 25

Worten, die „Welt“ ist gleichbedeutend mit den fünf Sinnesfreuden. Jemand, der den Sinnesfreuden anhaftet, ist weiterhin an die Welt gebunden. Jemand, der die feinstofflichen *jhāna* oder die formlosen *jhāna* erlangt hat, wird als jemand beschrieben, der den Zenit oder die Grenze der Welt erreicht hat und darin verweilt. Er oder sie ist jedoch immer noch mit der Welt verbunden und ist ihr noch nicht entkommen oder hat sie vollends transzendiert.

Eine Person, die über das letzte formlose *jhāna* hinausgeht, die das Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl (*saññāvedayita-nirodha*) erlangt und frei von geistigen Befleckungen ist, indem sie die Wahrheit mit Weisheit erkennt, wird als jemand beschrieben, der das Ende der Welt erreicht und die Fesseln, welche die Wesen an die Welt binden, überwunden hat.⁷²

Die ultimative und vollständige Form des Glücks gilt für jemanden, dessen Geist befreit ist – das Glück von jemandem, der Nibbāna verwirklicht hat. Dieses Glück umfasst das Glück, welches mit der Beendigung von Wahrnehmung und Gefühl verbunden ist, was die zehnte Art von Glück darstellt, die in der obigen Liste erwähnt wurde (siehe den vorherigen Abschnitt über die verschiedenen Grade des Glücks).

Die auffälligsten Mängel des Glücks von *jhāna* sind die folgenden:

- Das Glück von *jhāna* ist immer noch nicht vollständig frei; es ist weiterhin durch Wahrnehmung und andere geistige Faktoren, die in *jhāna* vorhanden sind, eingeschränkt und begrenzt.⁷³
- In einem bestimmten Zustand von *jhāna* ist es immer noch möglich, dass geistige Regungen, die mit Wahrnehmungen von niedrigeren Zuständen von *jhāna* verbunden sind, im Geist auftauchen; das Glück von *jhāna* ist daher immer noch anfällig für Störungen oder „Erschütterungen“.⁷⁴
- Obwohl das Glück von *jhāna* eine Form von nicht-materiellem Glück ist, unterliegt es dennoch der Anhaftung, wodurch es zum Greifen (*upādāna*) kommen kann; es kann ein Hindernis für die Verwirklichung von Nibbāna und vollkommenem Glück sein.⁷⁵
- Es ist unzureichend; es muss transzendiert oder aufgegeben werden.⁷⁶

⁷²Siehe: A. IV. 430; „die Fesseln, welche an die Welt binden“, ist eine Übersetzung von *visattikā*, was gewöhnlich mit *taṇhā* („Begierde“) gleichgesetzt wird; gelegentlich wird es auch als „Fessel der Begierde“ bezeichnet.

⁷³Es enthält *sambādha* („Einschränkung“, „Begrenzung“); siehe: A. IV. 449-50.

⁷⁴Es enthält *ābādha* („Bedrängnis“); siehe: A. IV. 439-40.

⁷⁵siehe: M. II. 237, 265

⁷⁶siehe: M. I. 455-6; M. II. 255-6

- Es ist ein konditioniertes Phänomen; es wird von anderen geistigen Ursachen und Bedingungen geformt und bedingt; es ist unbeständig, seine eigentliche Natur unterliegt dem Verfall und der Auflösung.⁷⁷ [1048]

Eine weitere wichtige Eigenschaft des Glücks von *jhāna* besteht darin, dass es auf der Ebene des Gefühls oder der Empfindung (*vedanā*) verläuft. Es entsteht als Folge des Erkennens von Sinnesobjekten oder des Erlebens der Freude an Sinnesobjekten.⁷⁸ Aus dieser Perspektive teilt das Glück von *jhāna* einige Eigenschaften mit der Sinnesfreude, d. h. es ist eine Form der angenehmen Empfindung (*sukha-vedanā*). Aus diesem Grund können die ersten neun Formen des Glücks alle als Glück klassifiziert werden, welches von einer Wahrnehmung der Sinnesobjekte abhängt.

B. Glück jenseits der Sinneswahrnehmungen

Eine unverwechselbare Form des Glücks ist die zehnte und letzte Form, die zwar als Glück (*sukha*) eingestuft wird, aber weder eine Empfindung (*vedanā*) ist, noch einen Genuss von Sinnesobjekten voraussetzt. Daher kann es als „Glück jenseits der Empfindung“ bezeichnet werden. Es handelt sich um jenes Glück, welches mit dem Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl (*saññāvedayita-nirodha*) verbunden ist, einem gesammelten Zustand, der, wie der Name schon sagt, frei von Gefühlen oder Sinnesempfindungen ist.

Manche Menschen mögen sich fragen, wie dies eine Form des Glücks sein kann, wenn es keine Empfindung gibt, da *sukha* aus formeller Sicht eine Form von *vedanā* darstellt. Doch wie diese Worte des Buddha bestätigen, existiert ein Glück, welches keine Empfindung ist:

Hier, Ānanda, tritt ein Mönch in die Beendigung von Wahrnehmung und Gefühl ein und verweilt darin, indem er die Grundlage von weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung vollständig transzendiert. Das ist die andere Art des Glücks, die ausgezeichnete und erhabene ist als die vorherige Art des Glücks [der Grundlage von weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung].

⁷⁷ siehe: M. I. 352; A. V. 343

⁷⁸ Empfindungen (*vedanā*) in *jhāna* sind frei von Belastung und werden daher als die positivsten oder günstigsten Formen von Empfindungen betrachtet. (M. I. 89-90)

Nun ist es möglich, dass Wanderer anderer Gruppen derart sprechen könnten: „Der Asket Gotama spricht vom Aufhören der Wahrnehmung und des Gefühls, und er behauptet, dass dies im Glück enthalten sei. Was ist das? Wie ist das?“ Wenn Wanderer anderer Gruppen derart sprechen, sollte ihnen gesagt werden: „Der Segensreiche, Freunde, beschreibt einen Zustand, der zum Glück gehört, nicht nur in Bezug auf das angenehme Gefühl. Vielmehr, Freunde, beschreibt der Tathāgata, wo immer Glück zu finden ist und auf welche Weise auch immer, diesen Zustand als im Glück enthalten.“⁷⁹

Das Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl (*saññāvedayita-nirodha*) ist vergleichbar mit Nibbāna, das Glück unabhängig vom Genuss von Sinnesobjekten – bzw. das Glück frei von Empfindungen – in diesem Zustand ist vergleichbar mit dem Glück von Nibbāna (*nibbāna-sukha*).⁸⁰

Der Ehrwürdige Sāriputta beschreibt diese Angelegenheit in der Nibbāna-Sutta, beginnend mit der Aussage: *Freunde, dies Nibbāna ist Glück; dies Nibbāna ist Glück*.⁸¹ Der Ehrwürdige Udāyi fragt ihn, wie es möglich sei, Glück in einem Zustand zu erleben, in dem es keinen Genuss von Sinnesobjekten gibt. Sāriputta antwortet, dass Nibbāna, in dem es keinen Genuss von Sinnesobjekten gibt (d.h. es gibt keine Empfindung – *vedanā*), selbst Glück ist. Er fährt dann fort, dies auf indirekte Weise zu erklären, indem er die verschiedenen Zustände der Verwirklichung der Sammlung als Vergleich heranzieht. Hier vergleicht er Nibbāna nicht einfach mit dem Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl, sondern er beschreibt die vergleichbaren Aspekte jedes *jhāna*, beginnend mit dem ersten *jhāna*, als eine Möglichkeit, das Glück von Nibbāna zu erklären. [1049]

In jeder *jhāna*-Stufe ist es möglich, dass die „von Wahrnehmung begleitete geistige Anwendung“ (*saññā-manasikara*), die mit der direkt untergeordneten *jhāna*-Stufe verbunden ist, im Geist aufsteigt. Zum Beispiel ist es möglich, dass bei jemandem, der das dritte *jhāna* erreicht hat, das von Glückseligkeit befreit und nur mit Freude und Einspitzigkeit ausgestattet ist, Wahrnehmungen von Glückseligkeit auftauchen.

Diese geistige Umsetzung, die von Wahrnehmungen begleitet wird, wird als Störung und Kummer für die Person betrachtet, die im *jhāna* verweilt. (Der hier

⁷⁹M. I. 400; S. IV. 228; vgl.: MA. III. 115; SA. III. 80 (ÜB: Hinweis auf die vollständige Sutta am Ende dieses Unterkapitels.)

⁸⁰siehe: Vism. 705; VismT.: Paññāabhāvanānisamsaniddesavaṇṇanā, Nirodha-samāpattikathāvaṇṇanā; siehe hierzu auch die burmesische Ausgabe des Subkommentars zum Majjhima Nikāya: [2/184].

⁸¹A. IV. 415

verwendete Pali-Begriff für Störung und Leiden lautet *ābādha*, was oft „Krankheit“ oder „Leiden“ bedeutet.) Es ist genau diese Störung, das Leiden und der Mangel an Leichtigkeit, der als „Leiden“ (*dukkha*) bezeichnet wird. Dies ist vergleichbar mit jemandem, der glücklich verweilt; der Übergang von Glück zu Unglücklichsein erfolgt als Folge einer Form von Störung oder Unruhe.

Jemand, der nicht durch geistige Bewegung, die von Wahrnehmung begleitet wird, gestört wird, ist also vollständig in diesem Zustand von *jhāna* aufgegangen. Daher wird der gewöhnliche, inhärente Zustand von *jhāna* auch ohne Berücksichtigung des Aspekts der Empfindung als „Glück“ (*sukha*) erkannt. Mit anderen Worten, das inhärente Glück von *jhāna* ist erkennbar, wenn man die Bedingungen von Störung und Aufregung zum Vergleich heranzieht.

Die Weitläufigkeit und Leichtigkeit, die jeder Stufe von *jhāna* innewohnt, wenn es keine Störung durch geistige Bewegung, begleitet von Wahrnehmung, gibt, ist ein wirksamer Vergleich, um das Glück von Nibbāna zu erklären. Das Glück von Nibbāna kann somit als ein Zustand der Freiheit und Erfüllung beschrieben werden, in dem es keine Störung oder Belastung gibt.

Der Ehrwürdige Sāriputta verwendet hier eine Methode, Glück zu erklären, indem er es mit Leiden vergleicht. Ein natürlicher Zustand der Vollkommenheit, frei von Belastung oder Aufregung, ist „an sich“ Glück.

Das Erreichen von Leidensfreiheit kann auf zwei Arten beschrieben werden. Erstens kann man von etwas bedrängt und geplagt werden, oder es besteht ein Gefühl der Beeinträchtigung und des Mangels. Um diese Situation zu beheben, muss man sich von der Quelle der Bedrängnis lösen oder einen ursprünglichen Zustand der Erfüllung wieder zur Vollendung bringen. Zweitens kann man provoziert, entflammt, erregt oder stimuliert werden. Ähnlich wie bei einem Gefühl der Beeinträchtigung und des Mangels muss man auch hier versuchen, zu einem ursprünglichen Zustand der Erfüllung zurückzukehren.

Gewöhnliche Menschen bezeichnen diese Befriedigung des Verlangens durch die Behebung einer anormalen oder disharmonischen Situation als Streben nach Glück oder als Erlangung von Glück. In Wirklichkeit ist es jedoch so, dass *dukkha* („Leiden“, „Belastung“) aufgetreten ist, und man hat dieses *dukkha* gemildert oder beruhigt und ist zu einem normalen Zustand der Vollständigkeit zurückgekehrt.

Diese Erklärung befindet sich im Einklang mit der Definition von Nibbāna, als einem Zustand, frei von Krankheit, einem Zustand vollkommener geistiger Gesundheit. Der Buddha sagte, dass man eine gute Gesundheit – körperliche Stärke

und Wohlbefinden, sowie die Fähigkeit, sich uneingeschränkt zu bewegen – vielleicht nicht als Glück empfindet, weil man in diesem Moment nicht unbedingt irgendwelche Sinneseindrücke genießt. Aber wenn man diese Gesundheit mit Krankheit und Gebrechen vergleicht, erkennt man die überragende Bedeutung einer guten Gesundheit. Mit anderen Worten, wenn man von Krankheit betroffen ist, sieht man deutlich, dass gute Gesundheit oder die Freiheit von Krankheit eine erhabene Form des Glücks ist.

So wie die Abwesenheit von körperlicher Krankheit – ein Zustand völliger körperlicher Gesundheit und Freiheit von Leiden – echtes Glück ist, so befindet sich auch ein Geist, der frei von Mangel, latenter Angst und Anhaftung an Sinnesobjekte ist, in einem Zustand des wahren Glücks. Er ist geräumig und weitläufig; wenn man dieses Glück erkannt hat, verweilt man mit einem „grenzenlosen Geist“.⁸²

Das Glück, die Freude, die Klarheit und die Weitläufigkeit eines befreiten Geistes ist das exklusive und außergewöhnliche Gebiet erwachter Wesen. Für nicht-erwachte Wesen, die diese Erfahrung nie gemacht haben, ist es schwierig, sie zu ergründen oder sich vorzustellen. Aber sie können zumindest eine Ahnung davon haben, dass es sich um etwas wirklich Ausgezeichnetes und Edles handelt. [1050] (ÜB: Die Sutta, auf welche hier Bezug genommen wurde, siehe:)^{vi}

C. Vollkommenes Glück

Unter dem Blickwinkel der Wahrheit (*sabhāva*) ist Glück, welches noch immer eine Empfindung (*vedanā*) darstellt, bzw. dem Glück, welches vom Genuss verschiedener Sinnesobjekte abhängig ist, in Wirklichkeit eine Form von *dukkha* („Belastung“, „Leiden“). Der Grund dafür besteht darin, dass angenehme Empfindungen (*sukha-vedanā*) dasselbe sind wie andere Formen von Empfindungen – d. h. schmerzhaft und neutrale Empfindungen (*dukkha-vedanā* und *adukkhamasukha-vedanā*): Empfindungen sind allesamt bedingte Phänomene (*saṅkhāra-dhamma*).⁸³ Alle bedingten Phänomene unterliegen Belastung und Reibung (*dukkha*; dies betrifft „*dukkha*“ im Zusammenhang mit den drei Daseinsmerkmalen), wie diese Unterredung zwischen dem Buddha und einem der Bhikkhus verdeutlicht:

⁸² Ein „grenzenloser Geist“ (*vimariyādikatena cetasā*); dieser Begriff findet sich an vielen Stellen, z.B.: M. III. 26; S. II 173; A. I. 260.

⁸³ „Bedingte Phänomene“ bezieht sich hier auf „zusammengesetzte Dinge“ (*saṅkhata-dhammā*), was alle fünf Aggregate (*khandha*) umfasst, es bezieht sich nicht ausschließlich auf „Willensformationen“ (*saṅkhāra*), also nicht ausschließlich auf das vierte Aggregat.

[Bhikkhu:] „Als ich, o Herr, in die Einsamkeit gegangen war, in der Zurückgezogenheit stieg mir im Gemüte folgende Erwägung auf: ‚Drei Gefühle hat der Erhabene genannt, Wohlgefühl, Wehgefühl (*dukkha-vedanā*), Weder-weh-noch-wohl-Gefühl.‘ Diese drei Gefühle (*vedanā*) hat der Erhabene genannt. Der Erhabene hat aber auch gesagt: ‚Was irgend empfunden wird, das ist Leiden. Worauf bezogen hat wohl der Erhabene dies geäußert: ‚Was irgend empfunden wird, das ist Leiden?‘“

[Bhuddha:] „Gut, gut, o Mönch. Diese drei Gefühle habe ich genannt: Wohlgefühl, Wehgefühl, Weder-Weh-Noch-Wohl-Gefühl. Diese drei Gefühle habe ich genannt. Ich habe aber auch gesagt, o Mönch: ‚Was irgend auch empfunden wird, das ist Leiden.‘ Dies nun aber habe ich geäußert im Hinblick auf die Unbeständigkeit der Gestaltungen: ‚Was irgend auch empfunden wird, das ist Leiden.‘ Dies nun aber habe ich geäußert im Hinblick auf das Gesetz des Versiegens, Verschwindens, Entreizens, Auflörens, Veränderens der Gestaltungen: ‚Was irgend auch empfunden wird, ist Leiden.‘ (...)“⁸⁴

Sobald man aufrichtig versteht, dass die drei Arten von Gefühl unbeständig, von Ursachen und Bedingungen geformt, voneinander abhängig und von Natur aus vergänglich und endend sind, und man das Verlangen nach diesen Gefühlen aufgibt, ist man in jenem Maße, in dem der Geist befreit ist, unabhängig von dem Genuss der Sinnesobjekte.⁸⁵ Man erfährt höchstes Glück, jenseits aller Empfindungen.

Gefühl (*vedanā*) beruht auf Kontakt (*phassa*) – auf Kognition –, welche aus dem Zusammentreffen einer Sinnesbasis (*āyatana*), z. B. dem Auge, mit einem Wahrnehmungsobjekt (*ārammaṇa*), etwa einer visuellen Form, entsteht; infolgedessen gibt es „Sehen“, „Hören“ usw. Das Empfinden ist von den Sinnesobjekten abhängig; ohne Sinnesobjekte kann kein Empfinden entstehen. Aus diesem Grund kann Gefühl (*vedanā*) definiert werden als „Erleben von Sinnesobjekten“ oder „Genießen des Geschmacks (*rasa*) von Sinnesreizen“.

Folglich beruht das Glück, das eine Empfindung ist – wie alle Empfindungen – auf Sinnesobjekten. Das Glück von *jhāna* beruht ausschließlich auf „Geistesobjekten“ (*dhammārammaṇa*). Sinnesvergnügen hingegen beruht auf jeder Art von Sinnesobjekt, insbesondere auf die ersten fünf Objekte, die „materiell“ (*āmisa*)

⁸⁴S. IV. 216-17 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2]); die Klassifizierung von *sukha-vedanā* (zusammen mit *dukkha-vedanā* und *adukkhamasukha-vedanā*) als *dukkha* wird ebenfalls diskutiert unter: S. IV. 205; It. 47; Sn. 143-4.

⁸⁵M. I. 500; *Gefühle sind vergänglich, dukkha und unterliegen dem Vergehen. Dies ist der Nachteil (ādīnava) des Gefühls.* (M. I. 90)

sind und als die fünf „Stränge des Sinnesvergnügens“ (*kāma-guṇa*) bezeichnet werden.

Nichterwachte Wesen führen ihr Leben auf der Suche nach sinnlich behaftetem Glück, was gleichbedeutend damit ist, dass sie ihr Wohlergehen und Glück äußeren Objekten der Wahrnehmung anvertrauen. Wann immer die fünf Objekte des Sinnesgenusses im Überfluss vorhanden sind, amüsieren sie sich und sind fröhlich. Sobald diese Objekte jedoch Schwankungen und Veränderungen unterliegen oder knapp und unerreichbar sind, geraten diese Menschen in einen Zustand der Entmutigung und Depression.

Dies steht im Unterschied zu jenen Menschen, welche die verfeinerten Formen des Glücks kennen, insbesondere das von den Empfindungen unabhängige Glück; sie vertrauen ihr Wohlbefinden nicht den Sinnesobjekten an. Selbst wenn diese Dinge sich verändern und verschwinden, bleiben sie im Glück, wie der Buddha mit diesen Worten bestätigt:

Götter und Menschen, ihr Mönche, freuen sich an Formen, Tönen, Düften, Säften, Gegenständen, Dingen, haben Gefallen daran. Durch der Formen, Töne, Düfte, Säfte, Gegenstände, Dinge, Veränderung, Entreizung und Auflösung weilen Götter und Menschen in Leiden.

Der Erhabene aber, ihr Mönche, der Heilige, vollkommen Erwachte hat der Formen, Töne, Düfte, Säfte, Gegenstände und Dinge Entstehen und Vergehen, Labsal, Elend und Entrinnung der Wirklichkeit gemäß gesehn. Daher freut er sich nicht mehr daran, hat keine Lust mehr daran, kein Gefallen. Durch ihre Veränderung, Entreizung und Auflösung, ihr Mönche, weilt der Vollendete in Wohl.⁸⁶

Die Erfahrungswelt gewöhnlicher, nichterwachter Menschen ist limitiert und verengt, sie sind lediglich mit dem Glück vertraut, welches durch Sinnesfreuden entsteht. Wenn sie ein befriedigendes Maß an angenehmen Empfindungen erfahren, sind sie von diesem Vergnügen und den Objekten des Vergnügens gefangen, vernarrt und betört. Erfahren sie hingegen unangenehme Wahrnehmungen, geraten sie in Niedergeschlagenheit oder Unruhe. Sie sehnen sich nach einer Wiederkehr des Sinnesvergnügens und setzen ihre Hoffnung darauf, da sie außerhalb des Sinnesvergnügens keinen anderen Ausweg aus leidvollen Gefühlen kennen.

⁸⁶S. IV. 126-8 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [2]); vgl.: M. I. 239; M. III. 285; Sn. 148-96

Edle Schüler hingegen, die mit feineren Formen des Glücks vertraut sind, werden nicht von Sinnesobjekten gefangen und versklavt, wenn sie angenehme Empfindungen erleben. Wenn sie leidvolle Empfindungen erleben, geraten sie weder in Unruhe noch in Aufregung, noch suchen sie nach Sinnesfreuden zur Ausflucht. Grund dafür ist, dass sie um ein höheres Entkommen (*nissaraṇa*) wissen – eine Freiheit, die von Sinnesfreuden unabhängig ist. Sie wissen um eine umfassendere Form des Glücks und haben Einsicht in die wahre Natur von Glück und Unglück. Sie kennen ein Glück, das frei von Empfindungen ist; sie brauchen sich nicht auf den Genuss von Sinnesobjekten zu verlassen.⁸⁷

Für gewöhnliche Menschen ist es schwierig, dieses von Sinneseindrücken unabhängige Glück zu verstehen, weil sie keine Erfahrung damit haben und nichts Vergleichbares kennen. Um jedoch eine Ahnung davon zu bekommen, kann man auf eine grundlegende Form des Glücks verweisen, die dem Geist der Menschen innewohnt und sich von dem Glück unterscheidet, welches aus dem Genuss von Sinneseindrücken herrührt.

Diese grundlegende Form des Glücks ist sowohl ein Glück an sich als auch eine Unterstützung für den Genuss von Sinnesobjekten. Es kann als ein geistiger Zustand der Klarheit und Ruhe beschrieben werden, wenn es keinen Makel, keine Störung oder anhaltende Angst im Geist gibt. Man kann es einen geleerten Geist, einen reinen Geist oder einen friedlichen Geist nennen. Eine Person, die mit einem solchen Geisteszustand ausgestattet ist, kann als „im Glück verweilend“ betrachtet werden. Wenn eine Person mit einem solchen Geisteszustand Sinneseindrücke erfährt, seien es Anblicke, Klänge, Gerüche, Geschmäcker oder tastbare Objekte, erlebt die Person die Freude dieses Kontakts in vollem Umfang.

Dies lässt sich anhand der entgegengesetzten Situation verdeutlichen. Nehmen wir zum Beispiel jemanden, der isst und dessen Geist zu diesem Zeitpunkt nicht ruhig ist, der traurig, deprimiert oder von irgendeiner anderen Form von Kummer geplagt ist. Selbst wenn das Essen köstlich und von der Art ist, die er normalerweise genießt, kann es sein, dass diese Person es zu dieser Gelegenheit nicht lecker findet. Es kann sein, dass sie sich zum Essen zwingen muss oder dass sie nicht einmal in der Lage ist, das Essen herunterzuschlucken. Wenn ihr Geist jedoch fröhlich ist, wird sie den Geschmack des Essens voll auskosten. Selbst wenn das Essen nicht das Beste ist, kann es als köstlich empfunden werden.

Ein weiteres Beispiel wäre eine Person, deren Körper dreckig, schmierig und verschwitzt ist oder juckt. Selbst wenn diese Person im Sitzen oder Liegen ihre

⁸⁷ siehe: S. IV. 205-209

Lieblingsmusik anhören kann, wird sie sich nicht wohlfühlen, und wenn sie versucht, eine anspruchsvolle Arbeit zu erledigen, wird diese Arbeit nicht besonders effektiv ausfallen. Doch wenn die Person duscht und sich säubert, wird sie sich wohlfühlen. Sie wird die größte Freude am Sinneskontakt haben und in der Lage sein, sorgfältige Arbeiten zu verrichten. [1052]

Personen, die mit einem solchen inneren oder grundlegenden Glück ausgestattet sind, können auch das externe Glück genießen, welches von Sinnesobjekten herrührt. Sie profitieren nicht nur von beiden Arten des Glücks, dem inneren und dem äußeren, sondern ihre geistigen Fähigkeiten verbessern sich ebenfalls. Im Gegensatz dazu verlieren Menschen, denen dieses innere Glück vorenthalten wird, in beiderlei Hinsicht – sowohl in Bezug auf das innere als auch auf das äußere Glück. Darüber hinaus sind auch ihre geistigen Fähigkeiten beeinträchtigt.

Es ist möglich, diese Grundform des Glücks zu kultivieren und sie reiner, markanter und tiefgründiger zu gestalten, als es den meisten Menschen deutlich ist. Anhand dieses Vergleichs kann man eine erste Ahnung des Glücks von Nibbāna bekommen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Nibbāna sowohl eine Form des Glücks selbst darstellt als auch die Fähigkeit erhöht, Glück zu erfahren.

Wenn Menschen sich korrekt gegenüber der Sinneswelt verhalten, ihre Vernarrtheit in angenehme Sinnesobjekte reduzieren, ihr Glück nicht mehr solchen Objekten anvertrauen und aufhören, dem Sinnesvergnügen zu frönen, sind sie bereit, das verfeinerte Glück von *jhāna* zu erfahren. Wenn sie das Glück von *jhāna* erfahren haben und trotzdem noch Sinnesfreuden genießen wollen, tun sie dies auf eine Weise, die als natürlich und sanft bezeichnet werden kann. Im Allgemeinen begehen solche Menschen keine unheilsamen Taten, um Sinnesvergnügen zu erlangen, weil sie im Glück von *jhāna* einen größeren Wert sehen. Darüber hinaus beruht das Glück von *jhāna* auf einer Basis spiritueller Tugend.

Wenn man das Glück von *jhāna* erfährt, versinkt der Geist in das verfeinerte meditative Objekt, das mit *jhāna* verbunden ist, von dem es viele Stufen mit allmählich zunehmender Tiefe gibt. Auf der letzten Stufe ist es, als würde man in diesem Zustand äußerster Subtilität verschwinden (dies kann mit dem verglichen werden, was die Menschen als „mystischen Zustand“ beschreiben). Dies sind höchste meditative Errungenschaften, die schwierig zu verwirklichen sind. Jemand, der in der Lage ist, die Anhaftung an diesen extrem verfeinerten Zustand der Versenkung in diese meditativen Errungenschaften aufzugeben – der sowohl die Anhaftung an Sinneslust als auch die Anhaftung an *jhāna* entwurzelt hat –, der tatsächlich die Anhaftung an alle Dinge aufgegeben hat, erreicht die vollkommene Befreiung: Nibbāna.

Nibbāna ist das Gegenteil der vorgenannten Zustände, sei es Sinnesgenuss oder meditative Errungenschaft (*jhāna-samāpatti*). Der Zustand des Sinnesgenusses und der Zustand von *jhāna* erfordern gleichermaßen eine Interaktion mit Sinnesobjekten, ein Festhalten an Sinnesobjekten, ein Verschmelzen mit Sinnesobjekten; man vertraut sich den Sinnesobjekten an und unterwirft sich ihnen. Nibbāna hingegen ist ein Zustand des Losgelöstseins, der Befreiung und der Freiheit.

Obwohl Nibbāna in direktem Gegensatz zu diesen anderen Zuständen steht, ist eine Person, die Nibbāna verwirklicht, voll und ganz darauf vorbereitet, alle Ebenen des Glücks zu genießen, einschließlich der Sinnesfreuden und des Glücks der *jhāna*. Diese Person kann das Glück in bester Weise genießen, ohne jegliche Gefahr oder Schaden. Kurz gesagt, wer Nibbāna verwirklicht, kann nicht nur das Glück von Nibbāna selbst erfahren, sondern ist auch in der Lage, alle vorangegangenen Arten des Glücks zu erleben und sie in vollen Zügen zu genießen.

Diejenigen, die Nibbāna verwirklichen, aber zuvor nicht die verschiedenen Stufen der Errungenschaft von Sammlung durchlaufen haben, sind nicht befähigt, einige dieser Vollkommenheiten zu erfahren. Dennoch haben sie Nibbāna erreicht und erfahren das höchste Glück der Befreiung (*vimutti-sukha*). Es gibt kein größeres Glück als das Glück der Befreiung.

Wenn man die Sinneslust aufgibt, hat man Anspruch auf das Glück von *jhāna*. Wenn man das Glück von *jhāna* aufgibt, hat man Anspruch auf das Glück von Nibbāna und das Glück der Befreiung, das sicher, friedlich und hell ist, wobei man in der Lage ist, zurückzukehren, um alle vorherigen Arten von Glück zu genießen. (Die Tatsache, dass erwachte Wesen auf jeglichen sexuellen Kontakt verzichten und konzentrierte Errungenschaften aufgeben oder loslassen – *jhāna-samāpatti* –, ermöglicht es ihnen, höhere Formen spiritueller Errungenschaften zu erreichen – *samāpatti*). Um die Freiheit von Nibbāna zu verwirklichen, muss man zunächst auf alles verzichten, auch auf die Glückseligkeit von *jhāna*. Indem man auf alles verzichtet, erlangt man alles. [1053]

8. Zusammenfassung der verschiedenen Formen des Glücks

Im Folgenden werden die verschiedenen Ebenen und Arten von Glück zusammengefasst:

1. *Vedayita-sukha*: Glück in Form einer Empfindung; Glück, das das Genießen von Sinnesobjekten impliziert.

- (a) Sinnesvergnügen (*kāma-sukha*): Glück, das den fünf Strängen der Sinnenhaftigkeit (*kāma-guṇa*) entspringt; Glück, entstanden aus den fünf Formen des Sinneskontakts (*phassa*).
- (b) Glück von *jhāna* (*jhāna-sukha*): Glück als Frucht von *jhāna*:
 - Glück in Verbindung mit den vier feinstofflichen *jhāna*
 - Glück in Verbindung mit den vier nichtstofflichen *jhāna*
- 2. *Avedayita-sukha*: Glück, das keine Empfindung ist; Glück, bei dem kein Kontakt mit Sinnesobjekten besteht.
- (c) *Nirodhasamāpatti-sukha*: Glück, verbunden mit der Erlangung der Beendigung; d. h. Verweilen im Nichtvorhandensein von Wahrnehmung und Gefühl (*saññāvedayita-nirodha*).

Die vorstehende Klassifizierung von Glück stimmt mit den bereits beschriebenen zehn Stufen des Glücks überein.

Es folgt eine alternative, dreifache Klassifizierung von Glück, die der vorangegangenen ähnelt, jedoch etwas flexibler bzw. unspezifischer ist.⁸⁸

1. Sinnesvergnügen (*kāma-sukha*)
2. Glück von *jhāna* (*jhāna-sukha*)
3. Glück von Nibbāna (*nibbāna-sukha*)

Nachfolgende Personen erfahren jene drei Arten von Glück: [1058]

1. Sinnesvergnügen wird von nichterwachten und von erwachten Wesen genossen, die der Stufe der Strömeingetretenen und Einmalwiederkehrer angehören.⁸⁹

⁸⁸Diese Klassifizierung stimmt mit den Worten des Buddha in Ud. 11 überein, in denen er drei Arten von Glück beschreibt: Sinnesvergnügen (*kāma-sukha*), himmlisches Glück (*divya-sukha*) und Glück der Zerstörung des Verlangens (*taṇhakkhaya-sukha*). Mehr zu diesem dreifachen Glück, siehe Anhang 3.

⁸⁹Einschließlich der Devas der „sechs Sinnessphären himmlischer Aufenthaltsorte“ (*kāmāvacara-sagga*).

2. Glück von *jhāna* wird von nichterwachten und von erwachten Wesen jeder Stufe erreicht, von Stromeingetretenen bis hin zu Arahants, insbesondere von jenen, welche zuvor die jeweilige Stufe von *jhāna* ausgebildet haben.⁹⁰
3. Glück von Nibbāna wird von erwachten Wesen jeder Stufe erreicht, von Stromeingetretenen bis hin zu Arahants. (Wenn man sich jedoch auf das Glück des Erreichens der Frucht bezieht, so ist dies denjenigen Individuen zugänglich, welche diese spezielle Stufe des Erwachens erreicht haben. Bezieht man sich auf das Glück der „Erlangung der Beendigung“, dann ist dieses nur für Nicht-Wiederkehrer und Arahants zugänglich, welche zuvor die acht konzentrativen Errungenschaften erreicht haben).

Eine Klassifizierung gemäß den verschiedenen Arten von Individuen sieht folgendermaßen aus:

1. Nichterwachte Menschen genießen Sinnesfreuden und können das Glück von *jhāna* erfahren.
2. Erwachte Menschen, die sich auf der Stufe des Stromeintritts und der Einmalwiederkehr befinden, erfahren Sinnesvergnügen, das Glück von *jhāna* sowie das Glück von Nibbāna (in Form des Glücks des Erreichens der Frucht).
3. Erwachte Wesen auf der Stufe der Nichtwiederkehr und der Arahantschaft erfahren das Glück von *jhāna* und das Glück von Nibbāna (sowohl in Form des Glücks des Erreichens der Frucht als auch – wenn sie die acht konzentrativen Errungenschaften erreicht haben – in Form des Glücks des Erreichens der Beendigung).

Wenngleich der Buddhismus die Menschen nicht dazu ermutigt, ausschließlich um des Glückes willen zu agieren, so erkennt die Lehre doch stets die Wahrheit an, wonach Glück ein wesentlicher Aspekt des menschlichen Lebens ist und der Dhamma-Praxis (ÜB: ergänzende) Bedeutung verleiht. Man kann sagen, dass es ein Anker und eine Stütze für die Dhamma-Praxis ist. Unabhängig davon, ob man sich auf die Dhamma-Praxis im Besonderen oder auf das menschliche Verhalten im Allgemeinen konzentriert, ist das Glück, welches hier gemeint ist, das grundlegende Glück, welches dem Geist der Menschen innewohnt und mit dem

⁹⁰ Einschließlich aller Brahma-Götter (die sechzehn Arten der feinstofflichen Brahmas und die vier Arten der immateriellen Brahmas).

sie jederzeit von selbst in Kontakt treten können, wenn sie dazu bereit sind. Sie sind nicht auf den Kontakt mit Objekten in der Außenwelt angewiesen. Dieses Glück verschafft dem Menschen ein gewisses Maß an Unabhängigkeit im Leben.

Die herausragende Bedeutung von Glück, innerhalb der Dhamma-Praxis, wurde bereits erläutert. Man beachte insbesondere, dass ein Dhamma-Praktizierender, der noch kein tieferes, von Sinnesobjekten unabhängiges Glück erfahren hat, nicht sicher sein kann, dass er oder sie nicht zur Suche nach Sinnesfreuden zurückkehren wird. Selbst als Entsagender ist man nicht immun, wenn man dieses tiefe, immaterielle Glück noch nicht erfahren hat. Die geistigen Verunreinigungen können den Geist überwältigen und dazu führen, dass man sich vom heiligen Wandel abkehrt. Der Buddha ermutigte die nichterwachten Menschen, dieses innere, nicht-materielle Glück zu entfalten. Dieses innere Glück erhöht nicht nur den Grad der Zufriedenheit und die Lebensqualität, sondern bietet zudem einen Ausweg aus der Knechtschaft der Begierde, die zu endloser Unruhe und zu wachsenden Problemen führt, sowohl im individuellen als auch im gesellschaftlichen Bereich.

Wenn der Mensch nicht gewillt ist, sich für dieses immaterielle Glück zu interessieren und es kennenzulernen, wird das ungebremste Streben nach Sinnesfreuden zu einem oberflächlichen Leben führen, erfüllt von Kummer, Angst, Langeweile, Trauer und Elend. Zudem wird es von Konkurrenzdenken und gegenseitiger Ausbeutung gekennzeichnet sein, bis die Menschen sich selbst und die ganze Welt in die völlige Vernichtung führen. [1059]

Da gewöhnliche, nichterwachte Menschen, welche in das Streben nach Sinnesvergnügen verstrickt sind, das Bedürfnis verspüren, ein inneres Glück zu erfahren, ist es umso wichtiger, dass jene Menschen, die sich entschließen, sich vom Sinnesvergnügen zu distanzieren oder darauf zu verzichten, Zugang zu diesem Glück besitzen. Umso mehr gilt dies für jene Menschen, die sich als Entsagende auf den Weg machen, die eine übergeordnete spirituelle Praxis ausüben oder die ihr Leben einem gewissen Ideal widmen. Wenn diese Menschen keinen Zugang zu solchem inneren Glück finden können, wird ihre Entsagung bzw. Hingabe keinen stabilen Schutz genießen können. Es ist wahrscheinlich, dass sie von ihrem Ideal abfallen und zu einer unheilsamen Lebensweise zurückkehren. Kurz gesagt, wenn man ein Leben der Entsagung führt, muss man mit der Entsagung glücklich sein; wenn man sich einem Ideal widmet, muss man mit einem Leben der Hingabe glücklich sein.

Wenn es uns nicht gelingt, den Menschen dabei zu helfen, dieses innere Glück zu erkennen und zu schätzen, wird die Menschheit von der Gier nach Sinnesfreuden überwältigt werden. Sie wird letztlich über das Schicksal der Welt ent-

scheiden, ungeachtet der Bemühungen von Religionsführern und moralischen Philosophen.

9. Glück und Ethik

Wenn Menschen über Religion oder religiöse Praktiken sprechen, gebrauchen sie sehr regelmäßig den Ausdruck „Religion und Ethik“. Die Entwicklung des Glücks ist untrennbar mit der Verfeinerung des eigenen Lebens, mit der Verbesserung der Gesellschaft und mit der Entwicklung anderer Aspekte der spirituellen Praxis verbunden. In diesem Zusammenhang muss man sagen, dass die Entwicklung des Glücks gleichbedeutend ist mit der Entwicklung der Ethik und umgekehrt die ethische Entwicklung gleichbedeutend ist mit der Kultivierung von Glück. Wenn man diesen Zusammenhang verstehen kann, dann wird man die wahre Bedeutung von Ethik und Glück verstehen.

Wenn die Menschen das Wort „Ethik“ oder „Moral“ hören, entsteht oftmals der Eindruck, dass sie gegen ihren eigenen Willen handeln sollen. Wenn man zum Beispiel von Ethik spricht, denkt man schnell an die Notwendigkeit, bestimmte schädliche oder böse Verhaltensweisen zu unterlassen, was den Eindruck von Zwang oder Einschränkung vermittelt.

In Wahrheit ist die ethische Entwicklung ein Aspekt der Entwicklung des Glücks. Die wahre Ethik zählt als „Ethik des Glücks“. Wäre Ethik lediglich ein System, welches darin bestünde, gegen den eigenen Willen zu handeln, oder mit Leiden verbunden wäre, dann würde es sich nicht um wahre Ethik handeln; sie würde nicht zu wahren Erfolg führen. Das soll nicht implizieren, Ethik beinhalte nicht auch eine Form von Begrenzung und Selbstbeherrschung. Sie beinhaltet Einschränkungen, von denen es zweierlei Arten gibt:

1. In den frühen Stadien der Übung kann eine gewisse Einschränkung erforderlich sein, gleichsam wie positives Wachstum die Beseitigung negativer Eigenschaften erfordern kann. Wenn man jedoch den rechten Pfad betritt und das persönliche ethische Verhalten wahrhaftig ist, so ist das Wachstum ungehindert. Negative Eigenschaften fallen ab, und man braucht keine Zeit darauf zu verwenden, sie zu entfernen. Die positiven Qualitäten wachsen bis zum Zustand der Vollkommenheit, sodass man sein Leben ganz dem Teilen des Guten mit anderen widmet.
2. Die zweite Form der Einschränkung hängt mit der persönlichen Veranlagung zusammen. Es gibt Menschen, deren Veranlagung es ist, eine

„schwierige, mühsame Praxis“ (*dukkhā paṭipadā*) auszuüben, und die in dieser Praxis zwanghaft sind. Doch ihre Bereitschaft und ihr Eifer im Umgang mit Zwang führt zu Selbstdisziplin. Anstatt unter dem Zwang zu leiden, haben sie Freude an der Übung. Sie verfügen über das Potenzial, zu wachsen und Erfolg zu erzielen.

Ethik überschneidet sich mit spirituellem Training. Nach den Lehren des Buddha bedarf der Mensch der spirituellen Schulung; nur durch die Schulung erreicht er Vortrefflichkeit und „Erhabenheit“. Spirituelle Schulung ist gleichbedeutend mit spiritueller Entwicklung. Die Menschen erreichen spirituellen Erfolg, indem sie sich selbst schulen. Dies ist ein Aspekt der menschlichen Natur; man kann keine Fortschritte erzielen, indem man lediglich seinen rohen Instinkten folgt. Aus diesem Grund kann man sehen, dass geistige Schulung mit der menschlichen Natur verbunden ist. Der Mensch kann nur wachsen und gedeihen, wenn er sich geistig schult.

Wenn sich die spirituelle Schulung korrekt entfaltet, muss sie mit Glück verbunden sein, sie muss eine „Schulung des Glücks“ sein. Wenn Menschen unglücklich sind, während sie eine entsprechende Übung betreiben, kann man davon ausgehen, dass sie nicht korrekt üben. [1081]

Wenn Menschen sich auf spirituelle Schulung einlassen, entwickelt sich ihr Leben und nimmt an Tugendhaftigkeit und Vollkommenheit zu. Diese Lebensweise der Tugend und Rechtschaffenheit wird als „ethisches Verhalten“ (*cariya-dhamma*) bezeichnet.⁹¹ Ethik und spirituelle Schulung müssen somit Hand in Hand gehen. In der Tat braucht man den Begriff „müssen“ hier nicht zu verwenden, denn wenn Menschen richtig praktizieren, gehen diese beiden Elemente ganz selbstverständlich Hand in Hand. Wenn Menschen sich spirituell korrekt üben, verbessert sich ihr Leben und sie erfahren vermehrt Glück. Spirituelle Schulung ist daher eine Kultivierung von Glück. Außerdem wird jeder Aspekt des Lebens eines Menschen entwickelt.

Auf diese Weise sind diese Faktoren miteinander verbunden: spirituelle Schulung ist die Entwicklung von Glück, spirituelle Schulung ist gleichbedeutend mit ethischer Entwicklung, ethische Entwicklung ist die Kultivierung von Glück, usw. Es verhält sich, wie der Buddha sagte: Kümmert man sich um die angemessenen Ursachen und Bedingungen, braucht man nicht zu appellieren – die Dynamik der

⁹¹ TR: Der Begriff *cariya-dhamma* findet sich ausschließlich in der thailändischen Sprache; mehr zu diesem Begriff, siehe den Abschnitt „Der Weg als heiliger Wandel“ in Kapitel 12 über den mittleren Weg.

Natur wird automatisch voranschreiten. Wenn Verzückung (*pīti*) aufkommt, fühlen sich Körper und Geist erfrischt und entspannt. Man muss nicht darum bitten, dass dies geschieht, und man muss nicht einmal diese Absicht dazu aufbringen. Die Entspannung (*passaddhi*) folgt ganz natürlich, eben weil die Dinge „einfach so“ sind.

Wenn eine Henne beabsichtigt, dass ihre Küken schlüpfen, brütet sie die Eier aus. Zum angemessenen Zeitpunkt picken die Küken durch die Schale und schlüpfen. Wenn die Henne indessen den Wunsch hegt, dass ihre Küken schlüpfen – jedoch nicht auf den Eiern sitzen bleibt, sondern den ganzen Tag laut gackernd vor dem Stall steht – sind ihre Absichten und Bemühungen zwecklos, die Eier verfaulen und es werden keine Küken schlüpfen.

Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg war die Technik noch nicht so weit fortgeschritten wie heute, sodass die Menschen, bevor sie sich in ein Auto setzen und losfahren konnten, ihre ganze Kraft aufwenden mussten, um eine Handkurbel zu drehen. Manchmal waren sie völlig erschöpft, bis der Motor ansprang. Heutzutage braucht man jedoch nur die Finger einen Zentimeter auf dem Zündschloss zu drehen, und der Motor springt an.

Hier sehen wir sowohl die Verbindung als auch den Unterschied zwischen menschlichen Prozessen und den Prozessen der Natur. Wenn wir von den Vorgängen in der Natur profitieren wollen, müssen wir nach Wegen suchen, wie sie die menschlichen Aktivitäten ergänzen können. Das Ausmaß der Belastungen und Schwierigkeiten, die wir erleben, hängt davon ab, wie gut es uns gelingt, unsere Aktivitäten mit den natürlichen Prozessen zu verknüpfen und diese Prozesse für uns zu integrieren. Wenn die Menschen in der Lage sind, ihre Aktivitäten effektiv zu gestalten und diese mit der Dynamik der Natur in Einklang zu bringen, werden sie in Freude und Leichtigkeit verweilen. Wenn die Menschen dies erreichen können, brauchen sie nicht gegen ihren Willen zu handeln. Es wird nicht nötig sein, dass andere Menschen oder eine Regierung Druck auf sie ausüben, damit sie handeln. Unsere Verantwortung besteht lediglich darin, die Ursachen und Bedingungen zu erkennen und anschließend angemessen auf sie zu reagieren. Wir brauchen weder an die Dinge zu appellieren, damit sie sich auf eine bestimmte Art und Weise verhalten, noch müssen wir uns ihnen widersetzen.

Es gibt Menschen, die sich nicht gegen die Prozesse der Natur wehren, sondern versuchen, ihre Wünsche zu regulieren. Sie üben sich mit ganzem Herzen in Selbstbeherrschung, und diese Selbstbeherrschung wird schließlich zu einer Form der Selbstschulung. Dies ist eine weitere natürliche Entfaltung.

Spirituelle Schulung ist ein Weg, um Menschen zu Glück und anderen tugend-

haften Eigenschaften zu führen. Wenn sie ein tugendhaftes Leben führen, leben sie ein ethisches Leben. So werden Ethik und Schulung im Buddhismus definiert. [1082] Hier verwenden wir den Begriff „Buddhismus“ einfach als Mittel zur Kommunikation. Wenn der Buddhismus die Wahrheit lehrt, dann lehrt er die Natur, er lehrt, wie die Dinge natürlich existieren, wie die Dinge gemäß ihrer eigenen Natur existieren. Eine einfache Definition für den Buddhismus lautet daher „Lehre der natürlichen Wahrheiten“.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass spirituelle Schulung oder ethische Entwicklung nur dann wahrhaftig und wirksam sein kann, wenn sie eine Kultivierung des Glücks beinhaltet. Spirituelle Schulung und ethische Entwicklung sind gleichbedeutend mit einer Entwicklung des Glücks. Wenn spirituelle Schulung weiterhin von mangelndem Enthusiasmus und Widerstand begleitet wird, wird man nicht in der Lage sein, Glück zu erfahren. Dies ist keine wirkliche Schulung, und die damit verbundene ethische Disziplin wird mit Gewalt und Zwang belegt sein. Gleichzeitig ist dies auch kein wahres ethisches Verhalten.

A. Menschliche Regulierungen und ein System von Vorbedingungen

Vielfach wird der Irrglaube geäußert, die Menschen würden härter arbeiten, um an verbrauchbare Güter zu gelangen, wenn man ihre Begierden schürt und ihre Gier steigert. Solche Exzesse, so wird behauptet, kurbeln die Wirtschaft an und führen zu mehr Wohlstand für alle. Auf den ersten Blick scheint dies möglicherweise zuzutreffen, doch sehen diese Menschen die Dinge nicht genau und unterliegen einem Irrtum.

Eine solche Denkweise zeugt von einer gewissen Geschicklichkeit im Umgang mit Verlangen, innerhalb eines Systems von Voraussetzungen. Doch wie geschickt man auch in der Manipulation von Verlangen sein mag, es ist fast unmöglich, dass ein solcher Denkansatz beispielsweise eine Person wie Albert Einstein hervorbringen würde. Das Beste, was sie hervorbringen kann, sind Technokraten, die in der Betriebswirtschaft arbeiten (und deren Arbeit womöglich für Aufregung oder Beunruhigung sorgt, was aber oft nicht von großer Bedeutung ist). Damit Probleme wirklich gelöst werden können, müssen die Menschen, neben ihrer Intelligenz, auch einen gesunden Enthusiasmus aufweisen.

Nehmen wir ein einfaches Beispiel aus dem Alltagsleben, nämlich die Pflege des eigenen Körpers. Eine Person, die mit heilsamem Enthusiasmus (*chanda*; siehe vorhergegangenen Abschnitt bzgl. verschiedener Arten von Verlangen) versehen ist, kümmert sich um ihren Körper und wünscht sich, dass er stark, gesund

und rein ist. Eine andere Person, die dem Begehren unterliegt, neigt zur Faulheit und kümmert sich normalerweise nicht um ihren Körper; später, wenn das Begehren einsetzt und sie für jemand anderen verlockend erscheinen möchte, wird sie versuchen, sich körperlich so attraktiv wie möglich zu gestalten. Welche dieser beiden Verhaltensweisen ist dem Wohlbefinden des Körpers förderlicher?

Wenden wir uns nun dem System der Voraussetzungen zu, die für eine Auseinandersetzung mit dem Verlangen erforderlich sind. Zuvor wurde eine Unterscheidung zwischen dem Prozess des heilsamen Begehrens und dem Prozess des Verlangens beschrieben. Im Prozess des Verlangens entsteht ein starres Gefühl des Selbst oder der Selbstidentität. Nun kommen wir zu einer zweiten Unterscheidung. Wenn das Verlangen als Motivation für Handlungen dient, schafft es ein System von Voraussetzungen, welches als treibende Kraft für die Gesellschaft wirkt (dies ist gleichermaßen der Mechanismus hinter einer nicht-nachhaltigen Entwicklung). Wenn das Verlangen auftaucht, wollen die Menschen etwas konsumieren. Wenn das Objekt jedoch noch nicht vorhanden ist, suchen sie nach Möglichkeiten, es zu erhalten. Hier entfalten sich die Dinge nicht nach dem Prozess von Ursachen und Bedingungen, sondern sie knüpfen an eine Reihe von Voraussetzungen an.

Manch einer mag hier einwenden: „Begierde ist ebenfalls ein Verlangen nach Handlung.“, doch dem ist nicht so – das Verlangen zieht den Müßiggang vor. Die Begierde will konsumieren, erhalten, erwerben. Wenn man aber das gewünschte Objekt noch nicht erhalten hat, was kann man tun? Hier muss man sich an die Maßgabe halten: „Um dieses zu bekommen, muss man jenes tun; man kann das gewünschte Objekt nicht erhalten, ohne auf diese bestimmte Weise zu agieren.“ Auf diese Weise veranlasst das Begehren zum Handeln innerhalb eines Systems von Voraussetzungen. [1083]

In diesem Fall handelt man nicht aus heilsamem Enthusiasmus, sondern weil die Handlung eine Voraussetzung ist, um etwas zu erhalten. Da die Handlung nicht aus einem wahren Wunsch heraus erfolgt, erfährt die Person kein Glück. Der Wunsch nach Handlung ist nicht aus voller Überzeugung vorhanden, weshalb die Handlung von Leiden begleitet wird.

Das Begehren spornt nur aufgrund von Voraussetzungen zum Handeln an; agiert man nicht, erlangt man nicht das gewünschte Objekt, dessen Genuss ein Glück verheißt. Die Handlung selbst wird indessen widerwillig vollzogen, und man weiß nicht, wie lange man warten muss, um das Objekt zu erhalten und Befriedigung zu erfahren. Der gesamte Prozess des Wartens ist mit Leiden verbunden. Das lange Warten, um ein Objekt der Befriedigung zu erhalten, erzeugt Spannung. Letztendlich ist dieser Prozess nicht nachhaltig und führt nicht zu

wahrer Entwicklung, sondern zu Belastung. Eine nicht nachhaltige Entwicklung führt zu einem ständigen Zustand von Stress, Druck und Belastung.

Mit heilsamem Enthusiasmus hingegen möchte man handeln, um eine Verbesserung herbeizuführen. Man handelt mit dem beständigen Wunsch nach Handlung, und so ist man während der gesamten Dauer der Handlung zufrieden. Man erlebt keine Langeweile oder diverse Strapazen. Dieses Glück ist dem Prozess inhärent; es ergibt sich unmittelbar aus den vorhandenen Ursachen und Bedingungen. Dieser Grundsatz gilt für das Studium, die Arbeit, ja für alle Tätigkeiten: wer mit heilsamem Enthusiasmus handelt, wird jederzeit Erfolg und Glück empfinden.

Heilsamer Enthusiasmus ist essenziell. Der Buddha verglich ihn mit dem Sonnenaufgang. Genauso wie das goldene Licht der Morgendämmerung der Vorbote des Sonnenaufgangs ist, so kann man, wenn man mit heilsamem Enthusiasmus versehen ist, erwarten, dass man in der spirituellen Schulung und auf dem edlen achtfachen Pfad gedeihen wird.

Die Dynamik des heilsamen Enthusiasmus bedarf keiner langen Erklärung, denn sie folgt einem natürlichen Prozess, welcher sich nach Ursachen und Bedingungen richtet. Die Dinge werden aufgrund eines sich überschneidenden Systems von Voraussetzungen, die von den Menschen aufgestellt wurden, kompliziert. Die Menschen sind heutzutage fast vollständig von einem System abhängig, welches auf Vorbedingungen basiert. Der Mensch hat seine Intelligenz eingesetzt, um konventionelle Maßnahmen zu ergreifen, welche sich mit den Naturgesetzen überschneiden, um Ergebnisse zu erzielen, die auf bestimmten Voraussetzungen beruhen.

Naturgesetze – Gesetze der Bedingtheit – sind der Natur inhärent. Die konventionellen Gesetze werden von den Menschen geschaffen und befolgt, um bestimmte Voraussetzungen zu erfüllen und entsprechend vorzugehen. Diese beiden sich überschneidenden Gesetze spielen in der modernen Zivilisation eine wichtige Rolle. Ein Beispiel dafür ist der Bereich der Arbeit.

Man stelle sich einen Gebäudekomplex der öffentlichen Hand vor, z. B. eine staatliche Universität, mit einem weitläufigen Gelände und eleganten Gebäuden. Die Menschen wünschen sich, dass dies ein Ort der Freude ist, dass es frische, grüne Rasenflächen und Parks mit verschiedenen Arten von blühenden Sträuchern gibt. Wie sollte man diesen Wunsch erfüllen? Hier nutzen die Menschen ihre Intelligenz, um die Arbeit zu teilen und ein System vereinbarter Standards zu schaffen.

Wir wissen, dass Bäume, Pflanzen und Gräser gedeihen, wenn sie die richtige Versorgung und Nährstoffe, Bewässerung und Düngung, erhalten. Dies bezieht sich auf natürliche Ursachen und Bedingungen, auf feste Naturgesetze. Mit diesem Wissen überlegen die Menschen daraufhin, wie sie diese natürlichen Ursachen und Bedingungen vorantreiben oder herbeiführen können. Hier stellen die Menschen ein sich überschneidendes Geflecht von Regeln und Kriterien auf. [1084]

Menschliche Gesetze sind konventionelle Wahrheiten (*sammati*); sie sind Vereinbarungen, welche auf gegenseitigem Wissen und Verständnis basieren. Der Pali-Begriff *sammati* bezieht sich auf ein gemeinsames Begreifen, verbunden mit einer gegenseitigen Vereinbarung und Anerkennung. Die menschlichen Gesetze beruhen auf gegenseitigen Verträgen und Vereinbarungen.

Zum Beispiel kann man eine Person für 250 Euro im Monat als Gärtner anstellen, um die Pflanzen zu gießen und zu beschneiden, den Boden zu bearbeiten, Unkraut zu entfernen usw., damit der Park ein Ort der Pracht und Freude wird. Hier wurden Regeln, d. h. eine Reihe von Kriterien, aufgestellt. Die Arbeit als Gärtner ist eine präzise und eindeutige Ursache, deren Wirkung der Erhalt eines monatlichen Gehalts ist. Das Gehalt scheint das eindeutige Ergebnis der Arbeit als Gärtner zu sein. In Wahrheit sind hier zwei sich überschneidende Gesetze am Werk:

1. Naturgesetze: die Pflanzen können nur wachsen, wenn ausreichend unterschiedliche Faktoren, wie etwa Dünger und Wasser, vorhanden sind. Diese Gesetze sind gewiss und absolut.
2. Gesetze des Menschen: Hier handelt es sich um sekundäre Gesetze, welche die verschiedenen, für die Dynamik der Natur erforderlichen Faktoren hervorbringen sollen. Es handelt sich um Konventionen, Vorschriften oder Bestimmungen, welche geschaffen wurden, um eine Gärtnerstelle mit einem monatlichen Gehalt zu begründen. Diese menschlichen Gesetze befassen sich mit menschlichen Faktoren.

Die Faktoren, die zu den menschlichen Gesetzen zählen, tragen dazu bei, die in der Natur innewohnenden Faktoren anzutreiben, sodass sie in einer Weise verlaufen, die die Wünsche der Menschen erfüllt. Doch wie bereits erwähnt, beruhen die menschlichen Gesetze auf konventionellen Vereinbarungen. Sie sind nicht derart sicher und endgültig, wie die Naturgesetze; sie können verändert, verzerrt oder manipuliert und hintergangen werden.

Der Arbeitgeber kann sich zum Beispiel nicht an die Vereinbarung halten und der Person nur 200 Euro pro Monat auszahlen. Wenn der Gärtner damit nicht einverstanden ist, muss er dies möglicherweise anfechten oder eine förmliche Beschwerde einreichen. Umgekehrt kann es sein, dass der Arbeitnehmer sich nicht an die vereinbarten Aufgaben hält und stattdessen schläft oder mit seinen Freunden etwas trinken geht. Am Ende des Monats verlangt er seinen Lohn, hat jedoch nicht im Sinne der Naturgesetze gehandelt: Er erhält zwar 250 oder sogar 300 Euro, doch die Pflanzen können nicht gedeihen.

Von diesen beiden sich überschneidenden Arten von Gesetzen sind die menschlichen Gesetze anfällig für Verzerrungen. Die Menschen halten sich möglicherweise nicht an ihre Versprechen und Vereinbarungen. Dies führt dazu, dass die Menschen miteinander in Streit geraten und sich in den Bestimmungen dieser konventionellen Gesetze verfangen. Solche menschlichen Konventionen können daher potenziell alle möglichen Probleme verursachen; sie sind nicht wahrhaft verlässlich. Das Wesen der menschlichen Gesetze liegt nicht in den Gesetzen selbst, sondern in den Menschen. Wenn man will, dass diese Gesetze erfolgreich funktionieren, muss man die Menschen dazu ausbilden, ehrlich zu sein. Letztendlich ist der wesentliche Faktor die Aufklärung und Bildung; die Menschen müssen lernen, die Wahrheit zu lieben und Ehrlichkeit zu bewahren. [1085]

Menschliche Gesetzgebung basiert auf einem System von Voraussetzungen. Arbeitet man einen Monat lang als Gärtner, erhält man 250 Euro. Dies scheinen eine klar definierte Ursache und eine klar definierte Wirkung zu sein. Doch was zeigt sich bei näherer Betrachtung? Eine einmonatige Beschäftigung als Gärtner kann nicht automatisch zu einem Lohn von 250 Euro führen. Das Geld kommt nur durch einen Vorbehalt zustande. Dies ist ein Beispiel für ein provisorisches System bzw. ein System von Vorbedingungen.

Manche Menschen werden diese Arbeit lediglich verrichten, um die Voraussetzungen zu erfüllen. Man leistet die Gartenarbeit vielleicht nur deshalb, um die Bezahlung zu erhalten, aber tatsächlich hegt man keinen Wunsch, wonach die Pflanzen gedeihen und wachsen mögen. Wenn der Gärtner ausschließlich die Resultate der menschlichen Vorgaben begehrt und sich nicht für die direkten Ergebnisse der Naturgesetze interessiert, ist er nicht mit einem heilsamen Verlangen ausgestattet; er ist nicht am Wohl der Pflanzen interessiert. Er wird nicht von heilsamem Enthusiasmus (*chanda*) angetrieben, sondern von Begierde (*taṇhā*): Er will einfach nur das Geld. Das Verlangen ist die treibende Kraft, die den Menschen dazu bringt, innerhalb der vereinbarten Konventionen zu agieren. Wenn der Gärtner kein echtes Verlangen nach dem Gedeihen der Pflanzen

empfindet, wird er seine Arbeit nicht lieben, sondern sich zur Arbeit zwingen müssen. Die Arbeit wird folglich mit einem Gefühl des Leidens belastet sein.

Dies ist eines der zentralen Probleme der Menschen in der heutigen Zeit. In dem Maße, wie sich die Zivilisation entwickelt, nimmt das Leiden der Menschen zu. Die Arbeit, die Tätigkeit und die Ausbildung der Menschen ist mit Leiden behaftet, weil sie in diesem System von Voraussetzungen gefangen sind. Sie sind in einem System des Begehrens verstrickt.

B. Systematik der Voraussetzungen, im Einklang mit den Naturgesetzen

Begehren wird üblicherweise von zwei weiteren Faktoren begleitet. Als Gruppe dieser drei Faktoren werden sie als *papañca-dhamma* (geistige Verunreinigungen, die Schwierigkeiten, Wucherungen und Störungen verursachen) bezeichnet. Hier eine simple Definition für diese drei Faktoren:

1. *Taṇhā*: das Verlangen, etwas zu bekommen
2. *Māna*: das Verlangen nach Geltung
3. *Diṭṭhi*: Engstirnigkeit (Anhaftung an persönliche Ansichten und Überzeugungen).

Diese drei Verunreinigungen zielen und kreisen um das eigene Ich-Gefühl; sie sind Faktoren der Selbstbezogenheit. Sie verursachen Probleme innerhalb eines Systems von Vorbedingungen. Wann immer sie als Kraft hinter einem System von Voraussetzungen wirken, erzeugen sie alle Arten von Konfusion und Unruhe. Die Probleme beschränken sich nicht auf das Leiden, welches der Tätigkeit und der Bildung der Menschen innewohnt; jede Art von menschlichem Problem wird durch diese Verunreinigungen verursacht und führt zu Kummer und Aufruhr.

Wenn man sich dieser drei Verunreinigungen bewusst ist, kann man eine Lösung für die entsprechenden Problemstellungen finden. Die Lösung liegt darin, seine Intelligenz einzusetzen, um Wege zu finden, wie die konventionellen Gesetze des Menschen mit den Naturgesetzen in Verbindung gebracht und unterstützt werden können. Schlaue Menschen schaffen konventionelle Gesetze, die dazu beitragen, natürliche Dynamiken in eine Richtung zu lenken, deren Ergebnisse mit ihren Wünschen und Zielsetzungen übereinstimmen. Wenn wir wollen, dass ein Baum wächst, dann sorgen wir für die notwendige Pflege, wie dem Beschnitt,

dem Gießen und Düngen. Durch Arbeitsteilung organisiert man einen Gärtner, welcher seine Zeit und Mühe für diese Aufgabe einsetzt. Man versichert dieser Person, dass sie über ein angemessenes Einkommen verfügen könne, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Der Gärtner braucht sich keine Sorgen zu machen und kann sich ganz dieser Arbeit widmen. Auf diese Weise wird eine Brücke zwischen menschlichen Konventionen und Naturgesetzen geschlagen, die es dem Menschen ermöglicht, optimale Ursachen und Bedingungen, im Einklang mit der natürlichen Dynamik, zu schaffen. [1086]

Weist der Gärtner einen gesunden Enthusiasmus auf, wünscht er sich das Gedeihen der Pflanzen und möchte handeln, um diesen Zustand der Erfüllung herbeizuführen. Wenn er sicher ist, dass er seinen Lebensunterhalt bestreiten kann, ist er in der Lage, sich ganz dieser Aufgabe zu widmen. Auf diese Weise erfährt er Glück und erhält einen Lohn. Die Arbeit ist erfolgreich und der Arbeiter ist glücklich. Auf diese Weise wird das System menschlicher Regelungen mit der kausalen Dynamik der Naturgesetze koordiniert, sodass sie effektiv nach den Wünschen der Menschen ablaufen.

Fehlt dem Gärtner jedoch der heilsame Enthusiasmus, welcher als Antrieb für diese natürliche Dynamik wirkt, so wird die Arbeit nicht erfolgreich ausfallen. Wenn er nur aus einem bloßen Verlangen heraus handelt und allein die von einem System von Voraussetzungen zugesicherten Resultate anstrebt, wird er unglücklich sein, da er sich zur Arbeit zwingen muss, und die Arbeit im Garten selbst wird ebenfalls unproduktiv verlaufen.

Wenn ein derartiger Mangel an gesundem Enthusiasmus vorherrscht, werden alle menschlichen Systeme und Einrichtungen verzerrt, unausgewogen und korrumpiert. Die Arbeit wird erfolglos und die Menschen werden unglücklich sein. Wenn die Menschen keinen heilsamen Enthusiasmus verspüren und von Begierde beherrscht werden, strengen sie sich bei ihrer Arbeit nicht an; sie vermeiden ihre Arbeit und sind unehrlich und betrügerisch, was zu Korruption und Verschwendung führt. Daraus resultiert, dass auf sekundäre Systeme der Überwachung und Kontrolle zurückgegriffen werden muss.

Wenn Begierde von diesen Kontrollsystemen infiltriert wird, müssen weitere, sich überlappende Kontrollsysteme geschaffen werden. Die drei Verunreinigungen der Verstörung (*papañca-dhamma*) verursachen daraufhin weitere Turbulenzen und Schwierigkeiten. Letztlich wird die menschliche Gesellschaft in den Ruin und ins Unglück geführt, wie es in einem alten thailändischen Gedicht beschrieben wird: Wenn der Baht verbraucht ist, stirbt der Tiger.⁹² Aus diesem Grund ist

⁹²Aus dem Gedicht „Loka Niti“,^{vii} (TR: Geschrieben 1831. Die Geschichte besagt, dass ein Zoo

es von Bedeutung, ein System von Voraussetzungen zu schaffen, welches den gesunden Enthusiasmus nicht ruiniert oder erdrückt. Der Mensch muss wachsam sein und seine Intelligenz gebrauchen, um sicherzustellen, dass die Rahmenbedingungen einen gesunden Enthusiasmus unterstützen, der die wünschenswerten natürlichen Prozesse aktiviert.

In der heutigen Zeit, die von Systemen beherrscht wird, die auf Gier basieren, ist es dennoch möglich, dass eine heilsame und tugendhafte Entwicklung stattfinden kann, da genügend Menschen bereits ein adäquates Maß an heilsamer Begeisterung besitzen, auch wenn dies nicht immer offenkundig ist. Wir müssen verhindern, dass ein System der Begierde (ÜB: weiter) zur dominierenden Dynamik ausartet, welche den heilsamen Enthusiasmus in den Hintergrund drängt, bis er allmählich zurücktritt und schließlich (ÜB: im Individuum gänzlich) verschwindet. Stattdessen sollten wir den heilsamen Enthusiasmus zur Hauptsäule machen; auch wenn das Begehren weiterhin einige Probleme verursachen mag, werden die Menschen ein angemessenes Maß an Stabilität und Sicherheit aufrechterhalten.

Wir müssen anerkennen, dass menschliche Bedürfnissysteme die treibende Kraft in der Welt sind. Worin bestehen unsere Möglichkeiten, wenn wir erkennen, dass die Menschen auf verschiedenen Ebenen der spirituellen Entwicklung existieren und dass die meisten Menschen nach wie vor in einem System verhaftet sind, welches auf Begehren basiert? Es ist nicht nachhaltig, wenn die Menschen schlichtweg ihren Wünschen folgen. Es ist unerlässlich, dass Menschen, die für die Festlegung des Systems von Rahmenbedingungen verantwortlich sind, mit heilsamem Verlangen ausgestattet sind, und dass jene Personen sicherstellen, dass heilsames Verlangen eine prominente Rolle, innerhalb eines solchen Systems, einnimmt. Darüber hinaus sollten sie entscheidende Maßnahmen der Achtsamkeit festlegen, die alle Menschen bei ihrer eigenen Entwicklung anwenden können.

Dieses zentrale Gebiet der Begierde wird oftmals vernachlässigt. Es ist wichtig, dass man in der Lage ist, zwischen heilsamem und unheilsamem Verlangen

einen Tiger erwirbt, für den jeden Tag ein Baht bereitgestellt wird, um ihn gut zu füttern. Der Pfleger, der für die Fütterung des Tigers zuständig ist, veruntreut jeden Tag 25 Satang. Als der Direktor bemerkt, dass der Tiger hungert, entsendet er einen Inspektor, um herauszufinden, was dort vor sich geht. Als der Inspektor die Wahrheit herausfindet, verlangt er 25 Satang als Schweigegeld von dem Tierpfleger. Der Tiger wird immer dünner, was den Direktor dazu veranlasst, einen höherrangigen Inspektor zu entsenden. Auch er verlangt 25 Satang als Schweigegeld, und bald besteht der Tiger nur noch aus Haut und Knochen. Der Direktor schickt den höchsten Inspektor, doch dieser verlangt die übrigen 25 Satang für sich selbst, woraufhin der Tiger schließlich verhungert.)

zu unterscheiden. Wenn man diese Angelegenheit verstanden hat, wird es leicht sein, zu bestimmen, wie man Probleme löst, und man wird mit Zuversicht das Glück entfalten.^{viii} [1087]

C. Größten Nutzen aus Systemen von Voraussetzungen erzielen

Eine häufig gestellte Frage der modernen Zeit lautet, wie das heilsame Verlangen im Bereich der Arbeit vonstatten geht. Der Begriff „*chanda*“ kann schlicht mit „Vergnügen“, „Wohlgefallen“ oder „Freude“ übersetzt werden. Nehmen wir zum Beispiel ein Vorstellungsgespräch, bei dem man gefragt wird: „Mögen Sie diese Art von Arbeit?“ Der Begriff „mögen“ ist hier zweideutig. Eine Person kann antworten: „Ich mag sie.“ – und damit implizieren, dass sie das gute Gehalt oder die Tatsache, dass die Stelle wenig Anstrengung erfordert und viel Freizeit bietet, mag. Dies ist eine Art des Gefallens. Eine andere Person kann antworten: „Ich mag sie.“ – mit der Begründung, dass die Arbeit ihren Fähigkeiten entspricht und dass sie für die Gesellschaft nützlich und förderlich ist. Die Begriffe „mögen“ und „wünschen“ umfassen sowohl „Verlangen“ (*taṇhā*) als auch „heilsame Begeisterung“ (*chanda*). Aus diesem Grund ist es wichtig, zu klären, wie man diese Begrifflichkeiten verwendet.

Es erfordert Unterscheidungsvermögen, um die wahre Bedeutung der Frage „Gefällt Ihnen diese Art von Arbeit?“ zu verstehen. Diese lautet etwa: „Passt diese Arbeit zu Ihren Fähigkeiten und erkennen Sie den Wert dieser Arbeit?“ Es geht nicht darum, die Arbeit nur wegen des hohen Einkommens oder der Möglichkeit, faul zu sein und viel Freizeit zu haben, zu mögen, was auf Egoismus und Begierde zurückzuführen ist. Wenn wir einen gesunden Enthusiasmus hegen, lieben wir unsere Arbeit wirklich, weil wir ihren Wert erkennen; wir sehen, wie sie der Gesellschaft nützt und zur Entwicklung einer Gesellschaft beiträgt.

Wenn der gesellschaftliche Nutzen der Arbeit nicht klar ersichtlich ist oder wenn man den allgemeinen Wert seiner Arbeit nicht erkennt – und die Arbeit dennoch erforderlich ist – kann man eine gesunde Begeisterung mit der Einstellung entwickeln, dass die Arbeit für die persönliche Entwicklung wertvoll ist und zu einer Verbesserung des eigenen Lebens führt. Ein Aspekt der Arbeit besteht darin, dass sie ein Feld für persönliches Wachstum in sich trägt. Jede Art von Arbeit oder Tätigkeit, ob es sich um eine Aufgabe handelt, die uns Spaß macht oder nicht, ist eine Gelegenheit zur persönlichen Fortentwicklung. Je schwieriger die Aufgabe ist, desto größer ist die Chance, sich weiterzubilden, seine Fähigkeiten zu verbessern und seine Auffassungsgabe zu steigern.

Wenn man ein gesundes Verlangen und den Wunsch zur Übung aufbringt, wird man sich auch an Dingen erfreuen, welche man womöglich zuvor als unangenehm empfunden hat, womit man sich auch an schwieriger Arbeit erfreuen kann. Je herausfordernder die Aufgabe ist, desto mehr Fortschritte lassen sich erzielen. Wenn die Aufgabe abgeschlossen ist, hat man eine lange Zeitspanne der Selbstentwicklung hinter sich.

Unsere alltägliche Arbeit und unsere Tätigkeiten nehmen die meiste Zeit unseres Lebens in Anspruch – etwa acht Stunden oder ein Drittel eines jeden Tages. Die restlichen sechzehn Stunden werden etwa durch Schlafen, Reisen oder einfach durch Trägheit verbraucht. Aus diesem Grund sollte man das Beste aus diesen acht Stunden produktiver Tätigkeit machen. Wenn man sich zu dieser Arbeit zwingen muss, hat man ein Problem; diese acht Stunden werden vergeudet, und das Leben wird von Unzufriedenheit erfüllt. Es ist daher wichtig, ein gesundes Verlangen zu entwickeln und zu erkennen, wie bedeutsam es ist, Liebe für seine Arbeit zu empfinden. Man kann zu sich selbst sagen, dass man eine persönliche Fortentwicklung durch eine solche Liebe fördert, seine Fähigkeiten ausbaut, seine Stärken zur Problemlösung kräftigt, Weisheit entfaltet und den Geist schult. Man wird in Ausdauer, Energie, Selbstbeherrschung, Achtsamkeit und Sammlung wachsen. Dieser heilsame Enthusiasmus verleiht der Arbeit einen Sinn und steigert das persönliche Glück.

Bei unangenehmer Arbeit ist der Geist eingeengt, ohne ein Gefühl der Befreiung. Solch geistige Verengung und Begrenzung ist in der Tat Leiden. Der Geist ist in diesem Fall in einem Kreislauf von Leiden gefangen. Wenn der Geist einen Ausweg aus dieser Sackgasse findet, fühlt man sich erleichtert und glücklich. Deshalb sollte man, wann immer eine Schwierigkeit sich zeigt, ein solch heilsames Verlangen entwickeln. Jede Tätigkeit wird mit diesem Eifer versehen sein, und wie oben erwähnt, wird man erkennen, dass man zumindest eine wertvolle Gelegenheit erhält, sich zu entwickeln. [1088]

Meist hat man bei der Arbeit mit anderen Menschen zu tun. Ist man nicht von hemmenden Gedanken oder Emotionen geplagt, sind diese Begegnungen gleichzeitig eine Gelegenheit zur Selbstschulung. Man kann sich zum Beispiel in der Sprechweise üben. Welche Art der Rede ist wirkungsvoll, nicht beleidigend und förderlich für Freundschaft und Zusammenarbeit? All diese Bereiche sind Gelegenheiten zur Übung.

Arbeit kann definiert werden als jene Aufgaben, die notwendig sind, um etwas zu erreichen. Ein gesunder Enthusiasmus ist der Wunsch, diese Aufgaben zu erfüllen, gepaart mit dem Wunsch, die Einzelheiten dieser Arbeit zu verstehen. Der Wunsch, etwas zu tun, ist somit von Natur aus ein Aspekt der Weiterbildung

und des Studiums. Wahre Ausbildung besteht aus dem Wunsch zu wissen und dem Wunsch zu handeln. Indem man diesen Wunsch nach Wissen und Handlung erzeugt, hat man das Kernstück der Ausbildung erreicht. Der Wunsch, zu üben, zu lernen und zu handeln, ist identisch mit dem Wunsch zu verstehen. Wenn man sich bereitwillig einer Aufgabe widmet, bildet man sich aus und lernt. Sowohl das formale Lernen als auch die formale Arbeit sind Aspekte der Ausbildung, denn in beiden Fällen verbessert man sein Leben. Wenn man korrekt praktiziert, ist das ganze Leben eine Form von Weiterbildung, von Selbstentfaltung.

Fachlich gesehen kann man den Begriff „*chanda*“ für alle Tätigkeiten gebrauchen; er bezieht sich nicht allein auf die persönliche Arbeit. In diesem Zusammenhang gibt es zwei Aspekte:

1. *Chanda* als Wunsch nach einem natürlichen Zustand der Vollendung. Hier wünscht man sich, dass alle Dinge, mit denen man befasst ist, wohlauf und in guter Ordnung sind sowie einen Zustand der natürlichen Vollständigkeit und Erfüllung erreichen.
2. *Chanda* als Wunsch nach Übereinstimmung mit Ursachen und Bedingungen: man wünscht sich Erfolg in direkter Übereinstimmung mit Ursachen und Bedingungen. Zum Beispiel verfolgt jeder Beruf ein natürliches Ziel. Das Ziel des Arztberufs ist es etwa, Menschen von Krankheiten zu heilen; das Ziel des Lehrerberufs ist es, Kindern oder Schülern Gutherzigkeit und Wissen zu vermitteln.

Wir sollten uns fragen, was das unmittelbare Ziel unseres jeweiligen Berufes ist. Die Arbeit der Regierung und der staatlichen Institutionen beispielsweise erfordert ein klares Ziel. Bevor wir eine Arbeit beginnen, sollten wir deren Ziele klar untersuchen und uns anschließend fragen, ob wir mit ihnen einverstanden sind und sie gutheißen. Wenn wir uns nun entschließen, die Aufgabe zu übernehmen, können wir uns exakt um ebenjene Ziele kümmern. Indem wir Begeisterung und Entschlossenheit mit einbringen, versuchen wir, Ergebnisse zu erzielen, die mit diesen Zielen übereinstimmen. Das ist *chanda*.

Was ein Gehalt oder eine finanzielle Entlohnung betrifft, so handelt es sich hierbei um eine Angelegenheit, die zum System der Voraussetzungen zählt. Mit heilsamem Verlangen und Weisheit erkennt man, dass Geld eine Unterstützung dafür ist, sich voll und ganz seiner Arbeit zu widmen, um deren Ziele zu erfüllen, ohne sich Gedanken darüber machen zu müssen, wie man seinen Lebensunterhalt bestreitet oder eine zusätzliche Form des Erwerbs ausfindig machen kann.

Obwohl man sich an ein System von Konventionen hält, versteht man es und profitiert davon.

Wenn die Menschen einen gesunden Enthusiasmus besitzen und den wahren Zweck ihrer Arbeit und die Natur der vereinbarten Bedingungen verstehen, wird dieses System nicht nur als eine Möglichkeit betrachtet, die Menschen zur Arbeit zu „nötigen“. Man wird erkennen, dass es darauf abzielt, ein gesundes Verlangen zu fördern, sodass die Menschen sich voll und ganz ihrer Tätigkeit widmen können und von finanziellen Sorgen befreit sind. Wenn die Menschen ein gesundes Verlangen aufweisen, entschlossen sind, ihre Arbeit zu verrichten, um deren wahren Zweck zu erfüllen, eine Liebe für diese Form des Erfolgs empfinden und eine angemessene finanzielle Entlohnung erhalten, werden sie und ihre Familien in Wohlbefinden leben.

Diese korrekte, tugendhafte Art der Praxis verschafft den Menschen zwei Arten von Glück. Erstens schöpfen sie ihr Glück aus ihrer Arbeit, direkt und unmittelbar, weil sie wissen, dass sie diese korrekt ausgeführt haben. Zweitens fühlen sie sich durch den Lohn oder das Gehalt abgesichert, da sie wissen, dass es eine Förderung darstellt, um sich weiterhin ihren Aktivitäten widmen zu können. Sie freuen sich, dass ihre Arbeit gut voranschreitet, sowie darüber, dass ihre enthusiastischen Bemühungen zu Ergebnissen führen, die dem eigentlichen Ziel der Arbeit, dem Wohlergehen einer Institution oder der Gesellschaft, auf reibungslose und dauerhafte Art und Weise entsprechen. So funktioniert ein System, das auf gesundem Verlangen beruht. [1089]

D. Spaß am Lernen, Glück bei der Übung

Wenden wir uns nun der Bildung zu. Beim Lernen ist es unerlässlich, einen gesunden Enthusiasmus zu entwickeln, denn wenn dies nicht geschieht, können die Menschen, beim Prozess des Lernens, kein wahres Glück erfahren. Das Beste, was man sich in diesem Fall erhoffen kann, ist es, Spaß zu haben – also ein vergleichbares Glück zu empfinden, ähnlich dem Vergnügen, welches man beim Anschauen eines Theaterstücks oder eines Films erfährt.

Wenn ein gesunder Enthusiasmus entstanden ist, wird die Frage, ob der Lernprozess Spaß macht oder nicht, zur Nebensache, zur Unwichtigkeit. Gewiss, Spaß fördert die Motivation und das Interesse der Studierenden, zudem ist es ein Instrument, um das Verständnis für das Wesentliche des jeweiligen Themas zu erleichtern. Spaß zu haben ist jedoch nicht die Essenz von Bildung; es ist kein wesentlicher Teil des eigentlichen Lernprozesses. Im Zusammenhang mit der obigen Darstellung ist Spaß lediglich ein unterstützender Faktor, den man zu nutzen

wissen muss, um ein gesundes Verlangen zu fördern und in den wahren Lernprozess einzutreten.

Bildung beginnt mit einem gesunden Enthusiasmus, und es ist wichtig, dass der Nachwuchs ein solches Verlangen verspürt. Obwohl Unterhaltung für Kinder nützlich ist, wenn sie erfolgreich dazu beiträgt, ein gesundes Verlangen zu erzeugen, muss man sich – ohne gesundes Verlangen – ganz darauf verlassen, Spaß zu haben, und man muss dieses Gefühl des Spaßes kontinuierlich steigern. Die Notwendigkeit, die Kinder ständig zu unterhalten, ist für die Lehrer ermüdend, denn sie müssen sich immer neue Möglichkeiten einfallen lassen, um den Schülern unterhaltsame Aktivitäten zu bieten.

Die Fähigkeit, das Lernen unterhaltsam zu gestalten, ist zwar eine bewundernswerte Fähigkeit, aber es ist gleichzeitig wichtig, eine gesunde Begeisterung zu wecken. Es ist erforderlich, zwischen diesen beiden Qualitäten zu differenzieren und sicherzustellen, dass Spaß nicht einfach nur ein Mittel zur Befriedigung des Vergnügensbedürfnisses ist, wie es z.B. beim Anschauen eines Films häufig der Fall ist. Andernfalls ähnelt der Lehrer einem Schauspieler, und das Vergnügen, welches man durch Spaß erlangt, ist eine Form der Befriedigung des Verlangens.

Dieses Füttern des Verlangens, indem man sich mit Anblicken, Klängen usw. amüsiert, führt zu Schwierigkeiten, die es daraufhin zu beheben gilt. Das Grundproblem besteht in der Abhängigkeit von solchen Belustigungen, verbunden mit einem Gefühl der Abstumpfung und Langeweile, welches den Menschen dazu treibt, immer größere Mengen und Grade an Stimulation zu suchen.

Der Einsatz solcher Unterhaltungsangebote im Unterricht wird den Schülern anfangs viel Spaß bereiten, aber irgendwann werden sie sich daran gewöhnen und sich langweilen. Beim nächsten Mal muss man das Vergnügen steigern oder neue Formen der Unterhaltung einführen und so die Stimulation und Befriedigung steigern. Dies mutiert zu einem endlosen Kreislauf. Die Lehrer werden müde, und die Schüler stecken in einer Sackgasse, drehen sich in einem Strudel der Begierde. Die Schüler werden süchtig nach dieser Art von Unterhaltung und suchen lediglich nach Zerstreuung. Statt vom Lernen fasziniert zu sein, warten sie auf die nächste Darbietung oder Unterhaltung. Sie verspüren keinen Wunsch, zu lernen und selbständig nach Wissen zu suchen. Auf diese Weise wird der Fluss des Verlangens gestärkt.

Ist man nicht vorsichtig, interessieren sich die Kinder nicht für das Lernen, sondern erfreuen sich einzig an den Elementen der Unterhaltung. Sie werden nicht dazu übergehen, sich lebenswichtige Informationen anzueignen, und sie

werden keine heilsame Begeisterung entwickeln. Aus diesem Grund ist es von entscheidender Bedeutung, dass man die angemessene Funktion von Unterhaltung und Spaß in der Bildung versteht. Spaß trägt dazu bei, ein erstes Interesse am Lernen zu wecken; es ist ein vorbereitender und externer Faktor für den eigentlichen Lernprozess. Er dient als Bindeglied zu etwas Größerem, aber nicht als Endziel.

Der eigentliche Zweck der externen Faktoren, in der Bildung, besteht darin, interne Faktoren in einem Individuum zu erzeugen. [1090] Lehrer sind ein externer Einfluss (*paratoghosa*; „eine Stimme der Ermutigung und Führung“); im Idealfall wirken sie als positiver Einfluss und handeln als tugendhafte Verbündete („tugendhafter Freund“; *kalyāṇamitta*). Sie vermitteln Wissen und fördern bestimmte Arten des Betrachtens, Zuhörens und Denkens, damit die Schüler ihr eigenes Interesse und ihren eigenen Enthusiasmus entwickeln können, welcher wiederum die treibende Kraft in ihren Studien wird. Der wahre Erfolg eines Lehrers liegt also nicht nur in der Vermittlung bestimmter Informationen, sondern auch in seiner Fähigkeit, bei den Schülern eine gesunde Begeisterung (*chanda*) zu wecken. Wenn Lehrer dieses Ziel nicht verfolgen, können sie die Schüler nur unterhalten, was schließlich zu Apathie und Langeweile bei den Schülern und zu Ermüdung bei den Lehrern führt.

Lehrer, tugendhafte Freunde oder andere externe Einflussfaktoren müssen daher als Medium fungieren, indem sie externe Faktoren mit internen Faktoren verknüpfen und den Schülern dabei helfen, tugendhafte Eigenschaften in sich selbst zu generieren. Andernfalls verstärken die Lehrer bei den Schülern die Eigenschaft, von anderen abhängig zu sein. Wenn die Lehrer die wahre Verantwortung des Lehrerberufs verstehen, werden sie nach Wegen suchen, um bei den Schülern das Verständnis für den Lehrstoff zu fördern und das Interesse am Lernen zu wecken.

Wenn die Schüler diesen gesunden Enthusiasmus entwickeln, können sie in ihren Studien selbständig vorankommen. Auch wenn der Lehrer nicht anwesend ist, werden sie sagen: „Ich habe ein Studienobjekt, das ich verfolgen möchte. Ich möchte dieses Thema erforschen. Ich möchte in die Bibliothek gehen und über dieses Thema nachlesen.“ Diese Nachforschungen werden ihnen Freude bereiten, da sie ihr Interesse am Lernen befriedigen; sie erfüllen den Wunsch, Wissen zu erwerben. Auf diese Weise wird das Lernen natürlicherweise und automatisch voranschreiten.

Wenn wir in der Lage sind, das heilsame Verlangen als Ausgangspunkt für unsere Forschungen zu erzeugen, wird sich unsere gesamte Lebensweise und unser

Streben nach Glück verändern. Die neue Art von Glück, welche sich im Laufe dieses Prozesses allmählich einstellt, ist außergewöhnlich und unerwartet. Zuvor verließen wir uns nur auf das Verlangen, Dinge zu erhalten und zu konsumieren. Wir haben aufgeregt nach begehrten Anblicken, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern und materiellen Dingen gejagt, um sie zu konsumieren. Beim Erleben dieser Dinge empfanden wir Befriedigung. Wenn wir jedoch unerwünschten Objekten begegneten, waren wir unzufrieden, irritiert und verzweifelt. Unser Glück und Unglück waren vollständig abhängig von Vorlieben und Abneigungen, dem Verlangen unterworfen, und unsere Auffassung von Glück war auf diese Dynamik beschränkt.

Wenn man heilsamen Enthusiasmus entwickelt, erfährt man eine neue Form des Verlangens. Man möchte wirklich etwas über die Dinge erfahren und handeln, um eine Verbesserung herbeizuführen. Wenn man Wissen erlangt oder Dinge wohl ausführt, ist man glücklich, und dieses Glück steigt exponentiell an.

Die Beziehung zu den Dingen, die unangenehm sind und die man früher als belastend empfunden hat, verändert sich. Wenn man sieht, dass es Aspekte an unerwünschten Dingen gibt, die es wert sind, studiert und untersucht zu werden, möchte man sie verstehen. Man stellt Fragen wie: „Wie ist dieses Objekt schlecht?“, „Warum ist dieses Objekt unerwünscht?“ Man beginnt, unangenehme Dinge zu würdigen, weil sie eine Gelegenheit zur Weiterbildung bieten. Ein gesunder Enthusiasmus führt dazu, dass der Mensch unerwünschte Dinge und Situationen zu schätzen weiß und sogar Freude an ihnen empfindet. Diese Freude rührt von der Gewinnung von Wissen und vom eigenen geschickten Handeln her. [1091]

Man beachte, dass heilsamer Enthusiasmus (*chanda*) mit Weisheit (*paññā*) verbunden ist und von ihr begleitet werden muss. Dies steht im Gegensatz zum Begehren (*taṇhā*), welches von Unwissenheit (*avijjā*) begleitet wird und keine Weisheit erfordert. Begierde kann jederzeit entstehen, während heilsames Verlangen nur mit Hilfe von Weisheit entwickelt werden kann.

Wie wird heilsames Verlangen von Weisheit begleitet? Angenommen, man begegnet einem unangenehmen, unerfreulichen Objekt, welches von der Begierde zurückgewiesen wird; so erkennt die Weisheit, dass dieses Objekt in irgendeiner Weise von Nutzen ist, und der heilsame Enthusiasmus engagiert sich im Rahmen dieses Prozesses. Das heilsame Verlangen nach Wissen und das Verlangen nach Handlung werden in Bewegung gesetzt, weiterhin folgt das Glück mit der Erfüllung dieses heilsamen Verlangens.

Mit der Einbringung von heilsamem Enthusiasmus verlieren Vorlieben und

Abneigungen, die auf Begehren basieren, nahezu ihren gesamten Einfluss und ihre Wirkung. Dinge, die zuvor von der Begierde als inakzeptabel angesehen wurden – Dinge, die bisher beklagenswert waren und Leid verursachten – sind nun mit der Kraft der Weisheit und des heilsamen Verlangens in der Lage, Glück zu bringen.

Auf diese Weise ist jemand, der eine wahre Form von Bildung und Übung beginnt, in der Lage, auch aus jenen Dingen Glück zu schöpfen, welche dem Verlangen keine Befriedigung bieten. Dieser Lernprozess führt dazu, dass Vorlieben und Abneigungen allmählich ihre Fähigkeit verlieren, den Geist zu überwältigen und zu beeinflussen. Die Aufmerksamkeit, die Gedanken und das Glück des Menschen richten sich auf das Wissen und das geschickte Handeln. Auf eine solche Weise wird jemand wie Albert Einstein „zum Leben erweckt“.

Wenn es auf praktischer Ebene gelingt, ein Bildungssystem zu etablieren, welches ein Fundament an gesundem Enthusiasmus begünstigt, wird die Anzahl der „Schöpfer“ in einer Gesellschaft zunehmen, wodurch die Anzahl der „Konsumenten“, die kein Verlangen nach Handlung verspüren, sondern lediglich Wege zur Befriedigung ihres Verlangens suchen, verringert.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass dieser Prozess die Freude an der Gutherzigkeit und der Vervollkommenung einer Sache beinhaltet. Wenn das Objekt diesen Zustand der Harmonie und Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, möchte man handeln, um diesen Zustand herbeizuführen, und man möchte wissen, was dafür getan werden muss (alternativ dazu geht der Wunsch nach Wissen dem Wunsch nach Handlung voraus). Hat man die Handlung vollendet und sein Verlangen befriedigt, folgt das Glück, welches umso größer ist, je mehr man erreicht hat.

Das Verlangen nach Wissen und das Verlangen nach Handlung wirken im Einklang miteinander. Diese Aspekte des Verlangens führen zu Glück und wahrem Lernen und werden von diesen begleitet. Wenn diese beiden Aspekte des Verlangens nicht vorhanden sind, wird das Lernen kompliziert und Schüler verlieren den Willen und sind unglücklich. Wenn man in der Lage ist, heilsamen Enthusiasmus zu erzeugen, wird das Lernen automatisch voranschreiten, ganz so, wie der Buddha sagte, dass mit der Morgendämmerung als Vorbote der Sonnenaufgang garantiert ist.

In Bezug auf die Gesellschaft, auf die Beziehung zu anderen Menschen, kann das heilsame Verlangen (*chanda*) zu vier spirituellen Qualitäten erweitert werden, welche als die vier „himmlische Verweilungen“ (*brahmavihāra*; wörtlich: „für Brahma-Götter charakteristische Qualitäten“ bzw. „höchste spirituelle

Qualitäten“) bezeichnet werden: liebende Güte (*mettā*), Mitgefühl (*karuṇā*), mitfühlende Freude (*muditā*) und Gleichmut (*upekkhā*).

Hier erkennt man, wie die Entwicklung des Verlangens parallel zur Entwicklung des Glücks verläuft; tatsächlich sind diese beiden Formen einer Entwicklung identisch. In dem Maße, in welchem man Begierde vom Verlangen zu heilsamem Enthusiasmus emporhebt, und in dem Maße, in dem man diesen Enthusiasmus entwickelt, erfährt das Glück an Weite und Tiefe. [1092]

E. Freude am Lernen und Freude durch Lernen

Wenngleich die Erlangung von Glück während des Studiums als ein Teil des Lernprozesses von Bedeutung ist, reicht dies nicht aus. Glück ist nicht bloß eine Stufe des Lernens oder der spirituellen Übung, sondern es ist der entscheidende Teil und das Ziel des Studiums selbst. Wenn man die wahre Natur des Glücks versteht, erkennt man, dass Studium oder Ausbildung an sich eine Entwicklung des Glücks darstellen, damit der Studierende oder Übende wirklich zufrieden sein kann.

Die wahre Entwicklung des Glücks erfordert eine Erfüllung der spirituellen Qualitäten, die in jenen Menschen gegenwärtig sind, die Vollendung erreicht haben. Ich habe mehrere Bücher zu diesem Themenbereich des Glücks als Ziel der Erziehung oder der spirituellen Ausbildung geschrieben; schauen wir uns etwas von dem Material in diesen Büchern an.⁹³

Tatsächlich besteht der wahre Zweck von Bildung darin, die Menschen glücklich zu machen. Es reicht nicht aus, dass die Menschen Freude an ihren Studien empfinden; Bildung muss die Menschen auch zum Glück führen. Die Menschen verweilen so in einem normalen Zustand des Glücks. Darüber hinaus ist auch der Lernprozess selbst mit Glück verbunden.

Verschafft moderne Bildung den Menschen Glück, oder macht sie die Menschen einfach nur hungrig und sehnsüchtig nach Glück? Eine fehlerhafte Bildung führt den Menschen zur Unzufriedenheit, sie wird zum Instrument, um dem Menschen das Glück herauszusaugen und ihn nach diesem dürsten zu lassen.

⁹³Einige dieser Bücher wurden bereits vor fünfundzwanzig Jahren verfasst, in einigen Fällen ist kein Exemplar mehr auffindbar; es sind lediglich Titel und Zusammenfassungen der Schriften. Zu diesen Büchern zählen: „*Education: a Tool for Development*“; 2530 BE); „*Reflections on Reforming Education*“ (ein Vortrag anlässlich des 44. Jahrestages der Gründung der Abteilung für Lehrplan- und Unterrichtsentwicklung); sowie „*Peace Comes from Freedom and Happiness*“ (2537 BE).

Je umfangreicher man in einem solchen fehlerhaften Bildungssystem studiert, desto größer wird der Durst nach wahrem Glück. Man ist während des Studiums voller Sehnsucht nach Glück, und man verlässt dieses System mit Sehnsucht. Dann eilt man vorwärts, um sein persönliches Glück zu finden, konkurriert darum und schafft Leid und Not für andere.

Wenn Menschen, die nicht glücklich sind, Leid erfahren, lassen sie ihre Frustration an anderen aus und nehmen das Glück, welches sie finden können, für sich in Anspruch. Wenn Kinder auf eine solch schädliche Weise unterrichtet werden, streben sie nach Abschluss ihrer Ausbildung danach, ihr ganz persönliches Glück zu maximieren. [1093]

In diesem modernen, technisch entwickelten Zeitalter erlebt man, wie die Menschen in ihrem Streben nach Glück so sehr gefangen sind, dass sie keine Zeit mehr für andere haben. Sie befinden sich in einem ständigen Zustand der Sehnsucht und des Strebens nach Glück, und sie erwarten es ständig in der Zukunft. Der Durst nach Glück zieht sich durch die gesamte Gesellschaft, auch durch Privathaushalte, Schulen und den Arbeitsplatz. Der Geisteszustand der Entziehung des Glücks ist weit verbreitet und in der gesamten Gesellschaft offensichtlich. Aus diesem Grund müssen wir betonen, dass echte Bildung die Menschen glücklich macht und sie lehrt, auf korrekte Weise nach Glück zu suchen.

Menschen, die ein gutes Bildungssystem durchlaufen haben, sind in der Lage, Probleme zu lösen, Leiden zu vertreiben und im Glück zu gründen. Sie kultivieren sich selbst, um raffiniertere Formen des Glücks zu erreichen, und sie teilen ihr Glück mit anderen in einer weitreichenden Weise.

Menschen, die unter irgendeinem Problem leiden, lassen ihre Frustration oftmals an anderen aus, und obwohl dies ein Versuch ihrerseits darstellt, eine Art von Erleichterung zu finden, fügen sie mit ihrem Verhalten anderen und der Gesellschaft Schädigungen zu. Dies gilt auch für Kinder, die unter Schwierigkeiten leiden und sich dementsprechend negativ verhalten. Im Gegensatz dazu tendieren Menschen, die im Glück leben, dazu, ihre Freude mit anderen zu teilen, auch wenn sie dies nicht direkt beabsichtigen. Um das Glück in der Welt zu vergrößern, müssen wir also das Glück der Individuen fördern.

Dies entspricht dem Ziel des Buddha in Bezug auf die Gesellschaft: *abyāpajjhaṃ sukhaṃ lokaṃ*: „eine glückliche, von Unterdrückung freie Welt zu schaffen und in ihr zu leben“. Dies ist unsere Aufgabe als Menschen: eine glücklichere Welt zu schaffen, Unterdrückung abzubauen, gegenseitige Unterstützung und Hilfe anzubieten und in kollektivem, dauerhaftem Glück zu verweilen.

F. Neben einem Überfluss an Konsumgütern nimmt Glücksempfinden ab

Das Unvermögen, zu wissen, was ausreichend und genug ist, sowie das permanente Streben nach Glück hat unter anderem zur Folge, dass die Menschen die Eigenschaft entwickeln, leidensfähiger zu werden, wodurch es ihnen immer schwerer fällt, wirklich glücklich zu sein.

Man vergleiche dies mit Kindern. Die meisten Kinder lachen von klein auf, noch bevor sie laufen können, lächeln mit Freude und sind leicht zu amüsieren. Kleine Dinge, die sie bekommen oder sehen, machen sie glücklich. Doch je älter die Menschen werden, desto schwieriger wird es, Glück zu finden. Wie schon erwähnt, werden Dinge, die einst glücklich gemacht haben, nun als langweilig empfunden, was zu Gleichgültigkeit und mangelnder Begeisterung führt. Um glücklich zu sein, müssen die Dinge mit einer langen (ÜB: und wachsenden) Liste von Wünschen und Voraussetzungen übereinstimmen. Und dennoch erfahren diese Menschen keine wirkliche Befriedigung. Sie jagen den Dingen hinterher, ohne jemals ihr Ziel zu erreichen. Es wird immer schwieriger, sie zufriedenzustellen.

Wenn es für die Menschen zunehmend schwieriger wird, glücklich zu sein, steigt parallel dazu die Reizbarkeit. Einstmals war es kein Problem, auf bestimmte Dinge zu verzichten, mit bestimmten Unannehmlichkeiten zu leben und bestimmte Aufgaben erfüllen zu müssen. Diese Situationen verursachten zu jener Zeit kein Leid. [1129] Späterhin erlangen diese Menschen vielleicht Wohlstand, besitzen eine Fülle von Dingen und fühlen sich sehr wohl. Sie können anderen befehlen, ihre Angelegenheiten zu erledigen – der einzige Muskel, der beansprucht wird, ist der Zeigefinger. Doch sie können sich an diese Bequemlichkeit und diesen Komfort gewöhnen. Wenn ihnen etwas fehlt, wenn etwas nicht genau zur rechten Zeit kommt, wenn sie nicht bekommen, was sie wollen oder wenn sie etwas tun müssen, was Anstrengung erfordert – all diese Situationen geraten zu einer Quelle des Leidens. Sie werden dadurch anfälliger für Leiden und häufen dieses an.

Dies befindet sich im Widerspruch zu wahrer spiritueller Entwicklung. Wenn man eine ordentliche spirituelle Entwicklung durchläuft, sollte man mit zunehmendem Alter immer geübter darin werden, Glück zu empfinden, man sollte zunehmend in der Lage sein, inneres Glück zu erzeugen, und es sollte einfacher von der Hand gehen, Glück zu finden und die Anfälligkeit für Leiden zu mindern. Diejenigen, die sich spirituell entwickeln, müssen sich gleichzeitig auch in ihrem Glück entwickeln; ihr Glück muss anwachsen. Innerhalb der gewöhnlichen Sphäre menschlicher Lebenssituationen oder Verantwortlichkeiten sollten sie sicher sein, Glück zu erleben. Sie können anderen gegenüber den Grundsatz vertreten:

„Verschwende deine Zeit nicht mit dem Versuch, mich unglücklich zu machen; es wird dir nicht gelingen.“

Heutzutage scheint jedoch das Gegenteil zu geschehen. Es scheint den Menschen immer schwerer zu fallen, ihr Glück zu finden, und sie sind auf ungewöhnliche Weise anfälliger für Leiden. Viele Kinder im technologisierten Zeitalter scheinen diesen Charakterzug zu besitzen. Eine Ursache dafür besteht darin, dass der technische Fortschritt eine schnelle Befriedigung der Wünsche nach materiellem Konsum ermöglicht und den materiellen Komfort erhöht. Der Nachteil besteht darin, dass die Menschen leichter abstumpfen oder das Gefühl entwickeln, sie könnten ohne diese Annehmlichkeiten nicht leben. Um sich zufrieden zu fühlen, müssen sie die Dinge so schnell erwerben, wie sie es wünschen.

Der wahre Grund hierfür besteht jedoch in einer unzureichenden und falschen spirituellen Übung. Die Folge ist, dass voranschreitendes modernes Wachstum nicht dazu beiträgt, wahres Glück zu fördern, sondern die Fähigkeit der Menschen, Glück zu erleben, lähmt. Die Menschen sind somit nicht mehr in der Lage, wahres Glück zu empfinden. Das ist es, was passiert, wenn Menschen fälschlich mit modernen Errungenschaften umgehen. Sie ziehen keinen wirklichen Nutzen aus ihr; statt der positiven Wirkungen erfahren sie die negativen.

Je größer der Überfluss an materiellen Dingen und je größer die Bequemlichkeit in der Gesellschaft, desto wichtiger wird es für die Menschen, ihren Geist zu schulen und die Fähigkeit zu entwickeln, Glück zu erfahren. Wenn die Menschen nur noch dem Vergnügen an äußeren Objekten hinterherlaufen, wird es für sie immer schwieriger, glücklich zu sein. Gleichzeitig vernachlässigen sie die Übung einer anwachsenden Fähigkeit, Glück zu erleben. Sie versäumen nicht nur die Chance, sich selbst weiterzuentwickeln, sondern werden schließlich zu keiner Form von Glück mehr fähig sein. Aus diesem Grund sollte man darauf achten, die eigene Fähigkeit, Glück zu erleben, zu kultivieren.

Andernfalls werden Probleme kein Ende finden. Die Suche nach Glück wird für die Menschen vergeblich bleiben, und ihr inneres Leiden wird sich verstärken. Die gegenseitige Unterdrückung in der Gesellschaft wird zunehmen, und die Welt wird zu einem noch unruhigeren Ort. Es wird keine Hoffnung auf Frieden geben. Entwickelt man jedoch das Glück auf korrekte Weise, werden sich alle inneren Dilemmata auflösen. Verschiedene spirituelle Faktoren werden aktiviert und in Gang gesetzt, denn in einer korrekten spirituellen Praxis sind die entscheidenden spirituellen Faktoren auf natürliche Weise miteinander verbunden und integriert. [1130]

Das sinnliche Verlangen – das Verlangen nach materiellen Objekten – ist somit voller Gefahren, und es ist Ursache für verschiedene Arten von Verfehlungen. Der Mensch begehrt Sinnesvergnügen innerhalb eines „Systems von Voraussetzungen“. (Siehe das frühere Material zu diesem Thema, das mit diesem Material verknüpft ist.) Die Folge ist, dass sich das Ausmaß und die Bandbreite unmoralischen Verhaltens vergrößert. So funktioniert das Verlangen innerhalb eines Systems von Voraussetzungen, in dem die Menschen nach begehrten Objekten suchen, indem sie die direkten Prozesse der Natur meiden oder sich ihnen nur halbherzig anpassen. Unsere Aufgabe ist es daher, den Menschen zu helfen, ein gesundes Verlangen zu entwickeln und die Gesetze des Menschen mit den Naturgesetzen zu vereinbaren.

Dies bietet einen Überblick über die Vor- und Nachteile des Glücks. Der wesentliche Punkt lautet, dass man „befreiende Weisheit“ (*nissaraṇa-paññā*) in Hinblick auf alle Formen des Glücks zur Anwendung bringt, beginnend mit Sinnesvergnügen, bis man die Freiheit von geistiger Verunreinigung erreicht. Während man Glück erfährt, sollte man wachsam sein und Mäßigung kennen. Auf diese Weise wird man Stabilität erhalten und geistige Schwäche meiden.

10. Praktische Anwendung

A. Weisheit im Umgang mit Leid aufbringen

Bei der Entstehung von Glück ist es bedeutsam, den Begriff *dukkha* (Leidhaftigkeit) nicht zu übersehen. Es wird anerkannt, dass Leiden existiert und dass es sowohl im Kontrast zu Glück steht als auch mit diesem gepaart ist. Die Menschen müssen eine umfassende und klare Auffassung von diesen Sachverhalten gewinnen, anstatt sich in Vermeidung zu üben und ungelöste Probleme im Geist schwebeln zu lassen.

Wenn man glücklich ist, aber dennoch leidet, ist dieses Glück nicht authentisch und zuverlässig. Daher umfasst die Entwicklung von Glück die gleichzeitige Verringerung, Beseitigung, Verschwinden und Beendigung von Leiden. Der Ausdruck „Entwicklung des Glücks“ kann also durch den Ausdruck „Beendigung des Leidens“ ersetzt werden – diese Begriffe beziehen sich auf ein und denselben Vorgang. Damit dieser Prozess wirklich vollständig abgeschlossen ist, muss der Mensch, ganz gleich wie viel Glück er erfährt, die Stufe der völligen Beendigung des Leidens erreichen.

Um dem Empfinden entgegenzuwirken, dass die Entwicklung von Glück ein offenes Ende und kein klares Ziel habe, spricht man aus fachlicher Sicht von der „Beendigung des Leidens“. Der Begriff „Beendigung“, der eine Übersetzung des Pali-Begriffs *nirodha* darstellt, bringt besondere sprachliche Hindernisse mit sich, da seine Bedeutung nicht ganz eindeutig ist und er zu Missverständnissen führen kann. Wenn Menschen den Ausdruck „Beendigung des Leidens“ hören, verstehen sie darunter vielleicht eine allmähliche, aber konstante Beseitigung oder Eliminierung des im Geiste vorhandenen Leidens. In Wirklichkeit bezieht sich der Begriff *nirodha* jedoch auf das Nicht-Entstehen von Leiden bzw. auf die vollständige und uneingeschränkte Freiheit von Leiden. Auf der höchsten Ebene bezieht sich *nirodha* auf Nibbāna, einen Zustand, der gänzlich frei von Leiden ist.

Gelegentlich wird der Begriff *anuppāda-nirodha* verwendet, was mit „Beendigung durch Nicht-Entstehen“ übersetzt werden kann, d.h. absolute oder vollständige Beendigung. Der Einfachheit halber können wir also *dukkha-nirodha* mit „Nicht-Entstehen von Leiden“ bzw. „Freiheit von Leiden“ übersetzen.

Der Verständlichkeit halber wird bei der Erörterung dieses Themas gelegentlich der Begriff „Leiden“ vermieden und der Prozess stattdessen als „Entwicklung von Glück“ umschrieben. Dies bedeutet jedoch nicht, dass man das Thema „Leiden“ vernachlässigen kann, denn letztlich wird man sich damit befassen müssen. Der Ausdruck „Entwicklung des Glücks“ impliziert notwendigerweise den angemessenen Umgang mit Leiden. [1104]

Ein zentraler Aspekt von Leiden ist die persönliche Einstellung und Beziehung dazu. Wenn man die Bedeutung dieses Umstands nicht versteht, wird man nicht in der Lage sein, wirkliches Glück zu entwickeln. Dies bezieht sich auf die Pflicht oder Verantwortung (*kicca*) gegenüber dem Leiden. Versteht man dies falsch, dann wird die gesamte spirituelle Praxis in die falsche Richtung führen und im Misserfolg münden. Oftmals vernachlässigen die Menschen diesen grundlegenden Faktor.

Da Leiden die erste edle Wahrheit betrifft, wollen wir uns die Pflichten oder Verantwortlichkeiten ansehen, die mit allen vier edlen Wahrheiten verbunden sind:

1. (*Dukkha*): ein Zustand der Belastung und Bedrängnis, der als Grundlage für menschliche Probleme wirkt; alternativ: alles, was die Kapazität aufweist, Probleme zu erzeugen – die zugehörige Verantwortlichkeit lautet hierbei *pariññā*: eingehendes oder umfassendes Verständnis.

2. Ursache von *dukkha* (*samudaya*) – die zugehörige Verantwortlichkeit lautet hierbei *pahāna*: aufgeben, beseitigen bzw. abstellen.
3. Beendigung von *dukkha* (*nirodha*) – die zugehörige Verantwortlichkeit lautet hierbei *sacchikiriya*: realisieren, erkennen, verwirklichen oder erlangen.
4. Pfad (*magga*): der zur Beendigung von *dukkha* führt – die zugehörige Verantwortlichkeit lautet hierbei *bhāvanā*: kultivieren, entwickeln, praktizieren oder durchführen.

Ohne an dieser Stelle auf eine ausführliche Analyse dieser vier Verantwortlichkeiten einzugehen, sei jedoch darauf hingewiesen, dass sie von fundamentaler Bedeutung sind. Sie sind untrennbar mit den vier edlen Wahrheiten verbunden. Sollte man nämlich eine der vier edlen Wahrheiten in Hinblick auf die mit ihr verbundene Pflicht bzw. Verantwortung fehlerhaft üben und anwenden, wird der persönliche Fortschritt im Dhamma ins Leere laufen und die eigenen Bemühungen werden erfolglos bleiben; es wird unmöglich sein, das Erwachen oder das Dhamma zu realisieren.

Bezüglich der ersten edlen Wahrheit heißt es auf Pali: „Mit *dukkha* sollte ein gründliches Verständnis einhergehen“ (*dukkham pariññeyyam*). *Dukkha* muss auf dem Wege der Weisheit verstanden werden – *dukkha* ist dazu da, verstanden zu werden. Ein simples Beispiel dafür lautet: Bevor man in der Lage ist, ein Problem zu lösen, muss man zunächst die Natur dieses Problems verstehen.

Die Definition von *dukkha* ist nicht auf das allgemeine Konzept von körperlichem und geistigem Schmerz und Unbehagen bzw. Leidhaftigkeit beschränkt. Der Begriff bezieht sich außerdem auf alles, was das Potenzial besitzt, ein Gefühl der Bedrückung zu erzeugen, wenn man nicht angemessen darauf reagiert. Aus diesem Grund erfordert das Thema *dukkha* ein umfassendes Verständnis. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *dukkha* eine Angelegenheit darstellt, die mit Weisheit angegangen und behandelt werden muss. Es ist nichts, was man aufbewahrt und anhäuft, bis es herausickert oder ranzig wird und man seine Ausstrahlung und Freude verliert.^{ix}

Wenn man *dukkha* begegnet, sollte man dies mit Weisheit tun. Man sollte dem Geist nicht gestatten, sich im Leiden zu verfangen, oder wie die Leute formlos sagen: „Sei nicht besessen von deinen Emotionen“. Man sollte den Geist nicht mit Leid bedrängen. Und wenn der Geist dem Leiden bereits Zutritt gewährt hat, sollte man dies nicht weiterhin schwelen lassen. Man sollte es rasch zur Weisheit weiterschicken. Wenn man das Leiden bloß im Inneren aufstaut, leidet man

vergebens; man löst es nicht auf, das Leben gerät in eine Sackgasse. Gestattet man indessen der Weisheit, sich damit zu befassen, und findet darüber hinaus Lösungen, um *dukkha* zu beenden, kommt das ganze Leben voran.

Es liegt nicht in der Verantwortung des Geistes, mit *dukkha* umzugehen; diese Verantwortung liegt bei der Weisheit. Die Aufgabe des Geistes ist es nicht, *dukkha* zu ertragen, sondern Weisheit zu gebrauchen. Hauptakteur in dieser Angelegenheit ist die Weisheit, die Probleme löst und Leiden vertreibt. Weisheit setzt dem Leiden ein Ende und erzeugt gleichzeitig Glück.

Es ist die Aufgabe des Geistes, das Glück zu bezeugen. Man sollte die Fähigkeit des Geistes entwickeln, Glück zu erfahren, und die Fähigkeit der Weisheit entwickeln, Probleme zu lösen und Leiden zu vertreiben. Ein gesunder Geist ist mit Glück gesegnet, und eine gesunde Weisheit ist in der Lage, Leiden zu beseitigen. Damit der Geist wirklich gesund und glücklich sein kann, muss die Weisheit das Leiden vollständig auflösen.

Die spirituelle Praxis muss präzise erfolgen, indem man sich um die Verpflichtungen kümmert, welche jeder der vier edlen Wahrheiten zugeordnet werden. Wenn man sich selbst unterdrückt, indem man Leiden anhäuft – was inneren Kummer, Frustration und Depressionen verursacht –, reagiert man auf das Leiden fehlerhaft. Stattdessen muss man einen anderen Weg einschlagen und Weisheit zu Hilfe nehmen.

Glücklichsein wird als Bestandteil der dritten edlen Wahrheit eingestuft: Beendigung (*nirodha*). Es wird anerkannt, dass es relative Grade des Glücks gibt, die entwickelt werden müssen, bis man das höchste Glück erreicht. Die Verantwortung lautet hierbei *sacchikiriya*: Glück verwirklichen, realisieren oder vervollkommen. Diese Entwicklung von Glück sollte als kontinuierlicher und gleichmäßiger Teil des eigenen Lebens beachtet werden. Die Fähigkeit, glücklich zu sein, ist der Ausgangspunkt der spirituellen Praxis. Aus diesem Grunde ist es notwendig, sich von Anfang an korrekt zu positionieren, damit man die richtige Richtung einschlägt und vertrauensvoll voranschreitet.

B. Vom Leiden befreite Übung

Die spirituelle Reise beginnt mit einem Verständnis von Glück. Während man auf dieser Reise voranschreitet, begegnet man einem weiteren zentralen Grundprinzip, welches der eigenen Praxis direkt zugutekommt. Dieses Prinzip betrifft die Art und Weise, wie man sich gegenüber dem Glück verhält, und es bezieht sich gleichzeitig auf die eigene Beziehung zur Leidhaftigkeit.

In der Devadaha-Sutta erläutert der Buddha die Übungsmethode in Bezug auf das Glück. Sie umfasst vier Faktoren:⁹⁴

1. Vermeidung, sich zusätzliches Leiden zu bereiten.
2. Gerechtes (ÜB: /rechtschaffendes, /aufrichtiges, /frommes) Glück nicht verwerfen (ÜB: dazu gleich mehr).
3. Keinem Glück erliegen – auch nicht dem gerechten Glück.
4. Strebsamkeit, um der Ursache des Leidens ein Ende zu bereiten (d.h. ein Streben, um höhere Formen des Glücks zu verwirklichen, bis hin zum höchsten Glück).

Zu 1.: Häufig verursachen die Menschen unnötiges Leid für sich selbst. Sie verweilen womöglich in einem Zustand des Wohlbefindens, frei von Kummer, und fügen sich dennoch selbst Leiden zu. Ein Beispiel hierfür wären Menschen, die übermäßig viel Alkohol trinken oder (ÜB: andere) Drogen konsumieren, die suchterzeugend sind. Viele dieser Menschen sind anfänglich gesund und konsumieren derartige Substanzen, obwohl sie ganz genau wissen, dass sie sowohl körperlich als auch geistig Schaden verursachen. Obwohl sie über dieses Wissen verfügen, erzeugen sie (ÜB: vermehrt) Leid und Probleme.

Auf einer subtileren Ebene sammeln und speichern Menschen häufig verschiedene Sinneseindrücke, wie etwa geringfügig lästige oder störende Anblicke oder Geräusche. Triviale Dinge, die von anderen getan oder gesagt wurden, Dinge, die der Vergangenheit angehören, werden in den Köpfen der Menschen gespeichert. Später, wenn sie allein sind, graben sie diese Dinge wieder hervor und mehren sie, was zu Elend und Unglücklichsein führt. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, wie man sich Leiden selbst aufbürdet.

Bei Hausbewohnern^x wird es nicht als verwerflich betrachtet, ein gewisses Maß dieser geistigen Wucherungen zu betreiben – also seine Erfahrungen zu verarbeiten – allerdings wird dazu ermutigt, in positiver und nicht in negativer Weise zu denken. Negative geistige Auswüchse werden als „unheilsame Formationen“ (*apuññābhisaṅkhāra*) bezeichnet, welche durch Gier, Hass und Verblendung gekennzeichnet sind und Leiden erzeugen. [1106]

Achtsamkeit (*sati*) sollte hier in Form von Zurückhaltung eingesetzt werden, um das Denken in unheilsamen Mustern zu beenden. Vielmehr sollte man, auf

⁹⁴M. II. 226-28

heilsame Weise denkend, positive geistige Formationen (*puññābhisāṅkhāra*) entwickeln, beginnend mit Freude (*pāmojja*). Auf Freude folgen anschließend Glückseligkeit (*pīti*) und Gelassenheit (*passaddhi*). Dies ist der Weg, um Probleme zu lösen und Glück zu erzeugen.

Der Buddha beschrieb die asketischen Praktiken der Nigaṇṭhā (Jains), die sich selbst eindeutig Leid zufügten. Anstatt sich mit einer Klinge den Kopf zu rasieren, zogen sie mit einer Pinzette jedes Haar einzeln aus. Sie ersannen alle möglichen Strategien, um das Leiden zu intensivieren. Sie schlugen Nägel oder Dornen in ihre Schlafplattformen und legten sich darauf; sie verzichteten für lange Zeitspannen auf Nahrung und Wasser; in der kalten Jahreszeit tauchten sie in kalten Flüssen unter; in der heißen Jahreszeit stellten sie sich in die pralle Sonne.

Der Buddha beschrieb diese Praktiken der Selbstkasteiung als Beispiele für selbstverschuldetes Leiden. Dies sind historische Beispiele. Der Leser kann sich vergleichbare Wege für die heutigen Menschen ersinnen und wie sie sich selbst unnötigerweise Leiden aufbürden.

Zu 2.: Gerechtes Glück kann in alltäglichen Lebenssituationen gefunden werden. Nehmen wir zum Beispiel die Laien, die auf rechtschaffenen Wegen ihren Lebensunterhalt verdienen. Sie verwenden ihr Geld zum Vergnügen und um ihre Familien und Angehörigen zu unterstützen, gemäß der Lehre über die vier Arten des Glücks für Hausleute (*gihi-sukha*): das Glück, Reichtümer zu besitzen; das Glück, Reichtümer auszugeben; das Glück, schuldenfrei zu leben; sowie das Glück, tugendhafte und tadellose Taten zu vollbringen – mit Körper, Sprache und Geist Gutes zu tun – ein Glück, welches niemandem Schaden zufügt. Diese Art von gerechtem Glück sollte nicht vernachlässigt oder verworfen werden.

Es existieren zahlreiche Arten von gerechtem Glück. Es gibt das Glück, welches sich aus Gebefreudigkeit (*dāna*), moralischem Verhalten (*sīla*) und der Kultivierung des Geistes (*bhāvanā*) ergibt. Es gibt das hohe Glück der Entwicklung von Ruhemeditation (*samatha-bhāvanā*) sowie Einsichtsmeditation (*vipassanā-bhāvanā*). Daneben gibt es das Glück der liebenden Güte und des Mitgefühls sowie die Grundlagen der sozialen Solidarität (*saṅgaha-vatthu*; siehe unten).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass man auf diese Arten des Glücks nicht verzichten oder sie ablehnen sollte. (Menschen, die einer Doktrin der extremen Askese anhängen, streben danach, sich selbst vermehrtes Leiden zuzufügen, und meiden daher jede Form von Glück.)

Zu 3.: Der Verzicht auf jedwede Form von Glück ist ein maßgeblicher Faktor und deutet auf eine fortgeschrittene Stufe der geistigen Entwicklung hin. Das

Erleben von gerechten Formen des Glücks ist bereits ein ausgezeichnete Schritt im Rahmen der spirituellen Praxis. Allerdings können durch solche Glücksgefühle auch Probleme entstehen, insbesondere dann, wenn die Menschen an solchen Gefühlen festhalten oder blindlings sich in ihnen verlieren. Diese Anhaftung oder Schwelgerei führt zu Faulheit, Unachtsamkeit und Niedergang. Wer in der Lage ist, diesem Fallstrick zu entkommen, hat eine markante Stufe der Übung erreicht.

Wenn man diese Stufe erzielt hat, ist das Glück nicht mehr in der Lage, den Geist zu beherrschen: erstens verfällt man nicht in Unachtsamkeit – das Glück kann nicht zu einem schädlichen Einfluss mutieren. Zweitens verliert man seine Unabhängigkeit nicht; man gerät nicht in eine Versklavung gegenüber dem Glück. Drittens erhält man die Möglichkeit, höhere Formen des Glücks zu entwickeln.

Zu 4.: Das Bestreben, den Ursachen des Leidens ein Ende zu setzen, führt zu vollständigem Glück. Solange Quelle oder Keim des Leidens bestehen bleiben, besteht weiterhin die Möglichkeit, dass Leiden erneut erscheint; Leiden ist noch latent vorhanden. In diesem Stadium ist das Glück also weiterhin unvollkommen; hier muss die Ursache des Leidens vollständig beseitigt werden.

Dieser letzte Faktor macht deutlich, weshalb der Begriff „Beendigung des Leidens“ so häufig verwendet wird. Er weist klar und deutlich auf die erforderliche Aufgabe hin. Wie bereits erwähnt, ist der Ausdruck „Entwicklung des Glücks“ zwar nützlich, aber er ist ergebnisoffen; er weist nicht eindeutig auf das finale Ziel der Praxis hin. [1107] Obwohl dieser Prozess, sowohl in positiver als auch in negativer Art und Weise, dargestellt werden kann, ist ausschließlich die negierende Beschreibung eindeutig und maßgeblich: das Leiden (ÜB: nebst latenten Formen = *dukkha*) wird vollständig beseitigt, es bleibt vollkommenes Glück.

Der Ausdruck „sich anstrengen, um ... zu beenden“ verdeutlicht, wie die Beseitigung der Ursache des Leidens mit dem Streben einhergeht. Die Ursachen für Leiden verschwinden nicht notwendigerweise unmittelbar. Vielmehr reduziert man allmählich Gier (*lobha*), Hass (*dosa*) und Verblendung (*moha*) und schwächt Begierde (*taṇhā*), Selbstdünkel (*māna*) und fixierte Ansichten (*diṭṭhi*). Auf diese Weise übt man sich in Übereinstimmung mit dem Pfad, entwickelt tugendhaftes Verhalten, Sammlung und Weisheit. Geistige Verunreinigungen verringern sich und die Unwissenheit schwindet. Relativ gesehen ist dies gleichbedeutend mit einem allmählich zunehmenden Glück.

Dieser vierte Faktor kann also als „Entfaltung des Glücks“ umschrieben werden, wobei man der Klarheit halber eine Bedingung ergänzt: „Entfaltung des

Glücks bis zur Vollkommenheit“. Aus diesem Grund heißt es in der früheren Definition, in Klammern: danach streben, höhere Formen des Glücks zu verwirklichen, bis hin zum höchsten Glück (*parama-sukha*).

Damit dieser vierte Faktor verwirklicht werden kann, muss man ihn mit dem dritten Faktor verknüpfen, der besagt, sich keiner Form des Glücks zu beugen – nicht stecken zu bleiben, nicht rücksichtslos zu handeln, sich keiner Form des Vergnügens zu ergeben oder aufzuhören, sich zu bemühen. Die Erfüllung des dritten Faktors ermöglicht es, den vierten Faktor zu erreichen und spirituelle Vollkommenheit zu erlangen.

Eine weitere Möglichkeit, die angemessene Beziehung zum Glück zu erläutern, besteht darin, sich auf vier Hauptfaktoren der spirituellen Praxis zu konzentrieren:

1. Achtsamkeit: Dieser Faktor gilt für jeden. Er ist eine wichtige Mahnung, denn Glück verleitet zu Faszination, Bann, Zaudern, Trägheit, Faulheit und Nachlässigkeit. Man muss daher vorsichtig sein, um nicht in Unachtsamkeit zu verfallen. Die Historie zeigt uns, dass fast jeder erfolgreiche Mensch, jede Familie, Gesellschaft, Nation oder sogar Zivilisation, nachdem sie ein gewisses Maß an Wohlstand und Wachstum erreicht hat, dazu tendiert, nachlässig und leichtsinnig zu werden, und letztlich in den Ruin und die Vernichtung stürzt.

Dies ist ein kritisches Thema für Familien, worauf Eltern große Sorgfalt verwenden müssen. Selbst die höchste Tugend der liebenden Güte kann übertrieben sein, wenn Eltern ihre Kinder verwöhnen und verhätscheln und keinen Gleichmut (*upekkhā*) als ausgleichende Kraft integrieren. Schließlich werden ihre Kinder schwach, nachlässig, verwöhnt, emotional verkümmert und unfähig, sich den Herausforderungen des Lebens zu stellen. In der Folge erfährt die Familie verschiedene Formen der Aushöhlung und des Ruins.

Dies gilt ebenso für Einzelpersonen. Anfangs mag man sich bemühen, sich in der Welt zu behaupten, doch wenn man wohlhabend und glücklich ist, kann man nachlässig und unachtsam werden und schließlich in den Niedergang stürzen. Kurzum, man sollte sich vor Leichtsinns in Bezug auf Glückszustände hüten.

2. Gelegenheiten wahrnehmen: Wenn man auf Leiden stößt, fühlt man sich im Allgemeinen bedrängt, blockiert und gehemmt. Alles, was man tut, fühlt sich schwierig an, und man muss sich besonders anstrengen. Der

Vorteil dieses Gefühls der Behinderung und Schwierigkeit liegt jedoch gerade darin, dass man sich, angesichts des Leidens, vermehrt anstrengen muss. Daraus resultieren Lernprozesse, Übung und Entwicklung. Wenn man als Reaktion auf das Leiden in angemessener Weise handelt, wächst man und erreicht angemessenen Erfolg.

Der Pali-Begriff *sukha* („Glück“) kann auch mit „fließend“, „sanft“, „bequem“ oder „leicht“ übersetzt werden.⁹⁵ Wenn die Dinge bequem, sanft und leicht sind, sollte man sich eilen, um die erforderlichen Handlungen auszuführen. Wenn man Glück erlebt, sollte man diese wertvolle Gelegenheit nutzen, um Dinge zu erledigen. [1108]

Diese Gelegenheit zum Handeln zu nutzen ist besser, als sich vom Glück in eine Falle der Verzauberung und Bindung locken zu lassen, welche nur zu Schwelgerei und Unachtsamkeit führt. Mit der Unterstützung durch fest verankerte Weisheit geht man in die entgegengesetzte Richtung, indem man die Gelegenheit, welche das Glück bietet, nutzt, um danach zu streben, die Dinge zu vollenden. Dies führt zu vermehrtem geistigen Wachstum und größerer Entwicklung.

Jemand, der sich auf diese Weise entfaltet hat, ist in der Lage, sowohl aus Glück als auch aus Leid Nutzen zu ziehen. Der Begriff „Dhamma-Praktizierender“ impliziert in der Tat die Fähigkeit, weise Betrachtungen anzustellen und in jeder Situation die Vorteile zu erkennen, also auf diese Weise zu denken:

- „Es gibt Glück. Gut. Die Bedingungen sind einfach, komfortabel, reibungslos. Dies bietet die Möglichkeit, Dinge bis zum Äußersten zu vollbringen.“
- „Es gibt Leiden. Gut. Die Bedingungen sind herausfordernd. Ich muss mich besonders anstrengen. Lass es nur kommen. Ich werde unerschrocken fortfahren.“

3. Unabhängigkeit: Unabhängigkeit, bzw. Freiheit, ist das Ziel des Buddhismus. Wahre Unabhängigkeit beruht auf der Freiheit des Geistes. Ein herausragendes Merkmal dieser geistigen Freiheit ist die Freiheit, in Hinblick auf das Glück. Die Unabhängigkeit ergibt sich aus dem ersten Faktor, der Achtsamkeit – sich nicht vom Glück beherrschen und in die Irre führen zu lassen. Der erste Faktor ist jedoch ein Faktor der Verneinung – des Wi-

⁹⁵TR: Man beachte Sir Monier Monier-Williams' Definition von *sukha* in „*A Sanskrit-English Dictionary*“: „*Sukha* soll von *su* + *kha* abstammen und ursprünglich ‚mit einem guten Achsen-Loch‘ bedeuten; d.h. schnell und leichtgängig sein.“

derstands gegen den Drang, dem Glück zu frönen – während dieser vierte Faktor darüber hinausgeht und eine Ebene der inneren Freiheit darstellt.

Diejenigen, die geistig entwickelt sind, verfügen über Glück, bleiben jedoch nicht an dieses Glück gekettet. Diejenigen, die voll entwickelt sind, erleben freies, unabhängiges Glück, sind aber in keiner Weise an dieses Glück gebunden oder davon abhängig. Für die Menschen, die sich noch in der Schulung befinden, ermöglicht die Schaffung dieser Unabhängigkeit eine weitere Entwicklung.

4. Weiterentwicklung: Dies bezieht sich auf die Erkenntnis, dass man in seiner spirituellen Übung noch Fortschritte erzielen muss.

Diese vier Faktoren wirken in Harmonie zusammen. Sie führen zu höchstem Glück und zur vollständigen Beseitigung der Quelle des Leidens. Man verweilt sowohl im Glück als auch in der Entwicklung des Glücks; und man erfährt Glück während des gesamten Prozesses der spirituellen Entwicklung.

C. Glück im häuslichen Leben

Für die praktische Anwendung ist es nützlich, drei Aspekte des Glücks zu betrachten, die der Buddha oftmals erwähnte: Sinnesvergnügen (*kāma-sukha*), Glück in der Gesellschaft und Glück in der spirituellen Entwicklung.

Der Buddha sprach ausführlich über das Thema Sinnesfreude, weil es jeden Menschen auf der Welt betrifft. Sinnesfreude entspringt dem Kontakt durch die Sinnestüren; beruht auf sinnlichem Erleben und ist abhängig von materiellen Dingen. Es handelt sich um das Glück, etwas für den eigenen persönlichen Gebrauch zu erlangen. Die unangemessene Reaktion auf Sinnesfreuden und deren fehlerhafte Handhabung bilden die Ursache für unzählige Probleme in der Welt, sowohl im persönlichen als auch im gesellschaftlichen Bereich, einschließlich zwischenmenschlicher Konflikte, Wettbewerb und Verfolgung. Wenn man menschliche Probleme effektiv lösen will, dann ist es notwendig, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen; man muss die Menschen ermutigen, Weisheit zu entwickeln, um Sinneslust und Sinnesvergnügen korrekt zu handhaben. Wenigstens sollten die Vorteile der Auseinandersetzung mit Sinneslust den Schaden überwiegen. Das Thema der Sinneslust wurde in diesem Kapitel bereits ausführlich behandelt. An dieser Stelle soll es genügen, sie lediglich als einen vom Buddha betonten Aspekt des Glücks zu erwähnen. [1109]

Die zweite Art des Glücks – das Glück in der Gesellschaft – ergibt sich aus Freundschaft, Wohlwollen und dem Zusammenleben voller Freundlichkeit und Mitgefühl. Die beiden Hauptgruppen von Prinzipien, welche sich auf diese Form des Glücks beziehen, bilden die vier „himmlischen Verweilungen“ (*brahmavihāra*) sowie die vier „Grundlagen der sozialen Solidarität“ (*saṅgaha-vatthu*). Wenn eine Gesellschaft oder eine Demokratie dauerhaft stabil sein soll, muss man überdies die sechs „Tugenden, die dem Gemeinschaftsleben förderlich sind“ (*sārāṇīya-dhamma*; siehe unten) kultivieren.

Das Hauptaugenmerk für diese Art von Glück liegt auf den himmlischen Verweilungen, die bereits erläutert wurden. Für die praktische Umsetzung können wir an dieser Stelle das wichtigste Beispiel für ein Vorhandensein dieser Geisteszustände in Familiensituationen betrachten, beginnend mit dem Glück der Eltern, wenn sie das Wohlergehen und das Glück ihrer Kinder erleben.

Eltern werden oft als praktisches Beispiel herangezogen, wenn es darum geht, die vier himmlischen Verweilungen der liebenden Güte, des Mitgefühls, der anerkennenden Freude und des Gleichmuts zu erklären, da es in ihrer Natur liegt, dass Eltern diese Qualitäten mit sich bringen. Insbesondere Mütter verkörpern diese Qualitäten und werden daher in den Schriften als Vorbild herangezogen. Mütter wünschen sich, dass ihre Kinder glücklich, gesund und zufrieden sind, frei von Schmerz und Krankheit. Ihr Kind glücklich zu sehen, erfüllt einen grundlegenden Wunsch der Mutter, wodurch sie ihrerseits Glück erfährt. Dieser Wunsch, ihr Kind möge glücklich und gesund sein, wird liebevolle Güte (*mettā*) genannt.^{xi}

Wenn ihr Kind krank wird, sind die Eltern ängstlich und besorgt. Sie werden sich bemühen, die Krankheit zu behandeln, ein Heilverfahren zu finden und das Kind zur Genesung zu führen. Sie werden kein Glück empfinden, bevor das Kind nicht geheilt ist. Wenn das Kind vollständig von der Krankheit genesen ist, sind die Eltern zufrieden; ihre Wünsche sind erfüllt und sie sind glücklich. Dieser Wunsch, wonach das Kind frei von Leiden sein und einen Zustand des Wohlbefindens erlangen soll, wird Mitgefühl (*karuṇā*) genannt.

Wenn das Kind gut heranwächst, körperlich attraktiv und hübsch ist, sich in seinen schulischen Leistungen auszeichnet, eine gute Arbeit findet und in eine gute Position befördert wird, d.h. wenn das Kind gedeiht und aufblüht, sind die Eltern hochofrend und der Wunsch, dass ihr Kind erblühen und Erfolg haben möge, ist erfüllt. Dieser Wunsch, wonach das Kind Wohlergehen und zunehmendes Glück erfahren soll, sowie die gemeinsame Freude, wenn dieser Wunsch in Erfüllung geht, wird als anerkennende Freude (*muditā*) bezeichnet.

Nach Ansicht der meisten Menschen sind die Eltern nunmehr vollständig mit tugendhaften Merkmalen ausgestattet. Doch nach den vier himmlischen Verweilungen ist die Vollendung noch nicht erreicht. Die Eltern können ihre Kinder trösten, aber sie haben ihnen noch nicht wirklich geholfen, zu wachsen. Die Kinder sind noch nicht wirklich reif, oder man kann sogar sagen, dass die Kinder nicht erwachsen sind – sie werden weiterhin auf die emotionale Unterstützung ihrer Eltern angewiesen sein.

Es ist notwendig, den vierten Faktor von Gleichmut (*upekkhā*) zu beachten. Wenn Kinder lernen, Verantwortung für ihr Leben und ihre Handlungen zu übernehmen, müssen die Eltern loslassen und nicht im Namen ihrer Kinder handeln. Stattdessen sollten sie sich zurückhalten und beobachten, wie ihre Kinder ihr eigenes Leben führen, auf ihre eigene Weise. Die Eltern halten sich zurück und greifen nicht in das Leben ihrer Kinder ein. Dieser Gleichmut beginnt bereits, wenn die Kinder zum ersten Mal stehen lernen, bis hin zu dem Zeitpunkt, an dem sie das Elternhaus verlassen, heiraten und sich um ihre eigenen Familien kümmern.

Zu diesem Zeitpunkt, wenn die Kinder das Haus verlassen und ihre eigenen Familien gründen, wird den Eltern davon abgeraten, in das neue Zuhause ihrer Kinder einzudringen und sich in ihre Angelegenheiten einzumischen. Sie sollten nicht versuchen, das Leben ihrer Kinder zu organisieren und neu zu gestalten. Andernfalls werden sie zu einer Quelle des Leids für ihre Kinder und schaffen Konflikte und Unbehagen für sie und ihre Ehepartner. [1110]

Wenn man erkennt, dass die eigenen Kinder erwachsen werden und die Zeit gekommen ist, für sich selbst zu sorgen, tritt man zurück und beobachtet. Wenn man sieht, dass sie Hilfe oder Unterstützung brauchen, hilft man ihnen – man lässt sie nicht im Stich. Man kann immer noch mit Rat und Tat zur Seite stehen, aber man mischt sich nicht zu stark ein.

Dieser Wunsch, wonach das Kind sich angemessen und zielgerichtet verhält, nicht auf fehlerhafte oder fehlgeleitete Weise agiert und rechtschaffen lebt – während die Eltern Gelassenheit, Objektivität und Unparteilichkeit bewahren – wird Gleichmut (*upekkhā*) genannt. Dieser Faktor des Gleichmuts muss betont werden, weil viele Menschen ihn missverstehen und daher nicht wissen, wie sie ihn effektiv anwenden können. Gleichmut (*upekkhā*) ist das Bindeglied zwischen Emotion und Wissen. Es ist der Ausgleichspunkt zwischen Liebe und Einsicht, der Berührungspunkt zwischen dem Geist (*citta*) und der Weisheit (*paññā*).

Was die ersten drei himmlischen Verweilungen betrifft, so wird geraten, diese mit Weisheit zu kombinieren, damit sie zu nützlichen Resultaten führen. Doch

im alltäglichen Leben ist es nicht immer gewiss, dass die Weisheit eine partizipative Rolle einnimmt. Es ist zum Beispiel möglich, zu lieben, ohne weise zu sein. Gleichmut hingegen entspringt ganz unmittelbar der Weisheit selbst – Gleichmut kann nur in Begleitung von Weisheit entstehen. (Gleichmut ohne Weisheit ist eine Nachahmung des Gleichmuts und kann als „stümperhafte Gleichgültigkeit“ bezeichnet werden.)

Durch den ausgleichenden Einfluss des Gleichmuts hilft die Ausübung der ersten drei himmlischen Verweilungen seitens der Eltern den Kindern bei ihrer emotionalen Entwicklung und fördert die geistige Gesundheit. Die Kinder werden ihrerseits imstande sein, Liebe, Wohlwollen und Mitgefühl zu empfinden. Wenn die Dinge jedoch durch das Ausbleiben von Gleichmut im Ungleichgewicht sind, verhätscheln Eltern ihre Kinder schlichtweg, was sie schwach und abhängig von anderen macht. Wenn die Eltern stark zugunsten ihrer Kinder voreingenommen sind, werden die Kinder anspruchsvoll und verwöhnt. Sie erwarten von anderen, dass sie es ihnen recht machen, und sind nicht in der Lage, mit anderen Menschen Mitgefühl zu entwickeln. Tatsächlich ist Gleichmut die Triebfeder für die geistige Entwicklung, insbesondere in Bezug auf Klugheit, Tapferkeit, Geschicklichkeit und Verantwortungsbewusstsein.

Obwohl es normal und erforderlich ist, dass Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder Gelassenheit walten lassen, sind sie sich dieser Qualität oftmals nicht bewusst und verstehen nicht, wie sie diese optimal nutzen können. Denken wir zum Beispiel an eine Mutter, die ihren kleinen Sohn innig liebt und ihn stillt und füttert. Doch damit das Kind heranwachsen kann, muss es lernen, einen Löffel, eine Gabel, eine Schüssel usw. zu benutzen und sich selbst zu versorgen. Eines Tages weiß die Mutter, dass es an der Zeit ist, dem Kind beizubringen, wie es selbständig essen kann. Sie bringt ihm bei, wie man einen Löffel benutzt, und lässt es durch das Ausprobieren und auch durch Fehlschläge lernen. Sie lässt das Kind los und beobachtet seine Fortschritte. Eine ähnliche Übung wiederholt sie, wenn es darum geht, eine Banane oder einen Apfel zu schälen. Das ist Gleichmut.

Eltern fragen sich nun: „Was sollten unsere Kinder können? Welche Fähigkeiten sollten sie beherrschen?“ Sie wenden weiterhin Gleichmut an, indem sie ihre Kinder vor Aufgaben oder Herausforderungen stellen und ihnen Ratschläge geben. Dann lassen sie los und beobachten, wie ihre Kinder auf eigenen Füßen stehen. Mit der Zeit entwickeln die Kinder in vielen Bereichen Fertigkeiten.

Wenn Eltern lediglich Freundlichkeit und Mitgefühl zum Ausdruck bringen, werden ihre Kinder eher passiv bleiben; wenn sie diese Eigenschaften mit Gleichmut kombinieren, werden Aufmerksamkeit und Fleiß zunehmen. [111] Wenn Eltern lediglich Güte und Mitgefühl zum Ausdruck bringen, erleben sie die unmit-

telbare und vorübergehende Befriedigung, ihre Kinder glücklich zu sehen, aber wenn sie zusätzlich Gleichmut zur Anwendung bringen können, wird ihr Glück von Dauer sein, denn sie werden Zeuge der ständigen Fortschritte und Erfolge ihrer Kinder. Elternschaft ist ein Musterbeispiel dafür, wie man Glück auf sozialer Ebene entfalten kann. Eltern sowie andere Entscheidungsträger und Führungspositionen in einer Gesellschaft sind gefordert, diese vier himmlischen Verweilungen zu kultivieren, insbesondere den Faktor des Gleichmuts.

Gleichmut verlangt nach Wahrheit und Korrektheit. Er umfasst den Wunsch, dass unsere Nächsten in Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit und Unbescholtenheit verankert sind. Dies ist die höchste Form des Wunsches, und wenn dieser Wunsch erfüllt wird, erfährt man ein tiefes und andauerndes Glück. Wenn einzelne Häuser und Familien glücklich leben und in rechtschaffenen Prinzipien verankert sind, fungieren sie als zentrale Einheiten, die helfen, wohlhabende, glückliche und zivilisierte Gesellschaften zu schaffen.

D. Entwicklung der Sinneslust: vom Wettbewerb zur Kooperation

Was das mit Selbstsucht verknüpfte Sinnesverlangen betrifft, reduziert sich diese Selbstsucht, wenn der Mensch die vier himmlischen Verweilungen entfaltet und sein Geist damit beginnt, diese Qualitäten nach außen hin auszustrahlen. Diese Menschen sind nun nicht mehr ausschließlich damit beschäftigt, Dinge zu erhalten, um persönliche Befriedigung zu suchen. Jetzt beginnen sie ebenfalls, an das Glück der anderen zu denken. Dieses heilsame Verlangen – neben dem Glück, andere Menschen mit ansprechenden äußeren Merkmalen, guter Gesundheit, Zufriedenheit usw. zu sehen – wirkt als Gegengewicht zu egoistischen Impulsen.

Der Wunsch, dass andere glücklich sein mögen, ist eine Form der liebenden Güte (*mettā*), eine Form der Freundschaft (*mitta*). Der Wunsch, dass sie frei von Leiden sind, ist Mitgefühl (*karuṇā*). Die Teilnahme am Glück, wenn andere erfolgreich sind, ist anerkennende Freude (*muditā*). Wenn andere das Vermögen besitzen, Fehler zu machen, so wünscht man sich, dass sie in Rechtschaffenheit und Redlichkeit verweilen; man nimmt also Gleichmut (*upekkhā*) an, um die Wahrheit – das Dhamma – zu schützen und zu wahren. Wenn Menschen mit diesen vier Qualitäten versehen sind, ist ihr Geist strahlend und weitreichend und verdient die Bezeichnung *brahma* („göttlich“, „himmlisch“, „erhaben“). Ihr Glück wird anwachsen, und, was noch wichtiger ist, dieses Glück wird von anderen geteilt werden.

Bleibt man lediglich auf der Ebene der Sinneslust, so wird das Glück mit Gewissheit umkämpft sein. „Wenn ich etwas gewinne, musst du verlieren, oder du

musst verzichten. Wenn du etwas ergreifst, muss ich verzichten. Wenn ich Glück habe, hat derjenige keins, oder er leidet – und andersherum.“ Man konkurriert also um das Glück, man teilt sein Glück nicht.

Dies ist ein grundlegender Nachteil des sinnlichen oder materiellen Vergnügens. Der Grund, warum die Welt so unruhig ist, so voller Unterdrückung, Brutalität und Gemetzel, liegt in diesem Wettstreit um Sinnesfreuden. Als Antwort darauf ist es erforderlich, dass die Menschen sich selbst entwickeln, um die Gefahren des Sinnesvergnügens zu verringern und die Segnungen höherer Formen des Glücks zu vermehren.

Das Glück der vier himmlischen Verweilungen wird gemeinsam erlebt. Wenn andere Glück erfahren, sind auch wir glücklich. Eine Mutter ist erst dann glücklich, wenn ihre Kinder glücklich sind; wenn sie glücklich sind, ist auch sie glücklich. Dies ist ein geteiltes, kollektives Glück. [1112] Hier hat man das Glück auf eine andere Ebene entwickelt, hin zum sozialen Glück. Man ist von einer konkurrierenden Form des Glücks, bei der jeder nur für sich selbst kämpft und um limitierte Objekte wetteifert, zu einem gemeinsamen, kollektiven Glück vorgegangen. Dies ist ebenfalls eine entscheidende Stufe für die Ethik, denn sie trägt dazu bei, den wahren Frieden in der Welt zu fördern.

Der Buddha legte großen Wert auf die Erschließung des sozialen Glücks, insbesondere im Zusammenhang mit den vier himmlischen Verweilungen. Sie helfen, die Qualität des eigenen Geistes zu entwickeln, aber um wirklich erfolgreich zu sein, muss man auch die vier „Grundlagen der sozialen Solidarität“ (*saṅgahavatthu*) und die sechs „Tugenden, die dem Gemeinschaftsleben förderlich sind“ (*sārāṇiya-dhamma*) anwenden.

Da die Beherrschung der Sinneslust mit der Entwicklung des sozialen Glücks verbunden ist, muss sie in diese Diskussion miteinbezogen werden. Der Buddha ermutigte die Menschen, das sinnliche Verlangen in einer korrekten, rechtschaffenen und schadensfreien Weise zu handhaben. Zumindest sollte man die Gefahren des Sinnesverlangens minimieren und es auf positive, nützliche Weise einsetzen.

Der Buddha hat anerkannt, dass Sinneslust eine Form des Glücks darstellt. Er führte weiter aus, dass sie Vorteile (*assāda*) und Nachteile (*ādinava*) beinhaltet, und dass es einen Ausweg (*nissaraṇa*) bzw. eine Lösung für die Sinneslust gibt (d.h. einen Weg, ihren Nachteilen zu entkommen). Das Entkommen aus diesem Sinnesverlangen ist in der Tat genau jene Entfaltung höherer Formen des Glücks, beginnend mit der Entwicklung des sozialen Glücks. Hier gibt es kein Problem,

wenn man sich weiterhin am Sinnesvergnügen erfreut. Zusammen mit der Zurückhaltung, die fünf Tugendregeln einzuhalten, verhindert die Kultivierung des gemeinsamen Glücks, dass die Menschen zu sehr mit sich selbst beschäftigt sind und mit anderen in Konkurrenz treten. Stattdessen kommt es zu vermehrter gegenseitiger Hilfe und Zusammenarbeit. Gleichzeitig erfahren die Menschen eine andere Form des Glücks, welche stabiler und dauerhafter ist als Sinnesfreude.

Viele Menschen sind sich darüber nicht im Klaren, dass die gewohnheitsmäßige Suche nach persönlicher Befriedigung letztlich dazu führt, anfälliger für Leiden zu sein. Diese Anfälligkeit für Leiden fördert wiederum die Neigung zum Leiden.

Kommen wir noch einmal auf das Thema des gemeinsamen Glücks zurück. Wenn man sieht, dass andere glücklich sind und es ihnen gut geht, hat man zunächst einmal Anteil an ihrem Glück, ein Gefühl, welches als liebende Güte (*mettā*) bezeichnet wird. Der Wunsch, dass andere frei von Leiden sein mögen und von Krankheiten geheilt werden, lässt uns an ihrem Glück teilhaben, wenn sie von diesen Problemen befreit sind; dies wird als Mitgefühl (*karuṇā*) bezeichnet. Mitgefühl bietet noch weitere, zusätzliche Vorteile.

Man stelle sich vor, man wird krank und erfährt großes Unbehagen. Wenn man mit seinen eigenen Problemen beschäftigt ist und denkt: „Warum muss gerade mir das passieren?“, wird das Leiden an Intensivität zunehmen. Manche denken vielleicht sogar: „Sollen doch andere an dieser Krankheit leiden – warum muss es ausgerechnet mir so ergehen?“, doch solche Art von Gedanken vergrößert lediglich das Leid.

Wenn man mit Mitgefühl ausgestattet ist, wird man im Angesicht einer Krankheit nicht über seine eigenen Probleme grübeln. Vielmehr wird man an die anderen Menschen denken: „Hier bin ich mit dieser Krankheit konfrontiert und erfahre großes Unbehagen. Aber es gibt auf der Welt auch andere Menschen, die arm und mittellos sind, die keine Freunde oder Verwandten haben, die kein Geld für Medikamente oder für die Pflege besitzen. Wie muss es für sie sein? Ja, es stimmt, dass ich sehr krank bin, aber ich habe Freunde und Verwandte, die sich um mich kümmern, und Ärzte, die sich um mich kümmern. Wenigstens habe ich ausreichend zu essen und eine Unterkunft. Wie müssen die Menschen leiden, die krank sind und denen all diese Dinge fehlen?“ Indem man auf diese Weise nachdenkt, wird die Schwere der eigenen Krankheit verringert. Die Tatsache, dass man krank ist, wird an Bedeutung verlieren. Es kann sogar passieren, dass man die Beschwerden nicht mehr verspürt. [1113]

Wenn man in der Lage ist, mitfühlende Gedanken zu entfalten, wird die ei-

gene Krankheit zu einer Mahnung; man denkt: „Hätte ich diese Krankheit nicht, hätte ich wahrscheinlich vergessen, auf die anderen Menschen, die krank sind, Rücksicht zu nehmen. Jetzt, wo ich daran erinnert werde, wie kann ich ihnen helfen?“ Auf diese Weise erinnert uns die Krankheit daran, den zahlreichen Menschen zu helfen, die arm und in Not sind, die keine Freunde oder Verwandten haben oder Menschen, die sich um sie kümmern. Sie benötigen unsere Hilfe, um sich aus ihrer Not zu befreien. Krankheit ist ein Anstoß zur Barmherzigkeit. Sie spornt uns nicht nur an, nach Möglichkeiten zu suchen, anderen zu helfen, sondern auch unser persönliches Leiden zu lindern und mitunter sogar zu beseitigen. Die eigene Krankheit wird ihre Bedeutung verlieren.

Die himmlischen Verweilungen sind unerlässlich. Sie verbleiben nicht bloß als passive Emotionen im Geist, sondern tragen aktiv und auf weitreichende Weise Früchte. Der Buddha betonte ihre Kultivierung, und die Quelle oder Wurzel dieser geistigen Entwicklung ist das heilsame Verlangen (*chanda*). In diesem Kapitel liegt der Schwerpunkt auf dem heilsamen Verlangen im sozialen Kontext, als eine Möglichkeit, die Bedeutung dieses spirituellen Faktors zu verdeutlichen.

Abgesehen davon, dass man den Menschen vermittelt, wie man mit dem sinnlichen Verlangen korrekt umgeht, da es das Potenzial besitzt, intensives Leiden zu erzeugen, muss man sie außerdem ermutigen, soziales Glück zu entwickeln, indem man sie dazu bewegt, heilsames Verlangen in Hinblick auf andere zu kultivieren, durch Freundlichkeit, Mitgefühl, anerkennende Freude und Gleichmut. Auf diese Weise teilen die Menschen ihr Glück mit anderen, und sie werden dazu veranlasst, sich gegenseitig zu unterstützen. Dadurch werden mindestens die schädlichen Auswirkungen des sinnlichen Verlangens ausgeglichen und verringert.

E. Freude führt zu geistigem Wachstum

Die dritte Art von Glück, auf welche zuvor Bezug genommen wurde, betrifft das Glück der geistigen Entwicklung. Diese Art von Glück entspringt dem Innenleben eines Menschen. Es entsteht parallel zur allgemeinen Weiterentwicklung des eigenen Lebens und geht mit Fortschritten in der Dhamma-Praxis einher. Die Entwicklung des körperlichen Verhaltens im Umgang mit der Außenwelt, des moralischen Handelns, des Geistes und der Weisheit kann als spirituelle Kultivierung oder Dhamma-Praxis bezeichnet werden. Wenn diese Entwicklung voranschreitet (bzw. ein gewisses Maß überschritten hat), erfährt man das spirituelle Glück.

Der Buddha gab eine Unterweisung über fünf Faktoren des Glücks in der geistigen Entwicklung, welche zusammengefasst den ungewöhnlichen Namen

„Sammlung des Dhamma“ (*dhamma-samādhī*) tragen. Wenngleich diese Gruppe nicht ausschließlich als „Glück“ (*sukha*) bezeichnet wird, zählt Glück zu diesen Faktoren. Darüber hinaus sind alle weiteren Faktoren als Eigenschaften des Glücks zu betrachten und stehen mit dem Glück in Verbindung. Da wir uns gegenwärtig mit dem Glück befassen, können wir diese Gruppe durchaus als „Faktoren des Glücks“ bezeichnen.

Die fünf Faktoren, welche in dieser Gruppe enthalten sind, verweisen auf spezifische Geisteszustände, welche als „glückliche Geisteszustände“ (*sukha-bhāva*) bezeichnet werden können. Der Buddha betonte wiederholt, dass jemand, dessen Dhamma-Praxis Früchte trägt, in diesen fünf Qualitäten wachsen wird. Umgekehrt besteht keine Hoffnung auf wirklichen Erfolg, wenn jemand den Dhamma praktiziert, aber diese fünf Qualitäten ausbleiben. Der Buddha nannte ein Beispiel von jemandem, der dem Dhamma lauscht und es daraufhin untersucht. Wenn er oder sie korrekt praktiziert, erweitert sich die Weisheit und diese fünf Geisteszustände erwachsen.

Ähnlich wie das soziale Glück beruhen diese fünf Faktoren des Glücks im Bereich der Geistesentwicklung auf heilsamem Enthusiasmus (*chanda*), und sie entfalten sich in einer geregelten Abfolge. Allerdings treten sie nicht nach außen hin in Erscheinung, sondern existieren als direkte und unmittelbare Eigenschaften des Geistes. Diese Faktoren lauten wie folgt:

1. Freude (*pāmojja*): Heiterkeit; Frohsinn. Dies ist ein grundlegendes Merkmal des Geistes, die die Menschen zu jeder Zeit aufrechterhalten sollten. Im Dhammapada heißt es:

*Voller Freude, im Vertrauen auf die Lehre des Buddha, wird ein Bhikkhu den friedlichen Zustand, das Stillwerden der Formationen, die [höchste] Glückseligkeit erlangen.*⁹⁶

Ein anderer Vers beschreibt einen Mönch, der gut und angemessen praktiziert hat, und endet mit der Feststellung:

*Voller Freude wird er dem Leiden ein Ende setzen.*⁹⁷

Freude ist eine unverzichtbare, angeborene Eigenschaft, die darauf hindeutet, dass man in der spirituellen Praxis Fortschritte erzielt und das Potenzial zu einer weiteren Entwicklung vorhanden ist. Wenn man voller

⁹⁶Dh. Vers 381; *pāmojjabahulo bhikkhu pasanno buddhasāsane adhigacche padaṃ santaṃ saṅkhārūpasamaṃ sukhaṃ*

⁹⁷Dh. Vers 376; *tato pāmojjabahulo dukkhassantaṃ karissati*

Freude ist, ist es möglich, Nibbāna zu verwirklichen, oder man ist dem Nibbāna nahe.

2. Freude (*pīti*): Glückseligkeit; Verzückung. Mit der Freude kommt das Entzücken.
3. Gelassenheit (*passaddhi*): Ausgeglichenheit; Ruhe; körperliche und geistige Entspannung. Dieser Faktor fungiert als Bindeglied zwischen Körper und Geist. Wenn der Körper angespannt ist, ist auch der Geist angespannt; wenn der Geist gestresst ist, ist auch der Körper gestresst. Mit Freude stellen sich Gelassenheit und Entspannung ein.
4. Glück (*sukha*): das Gefühl geistiger Erfrischung; Leichtigkeit; Abwesenheit von Leid und Belastung. Mit dem Entstehen von Ruhe gibt es Glück.
5. Sammlung (*samādhi*): Einspitzigkeit des Geistes; Stabilität des Geistes; Abwesenheit von geistigen Störungen; die Aufmerksamkeit ruht, wie erwünscht, auf einem ausgewählten Objekt. Mit dem Entstehen von Glück ist das Potenzial für Sammlung gegeben.

Sammlung fungiert als Bindeglied zur Weisheit; sie ebnet dem Geist den Weg für eine effektive Ausübung von Weisheit. Ist Weisheit entwickelt, erfährt auch jeder andere Aspekt der spirituellen Entwicklung eine Optimierung und schreitet reibungslos voran. Das Vorhandensein dieser fünf Faktoren ist maßgeblich für die spirituelle Entwicklung des Menschen. Wenn Menschen mit diesen Faktoren versehen sind, verlaufen ihre Schulung und ihre Tätigkeit effektiv, und ihre gesamte Dhamma-Praxis ist stabil und zuverlässig.

Wenn Menschen inkorrekt praktizieren, entstehen die gegenteiligen Qualitäten, wie Ärger und Spannung. Es mangelt daraufhin an Freude, Entzücken, Ruhe und Glück, und der Geist bleibt zerstreut. Man erlebt in diesem Fall innere Unruhe und Hindernisse. Der Geist ist unausgeglichen und befindet sich im Unwohlsein. Das Resultat besteht in einem Mangel an Fortschritt und Erfolg. [1115]

Wenn man diese fünf sich ergänzenden Faktoren vorweisen kann, integrieren sie sich automatisch in die spirituellen Qualitäten, die mit der Gesellschaft verbunden sind, insbesondere in Bezug auf die vier himmlischen Verweilungen. Wenn man anderen Wesen gegenüber liebevolle Güte erzeugt, entwickelt man sich selbst weiter. Das Ausführen von wohlwollenden Taten ist gleichzeitig ein Weg, den Dhamma in sich selbst zu praktizieren. Indem man wohlwollend agiert, entwickelt man sich spirituell. Gleichzeitig entsteht durch die Ausstrahlung von

Wohllollen auch Freude im Inneren. Auf die Freude folgen wiederum die anderen Qualitäten, zum Beispiel das Entzücken.

In ähnlicher Weise verspürt man Zufriedenheit, wenn man einer leidenden Person mitfühlend Beistand leistet, und sobald diese Person genesen ist und sich wohlfühlt, folgen andere Qualitäten, einschließlich dem Glück.

Wenn man fortwährend heiter, entspannt und ruhig ist, bereichert man sein soziales Umfeld, wo immer man sich aufhält. Die Menschen, denen man begegnet und mit denen man spricht, fühlen sich wohl und nehmen Anteil an der eigenen Freude. Auf diese Weise erzeugt man Glück und bringt geistige Qualitäten in anderen Menschen hervor. Man unterstützt die spirituelle Entwicklung anderer.

Wenn man auf dem rechten Pfad wandelt, entstehen diese positiven Faktoren in einer natürlichen Reihenfolge; sie sind alle miteinander verbunden; sie sind allesamt Bestandteile des Glücks.

Eine einfache Methode der Dhamma-Übung besteht folglich darin, den eigenen Geist in einem Zustand der Fröhlichkeit zu wahren. Idealerweise kombiniert man dies mit liebender Güte. Auch wenn es nicht die persönliche Intention ist, wird das Erscheinungsbild auf andere Menschen angenehm und positiv wirken. Man wird zahlreiche kooperative und hilfsbereite Freunde haben, mit anderen in Harmonie leben, die Gemeinschaft, in der man sich aufhält, wird gedeihen und die eigene Arbeit erfolgreich sein.

Vergleichen wir diese drei Arten von Glück: Sinnesfreuden, gesellschaftliches Glück sowie Glück der geistigen Entwicklung.

Sinnesfreuden ergeben sich aus externen, materiellen Dingen, die man zu seinem persönlichen Nutzen erhält. Jedes einzelne Individuum begehrt oder ersehnt diese Dinge, und so führt das Sinnesverlangen zu Wettbewerb und Konflikt. Es erfordert darum Vorsicht und Zurückhaltung. Der Zweck der fünf Tugendregeln besteht darin, das menschliche Sinnesverlangen zu regulieren, das Streben nach und den Konsum von materiellen Dingen zu regulieren und die Menschen an der Entstehung von übermäßigem Ärger und gegenseitiger Unterdrückung zu hindern. Wie sehr die Menschen auch konsumieren oder um materielle Dinge kämpfen – man kann sich nur wünschen, dass dieses Ausmaß nicht so stark zunimmt, dass diese Welt „in Flammen aufgeht“. Die fünf Tugendregeln erinnern uns daran, dass das Begehren der Sinne überwacht und gezügelt werden muss.

Soziales Glück entsteht, indem man anderen und der Gesellschaft Glück schenkt. Es entspringt einem Geist der liebenden Güte und des Mitgefühls –

dem Wunsch, dass andere sich wohlfühlen – und ist somit ein gemeinsames, wechselseitiges Glück. Die fünf Faktoren des Glücks der spirituellen Entwicklung, beginnend mit der Freude, entstehen im Inneren des Menschen und haben keine negativen Auswirkungen auf andere. Sie können wachsen, indem man anderen Gutes tut, denn sie sind der Ausgangspunkt für die Ausbreitung des Guten nach außen. Obwohl es sich hierbei also um ein inneres, persönliches Glück handelt, führt es zu einer Verbindung mit anderen. Es fördert die Tugend und die gegenseitige Unterstützung.

Die beiden letztgenannten Arten des Glücks verursachen keinen Schaden. Vielmehr sind sie sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft förderlich. Sie helfen den Menschen, den Schaden zu mindern, der durch das Streben nach Sinnesfreuden entsteht, und sie führen die Menschen in eine Art des Genusses von Sinnesfreuden ein, welcher das gegenseitige Wohlergehen fördert. Außerdem verfeinern sie das Leben der Menschen und bieten ihnen einen Ausweg, der zu einer höheren spirituellen Entwicklung führt. Diesen beiden Arten des Glücks sollte daher große Bedeutung beigemessen werden. [1116]

F. Ein kultivierter Geist ist mühelos zufrieden

Wie bereits erwähnt, ist Vergnügen mittels der Sinne die bedeutsamste Angelegenheit für gewöhnliche Menschen. Aber da diese Interessen mit anderen Menschen konkurrieren, muss man dieses Vergnügen sorgfältig behandeln und sich in Zurückhaltung üben. Die fünf Tugendregeln wurden aufgestellt, um zu gewährleisten, dass die Suche nach Sinnesfreuden und der Konsum von begehrten Objekten innerhalb der gebührenden Grenzen bleibt. Wie sehr man auch nach Vergnügen trachtet und mit anderen in Formen der Konkurrenz tritt, es darf nicht zu ernsthaften Problemen führen, sodass die Welt in eine Ära der Tyrannei gerät.

Wenn die Menschen in den fünf Tugendregeln verwurzelt sind, ist die Gesellschaft relativ stabil, doch dies ist kein Garant dafür, dass die Menschen ausgesprochen glücklich sind. Um das Leben des Individuums und der Gesellschaft zu optimieren, müssen sich die Menschen weiterentwickeln. Dies ist der Zweck der acht Tugendregeln.

Nachdem man sieben oder acht Tage lang Vergnügen gesucht hat, indem man sich auf externe materielle Dinge stützte, nimmt man sich einen Tag eine Auszeit, um simpler zu leben und seine Abhängigkeit gegenüber den Dingen zu reduzieren. Die Zeit, die man üblicherweise für die Befriedigung der eigenen Wünsche

verwendet, nutzt man für anderweitige Ziele, indem man die acht Tugendregeln am Tag der Observanz (*uposatha*) befolgt, welcher entweder auf den achten oder fünfzehnten Tag des zunehmenden Mondes oder auf den achten, vierzehnten oder fünfzehnten Tag des abnehmenden Mondes fällt, d.h. etwa viermal im Monat.

Die fünf Tugendregeln fokussieren sich auf das Nicht-Verletzen von anderen Menschen. In den acht Tugendregeln wird die dritte Regel dahingehend abgeändert, dass man sich jeglicher sexuellen Aktivitäten enthält, außerdem werden drei weitere Regeln ergänzt. Sowohl die Abwandlung der dritten Regel als auch die drei zusätzlichen Regeln betreffen allesamt das Individuum selbst; sie beziehen sich nicht unmittelbar auf andere Menschen. Die drei zusätzlichen Regeln lauten:

6. Regel: nicht zur „unangemessenen Zeit“ essen, d.h. nach der Mittagszeit (ÜB: 12h); an diesem Tag braucht man der Zunge nicht zu schmeicheln.

7. Regel: sich des Gesangs, des Tanzes, der Musik und der verschiedenen Formen der Unterhaltung, die Auge und Ohr erfreuen, zu enthalten.

8. Regel: sich nicht den Freuden der taktilen Empfindungen hinzugeben, die sich aus dem Liegen auf weichen und üppigen Matratzen und Sitzgelegenheiten ergeben.

Ein Tag in der Woche ist für die persönliche Schulung reserviert. Es ist eine einfache Methode, um ein Glück, welches unabhängig von äußeren Dingen ist, zu entwickeln.

Wenngleich der Buddha bestätigt, dass ein Streben nach materiellem Vergnügen eine persönliche Angelegenheit ist, sagt er, dass das Glück der Menschen in Bezug zu diesen Dingen in eine Abhängigkeit gerät, wenn sie nicht vorsichtig sind. Letztendlich wird keine Menge dieser Dinge ausreichend sein, um sie glücklich zu machen. Sie werden dennoch versuchen, immer mehr zu erhalten, bis sie schließlich andere unterdrücken. Um die eigene Unabhängigkeit zu bewahren, muss man sich daher selbst schulen.

Man könnte sich sieben Tage lang mit gutem Essen und köstlichen Geschmäckern verwöhnen. Am achten Tag wendet man zur Übung die sechste Tugendregel an, um zu prüfen, ob man weiterhin glücklich sein kann, ohne den Begierden

des Geschmacks zu unterliegen. [1131] Anstelle von köstlichem Geschmack legt man nunmehr Wert auf körperliche Gesundheit und Lebensqualität. Statt den Wünschen des Gaumens zu folgen, isst man gerade genug, um den Körper zu erhalten.

Gleichermaßen verhält es sich mit Augen und Ohren. Sieben Tage lang vergnügt man sich mit Anblicken und Klängen. Am achten Tag wendet man die siebte Regel an und übt sich darin, ohne diese Unterhaltungen zu leben. Man nutzt die Zeit stattdessen für andere Zwecke, beispielsweise für Meditation, für die Unterstützung anderer Menschen oder für das Wohl der Gesellschaft.

Üblicherweise kann man auf einer dicken und bequemen Matratze schlafen. Am achten Tag schläft man versuchsweise auf einer dünnen Matte, um zu sehen, ob man glücklich sein kann, ohne sich auf diese Annehmlichkeiten zu verlassen.

Wenn man diese Prinzipien einhält, ist man wachsender und vermeidet eine übermäßige Abhängigkeit von materiellen Dingen und verhindert es, diesen zu verfallen. Eine solche Schulung in tugendhaftem Verhalten macht den Menschen problemlos glücklich, unempfindlich gegenüber Leiden und geistig stark. Sie ist förderlich für die Weiterentwicklung des Glücks; sie ist das Bindeglied zur geistigen Entwicklung und zur Entwicklung von Weisheit.

Möglicherweise möchte man überprüfen oder ermitteln, inwieweit das persönliche Glück von materiellen Dingen abgekoppelt ist. Hierzu kann man die folgenden Arten von Menschen betrachten:

Viele Menschen geben sich dem Streben nach Sinnesfreuden hin. Sie müssen köstlich essen, sich mit verschiedenen Unterhaltungsmöglichkeiten amüsieren, und in luxuriösen Betten schlafen. Sie suchen ständig nach weiteren derartigen Dingen und nach noch außergewöhnlicheren Dingen. Letztlich hängt ihr Glück von diesen Dingen ab, sie sind unverzichtbar geworden. Die Menschen sind nicht in der Lage, aus eigener Kraft zufrieden zu leben, denn der einzige Weg zum Glück führt über diese materiellen Dinge und Reize.

Das Glück mancher Menschen ist gänzlich an diese angenehmen Sinnesobjekte gekettet. Wenn sie darauf verzichten müssen, geraten sie in Unruhe und denken: „Ich muss diese Dinge haben, sonst muss ich sterben.“ In diesem Fall haben sie ihre Unabhängigkeit vollständig verloren.

Menschen, die sich mit Hilfe der acht Tugendregeln schulen, können hingegen schlicht leben und finden leichter Zugang zum Glück. Sie werden allmählich selbständiger und flexibler und bewahren somit ihre Unabhängigkeit. In Bezug

auf befriedigende Sinnesobjekte werden sie sagen: „Ich kann sie annehmen oder liegen lassen. Wenn ich sie habe, fühle ich mich wohl, aber ich kann genauso gut ohne sie leben. Selbst wenn ich auf einer Matte oder auf einem Holzboden liegen muss, kann ich schlafen.“ Außerdem leiden sie seltener an chronischen Rückenschmerzen. (Manche Menschen mit chronischen Rückenschmerzen werden von ihren Ärzten sogar angewiesen, auf dem Boden zu schlafen.)

Zu einem späteren Zeitpunkt kann man eine neue Stufe der Beherrschung erreichen. Man wird erkennen, dass diese ausgefallenen und extravaganten Dinge unnötig sind. [1132] In Bezug auf diese Dinge wird man sagen: „Ich kann sie nehmen oder lassen“, oder sogar: „Wenn ich sie habe, ist es in Ordnung, aber es ist gut, sie nicht zu haben, weil ich dann über mehr Freiheit und Unabhängigkeit verfüge.“

Schon eine erste Unterweisung in diesen Angelegenheiten ermöglicht es, unabhängiger zu werden, die Zeit sinnvoller gestalten und das Glück einfacher zu erfahren. Der Mensch wird in der Lage sein, den Sinnesobjekten einen angemessenen und ausreichenden Wert beizumessen; er wird nicht dazu angetrieben, die Menge oder den Grad dieser Dinge zu steigern, während der Grad seines Glücks konstant bleibt.

Wenn man im Alleinsein verweilt, kann man Glück erfahren. Wenn man auf angenehme Sinnesobjekte stößt, begegnet man ihnen mit weiser Urteilkraft. Sie können das bereits vorhandene Glück ergänzen. Nur sollte man achtgeben, dass diese Dinge nicht essenziell für das eigene Glück werden, ansonsten wird man seine Unabhängigkeit aus dem Auge verlieren.

In Bezug auf die Observanztage (*uposatha*) ermutigte der Buddha die Menschen, die Zeit, in welcher sie normalerweise nach angenehmen Sinneserfahrungen suchen würden, für nutzbringende Aktivitäten (*anavajja-kamma*) zu verwenden. Wenn man nicht damit beschäftigt ist, seinen persönlichen Vergnügungen zu dienen, bleibt viel freie Zeit. An den Observanztagen kann man diese freie Zeit für heilsame Zwecke nutzen, z.B. indem man nach Wissen sucht, Dhamma-Bücher liest, Kinder unterrichtet, meditiert, Waisenkindern hilft oder ältere Menschen besucht.

Dies ist eine zusätzliche Stufe der spirituellen Übung. Wenn man die Möglichkeit hat, sollte man versuchen, die Uposatha-Gelübde einmal alle acht Tage zu halten. Sie sind nicht besonders schwierig, und ihr Nutzen ist groß. Sie helfen, die Unabhängigkeit zu bewahren, ermöglichen ein glückliches Leben mit wenigen materiellen Besitztümern, fördern die Meditation und eine gute Gesundheit,

verbessern die Lebensqualität und verschaffen zusätzliche Zeit, um sich mit heilsamen Aktivitäten auseinanderzusetzen.

G. Freude am Geben führt zum Frieden in der Gesellschaft

Wie bereits erwähnt, hat der Buddha dem sozialen und gemeinschaftlichen Glück große Bedeutung beigemessen. Der Schwerpunkt lag bisher auf den inneren spirituellen Qualitäten, indem dargestellt wurde, wie die heilsamen Geisteszustände der Menschen mit dem sozialen Glück verbunden sind und sich auf dieses auswirken. Die Diskussion hat aufgezeigt, wie das Glück des Menschen viele Aspekte besitzt, von denen ein Aspekt das Glück auf sozialer Ebene betrifft. Um diese Diskussion zu vervollständigen, ist es notwendig, auch die Prinzipien zu betrachten, welche zu einem aktiveren Engagement in der Gesellschaft zählen.

Wir können damit beginnen, die Frage zu stellen: „Wenn jemand Güte empfindet und wünscht, andere glücklich zu machen, oder Mitgefühl empfindet und wünscht, dass andere von Leiden befreit werden, was ist dann der grundlegendste Ausdruck dieser heilsamen Geisteszustände?“ Dies ist mit einer verwandten Frage verbunden: „Über welche Eigenschaft sprach der Buddha am häufigsten in Bezug auf die Hausleute?“ Die Antwort lautet „Geben“ (*dāna*), d.h. Freigiebigkeit.

Der Buddhismus beginnt mit Großzügigkeit. Er stellte eine dreifache Praxis für Laien vor, welche als „die drei Grundlagen des verdienstlichen Handelns“ (*puñṇakiriya-vatthu*)⁹⁸ bezeichnet wird, und die mit der dreifachen Schulung der klösterlichen Gemeinschaft einhergeht. Vereinfacht ausgedrückt ist die dreifache Schulung (*tisso sikkhā*) die Praxis für die Mönche und Nonnen, während die drei Grundlagen verdienstvollen Handelns – Großzügigkeit (*dāna*), tugendhaftes Verhalten (*sīla*) und spirituelle Kultivierung (*bhāvanā*) – die Praxis für die Laien bilden.

Der erste Faktor des verdienstvollen Handelns besteht in der Wohltätigkeit (*dāna*). In allen bedeutenden Gruppen von spirituellen Qualitäten, wie sie vom Buddha für die Allgemeinheit gelehrt wurden, ist Großzügigkeit stets der erste Faktor. Doch was bedeutet dieser Begriff „Geben“ (*dāna*)? Er besagt, dass im Allgemeinen für den Durchschnittsmenschen das Streben, der Besitz, die Verwaltung und der Konsum von materiellen Objekten die dominierenden Aktivitäten, die wichtigsten Themen, im Leben der Menschen sind. All diese Aktivitäten, die mit materiellen Dingen zusammenhängen, münden in die Aktivität des Konsums.

⁹⁸Sie werden gelegentlich auch als die zehn Grundlagen des verdienstlichen Handelns bezeichnet.

Was ist die grundlegende Denkweise, die geistige Hauptbeschäftigung für die meisten Menschen? Aufgrund des Überlebensdrucks kämpfen die Menschen darum, Dinge für sich zu erhalten. Dieses sich wiederholende Denkmuster des Versuchs, Dinge zu erhalten bzw. zu besitzen, wird schließlich zur Gewohnheit; es entwickelt sich zu einer Grundeinstellung des Geistes. Doch dieses Streben, der Erwerb und die Anhäufung von Dingen ist unerbittlich; die Menschen wissen im Allgemeinen nicht, was genug ist. Darüber hinaus sind die materiellen Dinge in ihrer Anzahl begrenzt, was zu Wettbewerb und Ausbeutung führt, welche eskaliert, bis die ganze Welt in Konflikt gerät.

Die Lösung für dieses Problem beginnt mit dem Geben, mit der Freigiebigkeit. Die Großzügigkeit sollte zumindest dazu dienen, die Neigung zum Erlangen auszugleichen, doch wenn möglich, sollte man diese Eigenschaft als Gewohnheit, als natürliche Disposition des Geistes verankern. Wenn man ausschließlich an den Erhalt von Dingen denkt, wird man schließlich andere ausbeuten und innere Unruhe erleben. Um den Akt des Erwerbs auszugleichen, ist es daher unerlässlich, auch Großzügigkeit zu üben. [1117] Das Teilen mit anderen ist somit ein Gegenstück zum Streben, Erwerben und Konsumieren von Dingen zum eigenen Nutzen. Es gilt als die grundlegende spirituelle Qualität für Laien und als Voraussetzung für das Wohlergehen der menschlichen Gesellschaft.

Freigiebigkeit dient als Grundlage für die Entwicklung höherer spiritueller Qualitäten. Die drei Grundlagen des verdienstvollen Handelns (*puñṇakiriya-vatthu*) bieten einen groben Überblick über eine derartige Entwicklung, wie etwa Großzügigkeit, moralisches Verhalten und Kultivierung des Geistes. Wenn der Buddha Laien unterwies, deren Wissen über das Dhamma noch am Anfang stand, schuf er im Allgemeinen eine schrittweise Grundlage, indem er lehrte, was als die fünffache „allmähliche Unterweisung“ (*anupubbikathā*) bezeichnet wird. Diese Unterweisung beginnt mit der Großzügigkeit (*dāna*), auf welche anschließend ein Vortrag über Sittlichkeit (*sīla-kathā*), ein Vortrag über himmlische Freuden (*sagga-kathā*), die Nachteile der Sinnesfreuden (*kāmādīnava*) sowie die Vorteile der Entsagung (*nekkhammānisamsa*) folgen.

Großzügigkeit ist Bestandteil der vier „Prinzipien des Dienstes“ (*saṅgaha-vatthu*), jener Tugenden, welche eine soziale Integration ermöglichen: Großzügigkeit (*dāna*), freundliche Rede (*piya-vācā*), dienende oder unterstützende Handlungen (*atthacariyā*) sowie gleichberechtigte und ausgewogene Behandlung der anderen (*samānattatā*).

Großzügigkeit bildet den ersten Faktor der zehn hoheitlichen Tugenden (*dasarāja-dhamma*; Tugenden eines Herrschers): Großzügigkeit (*dāna*), moralisches

Verhalten (*sīla*), Selbstaufopferung (*pariccāga*), Integrität (*ājjava*), Sanftmut (*ma-ddava*), Selbstbeherrschung (*tapa*), „Nicht-Gefährlichkeit“ (*akkodha*), Gewaltlosigkeit (*avihimsā*), Geduld (*khanti*) und Übereinstimmung mit Rechtschaffenheit (*avirodhana*).

Großzügigkeit ist zudem der erste Faktor in den zehn Vollkommenheiten (*pāramī*), den Tugenden, welche von Bodhisattvas vervollkommen werden: Großzügigkeit (*dāna*), sittliches Verhalten (*sīla*), Entsagung (*nekkhamma*), Weisheit (*paññā*), Anstrengung (*virīya*), Geduld (*khanti*), Aufrichtigkeit (*sacca*), Entschlossenheit (*adhiṭṭhāna*), liebevolle Güte (*mettā*) und Gleichmut (*upekkhā*). Großzügigkeit ist der erste Faktor in mehreren anderen Gruppen von spirituellen Qualitäten. Die Bedeutung dieser Eigenschaft ist offensichtlich. Sogar wenn man dem Hungertod nahe ist, kann Großzügigkeit das eigene Leben retten.

Großzügigkeit hilft, Leiden zu lindern, und erzeugt Glück in Gesellschaften, die aufgrund des Strebens nach persönlichem Vergnügen konkurrierend oder unterdrückend arbeiten. Neben den ihr innewohnenden Vorteilen ist Großzügigkeit auch ein unterstützender Faktor für weitere Qualitäten, einschließlich moralischen Verhaltens (*sīla*). Das Teilen von materiellen Dingen erleichtert es den Menschen, tugendhaftes Verhalten zu bewahren. Wenn Menschen Dinge von anderen erhalten, ist die Wahrscheinlichkeit geringer, dass sie versuchen, sie mit unrechtmäßigen Mitteln an sich zu reißen.

Die Menschen sind in unterschiedlichem Maße moralisch gefestigt. Manche Menschen werden zwar nicht von anderen stehlen, wenn sie nicht gerade bedürftig sind; aber wenn sie mittellos sind, werden sie vielleicht zum Stehlen übergehen, um zu überleben. Großzügigkeit, zum Beispiel in Form von Wohltätigkeit, kann in dieser Situation helfen. (Natürlich gibt es Menschen, die eine sehr schwache Immunität gegenüber unmoralischem Verhalten aufweisen und versuchen werden, anderen etwas wegzunehmen, sobald sie das geringste Bedürfnis verspüren. In solchen Fällen muss man möglicherweise andere Wege ersinnen, um dieses Problem zu lösen.) Dennoch werden bei gegenseitigem Teilen und Fürsorge die Vorkommnisse von Diebstahl und Schädigung des Eigentums anderer abnehmen. Großzügigkeit trägt daher dazu bei, die moralischen Standards in der Gesellschaft zu schützen.

Großzügigkeit stellt darüber hinaus eine Unterstützung für die Kultivierung des Geistes dar. Selbst Praktizierende, die Ruhe- und Einsichtsmeditation (*samatha-vipassanā*) entwickeln, schätzen den Wert der Großzügigkeit. Der Buddha erklärte, dass Großzügigkeit im Zusammenhang mit Ruhe- und Einsichtsmeditation sowohl eine „Ausschmückung des Geistes“ (*cittālaṅkāra*) als auch eine „Verschönerung des Geistes“ (*citta-parikkhāra*) bedeutet. [1118]

Die Ausübung von Freigebigkeit und Selbstlosigkeit hilft, den Geist zu erweitern und zu bereichern. Sie bewirkt einen empfänglichen, zuvorkommenden und auf das Gute ausgerichteten Geist. Sie stärkt den Geist, vereint heilsame Absichten und bereitet ihn auf das Loslassen vor; sie formt den Geist klar, geräumig, entspannt und hell. Sie fördert die Sammlung, die geistige Läuterung sowie höhere spirituelle Zustände. Die bloße Freude und das Glück der Freigebigkeit sind für die Meditation, für Ruhe und die Entwicklung von Einsicht von großem Nutzen. Aus diesem Grund widmen sich Laien, die eine Stufe des Erwachens erreicht haben, weiterhin dem Akt des Gebens und Teilens.

Der Begriff *dāna* umfasst eine breite Palette von Bedeutungen, darunter: „Großzügigkeit“, „Wohltätigkeit“, „Freigebigkeit“, „Offenheit“ und „Gastfreundschaft“. Wie bereits erwähnt, ist dies die Grundlage für eine glückliche, harmonische Gesellschaft. Großzügigkeit ist im Buddhismus von zentraler Bedeutung – sowohl in den buddhistischen Lehren als auch in der buddhistischen Historie. Hier im buddhistischen Thailand kann man beobachten, dass die Thailänder mit Leichtigkeit geben, leicht auf Dinge verzichten und von Natur aus wohl tätig sind.

Das Geben muss jedoch korrekt und mit Bedacht erfolgen. Es muss von weiser Reflexion begleitet sein, indem man Vorkehrungen gegen schädliche Nebenwirkungen trifft. Außerdem sollte es mit weiteren Aspekten der spirituellen Praxis kombiniert werden. Man sollte nicht denken: „Ich habe das Stadium der Meditation erreicht; ich brauche mich nicht mehr am Geben zu beteiligen.“ Das ist falsch. Großzügigkeit unterstützt die Meditationspraxis. Wie bereits erwähnt, wirkt sie wie eine Art von Schmuck für den Geist und ermöglicht es, dass Ruhe und Einsichtsmeditation Früchte tragen.

H. Teilen von materiellen Zuwendungen innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft

Bislang lag der Schwerpunkt unserer Betrachtung auf der Laiengemeinschaft; wenden wir uns nun der klösterlichen Gemeinschaft zu. Man sollte nicht annehmen, dass sich das Leben der klösterlichen Gemeinschaft, der Mönche, ausschließlich um die formale Meditationspraxis dreht.⁹⁹ Die Begriffe „Meditation“ oder „Dhamma-Praxis“ können entweder zu eng definiert werden oder ihre Definitionen sind vage und mehrdeutig, sodass man diese Begriffe mitunter ver-

⁹⁹TR: Man beachte, dass der Begriff „Mönch“ hier als geschlechtslos interpretiert werden kann und sich sowohl auf Mönche als auch auf Nonnen bezieht.

meiden oder mit Vorsicht verwenden sollte. Tatsächlich kann jede zulässige Tätigkeit eines Mönchs als „Dhamma-Praxis“ bezeichnet werden, und jeder – ob Mönch oder Laie –, der sich mit dem korrekten „Geben“ (*dāna*) auseinandersetzt, muss mit dem Prinzip der Dhamma-Praxis übereinstimmen.

Wenn man das Leben der Mönche in Hinsicht auf die formale Disziplin (*Vinaya*) untersucht, dann erkennt man, wie dieses Leben kommunal angelegt ist, und man erkennt weiterhin, wie es sich vom Laienleben unterscheidet. Das Gemeinschaftsleben eines Mönchs, welches von der formalen Disziplin gelenkt wird, ist im Kern mit wesentlichen Dhamma-Prinzipien verbunden, weil der Kern des Vinaya dem Dhamma entspricht – Prinzipien oder Lehren der Wahrheit. Doch diese Verbindung muss genau erfasst werden. Das gemeinschaftliche Leben der Mönche basiert auf Harmonie, welche durch die formale Disziplin hergestellt und aufrechterhalten wird. Sobald wir uns an dieser Stelle auf das Thema der Harmonie ausrichten, stellen wir unmittelbar eine Verbindung zum Dhamma her. An diesem Punkt können wir die Prinzipien betrachten, welche als Grundlage für diese Harmonie dienen.

Eine sowohl im Suttanta Piṭaka als auch in der Vinaya Piṭika wiederkehrende Lehre betrifft die sechs Tugenden, die dem Gemeinschaftsleben förderlich sind (*sārāṇīya-dhamma*) und die direkt zur Aufrechterhaltung der Stabilität einer Mönchsgemeinschaft angewendet werden. [1119] Dies ist eine Lehre für die praktische Anwendung. Man greift zum Beispiel auf die innere spirituelle Tugend der liebenden Güte zurück und wendet sie im täglichen Leben, nach außen hinwirkend, an. Diesen sechs Tugenden wird im Zusammenhang mit dem klösterlichen Gemeinschaftsleben große Bedeutung beigemessen. Betrachten wir diese Faktoren:

1. Physische Handlungen der liebenden Güte (*mettā-kāyakamma*): Handeln aufgrund von gegenseitiger Rücksichtnahme und Kooperation.
2. Verbale Handlungen der liebenden Güte (*mettā-vacīkamma*): Reden aufgrund von Freundlichkeit und Wohlwollen; man berät und unterweist beispielsweise, indem man eine höfliche und zuvorkommende Sprache nutzt.
3. Mit liebevoller Güte an andere denken (*mettā-manokamma*): Gedanken des Wohlwollens und der Fürsorge für andere pflegen; in guter Stimmung bleiben.
4. Teilung von Erträgen (*sādhāraṇabhogī* oder *sādhāraṇabhogitā*): die materiellen Erträge, z. B. in Form von Lebensmitteln, mit anderen teilen, sodass

alle einen Nutzen davon ziehen können (*sādhāraṇabhogī* bedeutet wörtlich, dass man Dinge als öffentliche, gemeinsame Güter zum Nutzen aller isst oder verbraucht).

5. Aufrechterhaltung gleichberechtigter moralischer Standards (*sīla-sāmaññatā*): Einhaltung derselben Standards im Zusammenhang mit den formalen Verhaltensregeln (*Vinaya*); Verzicht, sich gegenüber der Gemeinschaft unzulässig oder anstößig zu verhalten.
6. Rechte Ansichten aufweisen; gemeinsam mit Gefährten (*diṭṭhi-sāmaññatā*).

Um zum Thema der Großzügigkeit zurückzukehren, könnte man fragen: Da Mönche keinen Lebensunterhalt verdienen, keine materiellen Dinge suchen oder anhäufen und keinen Reichtum oder Besitztümer haben, wie sind sie dann in der Lage, zu geben? An dieser Stelle soll nicht über das „Geschenk des Dhamma“ (*dhamma-dāna*) gesprochen werden, welches in Bezug auf Mönche häufig mit den materiellen Gaben (*vatthu-dāna*; *āmisā-dāna*) von Laien gleichgesetzt wird. In Bezug auf Mönche und materielle Dinge wird Großzügigkeit oder der Akt des Gebens durch den vierten Faktor der vorgenannten, dem Gemeinschaftsleben förderlichen Tugenden dargestellt, nämlich dem Teilen von Erträgen (*sādhāraṇabhogī*).

Übersieht man das Studium der formalen Disziplin (*Vinaya*), wird man die Bedeutung, welche der Buddhismus der Beziehung der Menschen zu materiellen Dingen beimisst, nicht zu schätzen verstehen. Im Zusammenhang mit dem klösterlichen Leben legte der Buddha großen Wert auf das Teilen von materiellen Gütern. Die *Vinaya* enthält wichtige Prinzipien und Richtlinien für die gerechte und sorgfältige Verteilung von Gütern. Neben der Konzentration auf diese Angelegenheiten des materiellen Zugewinns befasst sich die *Vinaya* auch mit einem System des gemeinschaftlichen Lebens. Tatsächlich ist das Teilen von Erträgen ein Aspekt des gemeinschaftlichen Lebens. Und wie bereits erwähnt, ist die *Vinaya* mit dem Dhamma mit dem Prinzip der sozialen Harmonie (*sāmaggī*) verbunden, welches soziale Stabilität und Glück gewährleistet.

Wenn man den Buddhismus wahrhaftig verstehen will, sollte man sich nicht nur auf die Dhamma-Lehren konzentrieren, welche die spirituellen und geistigen Qualitäten hervorheben. Buddhismus ist nicht bloß eine Sammlung von Dhamma-Lehren. Er umfasst ebenso die *Vinaya*, welche sich mit sozialen Fragen und materiellen Belangen auseinandersetzt. Wenn man sich einen umfassenderen Überblick verschafft, wird man zum Kern des Begriffs „Dhammavinaya“ vordringen. [1120]

I. Gutes im Menschen unterstützt aktiv die Gesellschaft

Sowohl in Hinsicht auf die monastische als auch auf die Gemeinschaft der Laien beruht das grundlegende Fundament des sozialen Glücks auf derselben Gruppe von spirituellen Qualitäten: liebende Güte (*mettā*), Mitgefühl (*karuṇā*), anteilnehmende Freude (*muditā*) und Gleichmut (*upekkhā*) – den vier himmlischen Verweilungen (*brahmavihāra*). Wenn man jedoch ein System der praktischen Anwendung in gesellschaftlichem Kontext etablieren will, muss eine andere Reihe von Faktoren definiert werden, basierend auf der vorgenannten Grundlage der spirituellen Qualitäten, welche im Bereich der konventionellen Realität angewendet werden können.

Die sechs Tugenden, die dem Gemeinschaftsleben förderlich sind (*sārāṇiya-dhamma*) und von den Mönchen praktiziert werden, basieren auf den vier himmlischen Verweilungen. Es ist jedoch kompliziert, dieselben sechs Tugenden im Kontext des Laienlebens zu etablieren. Nehmen wir beispielsweise den vierten Faktor, d.h. die gleichmäßige Verteilung von materiellen Gütern. Dies ist in der klösterlichen Gemeinschaft durchaus realistisch und durchführbar, doch in der Alltagsgesellschaft jedoch sehr schwer umzusetzen. Meistens beschränkt man sich auf den bloßen Gedanken, alles mit anderen zu teilen, oder man weicht dem Thema gänzlich aus. Aus diesem Grund wurde eine weitere Gruppe von Aspekten als praktische Richtschnur für die Laiengesellschaft definiert. Würde man Buddhisten dahingehend befragen, um welche Faktoren es sich hierbei handelt, so würde man sich wahrscheinlich wundern, wie viele Menschen dazu in der Lage sind, diese Frage zu beantworten.

Nebenbei sei bemerkt, dass ich beobachtet habe, wie wenig Laienbuddhisten im Allgemeinen in der Lage sind, zwischen inneren, spirituellen Faktoren und praktischen Prinzipien, die in äußeren, sozialen Umständen angewandt werden, zu unterscheiden. Beispielsweise verweisen viele Menschen auf spirituelle Qualitäten wie liebende Güte und Mitgefühl und sprechen über sie, als wären sie Grundsätze für die praktische Anwendung in der Gesellschaft. Dies führt zu Verwirrung und Missverständnissen, sowohl für den Redner als auch für die weiteren Beteiligten.¹⁰⁰

¹⁰⁰Nehmen wir zum Beispiel den Fall von Dr. Joseph L. Sutton von der Indiana University, der 1962 nach Thailand kam, um dort zu arbeiten. Zur Zeit der Gründung der Graduate School of Public Administration am National Institute of Development Administration (NIDA) schrieb Dr. Sutton eine Analyse der thailändischen Gesellschaft hinsichtlich Buddhismus und Entwicklung in seinem Buch *Problems of Politics and Administration in Thailand* (Bloomington: Institute of Training for Public Service, Department of Government, Indiana University, 1962). Er zitierte eine Passage von Albert Schweitzer, in der es heißt, dass in buddhistischen Gesellschaften wohltätige

Wie bereits erwähnt, beruhen die sechs Tugenden, die dem Gemeinschaftsleben förderlich sind, auf den vier himmlischen Verweilungen. Es ist jedoch offenkundig, dass in dieser Lehre die liebende Güte nicht einfach eine im Herzen abgespeicherte Emotion ist; vielmehr wird sie nach außen hin, in Form von körperlichen Handlungen der liebenden Güte (*mettā-kāyakamma*; enthusiastische Hilfe für andere), verbalen Handlungen der liebenden Güte (*mettā-vacīkamma*), sowie Gedanken der liebenden Güte (*mettā-manokamma*) angewandt. Im Kontext der Laiengesellschaft werden die vier himmlischen Verweilungen als Prinzipien der praktischen Anwendung in der Lehre von den vier Grundlagen der sozialen Solidarität (*saṅgaha-vatthu*) ausgedrückt.

Zuvor haben wir die Freigiebigkeit (*dāna*) im Rahmen der inneren Entwicklung als Teil der drei Grundlagen des verdienstvollen Handelns (*puñña-kiriya-vatthu*) diskutiert. Im Folgenden werden wir die Freigiebigkeit im Zusammenhang mit der praktischen Anwendung für Haushalte als Teil der vier Grundlagen der sozialen Solidarität erörtern. [1121]

Die vier Grundlagen der sozialen Solidarität (*saṅgaha-vatthu*; auch als „Prinzipien des Dienens“ bzw. „Tugenden zur Integration von Gruppen“ bezeichnet) werden auf äußere, soziale Situationen übertragen; sie sind gepaart mit den inneren, spirituellen Faktoren der vier himmlischen Verweilungen:

1. Freigiebigkeit (*dāna*):

- (a) Man gibt anderen in einer alltäglichen Situation, um seine Zuneigung und sein Wohlwollen, seine Freundlichkeit und Rücksichtnahme zum Ausdruck zu bringen. Dies ist Geben mit liebevoller Güte.
- (b) Man gibt anderen, die in Not oder krank sind, um Hilfe bereitzustellen. Dies ist Geben aus Mitgefühl.
- (c) Man gibt anderen, die einen Nutzen für die Gesellschaft erbracht haben, zum Beispiel einem talentierten Erfinder, um Unterstützung und Ermutigung zu gewähren. Dies ist Geben aus wertschätzender Freude.

2. Wohlwollende Rede (*piya-vācā*):

Handlungen überhaupt keine wirkliche Handlung erfordern, weil man nach der buddhistischen Lehre schlicht zuhause bleiben und Gedanken der Nächstenliebe verbreiten muss (ich paraphasiere die Passage hier sinngemäß). Möglicherweise sind die Thailänder hierbei selbst schuld, indem sie falsch praktizieren und Dr. Sutton jenen Eindruck vermitteln, der in dieser Passage zum Ausdruck kommt. Es liegt daher an der thailändischen Bevölkerung, die buddhistischen Lehren korrekt zu verstehen und ihr persönliches Verhalten entsprechend zu korrigieren.

- (a) Man spricht freundliche, höfliche und zuvorkommende Worte in alltäglichen Situationen. Dies ist Rede mit liebevoller Güte.
- (b) Man spricht tröstende Worte und bietet weise Empfehlungen, wenn andere mit Schwierigkeiten konfrontiert sind. Dies ist Rede aus Mitgefühl.
- (c) Man spricht Worte der Freude und Anerkennung, wenn andere gute Taten vollbringen und sich an verdienstvollen, heilsamen Handlungen beteiligen. Dies ist Rede aus wertschätzender Freude.

3. Handlungen des Dienens und Unterstützens (*atthacariyā*):

- (a) Man hilft anderen und unterstützt sie, wobei man ihnen alles Gute wünscht. Dies sind Handlungen des Dienens aus liebevoller Güte.
- (b) Man hilft anderen durch seine körperliche Anstrengung oder durch seine Weisheit und sein Können, um Schwierigkeiten zu bewältigen, wenn jene mit Not und Bedrängnis konfrontiert sind, z.B. bedingt durch Überschwemmungen und Brände oder durch eine Arbeitsbelastung, welche ihre Kräfte übersteigt. Dies sind Handlungen des Dienens aus Mitgefühl.
- (c) Man hilft anderen, wenn sie segensreiche Handlungen vollbringen, z.B. wenn sie eine Almosenvergabe in einem Kloster organisieren, indem man ihnen unter die Arme greift und sie in ihren guten Taten bestärkt. Dies sind Handlungen des Dienens aus anerkennender Freude.

4. Gleichberechtigte und ausgewogene Behandlung (*samānattatā*): angemessene und gerechte Behandlung von anderen. Dieser Faktor entspricht dem Gleichmut (*upekkhā*). Gleichmut kommt durch diese gleichmäßige und ebenbürtige Behandlung zum Ausdruck, durch Nichtbegünstigung, Nichtdiskriminierung, durch den Verzicht auf Herabsetzung oder Ausbeutung anderer, durch gerechtes Verhalten und durch Integration und ein Leben in Harmonie mit anderen.

Wenn man die Ebene der praktischen Anwendung betritt, sollte man sich auf dieser Grundlage von den vier Prinzipien des Dienens bewegen. Dabei dürfen die vier himmlischen Verweilungen nicht nur vage und zweideutig rezitiert werden. Andernfalls ist Kritik, etwa von dem in der letzten Fußnote erwähnten westlichen Autor, berechtigt. Anstatt die Kritiker zu verurteilen, ist es besser, ihnen die Wahrheit der Angelegenheit zu verdeutlichen.

Wenn man in Übereinstimmung mit diesen vier Prinzipien praktiziert, fördert man Glück und Harmonie in seiner Gemeinschaft. Man trägt dazu bei, ein Umfeld zu gestalten, welches dem Wohlergehen, dem Erfolg und der Entwicklung jedes Einzelnen dienlich ist. Außerdem ist ein Handeln zum Wohle der Gesellschaft naturgemäß eine Art der Selbstentfaltung. Aus diesem Grund sagt man, dass der Dienst am nächsten eine Form der spirituellen Praxis darstellt. Indem man handelt, um anderen von Nutzen zu sein, profitiert man automatisch und entwickelt sich selbst. [1122]

Nehmen wir das Beispiel eines Bodhisattva, welcher sich der Dhamma-Praxis widmet und die Vollkommenheiten (*pāramī*) ausbildet, indem er anderen Menschen behilflich ist. Allein der Akt, anderen zu helfen, stellt seine Dhamma-Praxis dar. Um anderen wirksam helfen zu können, muss man Weisheit und Geschick anwenden und eine fortgeschrittene Stufe der spirituellen Praxis kultivieren.

Indem wir anderen erfolgreich helfen, erleben wir selbst eine spirituelle Transformation. Unser Vermögen zur Weisheit und andere spirituelle Fähigkeiten wachsen. Um das Dhamma korrekt zu praktizieren, muss man daher mit zwei Unterweisungen des Buddha in Einklang stehen:

- Erstens lehrte der Buddha das Paar von Faktoren, die darin bestehen, sich selbst kein Leid zuzufügen und anderen kein Leid zuzufügen.
- Zweitens lehrte er das folgende Paar von Faktoren: Achtsamkeit für das eigene Wohlergehen (*attattha*) sowie Achtsamkeit für das Wohlergehen der anderen (*parattha*). Diese zweite Lehre besteht gelegentlich auch aus drei Faktoren: dem eigenen Nutzen (*attattha*), dem Nutzen der anderen (*parattha*) und dem gemeinschaftlichen/wechselseitigen Nutzen (*ubhayattha*). Die beiden Faktoren, auf die persönlichen Belange zu achten und das Wohl der anderen zu unterstützen, sind stets aneinandergekoppelt.

J. Gegenseitige Unterstützung kommt allen zugute

Was die klösterliche Gemeinschaft betrifft, so betonte der Buddha nicht nur das Teilen der materiellen Güter, sondern legte zudem großen Wert auf die kollektive Harmonie (*sāmaggī*). Diese Harmonie befindet sich im Gegensatz zu einer Spaltung der Sangha (*saṅgha-bheda*), die, wenn sie vorsätzlich herbeigeführt wird, als eines der fünf „Verbrechen, die unmittelbare Folgen nach sich ziehen“ (*anantariya-kamma*) gilt, der schwersten Form einer bösen Tat. Dies verdeutlicht

die große Bedeutung, welche der Buddha der kollektiven Harmonie beimaß. Auch für die Laiengemeinschaft betonte der Buddha die Bedeutsamkeit von Einheit und Einigkeit, indem er die vier Grundlagen der sozialen Solidarität (*saṅgaha-vatthu*) hochhielt.

Von allen männlichen Laienschülern des Buddha, denen eine herausragende Stellung (*etadagga*) zugesprochen wurde, stechen zwei besonders hervor: der Hausvater Citta, ein hervorragender Verkünder des Dhamma, sowie Hatthaka,¹⁰¹ der andere Menschen zusammenführte.

Hatthaka verstand es, mit Hilfe der vier Grundlagen der sozialen Solidarität gemeinschaftliche Harmonie zu stiften. Als Führungsperson war er in der Lage, diese vier Faktoren zu nutzen, um eine tragfähige und zuverlässige Harmonie in seiner Gemeinschaft hervorzubringen. Der Buddha lobte diese beiden Personen als die Vorbilder der buddhistischen männlichen Laiengemeinschaft. (In der Gemeinschaft der weiblichen Laien gab es ebenfalls ein Paar höchster Schülerinnen, die als Vorbilder fungierten: Khujjuttarā, welche an vorderster Stelle im tiefen Wissen stand, und Nandamātā, welche an vorderster Stelle im meditativen Geschick stand.)

Der Grund, warum an dieser Stelle das Thema hervorgehoben wird, ist der Umstand, dass zeitgenössische Buddhisten den Buddhismus als eine Angelegenheit zu betrachten scheinen, die sich nahezu ausschließlich auf den Einzelnen bezieht.¹⁰² Sie scheinen nicht zu erkennen, welche Bedeutung der Buddha den gemeinschaftlichen und sozialen Fragen beimaß. Es ist angebracht, diesbezüglich eine ausgewogenere Perspektive zu entwickeln.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Buddha in der monastischen Gemeinschaft das Prinzip der Harmonie (*sāmaggī*) betonte, während er in der Laiengemeinschaft die vier Grundlagen der sozialen Solidarität (*saṅgaha-vatthu*) hervorhob. In beiden Fällen liegt der Schwerpunkt auf gemeinschaftlicher Harmonie. Im Falle der Mönche und Nonnen sprach der Buddha in einem allgemeineren, abstrakten Sinn, während er im Hinblick auf die Laien über materielle Besitztümer sprach. Der Buddhismus legt folglich großen Wert auf Sachverhalte der Gemeinschaft sowie soziale Fragen, die eng mit persönlichen Fragen gekoppelt sind.

Gewiss, persönliche Angelegenheiten sind ein entscheidender Aspekt der spirituellen Praxis. Damit Menschen sich spirituell weiterentwickeln können, müs-

¹⁰¹ TR: der Autor schreibt diesen Namen: Hatthākāḷavaka.

¹⁰² TR: Der Autor trifft diese Feststellung in Bezug auf thailändische Buddhisten, aber ich denke, es ist eine gültige Feststellung in Bezug auf Buddhisten weltweit.

sen die Dinge gemäß den Naturgesetzen voranschreiten, die sich auf das Individuum beziehen. [1123] Selbst auf Ebene des Körpers müssen wir nach dem Schlucken der Nahrung diese selbst verdauen; niemand kann uns dabei helfen. Wenn wir nicht schwimmen können, wird uns keine noch so eindringliche Anweisung eines anderen oder gar ein göttliches Eingreifen in die Lage versetzen, schwimmen zu können. Wenn wir das Einmaleins nicht beherrschen, können Freunde die Lösung nicht ausrechnen und in unser Hirn projizieren. Wenn wir leiden, können uns andere, so sehr sie uns auch lieben, nicht mit Glück erfüllen. Und wenn es uns an Weisheit mangelt, können andere sie uns nicht eintrichtern. Aus diesem Grund muss man sich auf sich selbst verlassen können; man muss sich selbst schulen und die notwendigen naturgegebenen Bedingungen selbstständig kultivieren.

Dies vorangestellt, erkennt der Buddhismus das Wohlwollen, die Unterstützung und die Ermutigung durch andere als eine wesentliche externe Komponente für die spirituelle Entwicklung des Menschen an. Als Führer und Lehrer sind weise und wohlmeinende Menschen in der Lage, soziale Strukturen als Impulsgeber zu nutzen, um eine natürliche Dynamik im Individuum anzustoßen (insbesondere eine weise Reflexion). Sobald diese Dynamik einsetzt, findet der Entwicklungsprozess seine Vollendung.

Auf diese Weise sind andere Menschen in der Lage, zu helfen. Sie bringen Freundlichkeit und Wohlwollen zum Ausdruck und helfen aktiv. Ein Beispiel: Ein Lehrer gibt Unterricht, um die Weisheit seiner Schüler zu fördern, doch wenn die Schüler nicht lernen wollen, ist der Unterricht nutzlos. Der Lehrer vermag es nicht, das Wissen ganz automatisch in die Köpfe der Schüler zu übertragen. Die Schüler müssen diesen Unterricht mit inneren Faktoren kombinieren. Wenn man weiß, wie man Untersuchungen anstellt, gewillt ist, aufmerksam zuhört, und über geschickte Reflexion (*yoniso-manasikāra*) verfügt, werden die gelernten Informationen (als *suta* bezeichnet) in Weisheit gewandelt. Der Lehrer ist nicht in der Lage, dem Schüler diese Weisheit zu injizieren.

Ich habe oftmals auf den Umstand hingewiesen, wie Laien zu den Mönchen gehen und sie um den Erhalt von „moralischer Tugend“ bitten. Sie rezitieren: „*Mayaṃ bhante tisaraṇena saha pañca sīlāni yācāma*“, also: „Wir bitten um die fünf Tugendregeln.“, worauf die Mönche jedoch antworten: „Wir sind nicht in der Lage, euch moralische Tugend zu verleihen – dies ist etwas, das ihr selbst entwickeln müsst.“ Was ist also zu tun? Die Mönche wissen, dass eine moralische Rechtschaffenheit aus der korrekten spirituellen Praxis erwächst; sie ist nichts, was man einer anderen Person „geben“ könnte. Darum sagen die Mönche den Laien: „Nachdem ihr diese Tugendregeln rezitiert habt, geht und haltet sie ein, geht und befolgt sie; erst dann wird wahre Tugendhaftigkeit in euch entstehen.“

Die Laien bitten um moralische Haltung (*sīla*) und die Mönche geben ihnen die Tugendregeln oder Übungsanweisungen (*sikkhāpada*). Sie rezitieren: „*Pāṇātipātā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*“, also: „Ich nehme die Übungsregel auf, keine Lebewesen zu schädigen“, usw. Durch die Befolgung dieser Regeln entsteht im Individuum eine moralisch aufrichtige Haltung. Laien können die Mönche um Sammlung bitten, und diese werden in einer ähnlichen Weise reagieren und sagen: „Das ist nichts, was ich dir geben könnte; du musst es selbst entwickeln. Aber ich kann euch Meditationstechniken lehren, die ihr praktizieren könnt. Indem ihr diese entwickelt, werdet ihr Sammlung erzeugen.“, gleiches gilt für die Weisheit. Die Mönche werden antworten: „Ich kann dir keine Weisheit geben, aber ich kann dir Informationen und Lehren vermitteln, über die du reflektieren und die du erforschen kannst. Auf diese Weise werdet ihr Weisheit in euch selbst erzeugen.“

- Wenn Laien nach moralischer Tugend fragen, geben ihnen die Mönche die Tugendregeln, in denen sie sich üben können.
- Wenn Laien nach Sammlung fragen, unterweisen die Mönche sie in Meditationstechniken, welche sie üben können.
- Wenn Laien nach Weisheit fragen, unterbreiten die Mönche ihnen Lehren, die sie untersuchen können. [1124]

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die spirituelle Praxis, mit Blick auf die Gesellschaft – der Dienst an der Gemeinschaft oder am Gemeinwohl – zwei bedeutsame Früchte auf einer persönlichen Ebene hervorbringt:

Erstens: Wenn man zum Wohle der Gesellschaft handelt, indem man zum Beispiel anderen Menschen seine Unterstützung anbietet, stellen genau diese Handlungen eine spirituelle Praxis dar – sie bedeuten eine außergewöhnliche Gelegenheit für geistige Übung.

Zweitens kreiert man auf diese Weise ein förderliches Umfeld für spirituelle Praxis, was allen zugutekommt, auch einem selbst.

Dieser zweite Faktor ist sehr wichtig. Wenn die Gesellschaft voller Unruhen und Unterdrückung ist, wie kann man dann den Dhamma praktizieren? Studieren, Informationen ausfindig machen, in Meditation sitzen – all diese Aktivitäten werden behindert. In der klösterlichen Gemeinschaft ist es wichtig, dass die Mönche Frieden, Harmonie und Zusammenarbeit fördern und somit eine förderliche

Atmosphäre schaffen, die es jedem Einzelnen ermöglicht, sich in der Dhamma-Praxis zu üben und seine regulären Pflichten, problemlos und in Ruhe, zu erfüllen. Eine friedliche Gemeinschaft ermöglicht es den Menschen, mehr für andere zu tun, was wiederum die zuvor erwähnten persönlichen Vorteile steigert und dadurch einen heilsamen Kreislauf stärkt.

Der Buddhismus legt beträchtlichen Wert auf das gesellschaftliche Leben. Wenn man sich mit dem Buddhismus auseinandersetzt, sollte man nicht nur die Dhamma-Lehren betrachten, sondern auch die formale Disziplin – die Vinaya – erkunden. Darüber hinaus bestehen eindeutige spirituelle Faktoren, welche die Brücke zwischen dem Dhamma und dem Vinaya schlagen, und die in Bezug auf die Beziehung zur Gesellschaft und zur materiellen Welt betont werden.

Wenn man mit einem Geist der Freundlichkeit und des Mitgefühls gute Taten für die Gesellschaft vollbringt, erfährt man Freude und Entzücken. So erzielt man einen wichtigen spirituellen Faktor. Wenn man beobachtet, wie jemand von Leiden befreit wird, wächst die Freude. Indem man anderen hilft, wächst die Zufriedenheit in der Gemeinschaft, ebenso das persönliche Glück, was wiederum viele andere spirituelle Faktoren begünstigt.

In diesem Kontext sollte man sich diese beiden Gruppen von Faktoren bewusst machen:

In Hinsicht auf die Gesellschaft wendet man die vier Grundlagen der sozialen Solidarität (*saṅgaha-vatthu*) an, welche auf den vier himmlischen Verweilungen, der liebenden Güte, des Mitgefühls, der anerkennenden Mitfreude und des Gleichmuts, beruhen. Die vier Grundlagen der Solidarität bewirken ein kollektives Glück.

In Bezug auf das Individuum ist man mit den fünf Faktoren ausgestattet, welche die „Sammlung des Dhamma“ (*dhamma-samādhī*) konstituieren: Freude, Entzücken, Gelassenheit, Glück und Sammlung. Diese Faktoren erleichtern die spirituelle Praxis und fungieren als inneres „Vermögen“ oder als persönliches „Kapital“. Insbesondere sollte man versuchen, den ersten Faktor von *pāmojja* zu fördern: Freude, Heiterkeit und Wohlbefinden.

Erwachte Wesen, einschließlich der Stromeingetretenen, dienen in diesem Punkt als Vorbilder. Der Buddha beschrieb, wie edle Wesen sowohl persönliches Glück als auch soziales Glück aufrechterhalten. Er verglich die Stromeingetretenen, die sich sowohl um ihre individuelle Praxis als auch um gemeinschaftliche Aktivitäten und die Hilfe für andere bemühen, mit einer Mutterkuh, die beim Grasens über ihre Schulter schaut, um nach ihrem Kalb zu sehen und zu prüfen, ob es genug zu fressen bekommt:

Gerade so wie eine Kuh mit einem neugeborenen Kalb beim Grasens das Kalb im Auge behält, ebenso ist der Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt (d.h. ein Stromeingetretener): Obwohl er in verschiedenen Angelegenheiten für seine Gefährten im heiligen Leben aktiv sein mag, nimmt er doch starke Rücksicht auf die Übung höherer Sittlichkeit, die Übung höherer Geistes-schulung und die Übung höherer Weisheit.¹⁰³

Der Buddha wünschte sich, dass die Menschen sich ähnlich wie diese Stromeingetretenen verhalten würden. [1125]

K. Die Weisen lernen vom Leiden

Die Zeit ist gekommen, nun eine Rekapitulation der Vor- und Nachteile des Glücks vorzunehmen. Zuvor soll jedoch noch etwas über das Leiden gesagt werden, denn es ist notwendig, über das Leiden hinauszugehen, um Glück zu erreichen, und auch das Leiden hat Vor- und Nachteile.

Die Menschen mögen das Leid nicht, weil es bedrückend, quälend, beunruhigend und enttäuschend ist. Dies ist die grundlegende Definition von Leiden, weshalb es normal ist, dass Menschen es als unangenehm empfinden. Eine Person, die mit weiser Reflexion (*yoniso-manasikāra*) ausgerüstet ist, vermag jedoch vom Leiden zu profitieren. Wie das? Wenn Menschen vom Leiden bedrängt werden und sich unzufrieden fühlen, bemühen sie sich, ihm zu entkommen. Wenn sie jedoch wissen, wie sie sich angemessen einsetzen können, erhöht sich nicht nur die Wahrscheinlichkeit, dass sie dem Leiden erfolgreich entkommen, sondern auch dieses Bemühen stärkt sie, verschafft ihnen wertvolle Lebenserfahrungen und fördert das spirituelle Wachstum auf vielen Ebenen. Wenn Menschen in der Lage sind, weise zu reflektieren und die korrekte Beziehung zum Leiden aufzubauen, werden sie erblühen. Wenn sie jedoch unsachgemäß mit dem Leiden verfahren, bleiben sie nicht nur in ihm gefangen, sondern verschlimmern die Situation auch weiter.

Nehmen wir zum Beispiel jemanden, der arm oder mittellos geboren wird. Wenn er nicht in der Lage ist, weise über seine Situation zu reflektieren, sondern stattdessen unglücklich, deprimiert und verzweifelt herumsitzt, verschlimmert er lediglich das Leiden und versinkt immer tiefer im Unglück. Wenn er jedoch

¹⁰³M. I. 324 (ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [1])

korrekt auf die Situation reagiert, sich bemüht, sie zu verbessern und klug darüber reflektiert, ist er in der Lage, das Leiden zu überwinden und vielleicht sogar großen Erfolg zu erzielen.

Gelegentlich etabliert sich das Ringen um die Überwindung des Leids auch als Gesellschaftssystem. Denken wir zum Beispiel an das System des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs, welches sich vom Westen her etabliert hat und im Rahmen dessen, was wir „Globalisierung“ nennen, zum weltweit dominierenden Wirtschaftssystem avanciert. Dieses System des Wettbewerbs zwingt die Menschen dazu, mit dem Druck des Leidens zu kämpfen. Es ist eng mit der Doktrin des „Jeder für sich“ oder dem System des Individualismus verwandt. Wenn man kämpft, ohne sich auf die Hilfe anderer verlassen zu können, muss man fest entschlossen sein und Energie aufbringen. Das macht den Menschen stark, proaktiv und fortwährend ehrgeizig.

Ein gewisser Fleiß und eine gewisse Wachsamkeit sind erforderlich, um in diesem System erfolgreich zu sein, was zu Fortschritt führt. Eine genauere Analyse der Frage, wie wünschenswert dieser Fortschritt ist oder welche Vor- und Nachteile dieses Wettbewerbssystems hat, muss allerdings auf einen anderen Zeitpunkt warten. In jedem Fall ist der Eifer, welcher durch den Druck dieses Wettbewerbssystems entsteht, kein echter Eifer, denn er ist lediglich eine Reaktion und ein Kampf gegen ein Gefühl des Zwangs. Es ist kein Eifer, der aus der Weisheit erwächst, und er hinterlässt viele Probleme, sowohl persönliche, z. B. in Form von Stress, als auch soziale, z. B. in Form von fehlenden Beziehungen, die auf Freundlichkeit und gutem Willen beruhen. Viele dieser Probleme lassen sich nur mit großem Aufwand lösen. Dennoch ist ein eifriger und aufmerksamer Mensch immer noch besser als jemand, der sich in Unachtsamkeit und Nachlässigkeit suhlt.

Gelegentlich müssen die Verantwortlichen in der Gesellschaft diese Art von Pseudo-Eifer anwenden oder sogar generieren, um die Menschen aus ihrem Schlummer zu wecken. Das ist besser, als zuzulassen, dass sie in Unachtsamkeit versinken, sich in Depressionen verkriechen oder völlig ratlos sind, was sie tun sollen.

Die Menschen sollten lernen, wie sie aus dem Leiden einen Nutzen ziehen können. Wenn sie von Leiden betroffen sind, werden sie sich bemühen und an Stärke gewinnen. Außerdem werden sie nach geeigneten Wegen suchen, um Schwierigkeiten zu lösen und sich vom Leiden zu befreien. Der Versuch, sich von Leiden zu befreien, ist eine Gelegenheit, sich geistig zu entwickeln. In erster Linie entwickelt man Weisheit. Wenn man ein Problem gelöst und überwunden hat, ist die persönliche Weisheit schärfer geworden. Alle Aspekte

des eigenen Lebens entwickeln sich und werden kompetenter, einschließlich des körperlichen Verhaltens, der Sprache und des Geistes. Auch geistig gewinnt man an Stabilität, z. B. wird die Achtsamkeit und Sammlung verbessert. Auf diese Weise kann man lernen, wie man aus dem Leiden einen Nutzen ziehen kann. Der Buddha sagte daher, dass ein weiser Mensch glücklich sein kann, selbst wenn er auf Schwierigkeiten stößt. Man ist in der Lage, sogar inmitten von Leiden glücklich zu sein. Leiden kann somit eine Wohltat darstellen, wenn man imstande ist, daraus Nutzen ziehen zu können.

11. Fazit

A. Glück wird durch Glück erreicht

Um die buddhistische Auffassung von Glück zu verdeutlichen, kehren wir zu der zu Beginn dieses Kapitels zitierten Passage zurück, in welcher es heißt, dass das höchste Ziel des Buddhismus durch Glück oder durch eine mit Glück versehene Praxis erreicht wird. Es ist nicht durch Leiden oder durch eine Praxis des Schmerzes zu erzielen.

Zu einer bestimmten Gelegenheit hatte Prinz Bodhi die folgende Unterredung mit dem Buddha:

Prinz Bodhi: Ehrwürdiger Herr, ich denke so: „Glück ist nicht durch Glück zu erlangen, Glück ist durch Schmerz zu erlangen.“

Buddha: Prinz, vor meinem Erwachen, als ich noch ein unerleuchteter Bodhisattva war, dachte auch ich so: „Glück ist nicht durch Glück zu erlangen; Glück ist durch Schmerz zu erlangen.“

Der Buddha fuhr mit den Worten fort, dass er aufgrund dieses Gedankens als Entsagender loszog und sowohl bei Āḷāra Kālāma als auch bei Uddaka Rāmaputta lernte, bis er dasselbe Wissen wie diese beiden bedeutenden Lehrer erlangt hatte. Anschließend setzte er seine Reise fort, bis er nach Senānigama in der Nähe von Uruvelā kam, wo er sich extremen asketischen Praktiken unterzog, sich auf verschiedenste Weise quälte und fastete, bis sein Körper abgemagert war:

Weil ich so wenig aß, wurden meine Glieder wie die gelenkigen Segmente von achtzigstämmigen Weinstöcken oder schwarzstämmigen Weinstöcken

(...) meine Hüften glichen den Hufen eines Kamels (...) die Fortsätze an meiner Wirbelsäule standen wie Perlenschnüre hervor (...) ¹⁰⁴ die Rippen ragten so mager hervor wie die Sparren einer alten dachlosen Scheune (...) meine Augen sanken tief in ihre Höhlen und glichen dem Widerschein der Sterne in einem tiefen Brunnen (...) meine Kopfhaut schrumpfte und verdorrte, wie ein frisch aufgeschnittener bitterer Kürbis bei Wind und Sonne schrumpft und verdorrt (...) meine Bauchhaut klebte an meinem Rückgrat; wenn ich also meine Bauchhaut rieb, berührte ich mein Rückgrat, und wenn ich mein Rückgrat rieb, berührte ich meine Bauchhaut (...) wenn ich urinierte oder defäkierte, taumelte ich und fiel hin. Wenn ich, weil ich so wenig gegessen hatte, versuchte, meinen Körper zu erleichtern, indem ich meine Gliedmaßen mit den Händen rieb, fielen die Haare, die an ihren Wurzeln verrottet waren, von meinem Körper, während ich rieb.

Abschließend reflektierte der Bodhisattva:

Was auch immer ein Einsiedler oder Brahmane in der Vergangenheit (...) in der Zukunft (...) in der Gegenwart an schmerzhaften, qualvollen, stechenden Gefühlen aufgrund von Anstrengung erfahren hat – dies ist das Äußerste, darüber gibt es nichts mehr. Doch durch diese qualvolle Askese habe ich keinerlei übermenschlichen Zustand erlangt, keine Unterscheidung in Wissen und Schau, die der Edlen würdig wäre. Könnte es einen anderen Weg zum Erwachen geben?

Ich erwog: „Ich erinnere mich deutlich daran, dass ich, während der Pflugzeremonie meines Vaters, des Sakyan-Königs, im kühlen Schatten eines Jambolan-Baumes saß, ganz abgeschieden von sinnlichem Vergnügen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, und wie ich in das erste Jhana eintrat und darin verweilte, welches von angewandten und anhaltenden Betrachtungen begleitet wird, mit Entzücken und Freude, die aus der Abgeschiedenheit herrühren. Könnte dies der Pfad zum Erwachen sein?“ Dann, nach dieser Erinnerung, kam die Erkenntnis: „Dies ist der Pfad zum Erwachen.“ Ich fragte mich selbst: „Habe ich Angst vor jener Freude, die nichts mit sinnlichen Vergnügungen und unheilsamen Geisteszuständen zu tun hat?“ Und ich antwortete: „Ich habe keine Angst vor jener Freude, die nichts mit sinnlichen Vergnügungen und unheilsamen Geisteszuständen zu tun hat.“

¹⁰⁴TR: Ich verwende hier die Übersetzung von Bhikkhu Bodhi; der Autor gibt lediglich die Pali-Version wieder: *vattānāvallī* (im Thai lautet die Schreibweise *vattānāvaḷī*).

Der Bodhisattva nahm daraufhin feste Nahrung zu sich, wodurch er wieder zu Kräften gelang. Er praktizierte die *jhāna* bis zum vierten *jhāna* und erwachte anschließend vollständig.¹⁰⁵

Die buddhistische Übung zum Erreichen des höchsten Ziels schließt das Glück ein. Die Einschränkung hierbei ist jedoch, dass ein Praktizierender sich nicht im Glück verfangen und nicht zulassen darf, dass es den Geist überwältigt. Der Geist bleibt unabhängig und ermöglicht es der Person, in höhere Zustände vorzudringen und schließlich die vollständige Befreiung zu verwirklichen. Wenn man diese Befreiung erreicht hat, ist man in der Lage, alle Ebenen des Glücks zu genießen, ohne dass dies den Geist dominieren oder zu Verliebtheit und Schwierigkeit führen könnte.¹⁰⁶

Bei manchen Gelegenheiten, wenn er einen Vergleich anstellte oder mit Worten spielte, bezeichnete der Buddha die eifrige Praxis der vier *jhāna* als ein „Schwelgen“ im Glück (*sukhallikānuyoga*), doch es ist ein wohltuendes Schwelgen, welches dem Erwachen förderlich ist.

Der Grund, warum der Buddha die Übung der *jhāna* befürwortete, liegt darin, dass die Entsagenden zu jener Zeit dazu neigten, strenge Praktiken der Selbstkasteiung auszuüben. Im Vergleich dazu erschienen die buddhistischen, monastischen Praktiken einfach und komfortabel. Angehörige anderer religiöser Traditionen kritisierten die buddhistischen Mönche häufig für ihre Lässigkeit, wie in dieser Passage zu erkennen ist:

Es mag sein, Cunda, dass die Anhänger anderer Sekten sagen könnten: „Die Asketen, die Söhne der Sakyen, sind dem Vergnügen zugetan und geben sich dem Vergnügen hin. Wenn dem so ist, sollten jene befragt werden: „Welche Art von Hinwendung an das Vergnügen (sukhallikānuyoga; „Schwelgen im Vergnügen“)? Denn diese Hinwendung zum Vergnügen kann viele verschiedene Formen annehmen.“ [1061]

Es gibt, Cunda, vier Arten der Hinwendung an das Vergnügen, die niedrig, vulgär, weltlich, schändlich und dem Wohlergehen nicht förderlich sind, die nicht zur Ernüchterung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Beendigung, zur Ruhe, zur Verwirklichung, zum Erwachen, zum Nibbāna führen. Welche vier Arten sind das? Erstens, ein törichter Mensch hat Freude und Vergnügen

¹⁰⁵ M. II. 93; die Mitglieder des Nigaṇṭhā-Ordens glaubten, Glück könne nur durch Schmerz erlangt werden, und unternahmen daher verschiedene Formen extremer asketischer Praktiken; siehe: M. I. 94.

¹⁰⁶ siehe: M. I. 246-9

daran, Lebewesen zu töten (...) hat Freude und Vergnügen daran, das zu nehmen, was nicht gegeben ist (...) hat Freude und Vergnügen daran, Lügen zu verbreiten (...) gibt sich dem Schwelgen und dem Genuss der fünf Sinnesfreuden hin (...).

Es gibt, Cunda, vier Arten der Hinwendung zum Vergnügen, die vollkommen zur Ernüchterung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Beendigung, zur Ruhe, zur Verwirklichung, zum Erwachen, zum Nibbāna führen. Welche vier Arten sind das? Hier betritt ein Mönch, abgeschieden von Sinnesfreuden, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, das erste jhāna (...) das zweite jhāna (...) das dritte jhāna (...) das vierte jhāna und verweilt darin.

B. Angemessene Haltung gegenüber dem Glück

Im Buddhismus gelten drei Grundsätze für die angemessene Einstellung zum Glück, welche durch die nachfolgende Lehre des Buddha bestätigt werden:

Mönche, wie ist Anstrengung fruchtbar, wie ist Streben fruchtbar? Ein Mönch in diesem Dhamma und dieser Disziplin:

- 1. Verursacht kein Leiden für sich selbst, wenn er nicht von Leiden bedrängt wird.*
- 2. Verzichtet nicht auf wahres Glück.*
- 3. Lässt sich nicht von diesem Glück betören (d.h. auch nicht von wahren Glück).¹⁰⁷*

An dieser Stelle beendete der Buddha seine Lehre nicht. Er fuhr damit fort, eine weitere entscheidende Stufe der Praxis zu beschreiben, welche als viertes Prinzip eingestuft werden kann, nämlich danach zu streben, die Ursache des Leidens vollständig zu beseitigen. Dieser vierte Faktor ist das entscheidende Kriterium für das Erreichen des endgültigen Ziels des Buddhismus, denn um die höchste Wahrheit zu verwirklichen, muss man zunächst die Ursachen für das Leiden vollständig ausräumen.

¹⁰⁷M. II. 222-3; der Buddha gab diese Unterweisung, um den Unterschied zwischen dem Buddhismus und der Nigaṇṭhā-Lehre aufzuzeigen, welche extreme Askese (*atta-kilamathānuyoga*) predigte.

Aus Sicht einer stufenweisen Dhamma-Praxis kann dieses vierte Prinzip auch auf andere Weise formuliert werden: danach zu streben, höhere Formen des Glücks zu verwirklichen, bis man das höchste Glück erreicht, welches gänzlich frei von Leiden ist. Man kann somit die Praxis in Bezug auf das Glück, die Kriterien für Buddhisten in ihrer Beziehung zum Glück, als vierfach umreißen:

1. In Zeiten ohne Leiden kein Leiden für sich selbst erzeugen.
2. Wahres Glück nicht aufgeben.
3. Auch in diesem echten Glück nicht schwelgen.
4. Danach streben, den Ursachen des Leidens ein Ende zu bereiten (danach streben, höchstes Glück zu verwirklichen). [1062]

Obwohl diese Grundsätze der Übung, in Hinblick auf Glück, vorhanden sind, unterscheiden sich die Subtilität und die Tiefe des Verständnisses gegenüber dem Glück von Mensch zu Mensch, was ein Faktor ist, den es zu berücksichtigen gilt. Zum Beispiel kann die Praxis von jemandem, der die Gefahr in der Sinneslust sieht, der von ihr desillusioniert wird und nach verfeinerten Formen des Glücks sucht, Stufen aufweisen, welche mühsam sind – wobei diese Praxis von jenen Menschen, die noch an der Sinneslust hängen, als eine Form von selbstverschuldetem Leiden aufgefasst wird.

Unter diesen Umständen werden jene mühsamen Formen der Praxis, für Praktizierende, die bereit sind, die dem Sinnesvergnügen entfremdet sind, für die das Sinnesvergnügen zu einer Form des Leidens geworden ist (oder sogar für jene Menschen, die noch nicht vollständig bereit sind, die aber die Gefahr im Sinnesvergnügen erkennen und die den Wert verfeinerter, unabhängiger Formen des Glücks sehen und danach streben), zu einem Mittel, um sich selbst zu schulen. Wenn diese Menschen auf freiwilliger Basis gehandelt haben und nicht dem Extrem der Selbstkasteiung verfallen sind, so hat der Buddha dieser Praxis, als einer Form der spirituellen Schulung, zugestimmt.

Darüber hinaus werden einige Aspekte im Leben derer, die verfeinerte Formen des Glücks erfahren haben, von jenen Menschen, die dem Sinnesvergnügen anhängen, als elend oder schmerzhaft betrachtet. Umgekehrt sehen Menschen, die verfeinerte Formen des Glücks erfahren haben, Aspekte des Lebens derjenigen, die in der Sinneslust gefangen sind, als Leiden an. Dennoch kennen die Menschen, welche höhere Formen des Glücks erfahren haben, dieses Glück selbst. Daher kann die Frage, ob der Buddhismus letztlich das Vergnügen oder

den Schmerz schätzt – ob er eine hedonistische oder eine extrem asketische oder masochistische Lehre ist – beiseitegelassen werden, denn er ist weder das eine noch das andere.

Die Frage, die hier verbleibt, bezieht sich auf die Bewertung oder Bedeutung verschiedener Arten von Glück, d.h. man steht vor der Wahl zwischen Sinnesvergnügen (welches von äußeren Dingen abhängt) und verfeinerten Arten des Glücks (welche innerlich, selbst-erzeugend und unabhängig sind). In den Schriften wird das verfeinerte Glück als bedeutsamer eingestuft.

Kurz gesagt, man sollte Zugang zu verfeinerten Formen des Glücks finden, oder wenigstens sollte man sowohl Sinnesvergnügen als auch verfeinertes Glück erfahren. Das heißt, man sollte wenigstens die Verwirklichung der Stromeingetretenen oder Einmalwiederkehrer erreichen, welche zwar weiterhin Sinnesvergnügen genießen, jedoch ebenfalls ein ungehindertes, inneres Glück erreicht haben.

Ein generelles Kriterium für das Fortschreiten vom Sinnesvergnügen zu einem verfeinerten Glück – vom Vergnügen des Konsums zu einem unabhängigen Glück – besteht in geistiger Vorsorge und Disziplin. Ein entsprechendes Prinzip lautet, dass alle Menschen rechtschaffene Formen des Glücks erfahren sollten, welche ihrer Position im Leben angemessen sind bzw. die aus ihrer individuellen Beharrlichkeit und Selbstdisziplin resultieren.

Diejenigen Menschen, denen es an beiden Arten des nutzbringenden Glückes mangelt, d.h. die der Sinnesfreuden beraubt sind und die sich nicht bemüht haben, höhere Formen des Glückes zu erreichen, werden als fehlgeleitet und unfähig betrachtet. In diesem Sinne sind jene Bhikkhus, die der Sinneslust entsagt haben, sich aber nicht bemühen, feinere Formen des Glücks zu erreichen, bzw. deren Praxis fruchtlos ist, unstat. Sie verpassen eine wertvolle Gelegenheit und werden als unglücklicher und bedauernswerter betrachtet, als Laien, welche sich der Sinneslust hingeben. Der Buddha sagte:

In solcher (Gesinnung) hinausgezogen ist dieser Sohn aus edler Familie, und doch ist er gier erfüllt, voll heftiger Leidenschaft zu den Sinnenlüssen, gehässigen Gemütes, boshafter Gesinnung, ohne Achtsamkeit und ohne Bewußtseinsklarheit, ungesammelt, schweifenden Geistes, ohne Zügelung der Sinne. Der ist wie ein Feuerschein von einem Leichenbrennplatz, der an beiden Enden angezündet und in der Mitte mit Unrat (ÜB: altern. Übers.: Exkrementen) beschmiert ist – weder im Dorfe noch im Walde kann er als Nutzholz dienen.

**Mit solchem Gleichnis, ihr Mönche, bezeichne ich jenen Menschen, der, zu weltlichem Genusse abgefallen, das Asketentum nicht erfüllt.¹⁰⁸*

**Die engl. Vorlage schreibt hier (in Übereinstimmung mit den zwei englischen Übersetzungen von Bhikkhu Sujato und Bhikkhu Bodhi):*

Ebenso spreche ich von diesem Menschen: Er hat die Freuden eines Hausherrn verloren, erfüllt aber das Ziel eines Lebens der Entsagung nicht.

C. Spirituelle Praxis in Relation zum Glück

Ausgehend von der Sinnesfreude kann man die buddhistische Einstellung zum Glück folgendermaßen zusammenfassen:

1.) Genuss von Sinnesfreuden

A. Stufe der Vorzüglichkeit: Sinnesfreuden genießen und parallel dazu mit verfeinerten Arten des Glücks vertraut sein. Dieses verfeinerte Glück dient als Schutz und Garantie, indem es den Genuss von Sinnesfreuden in heilsamen und tugendhaften Bahnen hält, indem es die Entstehung von Problemen für sich selbst und andere verhindert und Vorteile für alle mit sich bringt. In diesem Fall erkennt man die Risiken und Schattenseiten der Sinnesfreuden, man kann Maß halten und vermeidet Unachtsamkeit. Was beispielsweise sexuelle Verbindungen betrifft, so sind Verheiratete mit ihrem Ehepartner begnügt (*sadāra-santosa*) und leben in rechtschaffener Weise zusammen, wobei sie einander treu sind und sich gegenseitig ermutigen, in der Tugend zu wachsen und höhere Formen des Glücks zu erreichen, wie es im Falle der erwachten Anhänger Nakulapitā und Nakulamātā zu finden ist.¹⁰⁹

B. Stufe des heilsamen Genusses: Zwar genießt man die Sinnesfreuden auf moralisch aufrechte Weise, doch ist man weiterhin von verfeinerten Formen des Glücks getrennt. Dieser Genuss ähnelt der obigen Stufe der Vortrefflichkeit: Man weiß um die Gefahren des Sinnesgenusses und erkennt an, dass der Sinnesgenuss unweigerlich mit einem gewissen Maß an Leiden verbunden ist. Man ist darum bemüht, den durch Sinnesfreuden verursachten Schaden zu minimieren, man ist maßvoll und enthält sich des Schwelgens, außerdem versucht man, sowohl sich

¹⁰⁸S. III. 93; It. 89-90 [ÜB: hier in der Übersetzung von: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [3]]

¹⁰⁹A. II. 61-2

selbst als auch anderen von Nutzen zu sein. Da man jedoch den Ausweg, die Gewissheit und den Zugang zu einem verfeinerten Glück nicht kennt, besteht ständig die Gefahr, von den Dingen verleitet zu werden und dem Genuss der Sinne zu erliegen. Man befindet sich noch nicht in Sicherheit.

C. Niedere Stufe: in der Sinneslust gefangen sein; Besessenheit im Streben nach Sinneslust und persönlicher Befriedigung. In Bezug auf Essen oder sexuelle Aktivitäten verspürt man beispielsweise einen Zwang, Spannung und Unruhe, der über das hinausgeht, was man als „Anforderungen der Natur“ in Hinblick auf Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung bezeichnen könnte. Man mag Methoden und Techniken entwickeln, um diese Spannung und Unruhe zu stimulieren, indem man seine natürlichen Triebe einfach als „Brennmaterial“ benutzt, um ein Feuer weiter anzufachen. Man steigert dadurch die Leidenschaft, indem man sie regelmäßig oder kontinuierlich ausübt, teilweise sogar bis hin zur Perversion.

Unter solchen Umständen wird der Verzehr von Nahrungsmitteln, welche den Körper nicht unbedingt nähren, oder der Geschlechtsverkehr, der nicht mehr der Fortpflanzung dient, so weit gesteigert, bis die Person den ursprünglichen Zweck dieser Handlungen völlig aus den Augen verliert. Diese Aktivitäten werden ausschließlich zur Befriedigung des Verlangens ausgeübt; es wird ein Genuss der Sinne um ihrer selbst willen sein. Das Leben wird vollständig dem Konsum von Dingen gewidmet.

Wenn die Menschen, auf gesellschaftlicher Ebene, über die einfache Befriedigung natürlicher Triebe und Neigungen hinausgehen und absichtlich Unruhe und Erregung erzeugen, und zwar in einem Maße, in welchem dies überhandnimmt, dann befindet sich diese Gesellschaft in einem ständigen Kriegszustand, den man als das Schlachtfeld der Sinneslust bezeichnen könnte.

In Zeiten eines wirklichen Krieges werden die Menschen dazu angestachelt, Hass und Verbitterung zu empfinden, jenseits der üblichen Gefühle von Wut und Empörung. Letztlich sind die Menschen bereit, sich gegenseitig abzuschlachten und zu vernichten, wobei sich sogar Bewunderung und Genugtuung über diese Zerstörung einstellen. [1064]

Ähnlich verhält es sich mit einer von menschlichen Gefühlen verursachten Eskalation durch Sinneslust. Aufreizung und Stimulierung erzeugen Begierde sowie eine Fixierung auf den Konsum von Dingen, welche die gewöhnliche, dem Menschen innewohnende Begierde übersteigt.

Dieses erstarkende Verlangen ist ein Komplize und ein Ursprung für den Kampf des Hasses. Menschen, die normalerweise unbeschwert leben und sich

konstruktiv verhalten, werden durch das Sinnesbegehren provoziert, was zu Spannungen und Unruhe führt; sie können es nicht mehr ertragen, in Unbeschwertheit zu leben. Dadurch fühlen sie sich zu Wut und Unzufriedenheit veranlasst, bis die einzige auffindbare Befriedigung in der Zerstörung liegt.

Wenn sich dieser Kampf der Sinneslust hinzieht und zusätzliche Faktoren, wie etwa stimulierende und provokante Werbung, hinzukommen, tendieren die Menschen dazu, andere nicht mehr als Mitmenschen oder gar als Menschen zu erkennen. Stattdessen betrachten sie andere als Beute, als Objekte des Genusses oder des Vergnügens. Sie erwarten von anderen Menschen, dass sie ihnen Freude bereiten, und wenn andere ihnen diese Freude nicht verschaffen, betrachten sie diese als Rivalen oder Störfaktoren bzw. als beleidigend, nutzlos, abscheulich und lästig.

Wenn Menschen in das Streben nach Sinnesfreuden vertieft sind, wird es ihnen schwerfallen, eine gesunde Begeisterung für ihre Arbeit zu entwickeln. Es fehlt ihnen an Liebe für ihre Arbeit, an Entschlossenheit und Zielstrebigkeit des Geistes. Anstelle von heilsamem Enthusiasmus wird die Gier treten. Die Menschen werden lediglich auf eine Gelegenheit warten, sich dem Vergnügen der Sinne hinzugeben, und Handlungen vollziehen, um sich einen persönlichen Vorteil zu verschaffen. Das Ausführen von Arbeit, um wahren Erfolg und hervorragende Leistungen zu erreichen, wird verschwinden. Die Menschen werden nur noch arbeiten, um eine Aufgabe zu erfüllen oder den Anschein der Erfüllung zu erwecken. Ferner werden sie nach Sinnesfreuden suchen, indem sie Abkürzungen nehmen, die keine Anstrengung erfordern und zu unmoralischem Verhalten und Kriminalität ausarten.

Wenn die Menschen beginnen, sich gegenseitig als Beute und als Konkurrenten zu betrachten, und mit dem Streben nach Sinnesvergnügen besetzt sind und jene Objekte, derer sie sich bemächtigt haben, eifrig bewachen, werden sich gegenseitiges Misstrauen, Neid und Missbrauch ausbreiten. In diesem Zustand wird es für die Menschen schwierig sein, feine Formen des Glücks zu erleben, selbst die einfachen Freuden, wie die Wertschätzung von Freundschaft und gegenseitiger Fürsorge oder die Entzückung und den Frieden, die sich daraus ergeben, dass man sich der Schönheit der Natur öffnet. Die Menschen werden das erfrischende Gefühl der Leichtigkeit, das mit innerer Erhabenheit und Tugend einhergeht, nicht kennen.

Wenn Menschen dieses erfrischende Gefühl der Leichtigkeit fehlt, wird ihre geistige Gesundheit auf ein kritisches Niveau sinken. Grund dafür ist, dass Sinnesvergnügen allein, ohne solch verfeinerte und heilsame geistige Qualitäten

wie Liebe, Mitgefühl und Großzügigkeit, den Geist in Flammen setzt und der psychischen Gesundheit nicht zuträglich ist. Wenn Menschen, angetrieben von Lust, miteinander umgehen, wird jede Partei versuchen, etwas von der anderen zu ergattern. Auch wenn sie dabei Vergnügen empfinden, ist dies vermutlich schädlich für ihre geistige Gesundheit.

Darüber hinaus führt die Beziehung zu anderen Menschen, um einen persönlichen Vorteil zu erlangen, die Arbeit nicht um der Arbeit willen, sondern um eine Belohnung zu erhalten,¹¹⁰ und das Streben, mit anderen zu konkurrieren, zu Enttäuschung, Misstrauen, Ärger und Feindschaft, die alle das Herz verderben und der geistigen Gesundheit schaden. Eine Gesellschaft mag zwar materiell wohlhabend sein, aber wenn sie in einem solchen Zustand der Verwöhnung verfallen ist, werden ihre Bürger kein wahres Glück erleben. Vielmehr werden sie schwerwiegenden Formen des Leidens ausgesetzt sein, einschließlich Gefühlen der Trostlosigkeit, Zerbrechlichkeit und Sinnlosigkeit. [1065]

In einer Gesellschaft, der es an Menschen mangelt, die mit tieferen Formen des Friedens und des Glücks vertraut sind, gibt es keine Quelle solchen Glücks, auch nicht für die Menschen, die es dringend benötigen. xxi In einer Gesellschaft, die dem sinnlichen Genuss zugeneigt ist, wird es viele Menschen geben, die entweder von ihren Erfahrungen, im Zusammenhang mit Sinnesfreuden, enttäuscht oder auf andere Weise negativ beeinflusst worden sind. Diese Menschen werden darauf reagieren, indem sie sich von der Sinneslust desillusioniert fühlen, oder sie werden ins entgegengesetzte Extrem wechseln und Hass gegenüber der Sinneslust empfinden. Sie werden sich zu den Menschen gesellen, welche nicht mehr in der Lage sind, Sinnesfreuden in vollem Umfang zu genießen.

Solche Menschen sind entweder unfähig, Sinnesfreuden voll zu genießen, oder sie hegen eine Abneigung gegen Sinnesfreuden. Wenn sie keinen Zugang zu innerem Glück finden, werden sie ernsthafte geistige Schwierigkeiten erleben. Wenn sie noch über ausreichende körperliche Kraft verfügen, können sie versuchen, sich durch den Konsum von Rausch- oder Suchtmitteln zu befreien, was zusätzliche Probleme für die Gesellschaft verursacht. Wenn die Flut der Sinnessehnsucht über die Ufer tritt und die Menschen sich nicht rechtzeitig bessern, wird die verdorbene Gesellschaft verkümmern und sich selbst verschlingen, so dass die Zivilisation kollabiert.

2.) Verzicht auf Sinnesfreuden

¹¹⁰ „Arbeit um der Arbeit willen“ meint hier vielmehr das Ziel, den Nutzen und das Wohlergehen aller Menschen zu verfolgen und nach dem Verdienst und der Vortrefflichkeit zu streben, welche der wahre Zweck jener spezifischen Tätigkeit ist.

A. Stufe der Vorzüglichkeit: eine wirkliche, innere, unabhängige und verfeinerte Art von Glück zu erfahren, die in sich selbst vollständig ist. Der Mensch ist hierbei über das Verlangen nach Sinnesfreuden hinausgegangen. Er oder sie wird sich automatisch und auf natürliche Weise nicht mehr zu einem Streben nach Sinnesvergnügen hingezogen fühlen oder dorthin zurückkehren. Ein solcher Mensch ist gänzlich frei von den Störungen, die durch Sinneslust entstehen.

B. Heilsame Stufe: Verzicht des Menschen gegenüber der Sinneslust, wobei er danach strebt und sich darin übt, verfeinerte Formen des Glücks zu erreichen. Dieser Verzicht eignet sich für diejenigen, denen die Sinneslust zuwider ist und die bereit sind, sich zu üben, um höhere Formen des Glücks zu verwirklichen, oder auch für diejenigen, welche die Stufe der Entzauberung und Desillusionierung noch nicht erreicht haben, jedoch die Gefahr der Sinneslust erkennen, den Wert von unabhängigeren Formen des Glücks sehen und erfahren wollen und zu diesem Zweck freiwillig eine spirituelle Übung antreten. Durch diese Bereitschaft und Selbsterkenntnis zum Praktizieren werden die schädlichen Auswirkungen von Repression oder übermäßiger Belastung vermieden.

Wann immer man den Wunsch zur Übung verloren hat oder das Vertrauen in die Übung völlig erschöpft ist, sollte man seine Niederlage eingestehen und die Praxis abbrechen, z.B. wenn man als Bhikkhu ordiniert worden ist und die klösterliche Übung freiwillig verlässt.

Obwohl es nicht ratsam ist, wiederholt zu ordinieren und die Robe abzulegen, kann es, wenn jemand dies mit Aufrichtigkeit tut, dennoch dazu beitragen, die spirituelle Bereitschaft zu fördern, sodass es als ein gültiger Bestandteil einer (ÜB: übergreifenden) Übung angesehen werden kann, wie das Beispiel des Ehrwürdigen Cittahatthisāriputta verdeutlicht, der sieben Mal ordinierte und die Robe wieder ablegte, bevor er schließlich die Frucht der Arahantschaft gewann.¹¹¹

C. Niederes Stadium: Verzicht auf Sinnesfreuden aufgrund von Reaktivität und Widerstand, um anschließend in ein entgegengesetztes Extrem zu fallen. In diesem Fall unternimmt man strenge und qualvolle asketische Praktiken und häuft Leiden für sich selbst an, indem man aus Abscheu vor der Sinneslust den eigenen Körper oder das eigene Leben zur Zielscheibe macht. Diese Selbstpeinigung oder übersteigerte Handlung, der es an dem im vorherigen Stadium (B)

¹¹¹A. III. 392-99; obwohl er die höheren Verweilungen der konzentrativen Verwirklichung (*viḥāra-samāpatti*) erlangt hatte, legte er dennoch die Robe ab; auf diese Angelegenheit wird verwiesen unter: AA. III. 402; DhA. I. 305; JA. 1. 310 (TR: Der Autor verwendet die Schreibweise Cittahatthāsārīputta); zum Brauch der zeitweiligen Ordination in Thailand, siehe Anhang 4.

beschriebenen Verständnis und Selbstbewusstsein mangelt, erzeugt zusätzliche Formen von geistigen Problemen. [1066]

Man sollte bedenken, dass der Buddhismus die Nichtverletzung seiner Selbst als ein lebenswichtiges Grundprinzip betrachtet, welches ebenso eine Form der Dhamma-Praxis darstellt, gleichermaßen wie der Verzicht auf die Verletzung anderer.¹¹² Diejenigen, die in der Praxis zu energisch vorgegangen sind oder auf Sinnesfreuden mit extremen Verhaltensweisen reagiert haben, sollten zu der in der vorherigen Stufe (B) beschriebenen Schulung zu übergehen.

Der Buddhismus lehrt, die Dinge zu unterscheiden und anzuerkennen, so wie sie wirklich sind, und sich selbst zu schulen, um sich schrittweise im Dhamma zu entwickeln. Obwohl Dhamma-Praktizierende unterschiedliche Reifegrade aufweisen und sich in verschiedenen Entwicklungsstadien befinden, leben sie harmonisch zusammen und unterstützen sich gegenseitig, indem sie echtes Wohlbefinden fördern und das spirituelle Wachstum jedes Einzelnen anregen. Sie schikanieren oder verunglimpfen sich nicht gegenseitig. Gemeinsam formen sie ein Umfeld des Friedens, der Freundlichkeit, der Wertschätzung, des Wohlstandes und des Glücks. [1067]

D. Makellostes Glück

An dieser Stelle kommen wir zu dem höchsten Glück, was man im Buddhismus kurz und bündig folgendermaßen beschreibt: *nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*: Nibbāna ist das höchste Glück.

Wer zum ersten Mal mit dem höchsten Glück in Berührung kommt oder sich auch nur darauf bezieht, sollte mit seinen wichtigsten Merkmalen vertraut sein, um überprüfen zu können, ob das eigene Glück in die rechte Richtung geht und wie es verbessert werden kann – wie seine Vorteile gesteigert und seine Nachteile gemildert werden können.

Es lassen sich drei Hauptmerkmale dieses höchsten oder vollkommenen Glücks ausmachen:

1. Es ist beständig: es muss nicht gesucht werden; es ist eine dem Geist innewohnende Eigenschaft.

¹¹² Z. B.: D. III. 232-2; M. III. 23; A. II. 179; man beachte jedoch, dass „Nichtverletzung seiner Selbst“ in diesem Fall nicht vergleichbar ist mit einer wohlbegründeten Selbsthingabe bzw. Entsagung, was eine Form der Dhamma-Praxis darstellt.

2. Es ist frei: es ist von nichts anderem abhängig; beispielsweise ist es nicht auf Sinnesobjekte angewiesen.
3. Es ist rein: es ist vollständig; es verbleibt kein latentes oder verharrendes Leiden zurück.

Höchstes Glück ist beständig, weil es ein inhärentes Merkmal des persönlichen Daseins geworden ist. Aus diesem Grund braucht man es nicht zu suchen. [1133] Der Buddha war beispielsweise stets glücklich, wohin er auch ging – wenn er in die Wälder und Berge zog, wenn er mit anderen Menschen zusammentraf und wenn er allein war – denn das Glück war eine dem Geist innewohnende Eigenschaft.

Höchstes Glück ist unabhängig und frei. Es unterscheidet sich völlig vom Sinnesvergnügen, welches vollständig von äußeren, materiellen Dingen abhängig ist. Sinnesvergnügen erfordert das Streben nach und die Aneignung von Dingen. Man muss sich um diese Dinge kümmern und sie eifrig bewachen. Man verliert seine Souveränität und wetteifert mit anderen, was zu Konflikten und Unterdrückung führt. Wenn man unabhängiges Glück entwickelt, ist man innerlich frei und muss mit niemandem mehr konkurrieren.

Höchstes Glück ist rein und vollständig. Es bleiben keine Störungen oder Irritationen im Geist zurück. Viele Menschen behaupten, dass sie glücklich sind, aber tief im Inneren gibt es immer noch Leiden oder die Wurzeln von Leiden. Zum Beispiel können sie immer noch latente Ängste, Furcht, Misstrauen, Melancholie, Langeweile oder Einsamkeit in sich tragen. Ihr vermeintliches Glück ist nicht geräumig, klar und voll.

Wenn alle Ursachen für das Leid aus dem Geist entfernt worden sind, ist das Glück komplett und umfänglich vorhanden. Es verbleibt kein latentes Leiden, welches den Geist beeinträchtigen könnte. Wenn man andere Formen des Glücks erfahren möchte, kann man dies uneingeschränkt tun. Man ist von Natur aus glücklich und bereit, alle Formen des Glücks zur vollsten Zufriedenheit zu erfahren. Nehmen wir zum Beispiel Arahants, die mit diesem inhärenten und vollständigen Glück zu jeder Zeit ausgerüstet sind. Sie verweilen nicht nur in diesem vollkommenen Glück, sondern sind ebenso in der Lage, andere Formen des Glücks nach ihren Wünschen zu erleben, und sie erleben diese Formen des Glücks in höchstem Maße.

Wenn Arahants freie Zeit haben und nicht mit anderen Aktivitäten befasst sind, können sie die vier *jhāna* betreten und die Glückseligkeit von *jhāna* (*jhāna-sukha*) genießen. Sie nutzen die *jhāna*, um „in der Gegenwart zu verweilen“

(*ditṭhadhamma-sukhavihāra*). Außerdem schöpfen sie aus diesen *jhāna*-Zuständen die größte Freude, weil keine latenten Irritationen oder Ärgernisse im Geist verharren. Dies steht im Gegensatz zu jenen nichterwachten Menschen, die zwar in der Lage sind, *jhāna* zu erreichen, bei denen aber weiterhin die Wurzel oder der Samen des Leidens im Geiste ruht. Ihre Freude ist nicht wahrhaftig weit und frei.

In der bereits erwähnten *Māgaṇḍiya Sutta* sagt der Buddha, dass, wenn man dieses tiefe Glück noch nicht verwirklicht hat, es keine Garantie dafür gibt, nicht wieder in die Sinnesfreuden zurückzufallen. Wer diese Verwirklichung jedoch erreicht hat, wird auf keinen Fall in Erwägung ziehen, Genugtuung in Form von Sinnesfreuden zu suchen.

Dies ist ähnlich wie bei Erwachsenen, die spielende Kinder beobachten, welche so tun, als wären sie Ladenbesitzer. Sie werden nicht der Ansicht sein, dass ein solches Verhalten ihnen selbst Glück verschaffen könnte. Nicht, weil sie diese Tätigkeit nicht ausüben können, sondern weil sie höhere Formen des Glücks erfahren haben. Im Rahmen der natürlichen Entwicklung des Glücks wird der Geist automatisch auf diese Weise reagieren. [1134]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Arahants mit einem inneren Glück versehen sind, welches zu jeder Zeit vorhanden ist, und dass sie, gemäß ihrem Wunsch, andere Formen des Glücks vollständig genießen können. Wenn sie einmal keine Freude an bestimmten Formen des Glücks haben, so liegt dies daran, dass sie über das damit verbundene Verlangen hinausgegangen sind und Zugang zu einem höheren Glück haben.

E. Handeln zum Glück für alle

Weil ihr Glück vollständig und weitläufig ist, sind Arahants in der Lage, sich augenblicklich an heilsamen Dingen zu erfreuen. Kommen sie zum Beispiel mit der Natur in Berührung, indem sie einen Berg besteigen oder einen Wald betreten, so ist ihre Freude spontan und augenblicklich, frei von jeglichem inneren Hindernis oder Störfaktor.

Dies geschieht, im Gegensatz zu Menschen, die weiterhin die Saat des Leidens in sich tragen. Beim Erreichen eines entzückenden Ortes stören unzählige Gedanken und Emotionen ihren Geist, wie etwa Sorgen, Ängste, Unsicherheiten und Überlegungen zu Rivalität, Kommerz, Politik usw. Dies hindert sie daran, glücklich zu sein, und selbst wenn sie glücklich sind, ist ihr Glück beschränkt.

Arahants hingegen finden Glück, wo immer sie sich aufhalten; selbst widrige Umgebungen werden zu einer Quelle der Freude. Dieses Glück erstreckt sich nicht nur auf sie selbst; andere Menschen, die in ihrer Gesellschaft sind, erfahren Leichtigkeit und Wohlbefinden an Orten, die zuvor Unbehagen und Aufruhr verursacht haben.

Man betrachte den Vers des Dhammapada:

*Ob im Dorf oder im Wald, auf dem Hügel oder im Tal, wo immer Arahants wohnen, ist dieser Ort in der Tat erfreulich.*¹¹³

Wo immer Arahants sich aufhalten, sind sie erfreut, und die Menschen um sie herum sind erfreut. Arahants sind in der Lage, anstößige und unangenehme Dinge als angenehm und wohltuend zu betrachten, weil sie ihre Wahrnehmungen beherrschen (sie haben die Sinnesfähigkeiten entwickelt – *bhāvitindriya*). Dies macht das menschliche Vermögen zum Glück deutlich, welches der spirituellen Entwicklung entspringt.

Wenn man das Dhamma korrekt praktiziert, nimmt das Glück auf diese Weise schrittweise zu. Und wenn das Glück vollständig ist, sind auch alle anderen spirituellen Qualitäten vollständig. Dies folgt einem natürlichen Prozess, wie eine Henne, die ein Ei ausbrütet. Wenn die Bedingungen gegeben sind, wird das Küken mit Gewissheit schlüpfen; es gibt keinen Raum für Zweifel.

Wie bereits erwähnt, ist es zulässig, den Buddhismus als ein System zur Entwicklung von Glück oder als einen Prozess zur Beseitigung von Leiden zu charakterisieren. Man kann auch jede andere Beschreibung verwenden, die mit dem Dhamma übereinstimmt und mit der Natur im Einklang steht. Sie alle beziehen sich auf dieselbe Sache.

Bevor wir zum Ende kommen, gibt es noch ein Thema, welches angesprochen werden muss. Vollständiges und vollkommenes Glück verfügt über Merkmale, die nach außen hin zum Ausdruck kommen. [1135] Arahants haben ihre spirituelle Schulung abgeschlossen und das Glück zur Vollkommenheit gebracht. In der Tat sind alle ihre spirituellen Qualitäten erfüllt und münden in Weisheit – dem höchsten Wissen des Erwachens – welches zur Befreiung führt. Sie verhalten sich zu den Dingen auf korrekte und ausgewogene Weise. Arahants werden mit dem Beinamen *kata karaṇiya* versehen: diejenigen, die getan haben, was getan werden

¹¹³Dh. Vers 98; *gāme vā yadi vāraṇṇe ninne vā yadi vā thale yattha arahanto viharanti taṃ bhūmirāmaṇeyyakam*

musste. Es bleibt nichts mehr zu tun, um einen Zustand der Vollendung herzustellen oder um glücklich zu sein. In ihrer spirituellen Ausbildung und Reifung bleibt nichts unvollendet. Ihre spirituelle Entwicklung ist abgeschlossen. Sie sind Adepten (*asekha*); sie sind voll entwickelt (*bhāvita*).

Was tut man, wenn es keine persönlichen Angelegenheiten mehr zu erledigen gibt – nichts, was man tun müsste, um glücklich zu sein oder sich spirituell zu entfalten? Man ist noch am Leben, man ist vollendet in tugendhaftem Verhalten, geistiger Tüchtigkeit und Weisheit, und man steckt voller außergewöhnlicher Erfahrungen. Die Antwort ist, dass man seine gesamte verbleibende Energie dazu verwendet, das Wohlergehen der Allgemeinheit zu fördern. Es ist ein buddhistischer Grundsatz, dass jemand, der Nibbāna verwirklicht, für das Wohlergehen der Welt agiert.

Wie bereits erwähnt, leitet die Weisheit den Geist zur Befreiung. Befreite Menschen sind voll und ganz bereit, auf die Menschen einzugehen, die noch von Leiden geplagt sind. Sie entwickeln echtes Mitgefühl und widmen sich der Linderung des Leidens anderer. Dies ist die wesentliche Aufgabe von Arahants.

Es ist üblich, dass Menschen ihr Leid nach außen tragen. Wenn sie ihre Sprache sorgfältig einsetzen, um ihr Leiden zum Ausdruck zu bringen, kann dies die Spannung lindern, und es besteht eine gute Möglichkeit, dass dadurch ihre Schwierigkeiten beseitigt werden. Wenn sie jedoch unachtsam mit der Sprache verfahren, kann der Ausdruck des Leidens in physischen Gesten der Gewalt eskalieren und viel Ärger und Aufruhr für andere mit sich bringen.

Auch Glück kann sich nach außen hin ausbreiten. Und jene Menschen, die von Glück erfüllt sind und deren Geist befreit ist, möchten die geistige Emanzipation anderer fördern. Arahants sind mit Menschen vergleichbar, die sich von Fesseln und Ketten befreit haben. Wenn alle persönlichen Nöte und Leiden beseitigt sind, empfinden sie Mitgefühl für andere, die noch gefesselt sind, und wollen ihnen helfen. Sie verbringen daher den größten Teil ihrer Zeit damit, anderen zu helfen, frei zu werden. [1136]

Als der Buddha die erste Gruppe von sechzig Arahants aussandte, um die buddhistischen Lehren zu verkünden, sagte er, dass er und sie sich darin ähnelten, dass sie von allen Fallen und Bindungen, sowohl menschlichen als auch himmlischen/göttlichen, befreit seien. Er fuhr fort: „Bhikkhus, wandert aus für das Wohlergehen und das Glück der vielen Menschen, für die mitfühlende Hilfe der Welt“ (*caratha bhikkhave cārikaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya*). Dies ist der Leitsatz aller Arahants. Nachdem sie alle persönlichen Angelegen-

heiten und Pflichten erfüllt haben, widmen sie ihr Leben dem Wohl der Welt, genauso wie es der Buddha tat.

Von Anfang an besteht die spirituelle Praxis aus zwei Teilen: Sie beinhaltet sowohl Selbstdisziplin als auch die Unterstützung anderer. Gelegentlich, wie im Fall der Bodhisattvas, wird dem letzteren, dem Helfen anderer, eine größere Bedeutung beigemessen. Diese beiden Aspekte der Praxis sind eng miteinander verbunden, denn anderen zu helfen ist eine Möglichkeit, die Selbstentwicklung zu fördern.

Alle Aspekte der spirituellen Praxis, ob man sich nun auf die persönliche Schulung oder auf die Hilfe für andere konzentriert, sind Teil der eigenen spirituellen Entwicklung. Solange man noch nicht beendet hat, was zu tun ist, sind beide Aspekte der Praxis Teil dieser persönlichen Entwicklung. Wenn man seine spirituelle Entwicklung abgeschlossen und alle seine spirituellen Pflichten erfüllt hat, widmet man sein ganzes Leben den anderen. Wie bereits erwähnt, handeln diejenigen, die Nibbāna verwirklichen, für das Wohlergehen der Welt. Hier strahlt das vollständige und vollkommene Glück, welches dem Einzelnen innewohnt, nach außen und wird zum Glück für alle Menschen.

Die Kernlehre des Buddhismus, vom Glück als höchstem Ziel der spirituellen Praxis, sowie die ebenfalls zentrale Lehre vom Glück, in Form des höchsten Zieles der Erfüllung der Verantwortlichkeit, welche man als Buddhist gegenüber anderen wahrnimmt, sind miteinander verbunden. Die Lehre „Nibbāna ist das höchste Glück“ ist in die Lehre „Für das Wohlergehen und das Glück der vielen Menschen, für die mitfühlende Hilfe der Welt“ integriert. Die höchste Wirklichkeit des „höchsten Glücks“ (*parama-sukha*) bringt das „Glück der vielen Menschen“ (*bahujana-sukha*) hervor. Kurz gesagt: Der Buddhismus ist ein System zur Entwicklung von Glück; er ist eine Religion des Glücks.

Anhang 1: Gepaarte Sätze von Glück

Die folgenden paarweisen Gruppen von Glück werden im Aṅguttara Nikāya vorgestellt:¹¹⁴

1. Glück der Hausleute (*gihi-sukha*; Glück der Laien) & Glück der Entsagenden (*pabbajita-sukha* = *pabbajjā-sukha*, Glück des Lebens der Entsagenden);
2. Sinneslust (*kāma-sukha*) & Glück der Entsagung (*nekkhamma-sukha*; Glück, welches aus der Freiheit von Sinneslust und der Abwesenheit von Gier hervorgeht);
3. Glück, verfälscht durch Leiden (*upadhi-sukha*; Glück in den drei Daseinsebenen - *tebhūmaka* = weltliches Glück - *lokiya-sukha*) & Glück, unverfälscht durch Leiden (*nirupadhi-sukha* = transzendentes Glück - *lokuttara-sukha*);
4. Glück, welches zu geistigen Befleckungen führt (*sāsava-sukha*) & Glück, welches nicht zu geistigen Befleckungen führt (*anāsava-sukha*; Glück frei von geistigen Befleckungen);
5. materielles Glück (*sāmisa-sukha*; Glück, abhängig von Verlockung und konsumierbaren Objekten; fleischliches Vergnügen) & immaterielles Glück (*nirāmisa-sukha*; Glück, unabhängig von Dingen, welche konsumiert werden könnten);
6. Glück der Edlen (*ariya-sukha*) & Glück der gewöhnlichen, nichterwachten Menschen (*anariya-sukha*);
7. körperliches Vergnügen (*kāyika-sukha*) & geistiges Vergnügen (*cetasika-sukha*);
8. mit Wonne verbundenes Glück (*sappītika-sukha*; Glück im ersten und zweiten *jhāna*) & nicht mit Wonne verbundenes Glück (*nippītika-sukha*; Glück im dritten und vierten *jhāna*);
9. herrliches Glück (*sāta-sukha*; den Kommentaren zufolge bezieht sich dies auf das Glück in den ersten drei *jhāna*) & Glück, resultierend aus Gleichmut (*upekkhā-sukha*; Glück, bei dem der Geist sich in einem vollkommenen Zustand des Gleichgewichts befindet, neutral und objektiv ist, bereit, die Wahrheit zu erkennen und korrekt zu unterscheiden, so wie ein weiser

¹¹⁴ A. I. 80-82; die Erläuterungen stimmen mit AA. II. 152 überein.

Mensch die Ereignisse aus der Ferne beobachten würde; den Kommentaren zufolge bezieht sich dies auf das Glück im vierten *jhāna*);¹¹⁵

10. Glück infolge von Sammlung (*samādhī-sukha*; entweder angrenzende oder volle Sammlung) & Glück ohne Sammlung (*asamādhī-sukha*);
11. Glück, welches für jemanden entsteht, der die ersten beiden *jhāna* kontempliert, in denen Wonne enthalten ist (*sappītikārammaṇa-sukha*) & Glück, welches für jemanden entsteht, der das dritte und vierte *jhāna* kontempliert, in denen keine Wonne enthalten ist (*nippītikārammaṇa-sukha*);
12. Glück, welches für jemanden entsteht, der die ersten drei *jhāna* kontempliert, bestehend aus Vergnügen (*sātārammaṇa-sukha*) & Glück, welches für jemanden entsteht, der das vierte *jhāna* kontempliert, bestehend aus Gleichmut (*upekkhārammaṇa-sukha*);
13. Glück basierend auf Materialität (*rūpārammaṇa-sukha*; Glück basierend auf den feinstofflichen *jhāna*) & Glück basierend auf Immaterialität (*arūpārammaṇa-sukha*; Glück basierend auf den formlosen *jhāna*).

Nach jedem dieser Paare findet sich die Feststellung, dass die letztere Art des Glücks besser oder höherwertiger ist als die vorhergehende.

¹¹⁵Man beachte, dass „Gleichmut“ (*upekkhā*) in diesen Paarungen nicht dasselbe bedeutet wie „neutrale Empfindung“ (*upekkhā-vedanā*).

Anhang 2: Dreifaches Glück (alternatives Modell)

Im Samyutta Nikāya findet sich eine weitere Klassifizierung zum Glück, die der zu Beginn dieses Kapitels erörterten Einteilung sehr ähnlich ist (*kāma-sukha*, *jhāna-sukha* und *nirodhasamāpatti-sukha*). Es handelt sich ebenfalls um eine Dreiteilung:¹¹⁶

1. Glück, das von materiellen Dingen abhängt (*sāmisā-sukha*); dies ist gleichbedeutend mit Sinnesfreude (*kāma-sukha*).
2. Immaterielles Glück (*nirāmisā-sukha*); dies bezieht sich auf das Glück der ersten drei *jhāna*.
3. Glück, das das immaterielle Glück übersteigt und transzendiert (*nirāmisatara-sukha*); dies bezieht sich auf jenes Glück und jene Freude, die derjenige erfährt, dessen Geist frei von geistigen Befleckungen (*khīṇāsava*) ist, und der über den von Gier, Hass und Verblendung befreiten Geist reflektiert.

Die Kommentare besagen, dass die dritte Art des Glücks zwar formal betrachtet weltlich (*lokiya*) ist – sie kann als das Glück charakterisiert werden, das aus dem Wissen eines Arahants um die Rückschau (*paccavekkhaṇa-ñāṇa*) resultiert – dass sie jedoch der zweiten Art des Glücks überlegen ist, die entweder weltlich oder überweltlich (*lokuttara*; sie ist transzendent, wenn sie sich auf das *jhāna* einer erwachten Person bezieht) sein kann.¹¹⁷ [1068]

Diese beiden Klassifizierungen des Glücks sind nahezu identisch, weil sie eine Ähnlichkeit in ihrem Geltungsbereich aufweisen:

- *sāmisā-sukha* ist äquivalent zu *kāma-sukha*
- *nirāmisā-sukha* ist Teil des Bereichs von *jhāna-sukha*
- *nirāmisatara-sukha* geht über *jhāna-sukha* hinaus oder transzendiert es

¹¹⁶S. IV. 236

¹¹⁷SA. III. 84

Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Klassifizierungen besteht darin, dass die erste Gruppe (*kāma-sukha*, *jhāna-sukha* und *nirodhasamāpatti-sukha*) alle Formen von Glück umfasst, sowohl jene, die eine Empfindung (*vedanā*) sind, als auch jene, die keine Empfindung sind. Die Faktoren der zweiten Gruppe (*sāmisa-sukha*, *nirāmisa-sukha* und *nirāmisatara-sukha*) sind jedoch sämtlich in dem Glück enthalten, das eine Empfindung ist.

Daher umfasst die höchste Form des nicht-materiellen Glücks (*nirāmisa-sukha*), die Teil des dritten *jhāna* ist, nicht alle Formen von *jhāna-sukha*. In Bezug auf das vierte *jhāna* wird der unterscheidende Begriff *nirāmisa-upekkhā* gebraucht; unter S. IV. 237 wird dieser Begriff auch in Bezug auf das formlose *jhāna* (*arūpa-jhāna*) verwendet, da dieses in formaler Hinsicht Teil des vierten *jhāna* ist.

Es kann eine klare Unterscheidung zwischen *nirodhasamāpatti-sukha* und *nirāmisatara-sukha* getroffen werden. Obwohl *nirodhasamāpatti-sukha* über *jhāna* hinausgeht, bezieht es sich dennoch auf eine meditative Errungenschaft (*samāpatti*), und sie ist nur jenen Arahants und Nicht-Wiederkehrern zugänglich, die die acht *jhāna* beherrschen. *Nirāmisatara-sukha* verweist hier auf das Glück, das aus der Erkenntnis der Rückschau resultiert; es bezieht sich nur auf Arahants, die entweder diejenigen sein können, die auf beiden Wegen befreit sind (*ubhatobhāga-vimutta*) oder diejenigen, die durch Weisheit befreit sind (*paññā-vimutta*; d.h. sie haben die acht konzentrativen Errungenschaften nicht erreicht). In jedem Fall sollte *nirodhasamāpatti-sukha*, wenn man sich auf die wörtliche Bedeutung des Begriffs fokussiert, in gewisser Hinsicht auch als ein Glück klassifiziert werden, das das immaterielle Glück übersteigt.

Anhang 3: Dreifaches Glück: Sinnesvergnügen, himmlisches Glück und das Glück der Zerstörung von Verlangen

Sinnesfreuden wurden bereits ausführlich besprochen. Himmlisches Glück wird in den Kommentaren als das Glück von *jhāna* definiert (speziell das Glück der weltlichen konzentrativen Versenkung – *lokiyajhāna-sukha*).¹¹⁸ Die Kommentare setzen das himmlische Glück mit dem Glück der *jhāna* gleich, denn sie definieren *jhāna* als „himmlisches Verweilen“ (*dibba-vihāra*), in Übereinstimmung mit einer Lehre im Dīgha Nikāya.¹¹⁹ Der Kommentar zum Dīgha Nikāya führt aus, dass sich das himmlische Glück auf die acht konzentrativen Errungenschaften bezieht.¹²⁰ Die gewöhnlichen himmlischen Freuden der himmlischen Wesen sind bereits in dem Faktor der Sinnesfreuden enthalten. Das Glück der Zerstörung des Verlangens (*taṇhakkhaya-sukha*) bezieht sich auf das Glück von Nibbāna (*nibbāna-sukha*) – denn der Begriff *taṇhakkhaya* stellt ein Synonym von Nibbāna dar.

Im Kommentar zum Udāna wird *taṇhakkhaya-sukha* indes als das Glück des Erreichens der Verwirklichung (*phalasamāpatti-sukha*) interpretiert, welches allen erwachten Wesen, von den Stromeingetretenen an aufwärts, zugänglich ist, indem man Nibbāna als Objekt der Aufmerksamkeit etabliert. An dieser Stelle wird der Begriff *taṇhakkhaya-sukha* in einem weiten Sinne gebraucht, der das Glück des Erreichens der Frucht, das Glück des Erreichens der Beendigung (*nirodha-samāpatti*, ein Nibbāna-ähnlicher Zustand) und das Glück der Befreiung (*vimutti-sukha*), auf das in den Schriften häufig Bezug genommen wird, miteinschließt (*vimutti-sukha* bezieht sich auf die höchste Verwirklichung der Frucht – *phala-samāpatti* – welche die Domäne der Arahants darstellt).¹²¹

Diese Klassifizierung ähnelt der vorstehenden zehnfachen Klassifizierung des Glücks.

Die detaillierteste Klassifizierung von Glück, in den Kommentarbüchern, findet sich im Kommentar zum Aṅguttara Nikāya, wo das Glück in sieben Stufen eingeteilt wird: das menschliche Glück (*manussa-sukha*), das himmlische Glück (*divya-sukha*), das Glück der *jhāna*, das Glück der Einsicht (*vipassanā-sukha*), das Glück des Pfades (*magga-sukha*), das Glück der Fruchtbringung (*phala-sukha*), sowie das Glück von Nibbāna.¹²² Diese sieben Arten des Glücks lassen sich zu vieren verdichten:

¹¹⁸UdA. 107

¹¹⁹D. III. 220

¹²⁰DA. 1006

¹²¹siehe: VinA. V. 953; UdA. 32, [46]; VinT. [4/421]

¹²²AA. I. 53 = AA. III. 2

- Sinnesvergnügen (*kāma-sukha*), einschließlich des menschlichen Glücks und des himmlischen Glücks (letzteres betrifft insbesondere das von himmlischen Wesen erfahrene Glück bzw. das Glück des Himmels).
- Glück von *jhāna* (*jhāna-sukha*): das Glück der weltlichen konzentrativen Er rungenschaften (*lokiyajhāna-sukha*; *lokiyasamāpatti-sukha*), an einigen Stellen wird dies als himmlisches Glück (*divya-sukha*) bezeichnet, im Sinne eines himmlischen Verweilens (*dibba-vihāra*).
- Glück der Einsichtsmeditation (*vipassanā-sukha*); dies manifestiert sich deutlich als eine der zehn Unvollkommenheiten von Einsicht (*vipassanūpakilesa*).¹²³
- Transzendentes Glück (*lokuttara-sukha*): Pfad-Glück (*magga-sukha*), Glück der Fruchtverwirklichung (*phala-sukha*) sowie das Glück von Nibbāna.¹²⁴ Der Begriff *phala-sukha* schließt *phalasamāpatti-sukha* ein, was wiederum auch *vimutti-sukha* umfasst.¹²⁵

¹²³ siehe: Cūḷaniddesa Aṭṭhakathā 106; Vism. 636-7; VinT.: Tatiyapārājikaṃ, Ānāpānassatisamādhikathāvaṇṇanā

¹²⁴ SnA. I. 331

¹²⁵ Gemäß UdA. 34, PsA. 268, und Vism. 700, ist *phalasamāpatti-sukha* eine Form von transzendtem Glück.

Anhang 4: Temporäre Ordination

In Thailand existiert ein Brauch, genannt „Ordination zum Studium“ (*buat ri-an*^{xii}). Diese Form von Ordination ist nicht nur eine Möglichkeit für diejenigen, die bereit sind, sich weiterzubilden, um verfeinerte Formen des Glücks zu erfahren, sondern auch eine Möglichkeit, der breiten Bevölkerung Bildung zu vermitteln, indem jungen Menschen eine Fortbildung in den Bereichen akademisches Wissen, Ethik und kulturellen Traditionen angeboten wird. Es handelt sich um einen Übergangsritus – ein Mittel zur Vorbereitung der Menschen auf den Eintritt in die Gesellschaft als Erwachsene.

Die meisten dieser Menschen werden bereits in jungen Jahren ordiniert (im Falle der Novizen-Mönche sind sie noch Kinder) und tun dies auf Wunsch ihrer Erziehungsberechtigten. Nachdem sie ordiniert wurden und eine angemessene Ausbildung erhalten haben, können sie freiwillig selbst entscheiden, ob sie als Mönche fortfahren oder in das von der Gesellschaft umfassend akzeptierte Leben eines Laien zurückkehren wollen.

Während der Zeit der Ordination sind sich diese Personen bewusst, dass sie in ein Ausbildungssystem eingetreten sind. Wenn sie sich dieser Lebensweise nicht tatsächlich widmen wollen, können sie eine kurze Zeit lang üben und dann aufhören. Auf diese Weise können sie die Bedingungen so akzeptieren, wie sie sind. Einige dieser Menschen, die nicht bereit sind, sich langfristig dem Leben der Entsagung zu verschreiben, können sich für eine bestimmte Zeit intensiv der Ausbildung widmen.

Eine Ausbildung mit dieser Art von Bereitschaft kann zu guten Ergebnissen führen. Sie verhindert, dass man das Gefühl bekommt, einem Zwang oder einer Enge ausgesetzt zu sein, was zu einem Kampf gegen die Form führen würde. Wenn es bei dieser Art von Übung Nachteile gibt, so sind diese minimal.

Wenn man diese Form der „Ordination zum Studium“ beibehalten will, dann muss man den Menschen die Freiheit zugestehen, die Robe abzulegen, wenn sie es wünschen. Das ist eine angemessene Behandlung dieser Menschen und kommt der gesamten Gesellschaft zugute.

Kapitelendnoten der deutschen Übersetzung

ⁱDie Vorlage der deutschen Übersetzung des Buches *Buddhadhamma* ist in zwei große Teile untergliedert. Teil 1 endet mit dem vorliegenden Kapitel über Glück. Teil 2 wurde bis dato noch nicht übersetzt und könnte zu einem späteren Zeitpunkt folgen. Dieses Kapitel über Glück ist hervorragend – es könnte zum „Lieblingskapitel“ dieses Buches werden und stellt eine ausgezeichnete Abrundung des gesamten ersten Teils dar.

ⁱⁱDas Wort „Utu“ (Pali: „utu“) bedeutet je nach Kontext „Wetter“, „Jahreszeit“, „Klima“ oder auch „Temperatur“. Es kann sich sowohl auf natürliche Umweltbedingungen als auch auf Hitze oder Kälte im Allgemeinen beziehen. In einigen buddhistischen Texten wird „utu“ auch als eine der vier materiellen Ursachen (*paccaya*) für die Entstehung von Materie genannt – die sogenannte „temperaturbedingte Ursache“ (*utu-nibbatti*). Das bedeutet, dass Wärme oder Kälte eine Rolle bei der Entstehung und Veränderung von materiellen Phänomenen spielt.

ⁱⁱⁱDies mag aus mancher Sicht vielleicht „unfair“ klingen, das Interesse daran ist aber auch geringer, bzw. gar nicht vorhanden.

^{iv}Zur Verdeutlichung, weshalb *samādhī* – alleinstehend betrachtet – lähmend wirken kann, ist ein Blick auf die sieben Erleuchtungsfaktoren (*bojjhanga*) hilfreich:

Die Achtsamkeit (*sati-sambojjhanga*) fungiert als Bindeglied zwischen drei „energetisierenden“ Faktoren (Gesetzesergründung, *dhamma-vicaya-sambojjhanga*; Energie/Tatkraft, *virīya-sambojjhanga*; und Verzückung, *pīti-sambojjhanga*) sowie drei „beruhigenden“ Faktoren (Ruhe, *passaddhi-sambojjhanga*; Sammlung, *samādhī-sambojjhanga*; und Gleichmut, *upekkhā*).

Die Achtsamkeit hält diese beiden 3er-Pärchen im Gleichgewicht, auch vergleichbar mit den zwei Flügeln eines Vogels. Dominiert – wie im Hauptteil des Buches beschrieben – *samādhī*, so sollten die energetisierenden Faktoren ebenfalls gestärkt werden. (Es besteht also kein Grund, *samādhī* zu schwächen, alle Faktoren können ausgesprochen stark sein, solange sie die Waage halten.)

^vDiese Anmerkung geht etwas über den Inhalt der Passage im Hauptteil hinaus, dennoch rückt sie die dort beschriebenen Umstände in ein konstruktiveres

Licht: Eben gerade weil dieser Hunger nach materiellen Zugewinnen nicht wahrhaftig stillbar ist und Menschen weiterhin einen geistigen Hunger erleben, kann dies auch den Wunsch nach spiritueller Entwicklung und Entfaltung fördern.

^{vi} „Ein Glück Jenseits der Gefühle“:

Das habe ich gehört. Einstmals weilte der ehrwürdige Sāriputta bei Rājagaha, an der Fütterungsstätte der Eichhörnchen. Dort wandte sich der ehrwürdige Sāriputta an die Mönche und sprach:

„Ein Glück, ihr Brüder, ist das Nibbāna! Ein Glück, o Brüder, ist das Nibbāna!“

Auf diese Worte sprach der ehrwürdige Udāyi (hier ist Lāladāyi gemeint) zum ehrwürdigen Sāriputta also:

„Wie kann denn, o Bruder, ein Glück dort bestehen, wo es keine Gefühle mehr gibt?“

- „Darin, o Bruder, besteht ja gerade das Glück, daß es dort keine Gefühle mehr gibt.

Fünf Sinnendinge gibt es, o Bruder. Welche fünf? Die Formen, die Töne, die Düfte, die Säfte und die Körpereindrücke, die begehrt, lieblichen, angenehmen, teuren, sinnlichen, reizenden—das, o Bruder, sind die fünf Sinnendinge. Was aber, o Bruder, diesen fünf Sinnendingen zufolge an Freude und Frohsinn aufsteigt, das nennt man, o Bruder, sinnliches Glück.

Da aber, o Bruder, gewinnt der Mönch, abgeschieden von den Sinnendingen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, die erste Vertiefung. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit Sinnlichkeit verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm das als Gebrechen. Gleichwie nämlich, o Bruder, einen Glücklichen ein Unglück oder gar ein Gebrechen befällt, so befallen ihn jene mit Sinnlichkeit verbundenen Wahrnehmungen und Erwägungen. Das gilt ihm eben als ein Gebrechen. Was da aber, Bruder, Gebrechen ist, das ist Leiden, hat der Erhabene gesagt. In diesem Sinne eben, Bruder, hat man das Nibbāna als ein Glück anzusehen.

Da gewinnt ferner der Mönch, nach Stillung von Gedankenfassen und Überlegen, die zweite Vertiefung. Wenn den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit Gedankenfassen und Überlegen verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen...

Da gewinnt der Mönch nach Loslösung von der Verzückung die dritte Vertiefung. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit Verzückung verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen...

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung von Freuden und Leiden die vierte Vertiefung. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit dem

Gleichmuts-Glück verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen...

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung der Körperlichkeitswahrnehmungen das Gebiet der Ramunendlichkeit. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit Körperlichkeit verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen...

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung des Ramunendlichkeitsgebietes das Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit dem Gebiete der Ramunendlichkeit verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen...

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung des Bewußtseinsunendlichkeitsgebietes das Nichtsheitsgebiet. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit dem Bewußtseinsunendlichkeitsgebiete verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen...

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung des Nichtsheitsgebietes das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit dem Nichtsheitsgebiete verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen. Gleichwie nämlich, Bruder, einen Glücklichen ein Unglück oder gar ein Gebrechen befällt, genau so befallen ihn jene mit dem Nichtsheitsgebiete verbundenen Wahrnehmungen und Erwägungen. Das gilt ihm eben als ein Gebrechen. Was da aber, Bruder, Gebrechen ist, das ist Leiden, hat der Erhabene gesagt. In diesem Sinne eben, Bruder, hat man das Nibbāna als ein Glück anzusehen.

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung des Gebietes von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung die Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl; und kraft der Weisheit gelangen in ihm die Triebe zur Versiegung. In diesem Sinne eben, Bruder, hat man das Nibbāna als ein Glück anzusehen.“

(Quelle: siehe Literaturverzeichnis, deutschsprachige Ausgabe [10])

vii โลกนิติ

^{viii}Die letzten Absätze mögen ein löblicher Appell an eine integre Gesellschaft sein, oder dienen vielleicht sogar zum Entfachen von heilsamem Enthusiasmus (*chanda*). Fasst man diesen Appell jedoch zu wörtlich auf, kann dies (meiner Ansicht nach) entweder in die Richtung führen, ein „Weltverbesserer und Weltenretter“ werden zu wollen, oder in das andere Extrem zu geraten, nämlich einer Resignation zu verfallen. Diese beiden Seiten führen zu persönlichem *dukkha* und hindern an einer buddhistisch korrekten Schulung.

^{ix}Dies ist ein weiterer Grund, frühzeitig – möglicherweise in eher unbeschwer-
ten Zeiten – ein Verständnis für den Umstand von *dukkha* zu entwickeln. Wenn
Menschen erst in persönlich herausfordernden Umständen ein Verständnis für
dukkha aufbauen wollen, erschwert dies den Fortschritt zusätzlich.

^xEine Bezeichnung für das Leben im Bürgertum.

^{xi}Das Beispiel der Liebe einer Mutter zu ihrem Kind wird häufig zur Veran-
schaulichung von *mettā* herangezogen. Doch dieses Beispiel ist nicht ganz zutref-
fend, sondern weist lediglich in eine bestimmte Richtung. *Mettā* ist selbstlose und
unpersönliche liebende Güte, weshalb es eher um *mettā* geht, wenn eine Mutter
gegenüber einem fremden Kind die gleichen positiven Wünsche hegt wie für ih-
res.

xii ปวชเรียน

Literaturverzeichnis

- [1] Mettiko Bhikkhu (Übers.). *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung (Majjhima Nikāya)*. Jhana Verlag, Uttenbühl, 2001.
- [2] Hellmuth Hecker (Übers.). *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*. Beyerlein und Steinschulte, Stambach, 2003 (erstmalig 1993).
- [3] Nyānaponika Mahāthera (Übers.). *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*. Beyerlein und Steinschulte, Stambach, 2003 (erstmalig 1967).
- [4] Wilhelm Geiger (Übers.). *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*. Beyerlein und Steinschulte, Stambach, 2003 (erstmalig 1925).
- [5] Dr. R. Otto Franke (Übers.). *Das Buch der langen Texte des Buddhistischen Kanons*. Auslieferung durch Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1913.
- [6] Karl Eugen Neumann (Übers.). *Mittlere Sammlung (Majjhima Nikāya)*. Artemis Verlag Zürich / Paul Zsolnay Verlag Wien, 1956, 2. Aufl. 1921.
- [7] Nyānatiloka Mahāthera (Übers.). *Visuddhi-Magga, der Weg zur Reinheit*. Jhana-Verlag, Uttenbühl, 1997. unverändert. Nachdruck der 3., revidierten Auflage.
- [8] Nyānaponika Mahāthera (Übers.). *Sutta Nipāta - Frühbuddhistische Lehrdichtungen*. Beyerlein und Steinschulte, 3. Edition (1. Januar 1996).
- [9] Dr. Julius Dutoit (Übers.). *Jātaka, Buddhistische Wiedergeburtsgeschichten*. Beyerlein und Steinschulte, Stambach 2007.
- [10] Nyānatiloka Mahāthera (Übers.). *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung*. 1. Auflage 1907 Verlag Max Altmann, Leipzig; Beyerlein und Steinschulte, Stambach 2003.
- [11] Wolfgang Pfeifer. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. digitalisierte und überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache (<https://www.dwds.de/d/wb-etymwb>), 1993.

- [12] Dr. Karl Seidenstücker (Übers.). *Itivuttaka, Das Buch der Herrnworte, Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus*. Max Altmann Verlag, Leipzig, 1922.
- [13] Nyānatiloka Mahāthera. *Buddhist Dictionary, Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Buddhist Publication Society, First Edition 1952, Fourth Revised Edition 1980.
- [14] Santuṭṭho Bhikkhu (Übers.). *Paṭisambhidāmagga (Buch XII aus dem Khuddaka-Nikāya des Sutta-Piṭaka)*. Santuṭṭho Bhikkhu, Berlin: im Eigenverlag, 2018.
- [15] Dr. Karl Seidenstücker (Übers.). *Udāna ; Das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen, Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus*. Oskar Schloss Verlag / München-Neubiberg, 1920.
- [16] aus dem Englischen (von Thānissaro Bhikkhu) ins Deutsche übersetzt von K. Pavoni. *Itivuttaka*. 2018.
- [17] zusammengestellt und übersetzt von Aggañāṇī. *Buddhistische Rezitationen*. Theravāda-Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Buddhistischen Union (DBU), 2007.
- [18] Karl Seidenstücker (Übers.). *Itivuttaka, Das Buch der Herrnworte, Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus*. Max Altmann Verlag, 1922, Leipzig.