

Paṭiccasamuppāda

Variationen und Reflektionen zur Bedingten Zusammenentstehung

von

Santikaro

BGM 2017

Paṭiccasamuppāda

Variationen und Reflektionen zur Bedingten Zusammenentstehung¹

Wenn wir uns die Suttan, die sich mit *paṭiccasamuppāda* befassen, ansehen, so finden wir schnell heraus, dass es doch deutliche Unterschiede zwischen ihnen gibt. Hier wollen wir uns mit einigen beschäftigen, die nicht so bekannt sind.

Beginnen möchte ich mit einer Version von *paṭiccasamuppāda*, die ziemlich geradeheraus und praktisch ist.

S 12, 45 Nātika Sutta

Man findet das Thema an verschiedenen Stellen im Kanon, aber in einem Sutta insbesondere gibt es dazu eine sehr interessante Rahmenhandlung. Der Buddha ging alleine in den Wald zur Einsiedelei Nātika, um zu praktizieren und ein junger Mönch sah ihn dabei. Da er neugierig war, folgte er ihm vorsichtig. Da sah er dann den Buddha, wie dieser im Wald saß und etwas vor sich himurmelte. Und was er für sich aufsagte, war eben diese Version des *paṭiccasamuppāda*. Der Buddha bemerkte den lauschenden Mönch, rief ihn zu sich und wies ihn an, sich das zu Herzen zu nehmen, es auswendig zu lernen, es immer wieder zu rezitieren und sich damit vertraut zu machen. Der Buddha hat das als Einführung in den „*ādibrahmacariyaka*“ bezeichnet, also die höchste, die erhabenste Art zu leben.

Es ist sehr interessant, dass der Buddha einen jungen, eben frisch ordinierten Mönch dazu auffordert, sich Gedanken über *paṭiccasamuppāda* zu machen. Im traditionellen Theravāda-Buddhismus glaubt man eigentlich nicht mehr daran, man hält *paṭiccasamuppāda* für zu schwierig und lange Zeit wurde es überhaupt nicht gelehrt. Die Mönche haben zwar die Formeln auswendig gelernt, aber sie haben nicht wirklich geglaubt, dass man das auch praktizieren kann. So wurde es

¹ Dank fleißiger Helfer, die Santikaros Vorträge zu *paṭiccasamuppāda*, welche in Stadel 2015 aufgenommen wurden, transkribiert haben, konnte dieses Heft entstehen. Es soll eine Gedächtnisstütze für die damaligen Teilnehmer und eine Anregung für alle sein, die *paṭiccasamuppāda* in ihrer Praxis erforschen. Um einen lesbaren Text daraus zu machen, habe ich mir einige Freiheiten erlaubt. Zuvor Gesagtes wurde später eingefügt, später Gesagtes zuvor, Teile des Textes sind nicht von Santikaro, sondern passende Anmerkungen der Teilnehmer oder des Übersetzers – daher gehen alle Fehler, die in diesem Text zu finden sein mögen, auf mein Konto. Viriya

einfach als Theorie behandelt und Laien sollten das schon gar nicht anschauen. Für die sei es viel zu schwierig und würde sie nur durcheinander bringen. Und das Gleiche wurde auch über *anattā* und *suññatā* gesagt. Generell haben sich auch die meisten Mönche nicht mit diesen Themen beschäftigt oder sie ernsthaft als praktikierbar in Erwägung gezogen. Rituale durchführen, den Regeln zu folgen und zu lächeln wurden als wichtiger erachtet. Doch sagt der Buddha in dieser Lehrrede, dass die Beschäftigung damit der Anfang des erhabenen Lebenswandels ist!

Nur Mönchen wie Ajahn Buddhadasa ist es zu verdanken, dass sich heutzutage wieder mehr Menschen mit diesem Thema befassen.

„Also habe ich vernommen. Einstmals weilte der Erhabene in Nātika im Ziegelhause. Dort nun, allein und zurückgezogen, äußerte der Erhabene diese Lehrdarlegung:

„Abhängig von Auge und Formen entsteht Aug-Bewusstsein des Sehens. Das Zusammentreffen der drei ist Kontakt. (Desgleichen für die anderen Sinne.)

Mit Kontakt als Bedingung entsteht Gefühl; mit Gefühl als Bedingung – Begehren; mit Begehren als Bedingung - Anhaften usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande.“

Zu dieser Zeit aber stand nun da ein Bhikkhu, um dem Erhabenen zuzuhören.

Es sah nun der Erhabene den Bhikkhu, der dastand, zuzuhören, und wie er den Bhikkhu gesehen, sprach der Erhabene also: „Hast du, Bhikkhu, diese Lehrdarlegung gehört?“

„Ja, Herr!“

„Lerne du, Bhikkhu, diese Lehrdarlegung; eigne dir, Bhikkhu, diese Lehrdarlegung an. Zum Segen gereicht (*atthasamhita*), Bhikkhu, diese Lehrdarlegung, sie führt ein in den heiligen Wandel (*ādibrahmacariyaka*).““

Dieses Sutta benennt Schlüsselaspekte von *paṭiccasamuppāda*, mit denen wir uns vertraut machen sollten. Es handelt sich hier um eine Kurzversion. Häufig trifft man auf das Missverständnis, dass *paṭiccasamuppāda* nur die ganze Formel mit den 12 Gliedern sei. In Wirklichkeit ist aber jeder einzelne Bedingungs-zusammenhang *paṭiccasamuppāda*. Sogar Kontakt alleine ist *paṭiccasamuppāda*. Das Entstehen von *vedanā* ist *paṭiccasamuppāda* usw. *Paṭiccasamuppāda* ist eben nicht eine bestimmte Formel, sondern es geht um die Realität von Dingen, die erfahren werden. Sie steigen auf, sie erfüllen eine Funktion und sie verschwinden wieder. Bei *paṭiccasamuppāda* dreht sich alles darum, dass alles, was geschieht, nur aufgrund von anderen Dingen geschieht.

Insbesondere geht es hier natürlich um das Entstehen von *dukkha*. Wenn diese Dinge nicht zusammenarbeiten, um *dukkha* herbeizuführen, werden sie auch nicht *paṭiccasamuppāda* genannt, zumindest nicht in den frühen Suttan. Es gab spätere Entwicklungen, die *paṭiccasamuppāda* für alles verwendet haben, ob jetzt die

Sonne aufgeht oder ob es regnet, alles ist *paṭiccasamuppāda*. Aus den Suttan geht nicht hervor, dass der Buddha daran Interesse gehabt hätte.

Für Ajahn Buddhādāsa war die Version dieses Sutta die Praktischste. Weil sie mit den Sinnen und Kontakt beginnt. In der gesamten Buddhalehre ist die Achtsamkeit auf die Sinne enorm wichtig und die Achtsamkeit auf den Kontakt ist essentiell. Unsere Übung besteht letztendlich darin, sich des Kontakts bewusst zu sein und nicht auf törichte Weise darauf zu reagieren. Das ist die einfachste Botschaft des Bedingten Zusammenentstehens:

*Achtsam genug beim Kontakt zu sein,
dass wir nicht dummerweise Konflikt und Leid erzeugen.*

Die Details helfen uns dann dabei zu verstehen, warum das wichtig ist. Sie beschreiben die Konsequenzen, die daraus entstehen, dass wir töricht auf einen bestimmten Kontakt reagiert haben.

Schauen wir uns einmal diese bestimmten Zusammenentstehungen an, die hier genannt werden. In manchen Versionen wird nur Kontakt genannt und die Sinnesmedien, *ayatana*, werden insgesamt als Faktoren erwähnt. Hier aber haben wir alle 6 Arten des Kontakts und jede der 6 Sinnestüren wird einzeln aufgeführt. Die 6 Sinne und die 6 Sinneserfahrungen zusammen, die *ayatana*, sind unsere Welt.

Das Paliwort für Welt ist *loka*. In einer Sutta (S 35, 45) heißt es, die Welt wird *loka* genannt, weil sie auseinanderfällt (*lujjati*). Heutzutage denken wir bei dem Wort Welt einfach nur an den Planet Erde. Vor Kolumbus gab es andere Vorstellungen als heute bezüglich der Welt und zu Buddhas Zeiten hatten sie wieder andere Vorstellungen. Das waren alles Vorstellungen bezogen auf die materielle Welt. Häufig jedoch, wenn der Buddha das Wort *loka* benutzt, dann spricht er nicht über die materielle Welt. Vielmehr spricht er über die Welt der Erfahrungen, des Erlebens. Wenn man in den Suttan davon liest, dass die Welt entsteht und vergeht - geht es dabei nicht unbedingt um den Urknall oder die Bildung der Galaxien usw. Auch nicht darum, wie sich die Erde geformt hat und der Mond entstanden ist.

Dieser Punkt ist wichtig, um bestimmte Aspekte im *paṭiccasamuppāda* zu verstehen.

Oft wird *paṭiccasamuppāda* als Theorie verstanden - wie das Leben funktioniert, wie der Tod funktioniert, wie die Wiedergeburt funktioniert. Diese Herangehensweise führt meiner Meinung nach zu einem etwas merkwürdigen Verständnis und besitzt keinen praktischen Nährwert. Es ist wesentlich nützlicher, wenn man über die eigentliche Erfahrung spricht. Die Welt entsteht, die Welt wird geschaffen durch Auge und Formen. Auch bei den Ohren, der Nase und der Zunge, bei Körper und Berührungsempfindungen, Geist und Vorstellungen/Gedanken usw. entsteht jeweils eine Welt. Ist das verständlich?

Wir werden noch öfter darauf zurückkommen, dass diese Art, wie wir die Dinge lesen oder wie wir an diese Dinge herantreten, unser Verständnis determiniert.

Dem Buddha zufolge lehrt er nur *dukkha* und das Ende von *dukkha*! Wenn wir also *paṭiccasamuppāda* lesen und wirklich so lesen wollen, wie das der Buddha gemeint hat, in seinen Begrifflichkeiten, dann muss *paṭiccasamuppāda* immer auf *dukkha* und das Ende von *dukkha* bezogen sein. Das gilt natürlich nicht nur für *paṭiccasamuppāda*, sondern das ist ein allgemeines Prinzip, dass jede Lehre auf *dukkha* und das Ende von *dukkha* bezogen sein muss, um als echtes Buddhawort zu gelten.

Manche Lehren sind eher für den alltäglichen Gebrauch bestimmt und beziehen sich z.B. auf Ethik, und die dort verwendete Sprache ist leichter verständlich. Bei Lehren aber, die sich auf das direkte Erleben und den Geist beziehen, findet sich viel Metaphorisches. Sogar das Wort Geist ist nur eine Metapher, kein Mensch weiß, was es ist. Wir sprechen zwar die ganze Zeit darüber, als wenn da etwas, ein Ding, wäre, aber das machen wir nur, damit es sich so anhört, als wüssten wir, worüber wir reden. Den Geist hat man wirklich erst verstanden, wenn man erkannt hat, dass es kein DING ist.

In S 35, 135 sagt der Buddha „Ich habe, ihr Mönche, die 'sechsfache Berührungsgebiet' genannte Hölle gesehen. ... Ich habe, ihr Mönche, den 'sechsfache Berührungsgebiet' genannten Himmel gesehen.“ Es gibt die Sinneseindrücke also als Hölle und als Himmel. Man kann das natürlich auch so verstehen, dass wir nach dem Tod in einen Höllenbereich kommen und erfahren dort viele schmerzhaft Erlebnisse über unsere Sinne. Oder wir kommen wir in den Himmel und erfahren viele erfreuliche Sinneserfahrungen. Das ist ein sehr materialistisches Verständnis.

Eine andere Möglichkeit, das zu verstehen, ist, dass der Buddha über etwas viel Einfacheres und viel direkter Erfahrbares gesprochen hat. Auf der Grundlage der 6 Sinne können wir die Hölle erfahren und genauso gut können wir den Himmel erfahren. Heute! Jetzt!

Wir haben wir die Wahl, wie wir diese Belehrung lesen wollen. Und es bleibt uns überlassen, die Art herauszufinden, die für uns am Nützlichsten ist, um *dukkha* zum Schwinden zu bringen. Dabei sollten wir auch immer auf das gegenwärtig vorhandene Maß an Intelligenz und geistiger Tiefe in uns achten. Was kann ich im Moment wirklich verstehen, womit kann ich jetzt arbeiten? Es mögen unterschiedliche Interpretationen von *paṭiccasamuppāda* zu unterschiedlichen Zeiten hilfreich sein.

Zurück zum Sutta: „Infolge des Sehens und der (sichtbaren) Formen entsteht das Bewusstsein des Sehens.“

Die Sinnesgrundlagen (*āyatana*) werden in den Suttan immer paarweise genannt², nicht nur innerhalb der *paṭiccasamuppāda*-Lehre. Man sollte bemerken, dass Auge und Form voneinander abhängig sind und dass diese wechselseitige Abhängigkeit von Auge und Formen, Ohr und Geräuschen, etc., *paṭiccasamuppāda* ist.

„Abhängig von Auge und Form entsteht Augebewusstsein.“ Diesen Zusammenhang hat der Buddha viele, viele Male betont, denn das Wort *viññāna* ist in den Upanishaden ein anderes Wort für *atman*, also für Selbst oder „Ich“. Für manche der Zuhörer des Buddhas, genau wie z.B. in Thailand noch heute, hat *viññāna* die Bedeutung „Geist“ (Gespenst)! Deswegen hat der Buddha immer wieder und wieder versucht, deutlich zu machen, dass Bewusstsein oder *viññāna* bedingt entstanden ist. Wenn wir das wirklich verstehen, dann bricht *dukkha* auseinander. Doch wenn wir genau hinschauen, ist es denn nicht so, dass wir, wenn wir etwas erleben, noch glauben, „Ich“ erlebe das! Bewusstsein ist etwas, das bedingt zusammen entstanden ist, und das wir gewohnheitsmäßig als „Ich“ und „Mein“ betrachten. Das tun auch buddhistische Gelehrte, weil es eben so tief in uns verankert ist. Das ist etwas, an das wir uns stetig erinnern müssen, das wir beobachten und untersuchen müssen. Wird das Erleben von jemand erfahren, der bereits vorher existiert? Glaubt ihr, dass ihr hier vor einer Minute gegessen seid? Diese Lehre stellt das in Frage. Ist das derselbe, der jetzt hier sitzt oder ist es nur eine Annahme, dass es so ist?

„Die Verbindung der drei ist die Berührung (*phassa*).“

Kontakt oder Erleben hat drei Hauptbestandteile. Wir könnten auch von vier oder fünf Faktoren sprechen, aber hier sind es eben drei. Das heißt letztendlich nur, dass Kontakt nicht ein einziges Ding ist. Das ist wieder etwas, das Buddha dazu benutzt, um uns darauf hinzuweisen, dass Erfahrung nicht ein Ding ist. Wir neigen ganz natürlich dazu, Dinge als ein Ganzes zu erleben. So scheint das Nervensystem zu funktionieren. Aber wenn wir genauer hinschauen, sehen wir wie diese drei Bestandteile miteinander interagieren. Also z.B. Ohr, Geräusch und Ohrbewusstsein.

Es gibt einige Suttanstellen, die auf eine tiefere Bedeutung von Kontakt hinweisen. Deswegen hat Ajahn Buddhadasa zwei Ebenen von Kontakt unterschieden.

Kontakt findet zumeist zusammen mit der Bedeutung oder dem Wert von etwas statt. Das bedeutet nicht, dass Dinge an sich eine bestimmte Bedeutung oder einen bestimmten Wert hätten. Das Geistbewusstsein, *manoviññāna*, ordnet den Dingen Bedeutung oder Wert zu.

² Die Sinnesorgane: *cakkhu* „Auge“, *sota* „Ohr“, *ghāna* „Nase“, *jivhā* „Zunge“, *kāya* „Körper“ und *manas* „Geist“ sowie die Objekte der einzelnen Sinne *rūpa*, *saddā*, *gandhā*, *rasā*, *phoṭṭhabbā*, *dhammā*.

Wenn wir allerdings irgendetwas sehen, das für uns keine Bedeutung hat, findet diesbezüglich auch keine Reaktion statt.

Zum Beispiel baue und arbeitete ich gerne mit Holz und wenn ich mir die Holz-Konstruktion in diesem Raum ansehe, hat es für mich eine Bedeutung. Ich sehe den Balken und denke, „das ist ein schönes Stück Holz“. Bevor dieser Gedanke „das ist ein schönes Stück Holz“ aufsteigt, liegt bereits im Kontakt etwas, das meine Aufmerksamkeit weckt. Diese Ebene der Bedeutung ist noch nicht konzeptuell, noch nicht gedanklich.

Wird also unser Interesse für etwas geweckt, dann heißt das, wir sehen einen gewissen Wert in dieser Wahrnehmung, legen ihr eine bestimmte Bedeutung bei. Etwas zieht unser Interesse auf sich, ohne dass schon eine intellektuelle Beurteilung stattgefunden hätte.

Bei anderen Dingen, die ich sehe ist hingegen nichts, was mein Interesse wecken würde. Oder, wenn etwas anderes von größerer Bedeutung ist, z.B. auf die Toilette zu müssen, dann hat in dem Moment Holz keinerlei Bedeutung für mich. Wenn wir die Sprache der Suttan verwenden, dann müssen wir sagen, dass *viññāna* sich nicht darauf etabliert, nicht darauf gründet. Man kann sich Bewusstsein vielleicht vorstellen wie einen Vogel, der sich auf einem Ast niederlässt. Wenn er sich setzt, krallt er sich fest.

Im Zusammenhang von *paṭiccasamuppāda* sprechen wir dann von *viññāna*, „wenn sich der Vogel auf einem der Sinne niederlässt“, um bei unserem Bild zu bleiben. Findet das nicht statt, benötigen wir keine Bezeichnung dafür, denn „Bewusstsein“ erfüllt dann keine Funktion im *paṭiccasamuppāda* - „es“ trägt nicht zu Leid bei. Deshalb ist es sinnvoller „es“ nicht zu benennen. Der Buddha versucht nicht, alles zu erklären. Die späteren Buddhisten erklären viel zu viel.

Bei den verschiedenen Sinneseindrücken sollten wir darauf achten, wie sich *viññāna* sozusagen darauf niederlässt, während andere Sinneswahrnehmungen einfach so durchlaufen, ohne den Geist irgendwie aufzuwühlen. Handelt es sich einfach um *phassa* oder um von Nichtwissen begleiteten oder bedingten Kontakt, *avijja samphassa*? Diesen Unterschied der Kontaktarten zu erkennen ist zum Verständnis von *dukkha* sehr wichtig.

Wir können den Unterschied bemerken zwischen Hören und Zuhören und Sehen und Hinsehen. Und beim Riechen, Schmecken, Berühren natürlich desgleichen. Einfach beobachten, wann bei einer einfachen Sinnesfunktion Interesse geweckt wird. Beobachten, wann das anfängt - wir haben etwas gehört und dann ändert sich etwas im Bewusstsein und wir hören hin.

Wenn wir draußen spazieren gehen, können wir unseren Blick sozusagen passiv über die Felder schweifen lassen. Dann jedoch mag der Blick der einen Person von den Mohnblumen angezogen werden, der Blick der anderen von den Getreideähren, je nachdem was für uns Bedeutung hat. Dann wird aus Sehen aktives Hinsehen.

Es ist eine Herausforderung für uns in der Praxis, das auch wirklich zu bemerken, zu sehen, was da passiert, was Kontakt ist und wie er abläuft. Aber

ansonsten kann man sehr viel Zeit mit komplizierten Theorien verbrauchen und nie etwas über Kontakt lernen.

Kontakt zu verstehen ist aber unumgänglich, denn Kontakt ist immer die Voraussetzung für Gefühl, Wahrnehmung und Denken und auch für *cetanā* (Willensregung, Absicht). So ist Kontakt nicht nur ein wichtiger Teil von *paṭiccasamuppāda*, sondern auch von höchster Bedeutung für viele andere Belehrungen wie über die *khandhas* oder über *kamma*.

Jetzt können wir einen Schritt weitergehen und mehr Augenmerk auf *vedanā* richten. *Phassa* und *vedanā* sind schwer zu unterscheiden. *Vedanā* hat mit Intensität zu tun oder wie sehr ich mich auf etwas einlasse. Ob Achtsamkeit dabei vorhanden ist oder nicht, hängt nicht davon ab, wie stark unsere Aufmerksamkeit auf etwas gezogen wird. Die Energie der Intensität kann anziehend sein und wir können uns daran erfreuen, aber das heißt noch lange nicht, dass wir achtsam sind. Den Unterschied können wir z.B. daran erkennen, dass es uns, wenn wir nicht achtsam sind, nach außen zu dem Objekt hinzieht, während wenn wir achtsam sind, wird das Objekt hier in uns, als inneres Erleben, erfahren.

Während es bei den fünf Sinnen relativ offensichtlich ist, wird das beim sechsten Sinn schon etwas schwieriger. Vielleicht kann man es so ausdrücken, der Geist produziert natürlicherweise Gedanken. Dieser Prozess beginnt mit einer Wahrnehmung, z.B. der von Mohnblumen. Dann entstehen Gedanken basierend auf dieser Wahrnehmung, die werden mehr, einer führt zum nächsten, das geschieht automatisch. „Passiv“ passt beim Geist also nicht so gut wie automatisch. Die andere Möglichkeit wäre dann ein „aktives“, vorsätzliches Denken über irgendetwas, ein bestimmtes Thema, eine bestimmte Wahrnehmung – welche Arten von Mohn gibt es – man vergleicht, listet auf, stellt Verbindungen her, etc. In jedem Fall ist die Trennlinie zwischen „passiv“ und „aktiv“ undeutlicher als bei den anderen Sinnesbereichen, zum Teil wegen der Schwierigkeit zwischen *saññā* und *sankhāra* zu unterscheiden. Das Wichtige dabei ist jedoch: ist Achtsamkeit vorhanden oder nicht?

Doch zurück zu den *vedanā*. Ist die Erfahrung, das Erleben angenehm oder unangenehm? Erfreulich oder unerfreulich? Dasselbe gilt natürlich auch für Gedanken, Erinnerungen und Emotionen. Ist es eine angenehme Erinnerung oder eine unangenehme Erinnerung? Ist es eine angenehme Emotion oder eine unangenehme?

Emotionen sind ein bisschen schwierig, denn z.B. Ärger kann am Anfang angenehm erscheinen, weil so viel Energie vorhanden und der Geist klar auf das Objekt des Ärgers ausgerichtet ist. Aber schließlich wird es dann doch unangenehm.

Das ist also eine weitere Übung, die wir untersuchen und ausprobieren können, um *paṭiccasamuppāda* zu verstehen. So lange es sich tatsächlich rein um Erfahren und Gefühl handelt, ist dieses Geschehen nicht *paṭiccasamuppāda*, weil es nicht ausufert, nicht mehr wird, nicht zu *papañca* und *dukkha* wird. Aber wenn es „ich“

und “mein“ und Ego Geburt und Reaktivität gibt, dann ist *dukkha* vorhanden, dann ist das *paṭiccasamuppāda*. Wenn nicht genügend Weisheit und Achtsamkeit da ist, dann läuft *paṭiccasamuppāda* ab.

Auch wenn es scheint, dass letzteres ständig geschieht, gibt es doch immer einmal wieder Pausen, die Ajahn Buddhādāsa als kleine, momentane Nibbānas bezeichnet, Probierstückchen sozusagen. Wenn es diese Pausen nicht gäbe, würden wir wohl verrückt werden.

Sutta-nipāta IV, 11: Streit und Zwietracht - Kalaha-Vivāda-Sutta

Nun wollen wir eine Version von *paṭiccasamuppāda* betrachten, die nicht so bekannt ist, weil meistens die zwölfgliedrige Version mit diesem Begriff in Verbindung gebracht wird.

Es gibt in den verschiedenen Büchern über *paṭiccasamuppāda* eine gewisse Vorrangstellung dieser zwölfgliedrigen Formel. Sogar in Büchern von Ajahn Buddhādāsa, weil es eben jahrhundertlang als *die* eine Formel von *paṭiccasamuppāda* angesehen wurde. Es scheint mir unglücklich, dass sich die buddhistische Lehre auf eine Formel festgelegt hat. Es ist sogar möglich, dass der Buddha sie nicht gelehrt hat, wir wissen es nicht hundertprozentig.

Die Version, über die wir jetzt sprechen, ist mit höchster Wahrscheinlichkeit die früheste Version von *paṭiccasamuppāda*. Sie findet sich im Sutta-nipāta. Bestimmte Teile des Sutta-nipāta enthalten die älteste Sprachform, die im Pali-Kanon zu finden ist, und gehören daher laut linguistischer Forschung zu den frühesten buddhistischen Texten. Und das trifft auch auf Abschnitt IV zu. Der Abschnitt heißt Achter-Buch (*atthaka-vagga*).

Gelehrte sprechen von der frühen Suttaperiode und der späten Suttaperiode. In der späten, etwa 200-300 Jahre nach dem Buddha, findet man auch Abhidhammaeinflüsse. Das sind grobe Einteilungen, auf die sich die linguistische Forschung bezieht. Vor den vergleichenden Studien ging man davon aus, dass bestimmte Begrifflichkeiten wie etwa *saññā* in den Suttan genau das gleiche bedeuten wie in den Kommentaren und dem Abhidhamma, aber wenn man genau hinsieht bemerkt man doch Unterschiede. Und das ist bei dieser Sutta, der *Kalaha-Vivāda-Sutta* besonders wichtig.

Ihr werdet bemerken, dass sich der Stil und die verwendeten Begriffe deutlich von der 12-gliedrigen Version unterscheiden. In diesem Text stellt jemand dem Buddha verschiedene Fragen und der Buddha antwortet, indem er jede Frage nochmal aufgreift, aber es steht nicht darin, wer fragt, was etwas ungewöhnlich ist. Es ist möglich, dass der Buddha selber die Fragen gestellt hat, oder einer seiner Schüler. Hier die ersten Verse in der Übersetzung von Hellmuth Hecker:

„Woher sind wohl entstanden Streit und Zwietracht, das Jammern und das Klagen samt der Habsucht, die Eitelkeit, der Dünkel und auch das Verleumden. Woher sind sie entstanden, wolle mir dies künden?“

„Aus Liebem entstanden sind Streit und Zwietracht, das Jammern und das Klagen samt der Habsucht, die Eitelkeit, der Dünkel und auch das Verleumden. Mit Habsucht sind verbunden Streit und Zwietracht und aus entstandener Zwietracht wächst Verleumden.“

„Was lieb ist in der Welt, woher entstand es? Und all die Süchte, die in der Welt sich finden, Wunsch und Erfüllung? Woher stammen diese, die, was des Menschen Ziele sind, bestimmen?“

„Aus dem Verlangen stammt, was lieb ist in der Welt und all die Süchte, welche in der Welt sich finden, daraus entstehen Wunsch und die Erfüllung, die was des Menschen Ziele sind, bestimmen.“

„Verlangen in der Welt, woher entstand nun dieses? Das Urteilbilden ist woher entstanden? Woher der Ärger, Lügenwort und Zweifel und andere Dinge auch, die der Asket verkündet?“

„Erwünscht und unerwünscht, dass man so unterscheidet, hierauf gestützt kommt zum Entstehen Verlangen. Sieht er Entstehen und Schwinden bei den Körperdingen, dann bildet jene Werturteile sich der Mensch.“

„Der Ärger, Lügenwort und Zweifel, auch diese Dinge sind, wenn jene Zweiheit da ist. Der Zweifler, auf dem Wissenspfade soll er streben, aus seinem Wissen zeigte der Asket die Dinge.“

„Erwünscht und Unerwünscht woher wohl stammen diese? Wenn was nicht da ist, sind auch diese nicht vorhanden? Das Künden und Verstehen seinem Sinn nach, das künd´ er mir, woher es abstammt.“

„Erwünscht und unerwünscht vom Sinneseindruck stammt es. Wenn Eindruck nicht ist, sind auch diese nicht vorhanden. Ihr Schwinden und Entstehen seinem Sinn nach daraus entstammt es. So erklär ich dieses.“

„Der Sinneseindruck in der Welt, woher entstammt er? Das Greifen nach Welt, woher ist es entstanden? Wenn was nicht da ist, gibt es keinen Mein-Gedanken. Denn was geschwunden, kann Eindruck nicht berühren?“

„Durch Geist und Körper ist bedingt der Eindruck, aus Wünschen stammt das Greifen nach der Welt. Wenn Wünsche nicht sind, gibt's keine Mein-Gedanken. Wenn Körperwelt geschwunden, kann Eindruck nicht berühren.“

„Dem wie Beschaffenen kommt die Körperwelt zum Schwinden? Ob freudig oder leidig, wie kommt sie zum Schwinden? Wie dies alles schwindet, wolle mir verkünden, oh könnten wir´s erkennen, so verlangt mein Herz.“³

Halten wir erst einmal hier an. Diese Version beginnt mit Streit und Zwietracht. Dieses Thema kommt in diesem Abschnitt des Sutta-nipāta häufiger vor. Ich

³ Santikaro verwendet die Übersetzung von Ajahn Buddhādāsa und einige andere.

From what do quarrels and disputes arise? And further, sorrow, grief, lamentation, and miserliness, as well as pride, disparaging, and divisiveness, please tell me, from what cause do they arise?

Quarrels and disputes arise from things that are dear (*piya*). Even so, sorrow, grief, lamentation, and miserliness, as well as pride, disparaging, and divisiveness, together with slander, which comes from quarrels and disputes.

vermute, das kommt daher, dass sich die Wanderasketen früher oft in einem Park oder Hain getroffen haben, um zu diskutieren und da kam es auch zu Streit und Zwietracht. Ein Hauptthema in diesem *atthaka-vagga* ist das Festhalten an Ansichten und Meinungen und den daraus entstehenden Streitigkeiten. Statt den eher abstrakten Begrifflichkeiten wie Festhalten, Werden und Geburt haben wir es hier mit konkreten Erfahrungen wie Streit, Zwietracht, Jammern, Klagen, Habsucht, Eitelkeit Dünkel, Verleumden, usw. zu tun. Es ist nicht die einzige Stelle, an der Dinge wie Streit und Zwietracht in Verbindung mit *paṭiccasamuppāda* auftauchen, auch in D 15 und einigen Suttan des Samyuttanikaya findet man diese Verbindung. Es ist möglich, dass jene Stellen sich wiederum von dieser herleiten. Dies ist die organischste, realistischste, dem wirklichen Leben am nächsten stehende Version, die ich kenne, andere Versionen sind meist abstrakter.

In der gängigen *paṭiccasamuppāda* Version werden Geburt, Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung als Beispiel für die gesamte Leidensmasse genannt. Hier finden wir im ersten Vers neben Klagen und Jammern auch noch Streit und Zwietracht, etc. Aber auch hier geht es um die gesamte Leidensmasse und wo diese herkommt. Die Antwort darauf ist, dass die ganze Leidensmasse aus den Dingen, die uns „lieb“ sind, entsteht. Das Paliwort ist *piya*, was „lieblich“, oder „Dinge, die geliebt werden“, bedeuten kann.

Diese Dinge, die uns lieb sind, entsprechen in etwa *upādāna*, Anhaften oder Festhalten, denn was uns lieb ist, wollen wir natürlich festhalten. Ich würde nicht so weit gehen zu sagen, sie wären identisch, jedoch gibt es in den Suttan eine enge Verwandtschaft zwischen *nandi*, sich erfreuen an etwas, und *upādāna*. Ebenso mit *nandi-rāga* und *chanda-rāga*, also „lustvollem Erfreuen“ und „lustvollem Wollen“.

Die nächste Frage, die sich ganz natürlich stellt: Woher kommen nun diese Dinge, die so lieblich, geliebt sind? Was ihr Ursprung in der Welt?⁴ Hier wird das Wort *nidāna* verwendet, das wir mit Ursprung oder Quelle übersetzen können. Es ist ein Synonym des Wortes *samudaya*, das in der zweiten edlen Wahrheit als *dukkha-samudaya* genannt wird. *Samudaya* ähnelt wiederum dem Wort *paccayā*,

⁴ Those dear things, what is their source (*nidāna*) in this world, the cause of greedy folks wandering through the world? Hopes and their fulfillment have what as their source, which leads ordinary folks to hope for future existence (*samparāyāya*)?

Norman: And hope and fulfillment (of hope), which a man has for the future, (also) have their origin in this.

Olendzki: It's the cause of the hopes and aspirations Which people all have for whatever comes next.

Ireland: These are the sources of longings and fulfillments that are man's goal (in life).

Thanissaro: And it too is the cause of the hopes and fulfillments for the sake of a person's next life."

Bedingung, Voraussetzung, das ständig in der *paṭiccasamuppāda*-Formel Verwendung findet.

Was ist der Ursprung von „Liebem, das gierige Menschen dazu bringt, die Welt zu durchwandern“? Wir laufen aufgrund unserer Gier durch die Welt, um etwas zu finden, das die Gier befriedigen kann. „Und die Hoffnungen und die Erfüllung der Wünsche, die den gewöhnlichen Menschen dazu verleiten, auf künftige Existenz zu hoffen, woher kommen diese?“

„Künftige Existenz“, *samparāyāya*, so erklären es die Kommentare, aber wörtlich bedeutet es das nicht. Das ist ein Beispiel der Entwicklung der Kommentare - einem Wort, das eine offenere Bedeutung in den Sutten hatte (Hecker übersetzt es mit „Ziele des Menschen“), wird in den Kommentaren eine statisch fixierte Bedeutung gegeben. Das findet man sowohl in Theravāda- als auch in Mahāyanakomentaren. Hier ist es überhaupt nicht klar, dass *samparāyāya* irgendetwas mit „nach dem Tod“ zu tun hat.

Was bringt die gewöhnlichen Menschen dazu, nach fortwährender Existenz zu suchen? Was bringt uns dazu, stetig weiterzuwandern, zu suchen, weiter zu existieren?

Für mich ist es dabei nicht von Bedeutung, ob man morgen existiert oder in einem zukünftigen Leben oder ob es sich einfach um den Gedanken handelt wie, „mein letzter Meditationsversuch war nicht so erfolgreich, ich sollte es nochmal versuchen, vielleicht wird der nächste besser“. Kurz gesagt, man will ein nächstes Mal, weil das letzte Mal nicht gut genug war.

Die Antwort auf die Frage ist, dass das, was uns in der Welt lieb ist, seinen Ursprung im Verlangen hat.⁵ Das Verlangen erzeugt unsere Hoffnungen und die Hoffnung auf die Erfüllungen unserer Hoffnungen. Und das hält die Menschen am Wandern und bei der ständigen Suche nach fortwährender oder neuer Existenz. Wie Hecker schon sagt, das Verlangen erzeugt unsere Ziele, die wir immer wieder neu stecken und dann erreichen wollen. Wenn wir hier vom Verlangen sprechen, ist das Paliwort dazu *chanda*. Meistens wird von *tanhā*, Begehren, wie in der zweiten edlen Wahrheit, gesprochen, die beiden Worte sind fast Synonyme.

Nächste Frage: „Das Verlangen in der Welt, woher kommt das? Und unsere vielen Entscheidungen, die wir treffen, woher kommen denn die? Und auch der Ärger, die Lügen und die Verdächtigungen, wo kommen die her?“⁶

⁵ The dear things of the world have desire (*chanda*) as their source, which is the cause of greedy folks wandering through the world. Hopes and fulfillments have this same desire as source, which leads ordinary folks to hope for the next existence.

⁶ Such desire regarding this world has what as its source? And our many decisions arise from what cause, Together with anger, lies, and suspicions, All of which are spoken of by wandering peace seekers?

Wir haben sicher schon bemerkt, dass sich der Stil dieses Sutta doch sehr von anderen sehr aufgeräumten und gradlinigen Versionen unterscheidet, dafür scheint sie mir „lebensnäher“ zu sein.

Beachtet, dass hier Entscheidungen erwähnt werden. Hier wird eine Verbindung hergestellt zwischen Verlangen und Entscheiden. Daher sollten wir uns die Frage stellen, inwieweit unsere Entscheidungen Teil des Verlangensmechanismus sind.

Folgt man der Übersetzung von Ajahn Buddhadasa, ist der Ursprung von all dem „Ich mag“ oder „Ich mag nicht“, wie man in der Welt sagt.⁷ Verlangen entsteht auf Grund von „Ich mag“ oder „Ich mag nicht“. Die Palibegriffe sind *sāta* und *asāta*. Andere übersetzen sie als erfreulich und nicht erfreulich, als ansprechend und nicht ansprechend, erwünscht und unerwünscht.

Der Vers spricht auch über das Zerfallen und das Anwachsen von materiellen Dingen. Dabei handelt es sich um die materiellen Dinge, die über die fünf Sinne erfahren werden. Wenn wir sehen, wie Dinge wachsen, zunehmen, sich verbessern, schöner werden, erscheinen uns diese erfreulich und wenn wir sehen wie Dinge schlechter werden, zerfallen, ruiniert werden, erscheinen uns diese unerfreulich.

Wieder findet man hier nicht diese ganz klare Struktur der 12-gliedrigen Formel, und das mag eine gewisse Relevanz für unsere Übung mit dem Bedingten Zusammenentstehen haben. Es mag nicht notwendig sein, Begehren, Festhalten, Werden, Geburt ganz genau und klar abzugrenzen. In diesem Sutta sieht es so aus, als ob diese Dinge zusammen geschehen und jene Dinge zusammen geschehen, zusammen erfahrbar werden. Zwar besteht eine bestimmte Abfolge, eine bestimmte Sequenz, aber man kann diese nicht in ganz klar definierte einzelne Stücke zerhacken, wie es das Abhidhamma versucht.

Im nächsten Vers findet man die Erwähnung von Zweifelnden, Unsicheren, das hängt vermutlich mit den vorher erwähnten Entscheidungen zusammen.⁸ Eine Art, wie wir Entscheidungen verwenden, besteht darin, den Eindruck von Klarheit zu erzeugen. Da das Leben komplex, verwirrend und schwer zu verstehen ist, haben wir Mechanismen entwickelt, etwas in den Fokus zu rücken und anderes zu ignorieren und darauf gründen wir unsere Entscheidungen, damit wir unsere Unsicherheit loswerden. Doch die Welt ändert sich dadurch nicht, sie bleibt unsicher, das Leben bleibt unsicher. Dieser Mechanismus hilft uns zwar, uns momentan besser zu fühlen, klarer zu fühlen, das Gefühl zu haben, „ich weiß, was

⁷ ‘I like’ and ‘I don’t like’ as spoken in the world – desire appears because of these two. Due to seeing the ruin and growth of all the material things worldly beings make their decisions accordingly.

⁸ Also, anger, lies and suspicions will happen when these two, liking and disliking, exist. Those with uncertainties ought to train in the way of insight, in order to understand these things of which the peaceful ones speak.

ich zu tun habe“. Die Welt bleibt trotzdem unsicher und wir erkennen das Entstehen und Vergehen der materiellen Dinge nicht klar genug, um kein Leid zu erzeugen.

Was ist also der Ursprung von Mögen und Nichtmögen, von erfreulich und unerfreulich, von Zerfall und Wachstum?⁹ Die Antwort darauf ist: das alles ist abhängig von *phassa*, Kontakt.¹⁰ Endlich haben wir einen Begriff, den wir auch in der Standardformel finden. Aber wo ist *vedanā*? Es scheint hier zu fehlen. Vermutlich bezieht sich erfreulich und unerfreulich auch auf *vedanā*. Im wahren Leben erfahren wir auch kein abstraktes *vedanā*. *Vedanā* nimmt eben im wirklichen Leben konkrete Formen wie bequem - unbequem, erfreulich - unerfreulich, angenehm - unangenehm, mag ich - mag ich nicht an.

Über *phassa* (Kontakt, Berührung) haben wir schon gesprochen, wenden wir uns also der Frage zu, „was ist der Ursprung von Kontakt in dieser Welt?“¹¹ Und der Frage, „aus welcher Quelle das besitzergreifende Denken entspringt?“

„Was kann man beseitigen, dass „Mein“ nicht auftritt? Was kann man beseitigen, dass ein Kontakt nicht berührt (*phusanti*)?“

Die Antwort ist: Kontakt entsteht in dieser Welt aufgrund von *nāma-rūpa*.¹² Kontakt wird hier, wie auch in D 15 als abhängig von Name-Form benannt, während es andernorts heißt, Kontakt sei abhängig von den sechs Sinnesbereichen.

Besitzergreifen hat wiederum Verlangen als Ursprung, das ähnelt der gewohnten Formel, in der Begehren zu Festhalten führt. Wenn kein Verlangen, kein Wollen da ist, findet Festhalten an „Mein“ nicht statt.

Erinnert euch, dass das Sutta mit Zwietracht und Streit begann. Worüber haben wir denn Zwietracht und Streit? „Meine Meinung“, „Meine Wahrheit“, „Mein Dogma“, „Mein Land“, „Meine Dinge“, „Mein Fußballverein“, „Mein, Mein, Mein“. Das Sutta bezieht sich auf das wirkliche Leben.

⁹ What then is the source of liking and disliking? This pair cannot exist when what doesn't exist? As well as feelings of ruin and growth, please explain what is the source of these two.

¹⁰ Liking and disliking have sense contact as their source. Without contact these two cannot exist. The same with the pair ruin and growth; I tell you they also have this contact as source.

¹¹ What is the source of contact in this world? And from what cause does possessive thinking arise? 'Mine' doesn't happen when what doesn't exist? Contact doesn't touch when what doesn't exist?

¹² Contact in this world occurs depending on name and form. Possessiveness has desire as origin; when there's no desire, clinging to 'mine' doesn't happen. Without form there's no touching of contact.

Was auch sehr interessant ist, Kontakt ohne Form berührt nicht. Gerade wurde noch von *nāma-rūpa* als Vorbedingung für Kontakt gesprochen, jetzt wird nur noch Form genannt. Das liegt vermutlich an der gegenseitigen Abhängigkeit von *nāma-rūpa*. Ohne Name kann es keine Form geben und ohne Form kann es keinen Namen geben und ohne Benennung kann es keinen Namen geben.¹³ Diese Vorstellung des Benennens in Zusammenhang mit *nāma-rūpa* finden sich auch schon in den Veden und Upanischaden.

Die nächste Frage hört sich zumindest für den amerikanischen Geist eigenartig an. Besonders wenn man davon ausgeht, dass *rūpa* Körper bedeutet anstatt Form.¹⁴ „Wie lebt man, dass *rūpa* nicht auftritt?“, wird zu „wie lebt man ohne Körper?“

Bestimmt habt ihr schon buddhistische Lehrer gehört, die davon sprechen, wie widerlich diese Körper ist, dass es gar nicht wert ist, ihn rumzuschleppen? Das hört sich so an, als sollte man ihn am besten loswerden. Für mich persönlich ist das nicht die Frage, aber es gibt Leute, die das sehr ernst nehmen.

Die Sutta fragt weiter, „wie ist es möglich, dass weder Glück noch Leid entstehen?“ Was muss man tun, dass weder *sukha* noch *dukkha* entstehen? Darum geht es den Fragenden eigentlich. Die Antwort ist sehr interessant und schwierig zu übersetzen. Sie hängt vor allem an dem Begriff *saññā*, was fast durchwegs als

¹³ D 15: „Ich habe gesagt: „Bedingt durch Name-und-Form gibt es Kontakt“, und das sollte nun, Ānanda, in folgender Weise verstanden werden.

Wenn es, Ānanda, diese Erscheinungsformen, diese Merkmale, diese Eigenschaften, durch welche es eine Beschreibung (Benennung, Vorstellung) von Name gibt (die Name ausmachen), überhaupt nicht geben würde, könnte es dann zu einem Kontakt kommen, wodurch die Bezeichnung (*adhivacana*) der Form stattfinden kann?“

„Gewiss nicht, Herr.“

„Oder wenn es, Ānanda, diese Erscheinungsformen, diese Merkmale, diese Eigenschaften, durch welche es eine Beschreibung von Form gibt (die Form ausmachen), überhaupt nicht geben würde, könnte es dann zu einem Kontakt kommen, wodurch in Name die Penetranz/Beharrlichkeit der Form (*patigha*) erscheinen kann?“

„Gewiss nicht, Herr.“

„Ānanda, wenn es diese Erscheinungsformen, diese Merkmale, diese Eigenschaften, durch welche es eine Beschreibung von Form und Name gibt, überhaupt nicht geben würde, wäre dann ein Bezeichnungs-Kontakt und ein Penetranz-Kontakt möglich?“

„Gewiss nicht, Herr.“

„Ānanda, wenn es diese Erscheinungsformen, diese Merkmale, diese Eigenschaften, durch welche es eine Beschreibung von Name-und-Form gibt, überhaupt nicht geben würde, wäre dann Kontakt möglich?“

„Gewiss nicht, Herr.“

„Darum aber, Ānanda, ist dies eben die Wurzel, die Ursache, der Ursprung und die Bedingung von Kontakt, nämlich Name-und-Form.“

¹⁴ How does one live such that forms do not occur? How is it that neither happiness nor distress occur? Please explain in a way that these don't happen; my heart wishes to understand this matter.

Wahrnehmung übersetzt wird. Heutzutage wird aber der Begriff Wahrnehmung im psychologischen Kontext so verwendet, so dass es mit der Bedeutung von *saññā* nicht mehr übereinstimmt. Deshalb ziehe ich den Begriff „Vorstellung“, der in älteren Übersetzungen Verwendung findet, vor.

Wie also lebt man, dass *rūpa*, *dukkha* und *sukha* nicht auftreten? Die Antwort (HH): Nicht hat er das gewöhnliche Bewusstsein, noch ist es krankhaft.

Er ist nicht unbewusst, noch hat er ein entkörperteres Bewusstsein.

Dem so Beschaffenen kommt die Körperwelt zum Schwinden.

Denn vom Bewusstsein stammt die Vielheitswelt in ihren Teilen.¹⁵

Das Sutta spricht immer von *saññā*. Wörtlich übersetzt man das etwa so:

Na saññasaññi na visaññasaññi, sich keine Vorstellung vorzustellen, noch sich falsche Vorstellungen von Vorstellung zu machen - *Nopi asaññi na vibhūtasaññi*, aber auch nicht ohne Vorstellungen, bzw., auch nicht unfähig, sich etwas vorzustellen, auch keine zerstörte Vorstellung.

Es handelt sich hier um die indische Eigenart, etwas negativ zu definieren, indem man sagt, „Das ist es nicht, das ist es nicht - nicht so, nicht so (*neti, neti*).“

Form ist nicht existent, wenn keine gewöhnliche Vorstellung (*saññā*) vorhanden ist, noch falsche Vorstellung, noch die Unfähigkeit zur Vorstellung (überhaupt keine Vorstellung) – irgendwie ist man alle diese *saññā*-Möglichkeiten losgeworden und dann ist Form nicht.

Zum einen heißt das, dass gewöhnliche *saññā* nicht stattfindet, jedoch die Fähigkeit *saññā* immer noch vorhanden ist. Es hat nichts mit Bewusstlosigkeit

¹⁵ Neither perceiving ordinary perceptions, nor misperceiving perceptions, nor unable to perceive, nor having perception destroyed – maintaining oneself in this way, forms do not occur because obsessive proliferations have perception as origin.

Norman: ‘He has no (ordinary) perception of perceptions, he has no deranged perception of perceptions, he is not without perception, he has no perception of what has disappeared. For one who has attained to such a state form disappears, for that which is named “diversification” has its origin in perception.’

Olendzki: Neither sensing sensation nor sensing none, Nor being insensate nor sensing nothing --For a person in this state, form vanishes. Sensation is the cause of obsessive thought.

Ireland: His perception is not the ordinary kind, nor is his perception abnormal; he is not without perception nor is his perception (of materiality) suspended. -- to such an one materiality ceases Perception is indeed the source of the world of multiplicity.

Thanissaro: One not percipient of perceptions not percipient of aberrant perceptions, not unpercipient, nor percipient of what's disappeared: for one arriving at this, form disappears -- for complication-classifications have their cause in perception.

Brasington: His conceptualization is not the ordinary kind, nor is his conceptualization abnormal; he is not without conceptualization, nor is his conceptualization of that which is finished-- to such a one form disappears. Conceptualization is indeed the source of obsessive ideas."

und Tod zu tun. Meiner Ansicht nach ist immer noch Leben, Gewährsein, Intelligenz vorhanden ohne die normalen Vorstellungen. Und wenn man, wie das Sutta sagt, diesen Zustand aufrechterhalten kann, tritt *rūpa* nicht in Erscheinung. *Nāma* braucht, wie wir vorher festgestellt haben, *rūpa*, aber ohne dass *nāma rūpa* definiert, benennt, einordnet, existiert *rūpa* nicht. Es geht nicht darum, keinen Körper zu besitzen, es geht um die Vorstellung vom „Körperlichkeit“, die man hat oder nicht.

Was immer auch die beste Übersetzung für *saññā* sein mag, am häufigsten wird es mit Wahrnehmung übersetzt. Also betrachten wir diesen schwer verständlichen Vers noch einmal mit dieser Übersetzung: „Wie muss man leben, dass Form nicht auftritt, dass *sukha* und *dukkha* nicht auftreten?“

„Weder normale Wahrnehmungen wahrnehmend“ - den Suttan zufolge wären das Wahrnehmungen von blau, rot, süß, sauer, bitter, etc.

„Noch verfälschte Wahrnehmung wahrnehmend“ - das klassische Beispiel wäre ein Seil, das mit einer Schlange verwechselt wird, oder zu glauben, nur weil uns ein Verkäufer anlächelt, er sei unser Freund.

„Noch unfähig zur Wahrnehmung zu sein, noch mit zerstörter Wahrnehmung“ - also ohne Wahrnehmung zu sein.

„Wenn man sich in diesem Zustand erhält, dann entsteht Form nicht.“ - weil *papañca*, das obsessive gedankliche Ausbreiten, Wahrnehmung als Ursprung hat.

Manchmal wird *saññā* gleichbedeutend mit Geist (*citta*) verwendet, in etwa „Gewahrsein“ entsprechend. Dabei handelt es sich einfach um Erleben, deshalb kann man den Vers auch so übersetzen:

„Weder normales Erleben erleben, noch Fehlerleben erleben“ - vielleicht auch „kein pervertiertes Erleben erleben“.

„Noch unfähig sein, zu erleben“ - wenn man beispielsweise bewusstlos ist. „Noch mit zerstörtem Erleben.“

„Wenn man sich selbst in diesem Zustand erhält, tritt Form nicht auf. Weil der Ursprung des obsessiven gedanklichen Ausbreitens Erleben ist.“

Das ist wirklich nicht leicht verständlich. Das liegt unter anderem daran, dass, wenn Name und Form vorhanden sind, Name etwas benennen will, während es hier darum geht, dass Name-Form nicht auftreten, d.h. dass Benennen und geistige Ausbreitung (*papañca*) nicht stattfinden. Ajahn Buddhadasa sagte: „Es ist viel leichter, Dhamma zu verstehen, wenn keine Personen da sind.“ Sobald wir in Personen-Begriffen denken, entfernen wir uns vom Verständnis des *paṭiccasamuppāda*.

Eine andere Sutta, die uns helfen kann, diese Verse verständliche zu machen, klarer zu bekommen, ist die Mālukyaputta Sutta (S 35, 95). Mālukyaputta ist ein älterer Mönch, kurz vor dem Ende seines Lebens und er würde noch gerne das Dhamma verstehen, bevor er stirbt. Und das ist das, was der Buddha ihm in Kürze

sagt: "Was meinst du, Mālunkyaputto, würdest du Befriedigung, Lust oder Liebe für durch das Auge erlebbare Formen erfahren, die du nicht siehst und nie gesehen hast, Formen, die du jetzt nicht siehst und Formen, von denen du nicht glaubst, sie je zu sehen?"

„Das kann nicht sein, Herr.“

„Und ebenso ist es mit den anderen Sinnen.

Mālunkyaputta, bei all den Dingen die du sehen könntest, hören könntest, erfahren und wahrnehmen könntest: Bei den Dingen, die du gesehen hast, wird nur Sehen sein, bei den Dingen, die du gehört hast, wird nur Hören sein, bei den Dingen, die du erfahren hast, wird nur Erfahren sein und bei den Dingen, die du wahrgenommen hast, wird nur Wahrnehmen sein..

Mālunkyaputta, wann immer du im Sehen einfach nur siehst, im Hören einfach nur hörst, im Erfahren einfach nur erfährst und im Wissen einfach nur weißt, dann wirst du aus diesem Grund nicht sein, wenn du nicht bist, wirst du nicht darin sein, wenn du nicht darin bist, wirst du weder hier noch jenseits davon sein, noch dazwischen. Das eben ist das Ende des Leidens.“¹⁶

Meinem Verständnis nach bedeutet „Dinge, die du sehen könntest, etc.“, dass jede mögliche Erfahrung nur das sein sollte – Erfahrung ohne Reaktion, ohne auszufern. Durch die Achtsamkeit auf den Kontakt, auf die Sinneserfahrung, kann man das Ausufern, das Benennen bei Kontakt und Sinneserleben loslassen, bleiben lassen. Desgleichen mit allen sinnlichen Wahrnehmungen. Gleich welches Erleben auch auftritt, man sucht keine Befriedigung darin, entwickelt keine Lust dafür, hat letztendlich kein Interesse daran.

Wenn wir beim Kontakt bleiben, achtsam bei der Sinneserfahrung, werden wir immer wieder einmal bemerken können, dass keine Ausbreitung stattfindet und dass Sehen einfach nur Sehen ist oder Hören einfach nur Hören ist.

Gewöhnliche *saññā* ist nicht das Problem. Wenn wir etwas essen und süß oder sauer schmecken oder einfach eine Körperempfindung haben, die grundlegende sensorische Qualität von *saññā* ist nicht das Problem. Das Problem ist eine zweite überlagernde Wahrnehmung, die Dinge als „dies geschieht mir“, „ich schmecke das“, usw. wahrnimmt, also letztlich *attasaññā*. Ich stelle einen Bezug von der

¹⁶ "Was meinst du, Mālunkyaputto, wenn du weder jetzt noch früher durch das Auge ins Bewusstsein tretende Formen gesehen hast oder siehst oder sehen möchtest, gibt es dann bei dir Wille oder Reiz oder Vorliebe dazu?"

"Gewiss nicht, o Herr".

"Und ebenso ist es mit den anderen Sinnen. Hier wird, Mālunkyaputto, für dich bei den Dingen, die gesehen, gehört, erlebt, bewusst geworden sind, das Gesehene nur Gesehenes sein, das Gehörte nur Gehörtes sein, das Erlebte nur Erlebtes sein, das Bewusstgewordene nur Bewusstgewordenes sein. Wenn es so sein wird, dann gibt es für dich, Mālunkyaputto, kein Dabei. Gibt es kein Dabei, so gibt es, Mālunkyaputto, für dich auch kein Darin. Gibt es für dich, Mālunkyaputto, kein Darin, dann gibt es kein Diesseits, kein Jenseits, kein Dazwischen. Das eben ist das Ende des Leidens".

sensorischen Erfahrung zu „Mir“ her. Deshalb finden wir in den Suttan eine Vielzahl von Übungen, die diese zweite Ebene von *saññā* unterminieren oder schwächen, Übungen, um Vergänglichkeit zu erforschen entweder durch Reflexion oder durch Achtsamkeit. So befasst sich etwa das dreizehnte *dharmā* in *ānāpānasati* mit der Kontemplation von *aniccā*. Zu kontemplieren, indem man darauf achtet, wie der Atem sich verändert, beginnt, endet, erneut beginnt. Es gibt verschiedene Übungen, die darauf ausgerichtet sind, Wandel und Vergänglichkeit klarer erfahrbar zu machen.

Es gibt auch Suttan, welche die Herangehensweise der Leerheit propagieren. Wie z.B. die *Culasuññatā Sutta* M 121.

Daneben gibt es Übungen wie diejenigen, die sich mit den *dhatu*s befassen. Statt die physische Existenz als Ganzes zu nehmen, womit man sich leicht identifizieren kann, achtet man hier auf die verschiedenen Qualitäten, die im Körper erfahrbar sind, Bewegung, Wärme, Festigkeit, usw. Und dieselben Qualitäten können auch außerhalb in physischen Objekten erkannt werden. Diese Beobachtung kann die Empfindung, den Eindruck von „Ich“ und „anders als Ich“ zusammenbrechen lassen.

Sogar die Übung der *brahmavihāras* kann das in gewissem Maße bewerkstelligen. Zumindest die Form, die sich an den Suttan orientiert. In den Suttan geht man nicht von einem „Ich“ aus, das *metta* für ein anderes „Ich“ empfindet, sondern *metta* wird einfach in alle Richtungen ausgestrahlt - ohne Personenbezug. Diese ganzen Einsichtsübungen dienen nur dazu diese Wahrnehmungen von Beständigkeit, Glückhaftigkeit, Schönheit und Ichheit zu unterminieren.

Es gibt einen weiteren Palibegriff, *samanupassanā*, übersetzt als „ein Ding (*dharmā*) für etwas Bestimmtes ansehen, dafür halten“, der die zweite Ebene von *saññā* vielleicht deutlicher macht. Wenn man etwas als „Ich“ ansieht, für „Mein“ hält, oder etwas als „Mein Selbst“ betrachtet.¹⁷

¹⁷ S 22, 47: "Diejenigen Asketen und Priester, die Mannigfaches als das Selbst betrachten (*samanupassanā*), 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'. Wenn ihm aber, ihr Mönche, (die Einstellung des) 'Ich bin' nicht geschwunden ist, so kommt es zur Bildung der fünf Sinnesfähigkeiten, nämlich der Sinnesfähigkeit des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, des Geschmacks und des Körpergefühls.

Es besteht dann, ihr Mönche, Geist, es bestehen Geistobjekte, es besteht das Element 'Nichtwissen'. Wenn nun ein unerfahrener Weltmensch ein Gefühl empfindet, das entstanden ist aus einem mit Nichtwissen verbundenen Sinneseindruck, dann denkt er: 'Ich bin'. Und er denkt: 'Dies bin ich'; er denkt: 'Ich werde sein'; er denkt: 'Nicht werde ich sein'; er denkt:

Man könnte sagen, dass *samanupassanā* – *saññā* mit *upādāna*, mit Ergreifen und Festhalten ist.

Es gibt in unserer Sutta eine Verbindung zwischen *saññā*, Wahrnehmung, und *diṭṭhi*, Ansichten. *Diṭṭhi* ist eine andere Art des Sehens. Man sieht durch *diṭṭhi* auf eine starre Weise von einem fixierten Standpunkt aus. Wir glauben, dass die Dinge auf eine ganz bestimmte Weise sind und deswegen sehen wir sie auch auf diese Weise. Ansichten und Meinungen sind ein zentrales Thema in diesem Abschnitt des Sutta-nipata. Der Fragende möchte nun noch eines wissen:

„Was du gefragt wurdest, das hast du erklärt. Eines möchte ich noch fragen, bitte sage mir: Unter den Experten, die die Reinheit der Menschen erläutern, sagen einige, dass dies allein die höchste Reinheit sei. Gibt es andere, die von etwa noch Höherem sprechen?“¹⁸

Das bezieht sich auf den vorhergehenden Vers über *saññā*, also im Sehen nur sehen, im Hören nur hören, im Erleben nur erleben usw. Brahmanische *paṇḍitā*, Experten, Gelehrte, waren häufig Leute mit starren Ansichten und Meinungen, die behaupteten, dass das die höchste Reinheit sei.

Der Buddha antwortet: „Wenn auch manche, die sich selbst als gelehrt darstellen, nur dies als höchste Reinheit in dieser Welt lehren, gibt es einige andere, die schlau ihre eigenen Theorien darlegen und (etwas) ‚ohne verbleibende Anhaftungen‘ (als Höchstes) erläutern.“¹⁹

'Körperlich werde ich sein'; er denkt: 'Unkörperlich werde ich sein'; er denkt: 'Bewusst werde ich sein'; er denkt: 'Unbewusst werde ich sein'; er denkt: 'Weder bewusst noch unbewusst werde ich sein.'

Es bestehen wohl die fünf Sinnesfähigkeiten, doch wird dabei das Nichtwissen vom erfahrenen, edlen Jünger aufgegeben, und Wissen entsteht. Infolge der Nichtwissensaufhebung und der Wissensentstehung hegt er nicht solche Gedanken: 'Ich bin', 'Dies bin ich', 'Ich werde sein', 'Nicht werde ich sein', 'Körperlich werde ich sein', 'Unkörperlich werde ich sein', 'Bewusst werde ich sein', 'Unbewusst werde ich sein', 'Weder bewusst noch unbewusst werde ich sein'."

¹⁸ „Das, was wir fragten, hast du uns verkündet.

Ein anderes frag' ich dich, o künd' auch dies!

Wenn da insoweit einige Weise (*paṇḍitā*) lehren

Die Spitze (des Bewusstseins) als des Menschen Reinheit,

Gibt's nicht auch solche, die da anderes künden?“

¹⁹ „Wenn da insoweit einige Weise lehren

Die Spitze (des Bewusstseins) als des Menschen Reinheit,

So gibt's auch wieder solche, die als Kenner gelten,

Die die Vernichtung lehren ohne Überrest.“

Olendzki: There are wise men who say this is the highest Purity for a spirit to attain here. And then there are some, who call themselves skillful, Who speak of an instance when nothing remains.

Thanissaro: Some of the learned do declare purification of the spirit as the highest. But contrary to them some teach a doctrine of annihilation. Those clever ones declare this to be (final liberation) without basis of life's fuel remaining.

Frei übersetzt: Es gibt solche, die behaupten "im Sehen nur sehen, im Hören nur hören" sei die höchste Reinheit. Sie sagen von sich, dass sie gelehrt seien und behaupten einfach, das ist die höchste Reinheit in der Welt.

Das heißt, es wurde von ihnen eine Ansicht, eine Meinung fabriziert. Was wiederum *papañca* ist, wie wir es im letzten Vers hatten.

Da gibt es aber auch andere, die unterschiedlicher Meinung sind, die eine eigene Theorie haben. Sie vertreten die Ansicht, „halte an nichts fest“. Diese selbsternannten Experten (*paṇḍitā*) machen aus dem Nichtfesthalten eine Theorie, die sie verkünden. Das muss unterschieden werden vom tatsächlichen Erleben des Hörens und Sehens, usw.

Der Grund, warum ich das so verstehe, ist der nächste Vers, in welchen die Weisen, *munis*, genannt werden. In den frühen Sutten sind es die *munis*, die wirklich das Ziel erreicht haben, die wirklich frei sind. Die *munis* erkennen, dass man eben zwei verschiedene Ansichten gehört hat und wie sich beide Gruppen auf Ansichten stützen. Wenn man sich aber auf Ansichten stützt, ist man abhängig.

„Die wahren Weisen erkennen beide Gruppen als dogmatisch, untersuchen, wie beide sich auf Ansichten stützen. Weise, die das wissen, sind befreit, sie lassen sich nicht auf Streitgespräche ein, sind wahrlich weise und greifen nicht mehr nach Existenz oder Nicht-Existenz.“²⁰

Die Weisen, die wissen, sind befreit. Befreiung kommt vom sich nicht auf Ansichten stützen. Wenn die gestrigen Einsichten, auch wenn sie eine gewisse Befreiung vermittelt haben, heute zu Ansichten werden, dann ist die Befreiung wieder beim Teufel. Im vorhergehenden Vers wurde etwas von *paṇḍitā* verkündet, dieser Vers spricht von den *munis*, die einfach wissen. Sie lassen sich nicht auf Streitigkeiten ein, was den Bogen zurück zum Anfang des Sutta schlägt.

S 12, 65 Nagara Sutta

Ich möchte euch die Geschichte erzählen, in der davon berichtet wird, wie der werdende Buddha die Bedingte Zusammenentstehung direkt vor seinem Erwachen erforscht hat. Um aus dieser Geschichte einen Sinn zu machen, ist es

²⁰ Befangen sind sie, - so erkennt man diese.

Als Forscher kennt der Muni ihre Stützen.

Und kennend dies, wird streiten nicht der Freie.

Nicht geht von Sein zu Wiedersein der Weise.

Olendzki: The sage understands how all is 'conditioned,' And understanding conditioning, he's free. Knowing better, he does not enter disputes. The wise, discerning, do not keep becoming.

Thanissaro: Knowing that these (theorists) rely on (mere opinions for their statements) a sage investigates that upon which they rely. Having understood and being free (from theories) he will not dispute with anyone. The wise do not enter into any existence.

hilfreich, sich den historischen Kontext dieser Zeit zu vergegenwärtigen. Der Buddha lebte in etwa zu der Zeit als die Upanishaden geschaffen wurden. Die Upanishaden sind im Laufe mehrerer Jahrhunderte entstanden, und irgendwo in dieser Zeitspanne lebte Buddha. Zu Buddhas Zeit sind schon bestimmte Ideen im Umlauf. In den Veden, die älter sind als die Upanishaden, findet man nur sehr selten die Vorstellung von Wiedergeburt. Wenn man es findet, dann in einer sehr einfachen Version - dieses Leben und das nächste! Aber die Vorstellung von vielen, vielen Leben, eines nach dem anderen, gibt es noch nicht in den Veden. Später glaubte man, diese Vorstellung gäbe es schon immer aber tatsächlich stimmt das nicht.

Diese Vorstellung eines *atman*, eines Ich, das sich durch viele, viele Leben hindurchbewegt, entstand erst in den Upanishaden. Es war keine vedische Lehre. Dieselben, die diese Idee entwickelt haben, haben auch erkannt, dass das immer wieder Geborenwerden und Sterben letztendlich leidhaft ist. Und die große Frage, die sich ihnen stellte, war, wie kann das *atman* dem Leiden des Geborenwerdens und Sterbens entkommen. Der angehende Buddha übernahm diese Frage. In Asien neigen die Buddhisten dazu, zu vergessen, dass dieser junge Mann – Siddhartha - vor seinem Erwachen noch ignorant, unwissend war. Die traditionellen Geschichten legen großen Wert darauf, wie wunderbar dieser junge Prinz war, nett und rein und weise.

Im Nagara Sutta berichtet der Buddha von dieser Zeit vor seinem Erwachen. „Vor dem Erwachen, als ich noch ein Bodhisatta war, kam diese Frage in mir auf: „Die Wesen in dieser Welt müssen allerlei Härten oder Schwierigkeiten ertragen, aufgrund des Geborenwerdens, Alterns und Sterbens. Wenn man nicht weiß, die geschickten Mittel nicht kennt, wie man dem Leiden, dem Altern und Sterben entkommen kann, wie ist ein Entkommen möglich?“²¹

Er stellt diese Fragen in Begriffen der Upanishaden. Man muss sich daran erinnern, das ist noch nicht der Buddha! Ich vermute, dass ihn diese Frage schon einige Zeit vor seinem Erwachen umgetrieben hat. Den Berichten zufolge, hatte er ja schon 5-6 Jahre mit verschiedenen Lehrern und Wanderasketen verbracht. Und soweit hatte er von niemand eine Antwort auf diese Frage erhalten und auch er kannte die Antwort nicht. Wir sehen hier ein großes Maß an spiritueller Dringlichkeit (*samvega*). Er versucht, einen Weg aus *dukkha* herauszufinden, sieht aber keinen Ausweg. Dann ist etwas Geniales geschehen. Er fing an, diese Frage für sich selbst zu erforschen, anstatt andere zu fragen und er ändert die Fragestellung: „Was ist denn die Bedingung für Altern und Tod?“²²

²¹ „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?“

²² 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?

Damit befasst er sich sehr intensiv und ihm steigt die Erkenntnis auf: „Altern und Tod ist abhängig von Geburt.“²³

Nachdem ihm diese Einsicht aufgestiegen ist, dass Altern und Tod abhängig sind von Geburt, ruft er aber nicht Juhu und schreibt ein Buch darüber - vermutlich ist ihm aufgefallen, dass er noch nicht ganz frei war von Altern und Tod und es ein bisschen voreilig wäre zu feiern - nicht so wie wir, die wegen jeder kleinen Einsicht ausflippen.

Genial wie der Bodhisatta war, hat er stattdessen noch eine weitere Frage gestellt: „Wovon ist Geburt abhängig?“ und dann hat er sich tief mit dieser Frage auseinandergesetzt. In den Suttan wird hier der Begriff *yoniso manasikāra* benutzt. Eine Art des gründlichen, auf den Grund gehenden Denkens, das manche Reflexion und andere Kontemplation nennen. Und die Erkenntnis stieg auf „Geburt hängt ab von Werden“.

Aber da das Leiden immer noch nicht zu Ende war, hat er noch eine Frage gestellt: „Wovon ist Werden abhängig?“

Die Erkenntnis stieg auf – Werden hängt ab von Festhalten – usw., die Sutta folgt jetzt der normalen Standardformel des Bedingten Zusammenentstehens.²⁴

²³ Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zuteil: Wenn Geburt vorhanden ist, entsteht Alter und Tod; aus der Geburt als Ursache geht Alter und Tod hervor.

²⁴ 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 zuteil: 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 zuteil: 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.

Das Sutta beschreibt, wie man durch Fragen zu Einsichten kommen kann, die vielleicht eher denen des eben besprochenen Sutta aus dem Sutta-nipāta entsprechen als den trockenen, standardisierten Gliedern der 12-fachen Formel.

Erinnert euch, dass es bei der Ausgangsfrage aufgrund des Einflusses des ihn umgebenden religiös-philosophischen Umfeldes immer noch um ein *atman* geht. Aber die Frage selbst wird ohne ein *atman* gestellt. Stattdessen stellt er sie hinsichtlich bestimmter Erfahrungen - Geburt, Alter, Tod – ohne dies personenbezogen zu machen.

Es erscheint, dass durch diese andere Art der Fragestellung: „Wovon hängt das ab? Wovon hängt das ab? Wovon hängt das ab?“, die Annahme eines

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 zuteil: 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 zuteil: 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 zuteil: 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.“

bestehenden, dauerhaften *atmans* einfach zerbröselte. Vielmehr wurde es ihm immer deutlicher, dass das, was da stattfindet, ein Prozess oder ein Strom von Ursachen und Bedingungen ist. Dadurch wird es möglich zu erkennen, wie es zu Leid kommt, ohne dass ein *atman* von Nöten ist. Damit zerfällt auch die Frage, wie das *atman* Altern und Tod entkommen kann. Das Problem, das vom Festhalten an der Ansicht kommt, es gäbe ein *atman*, löst sich einfach auf.

Deswegen befassen wir uns mit *paṭiccasamuppāda*. Die Strategie bei der Anwendung von *paṭiccasamuppāda* besteht letztendlich darin, dass, wenn man etwas sieht oder hört, zu fragen: „wovon ist das abhängig?“ - ohne nach Antworten und vorgeformten Ansichten zu greifen, damit wir immer öfter und klarer sehen, dass alles von etwas anderem oder von vielen Dingen abhängig ist.

Der Glaube an ein *atman* setzt die Vorstellung einer gewissen Unabhängigkeit voraus, wie auch die modernen Vorstellungen eines Individuums und eines Handelnden, der Kontrolle ausüben kann. Deshalb erforschen wir den allgemeinen Ursache-Wirkungszusammenhang, *idappaccayatā*. Handelt es sich um spezifische Abhängigkeit, darum, wovon *dukkha* abhängig ist, dann nennt man es *paṭiccasamuppāda*.

Ich spreche gerne von drei Einsichtsstrategien: 1. Vergänglichkeit erforschen, 2. Leerheit erforschen, 3. *paṭiccasamuppāda* erforschen. Das sind drei Möglichkeiten, Erfahrung zu betrachten, die uns dabei helfen, die Vorstellung eines Selbst loszulassen.

Nachdem wir nun eine gewisse Grundlage zum Verständnis des *paṭiccasamuppāda* gelegt haben, sollten wir uns einmal die Lektionen betrachten, die wir aus der Beschäftigung mit *paṭiccasamuppāda* lernen können.

Die zentrale Lektion besteht darin, dass das ganze Erleben, alle Reaktionen darauf und alles *dukkha* Nicht-Selbst ist. Und es besteht keine Notwendigkeit, irgendetwas davon als ich oder mein, als mein Selbst, aufzugreifen. Trotzdem tun wir das und leiden dementsprechend.

Paṭiccasamuppāda dient dazu, *anattā* darzustellen, zu erläutern. Es geht einzig darum, wie *dukkha* entsteht, ohne dass ein Selbst vorhanden sein muss, das leidet. Ein *atman*, das von Leben zu Leben weiterwandert, um immer wieder zu leiden, ist nicht notwendig. Ob wir jetzt vom Selbst, dem wahren Selbst, der Seele, dem Beobachter, dem Sehenden, oder was auch immer sprechen - viele Bezeichnungen für Nichts, die wir verwenden, um auf etwas hinzuweisen, das angeblich weiterbesteht. Darauf basierend basteln wir Meinungen und Ansichten über uns, wie etwa: das ist das, was ich wirklich bin, das andere bin ich nicht, so war ich, so werde ich sein. Es mag evolutionär-historische Gründe geben, warum wir zu dieser Annahme eines Selbst kommen, aber das macht sie nicht weniger problematisch.

Das ist die erste Lektion, und praktisch gesprochen besteht die Übung darin, zu sehen, solange hinzuschauen, bis man erkennt, dass nichts von alledem es wert ist, es als ich oder mein aufzugreifen. *Anattā* ist der abstrakte Sammelbegriff für, „das bin ich nicht, das ist nicht mein, das ist nicht mein Selbst.“ Wird das erkannt, wird das gesehen, dann findet ein natürliches Loslassen statt.

Ich möchte nebenbei auch darauf hinweisen, dass *paṭiccasamuppāda* in den Suttan nicht dazu verwendet wird, um Wiedergeburt zu erklären. Die Suttan sprechen zwar über etwas, das wir Wiedergeburt nennen können, aber es wird nie wirklich erklärt außer in allgemeinen, vagen Karmabegrifflichkeiten. Dann gab es jedoch Leute, die mehr und genauere Erklärungen dazu haben wollten und so wurde *paṭiccasamuppāda* gehijacked. Wenn wir uns rein an die Suttan und ihre Begrifflichkeiten halten, dann scheint das nicht der ursprüngliche Sinn und Zweck dieser Belehrung gewesen zu sein. Ich bin mir bewusst, dass ich mit dieser Aussage mit der ganzen Theravāda-Tradition, zumindest seit Buddhaghosa, breche und wahrscheinlich auch mit dem Großteil des Mahayana Buddhismus. Das macht nichts, denn ich betrachte mich nicht als Theravāda-Buddhist.

Eine weitere Lektion besteht darin, dass bestimmte Aspekte des *paṭiccasamuppāda* die Macht und Bedeutung von *vedanā* illustrieren - *vedanā*, etwas ungeheuer Wichtiges, worauf man achten muss, was man verstehen muss. Wenn *dukkha* für uns von Bedeutung ist, muss es uns interessieren, wie *vedanā* entsteht, wie es funktioniert und wie es den Geist gestaltet. *Paṭiccasamuppāda* erklärt *vedanā* zur Bedingung von *tanhā*, dem Ursprung des Leidens, der zweiten edlen Wahrheit. Insbesondere *vedanā*, das Ajahn Buddhadasa als ignoranten oder unwissenden *vedanā* bezeichnet hat, welches aufgrund von unachtsamem, ignorantem Kontakt aufsteigt.

Dabei gibt es einen kurzfristigen, unmittelbaren Aspekt, wie in einer bestimmten Erfahrung *tanhā* aufgrund von *vedanā* auftreten kann, und es gibt einen längerfristigen Aspekt. Dieser zweite Aspekt unterscheidet den gewöhnlichen Menschen vom erfahrenen Nachfolger.

Wir alle erfahren das Gefühlsspektrum von angenehmen, unangenehmen und weder-angenehmen-noch-unangenehmen *vedanā*. Der gewöhnliche Mensch verfängt sich darin und verstärkt dadurch unheilsame Tendenzen, die zu weiterem Leid führen. Der erfahrene Nachfolger verfängt sich nicht, verstärkt keine Tendenzen, „verewigt“ das Leiden nicht:

„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.“ (S 36, 6)

Heutzutage wird der gegenwärtige Moment gerne überbetont. Selbstverständlich ist der Hinweis auf das Hier und Jetzt hilfreich, wenn man von Vergangenheit und Zukunft besessen ist. Aber wenn wir daraus ein Dogma machen, dann verdeckt dies wichtige Aspekte von *vedanā*. Zum Beispiel, wie vielen unserer reaktiven Emotionen gewohnheitsmäßige Muster zugrunde liegen. *Vedanā* spielen eine tragende Rolle dabei, diese Gewohnheitsmuster, diese Reaktionsmuster aufzubauen.

Was wir in der Meditation lernen können, ist, Anziehung oder Abstoßung zu empfinden, aber uns nicht darauf einzulassen. Eine Möglichkeit dazu besteht darin zu versuchen zu erkennen, dass die Erfahrung einschließlich der Empfindung etwas Zusammengebräutes, etwas Gestaltetes ist. Die Erscheinung von etwas, z.B. einem schönen Sehobjekt erscheint anziehend, und dass wir versuchen könnten es zu erlangen, ist etwas Zusammengebräutes. Der Anschein, dass da etwas ist, das wir bekommen und besitzen könnten, ist illusorisch, ebenso wie der, dass das Gewahrsein mit dem, das wir erleben, eine feststehende Entität wäre. Auch das „Ich“, das angezogen wird, ist konstruiert. Das ist eine ziemlich feine Vergänglichkeits-, Nichtselbst-Praxis.

Lektion Nummer drei: Es ist absolut unabdingbar, die Natur des Begehrens zu verstehen. Nun mag es Menschen geben, die die Vorstellung haben, dass die Übung darin besteht, Begehren loszuwerden. In den Suttan ist diese Angelegenheit jedoch nuancierter.

In den Standardformeln von *paṭiccasamuppāda* wird das Wort *tanhā* benutzt. Wörtlich heißt *tanhā* Hunger oder Durst und findet statt in einem Kontext des Nichtverstehens von Kontakt und von *vedanā*. Nichtverstehen wie *dukkha* entsteht und wie *dukkha* verlischt. Es gibt also offensichtlich eine Form des Begehrens, die problematisch erscheint. Aber es gibt auch Stellen in den Suttan, die besagen „auf Begehren gestützt, ist das Begehren zu überwinden“ (z.B. A IV, 159).

Manchmal wird *chanda* auf eine Art und Weise benutzt, die direkt in Verbindung mit *dukkha* steht. An anderen Stellen wiederum taucht es in Zusammenhang mit geschickter Praxis auf. Auch *chanda* hat zwei Seiten. Es gibt Formen des Wollens, die Teil der Praxis sind. Das wirft eine Frage auf: was könnte denn weises Wollen sein?

Ajahn Buddhadasa unterschied so zwischen weisem Wollen und törichtem Wollen: *tanhā* ist törichtes Wollen. *Sammā sankappa* hingegen ist weises Wollen.

Sammā sankappa wird oft als rechte Absicht, manchmal als rechtes Denken oder als rechte Zielsetzung übersetzt. Ajahn Buddhādāsa zog es vor, es als rechtes Streben, rechtes Anstreben, rechtes Vorhaben, rechtes Wollen zu übersetzen. In der Praxis kommt es darauf an, zu erkennen was für eine Art des Wollens, des Wünschens nicht zu *dukkha* führt. Dazu müssen wir aber diese vereinfachende schwarz-weiß-Idee loslassen, dass wir Verlangen in jedem Fall loswerden müssen. Das wollen wir aber vielleicht gar nicht, weil diese Idee so einfach und klar erscheint.

Es gibt sogar einen noch stärkeren Begriff, nämlich *rāga*, der diese Doppelbedeutung hat. *Rāga*, Lust, Gier, Begehren ist ja grundsätzlich ganz schlecht, aber es gibt eben auch *dhamma-rāga*, also Gier nach Dhamma oder Lust auf Dhamma. Und wir hatten sogar einen Mönchsfreund, der Dhammakāmo genannt wurde, was man eigentlich nur mit „geil auf Dhamma“ übersetzen kann.

Es kann zum Problem in unserer Praxis werden, wenn wir uns die Lehren in einer zusammengeschnittenen Kurzform merken, und diese Unterschiede nicht erkennen. Tun wir das nicht und lernen zu differenzieren, eröffnet sich dieser ganze Bereich, den man erforschen muss: welche Arten von Wollen, von Bestrebungen, von Zielen, von Hoffnungen erzeugen *dukkha*? Wie ist es möglich, dass Wollen und Wünschen als Teil des Pfades funktionieren können? Das halte ich für eine der vielen Fragen, die nicht rein intellektuell beantwortet werden können. Der Intellekt kann zwar diese Frage stellen und ein bisschen Klarheit schaffen, aber der Rest der Antwort muss aus der Erfahrung und aus der eigenen Erforschung stammen.

Eine vierte Lektion: Wenn man alles zusammen betrachtet, was es an Lehren zu *paṭiccasamuppāda* gibt, dann sieht man, dass der zentrale Punkt die Sinnesmedien und der Kontakt, *phassa*, sind. Der Kern des Ganzen ist Erleben und Kontakt. Was sich daraus folgern lässt, ist die immense Bedeutung von *sati* an diesem Punkt. Und damit nicht genug, es ist auch Intelligenz, *pañña*, von Nöten.

Wenn wir zu viel Zeit darauf verwenden, die genauen Details aufzudröseln, wie *avijjā sankhāra* bedingt usw. oder wie Wiedergeburt funktioniert, dann verschwenden wir einfach Zeit, anstatt den Kern der Lehre zu praktizieren. Sich mit obskuren Details, die keiner mit hundertprozentiger Sicherheit versteht, obsessiv zu beschäftigen ist eine starke Ablenkung. Es kann auch eine Form des Zweifels sein, die uns an der Praxis hindert: Ich will alles erst ganz genau erklärt bekommen, bevor ich überhaupt zu üben anfangen.

Eine letzte Lektion noch: Ein wichtiger Aspekt des Erzeugens von *dukkha* sind die Geschichten, die wir über uns selbst, über mich, über mein und über andere erzählen. Man kann sagen, dass die Begrifflichkeiten *bhava*, *jāti* und *jarā maraṇa*, also Werden, Geburt und Altern und Tod eigentlich die Geschichten sind, die ich mir erzähle. Ich bin so, so bin ich nicht, letztes Jahr war ich so, nächstes Jahr kommt dann das und das, er ist so, war aber mal so und jetzt ist er auf einmal so und so. Wie oft erzählen wir uns innerlich diese Geschichten über meinen Freund,

meine Frau, meinen Mann, meinen Bruder, meinen Arbeitgeber? Diese Geschichten, wie toll es damals war und wie schrecklich es jetzt ist, weil sich das alles irgendwie verändert hat. Wir alle kennen Menschen aufgrund dieser Geschichten, die ebenfalls alt werden und sterben, Leid erfahren.

Sicher werdet ihr selber genug Geschichten kennen, die zu Jammern und Klagen und Verzweiflung führen. Ich z.B. falle immer noch gerne auf die Geschichte rein, dass Demokratie so etwas Tolles ist und dass wir in Amerika einmal Demokratie hatten und dass sie jetzt auseinanderfällt. Es mag auch in gewisser Weise historische Wahrheit darin stecken, aber weil es eben mit Ich und Mein zu tun hat, kommt es zu Leiden, Wut, Ärger, Schuldzuweisungen, Ohnmachtsgefühl. Oder nehmt „Wir und die Anderen“-Geschichten, eine häufige Form davon ist Rassismus, daraus entstehen Schuldgefühle, Angstzustände, Gewalt und Ungerechtigkeit. Diese ganze Leidensmasse entsteht aufgrund dieser Geschichten über Ich und Mein.

In der Übung lernen wir nach und nach, verschiedene Werkzeuge zu benutzen, um dem Einhalt zu gebieten. Je mehr man das übt, desto schneller erinnert man sich daran, welches man im Moment verwenden kann, um zu verhindern, dass man sich in eine dieser „wer ich bin-Geschichten“ verstrickt. Dazu braucht es natürlich wieder *sati* und *sampajañña*, die im Moment benötigte Intelligenz. Gleich ob es bei der Geschichte um Stolz oder Neid oder Beschämung geht, Ajahn Buddhadasa empfahl, sich daran zu erinnern, dass nichts es wert ist, es zu haben oder zu sein. Wenn du dir die Geschichte erzählst, ich bin ein Meditierender, dann reflektierst du darüber, es ist nicht wert, ein Meditierender zu sein. Du gehst auf diese blöden Retreats und deine Knie tun weh und dein Rücken tut weh, du schläfst dauernd ein, in den Büchern steht was von *jhāna* und du erlebst sie niemals, dann reflektierst du darüber, dass es einfach nicht wert ist, sich damit zu identifizieren, dass man ein Meditierender ist. Das kann man natürlich mit allem machen, womit man sich identifiziert.

Es ist nicht gut angekommen, als Ajahn Buddhadasa in diesem Zusammenhang über Mütter gesprochen hat, „es ist es nicht wert, eine Mutter zu sein“. Was würden wir denn ohne Mütter tun, um Gottes Willen, wie kann man so etwas sagen? Und dann haben sie gesagt, er ist bestimmt ein Kommunist, er glaubt nicht an die Mutterschaft, dabei sind Mütter doch so großartig. Das ist einfach nur mehr *papañca*.

Das ist eine Möglichkeit, um einzugreifen wenn man bemerkt, was da abläuft und dann versucht man, mehr *sati* und *sampajañña* dazu zu bringen, damit sich das Ganze wieder entwirrt.

Oder man reflektiert über *tanhā*. Man muss nicht obsessiv ständig darüber nachdenken, sondern man lässt die Belehrung über *tanhā* im Geist aktiv sein. Deswegen studiert und reflektiert man. Wenn der Geist damit beschäftigt ist, dann können auch die Hindernisse nicht eindringen.

Dann gelingt es auch in einer schwierigen Situation darüber zu reflektieren, wo kommt dieses Verlangen her? Welche Art von Verlangen ist hier involviert? Was

wird gewollt, wie funktioniert das? Und wenn man das tut, dann wird *papañca* die Energie entzogen und in diese Selbsterforschung gesteckt und desto mehr Raum entsteht, um Achtsamkeit arbeiten zu lassen.

Wir haben davon gesprochen, dass der Bodhisattva *paṭiccasamuppāda* direkt vor seinem Erwachen untersucht hat. Und der gerade frisch erwachte Buddha macht, wie der Mahāvagga des Vinaya berichtet, direkt nach dem Erwachen das Gleiche. Es ist interessant, dass, wer auch immer diese Zusammenstellung des Vinaya gemacht hat, *paṭiccasamuppāda* als so wichtig empfand, dass er ihn als Ursprung des Buddhismus dargestellt hat. Dieselbe Beschreibung finden wir auch in den ersten drei Suttan des Udāna. Der Buddha erfährt die Seligkeit des Erwachens und reflektiert über *paṭiccasamuppāda* - sieben Tage und sieben Nächte lang.

Manasikāra, reflektieren, bedeutet etwas im Geist zu bearbeiten. In diesem Fall war sein Geist angefüllt mit *paṭiccasamuppāda*, den er wiederholt genau betrachtet, vorwärts und rückwärts. Hier wird die zwölfgliedrige Standardformel angegeben, „mit Nichtwissen als Bedingung Zusammenbauungen (*sankhāra*), mit Zusammenbauungen als Bedingung Bewusstsein, mit Bewusstsein als Bedingung *nāma rūpa*, mit *nāma rūpa* als Bedingung Sinnesbereiche, mit Sinnesbereichen als Bedingung Kontakt, dann *vedanā*, *tanhā*, *upādāna*, *bhava*, *jāti*, mit *jāti* als Bedingung Altern und Tod, Jammer, Klagen, Verzweiflung und die ganze Leidensmasse von *dukkha*. Die bedingte Zusammenentstehung der gesamten Leidensmasse geschieht genau so.“ Die umgekehrte Reihenfolge beginnt dann mit Altern und Tod, das von Geburt abhängt, das von Werden abhängt, usw.

Der Buddha betrachtet unter dem Bodhibaum das Entstehen und Vergehen von *dukkha*. Vielleicht nicht mit allen zwölf Faktoren, sondern eher im Stil des Kalaha-Vivāda-Sutta – wer weiß - aber in jedem Fall aus dem *anattā*-Blickwinkel des Bedingten Zusammenentstehens. Die bereits vorhandenen Konzepte von *jāti*, *bhava*, *upādāna* wurden im Lichte ihres bedingten Zusammenentstehens neu betrachtet. Wenn wir uns mit diesen Begrifflichkeiten befassen, dann ist es weise, sich nicht auf vorgegebene Definitionen zu versteifen, sondern selbst zu erkennen und zu erfahren, wie sie in den *paṭiccasamuppāda* reinpassen. Worauf auch immer diese Begrifflichkeiten sich beziehen mögen, sie beziehen sich immer auf etwas, das bedingt, das gestaltet, das nicht ich, nicht mein ist.

In S 12, 12 fragt jemand den Buddha: „Wer ist's denn nun, Herr, der empfindet?“

"Die Frage ist nicht richtig." erwiderte der Erhabene. "Ich sage nicht: jemand empfindet. ... Da ich nun nicht so sage, so wäre die Frage richtig, wenn man mich fragte: ‚aus welcher Ursache geht denn nun, Herr, die Empfindung hervor?‘ Da wäre dann die richtige Antwort: Aus der Berührung als Ursache (geht) die Empfindung (hervor), aus der Empfindung als Ursache der Durst."

Dann stellte der Besucher die Frage: „Wer ist's denn nun, Herr, der dürstet?“ Man kann annehmen, dass der Buddha gelächelt hat. Dann hat er gesagt: „Tut mir

leid, aber diese Frage kann ich auch nicht beantworten. Aber es wäre möglich, wenn du fragst: Abhängig von was gibt es Durst?“ „Da wäre dann die richtige Antwort: Aus der Empfindung als Ursache (geht) der Durst (hervor), aus dem Durst als Ursache das Erfassen.“ - und so weiter.

Es ist interessant, dass gerade diese Stelle in den Büchern von bekannten Mönchen oft fehlt. Stattdessen fokussieren sie sich darauf, jeden einzelnen Begriff möglichst genau zu definieren. Und wir hängen wir uns dann daran auf, was *avijjā* bedeutet oder was *sankhāra* bedeutet und verpassen das Eigentliche.

Der Buddha erwachte nicht aufgrund der Definition von Konzepten. Im Gegenteil, das Definieren von Konzepten kann gerade zu Problemen führen.

In manchen Versionen von *paṭiccasamuppāda* wird Nichtwissen gar nicht erwähnt. Zum Beispiel in der Mahānidāna Sutta, worin von Geburt an rückwärts gegangen wird bis „*nāma rūpa* bedingt Bewusstsein“ und „Bewusstsein bedingt *nāma rūpa*“. Dafür wird der Bedingungs-zusammenhang Gefühl-Verlangen sehr ausführlich und in voller Komplexität erläutert.²⁵ .

²⁵ D 15: „Ich habe gesagt: ‚Bedingt durch Gefühl gibt es Verlangen‘ und das sollte nun, Ānanda, in folgender Weise verstanden werden.

Wenn es nämlich, Ānanda, absolut und überhaupt kein Gefühl gäbe, nirgendwo, von nichts und niemand, wie etwa durch Augen-Kontakt entstandenes Gefühl, durch Ohren-Kontakt entstandenes Gefühl, ..., durch Geist-Kontakt entstandenes Gefühl, wäre dann, angesichts des völligen Nichtvorhandenseins des Gefühls, angesichts der vollständigen Aufhebung des Gefühls, Verlangen überhaupt möglich?“

„Gewiss, nicht Herr.“

„Darum aber, Ānanda, ist dies eben die Wurzel, die Ursache, der Ursprung und die Bedingung des Verlangens, nämlich Gefühl.

„Und so, Ānanda, bedingt Gefühl Verlangen, Verlangen bedingt Suchen, Suchen bedingt Erlangen, Erlangen bedingt Entscheiden, Entscheiden bedingt lustvolles Wollen, lustvolles Wollen bedingt Anstreben, Anstreben bedingt Besitzergreifen, Besitzergreifen bedingt Behaltenwollen, Behaltenwollen bedingt Bewachen-und-Verteidigen, infolge Bewachen-und-Verteidigen kommt es zu verschiedenen unheilsamen Phänomenen - dem Aufnehmen von Knüppeln und Schwertern, Streit, Konflikt und Diskussion, Beleidigen, Verleumden und Lügen.

Ich habe gesagt: ‚Infolge von Bewachen-und-Verteidigen kommt es zu verschiedenen unheilsamen Phänomenen - dem Aufnehmen von Knüppeln und Schwertern, Streit, Konflikt und Streitgesprächen, Beleidigen, Verleumden und Lügen.‘, und das sollte nun, Ānanda, in folgender Weise verstanden werden.

Wenn es nämlich, Ānanda, absolut und überhaupt kein Bewachen-und-Verteidigen gäbe, nirgendwo, von nichts und niemand, könnte es dann, angesichts des völligen Nichtvorhandenseins von Bewachen-und-Verteidigen, angesichts der vollständigen Aufhebung von Bewachen-und-Verteidigen, überhaupt zu verschiedenen unheilsamen Phänomenen kommen?“

„Gewiss nicht, Herr.“

„Darum aber, Ānanda, ist dies eben die Wurzel, die Ursache, der Ursprung und die Bedingung für diese verschiedenen unheilsamen Phänomene, nämlich Bewachen-und-Verteidigen.

Ich habe gesagt: ‚Behaltenwollen bedingt Bewachen-und-Verteidigen‘, ... ‚Besitzergreifen bedingt Behaltenwollen‘, ... ‚Sich-darauf-Versteifen bedingt Besitzergreifen‘, ... ‚Lustvolles

Der Umgang des Buddha mit den Faktoren des *paṭiccasamuppāda* ist also viel flexibler als die meisten glauben.

Trotz der Gefahr bei der Definition von Konzepten hier ein paar Worte zu *avijjā*, *sankhāra* und *viññāna*. Es sollen nur ein paar Hinweise für eigene weiterführende Reflexionen sein.

Avijjā bezeichnet das Nichtverstehen von *dukkha*, des Ursprungs von *dukkha*, des Endes von *dukkha* und dem Pfad, der zum Ende von *dukkha* führt. Wir sprechen nicht von einem Jemand, der ignorant oder nichtwissend ist. In Suan Mokkh sind einige, sowohl Amerikaner als auch Deutsche sehr ärgerlich geworden, wenn wir über Nichtwissen oder Ignoranz gesprochen haben, denn sie haben das so verstanden, als ob wir sagen würden: du bist ignorant und du bist dumm.

Der Anfang von Nichtwissen kann nicht gefunden werden, jedoch ist *avijjā* nicht ohne ernährende Bedingung. Auch wenn wir nicht sagen können, wie Nichtwissen beginnt, so können wir doch beobachten, wie die fünf Hindernisse das Nichtwissen ernähren.

Avijjā ist bedingt, keine unwandelbare metaphysische Realität. Es ist eigentlich gar nichts, es ist ein Mangel von etwas, ein Mangel von Verständnis, von Wissen, von Einsicht.

Der Versuch Nichtwissen zu finden oder zu sehen ist genauso wie der Versuch Dunkelheit zu finden oder zu sehen, wenn du mit einer Lampe auf dem Kopf danach suchst.

S 12, 38-40 Cetanā Suttas

Das auf *avijjā* folgende Konzept ist *sankhāra*, ein Begriff, zu dem es sehr unterschiedliche Interpretationen gibt. Einige bestehen darauf, dass er mit vergangenen Leben zu tun hat, auch wenn es kein Sutta gibt, das dies ausdrücklich bestätigen würde. Aber es gibt natürlich Suttas, die so interpretiert werden können.

Wollen bedingt Sich-darauf-versteifen‘, ... ‚Entscheiden bedingt lustvolles Wollen‘, ... ‚Erlangen bedingt Entscheiden‘, ... ‚Suchen bedingt Erlangen‘, ... ‚Verlangen bedingt Suchen‘, und das sollte nun, Ānanda, in folgender Weise verstanden werden.

Wenn es nämlich, Ānanda, absolut und überhaupt kein Verlangen gäbe, nirgendwo, von nichts und niemand, wie etwa Verlangen nach Sinnesfreuden, Verlangen nach Werden oder Verlangen nach Nicht-Werden, wäre dann, angesichts des völligen Nichtvorhandenseins von Verlangen, angesichts der vollständigen Aufhebung von Verlangen, Suchen überhaupt möglich?“

„Gewiss nicht, Herr.“

„Darum aber, Ānanda, ist dies eben die Wurzel, die Ursache, der Ursprung und die Bedingung des Suchens, nämlich Verlangen.

So, Ānanda, werden diese zwei Dinge im Gefühl zu einer Einheit.“

Es gibt im Nidāna Samyutta ein paar Stellen, die dabei helfen können zu verstehen, worum es bei *sankhāra* im Kontext von *paṭiccasamuppāda* geht. Interessanterweise kommt in diesen Stellen das Wort *sankhāra* gar nicht vor, sondern es wird stellvertretend durch *ceteti* "denkt", *pakappeti* "plant, beabsichtigt" und *anuseti* "verweilt, beharrt" ersetzt.

S 12, 38: „Was einer denkt, ihr Bhikkhus, und was er beabsichtigt, und wobei er verharret, damit entsteht eine Grundlage (*ārammana*) für den Bestand des Bewusstseins. Wenn eine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewusstseins ein. Wenn das Bewusstsein fortdauert und zunimmt, so tritt für die Zukunft Wiederwerden und Neuerstehung ein.

(12, 39: Wenn das Bewusstsein fortdauert und zunimmt, so tritt Name und Form in die Erscheinung. Aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung; etc.)

Wenn für die Zukunft Wiederwerden 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.“

(12, 40: Wenn das Bewusstsein fortbesteht und zunimmt, so tritt Hinneigung (zu den Dingen) ein. Wenn Hinneigung vorhanden ist, so entsteht Kommen und Gehen. Wenn Kommen und Gehen vorhanden ist, so entsteht Verschwinden und Wiedererscheinen. Wenn Verschwinden und Wiedererscheinen 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.)

Sankhāra wird hier zu denken, planen, neigen. Das letzte Wort ist *anuseti*, die Verbform von *anusaya*. Das bezieht sich auf Dinge, wobei sich eine Gewohnheit entwickelt oder eine Gewöhnung stattgefunden hat. Also die Arten der Erfahrung, der Interessen, der Konzepte, auf die man wieder und wieder zurückgreift. Worüber man nachdenkt, was immer man plant und woran man gewöhnt ist, das wird zum Objekt, auf dem sich das Bewusstsein festsetzen kann. *Ārammana*, die Grundlage oder das Objekt, worauf das Bewusstsein landen kann. Nibbāna hingegen wird beschrieben als *anārammana*, also Nicht-Objekt, etwas, worauf sich das Bewusstsein nicht niederlassen kann, etwas, wo Erde, Feuer, Wasser usw. keinen Halt finden, wie es in manchen Suttan heißt. Ohne Objekt - das ist ein ganz wichtiger Punkt - gibt es auch kein Subjekt, *attā*.

Dem Lexikon der Pali Text Society zufolge heißt *ārammana* Grundlage, Stütze, Anhalt. Eine Grundlage, um ein bestimmtes Ziel oder einen Wunsch zu erlangen oder zu erfüllen. Die Grundlage, damit *mano* arbeiten kann. Und schließlich einfach Objekt.

Aufgrund von Nichtwissen werden „Objekte“ zusammengebraut. Eine Erfahrung wird als Ding betrachtet, statt einfach als sich verändernde Phänomene. *Avijjā*

erzeugt scheinbar getrennte, feststehende Dinge. Dadurch kann das Bewusstsein auf etwas landen und Ich-Existenz Wurzeln schlagen. *Sankhāra* erzeugt Begrenzung, wie ein Plätzchenausstecher.

Aus dem ausgebreiteten Teig sticht man mit diesen Förmchen etwas aus, man gibt ihm Form – das ist eine Bedeutung von *sankhāra*. *Sankhāra* begrenzt, verleiht etwas eine bestimmte Form und *viññāna* lässt sich darauf nieder und wird zu einem Bewusstsein, das begrenzt ist. Ein Geräusch z.B. das einfach entsteht und vergeht, wird nun fixiert, es macht einen Eindruck, Bedeutung wird gefunden - Kontakt - und dann *vedanā*, usw.

Atammayatā ist das „Gegenmittel“ dafür. *Atammayatā* heißt wörtlich, „nicht von dem gemacht“. Wenn das Bewusstsein Halt findet, dann fängt es an, sich mit diesem Objekt zu beschäftigen und gewinnt dadurch an Gestalt, eine Form wird fabriziert. *Atammayatā* bedeutet aber durch nichts fabriziert, durch nichts in Form gebracht zu werden, nicht einmal von Gleichmut

„Wenn einer nicht denkt, ihr Bhikkhus, und nichts beabsichtigt, aber doch (bei den Dingen) verharret, so entsteht damit eine Grundlage für den Bestand des Bewusstseins.“

Wenn man nicht denkt, nicht plant, aber immer noch eine Neigung zu etwas hat, dann wird auch das zu einem Objekt, worauf das Bewusstsein Halt findet. Da gibt es zwar kein Denken und Planen mehr, aber immer noch die Gewöhnung und das Vertrautsein. Das bedeutet vermutlich, dass, auch wenn keine bestimmte Sinneserfahrung da ist, der Geist einfach in gewohnte Bahnen zurückfällt, auf gewohnte Ideen, gewohnte Erinnerungen usw. zurückgreift, mit denen er vertraut ist, auf dieselben alten Geschichten. Dadurch hat das Bewusstsein wieder etwas, worauf es landen und Halt finden kann. Weitere Existenz entsteht. Meine Geschichte, es ist mir passiert, die Welt sollte besser zu mir sein, es ist ungerecht, dass mir das widerfährt, und schon wird der Geist von Verzweiflung und Jammer und Kummer überrannt.

„Wenn einer aber nicht denkt, ihr Bhikkhus, und nichts beabsichtigt und auch nicht (bei den Dingen) verharret, - so entsteht damit keine Grundlage für den Bestand des Bewusstseins.“

Wenn man nicht denkt, nicht plant und auch weiter keine Neigung zu irgendetwas hat, ist nichts vorhanden, worauf das Bewusstsein einen Halt finden könnte. Ohne Objekt findet natürlich auch das spezielle Haltfinden, das spezifische Etablieren des Bewusstseins keine Möglichkeit aufzutreten. Wenn das Bewusstsein keinen Halt findet und nicht wächst, gibt es keine Möglichkeit, dass es zu erneutem Werden kommen könnte. Kein Kommen und Gehen, keine Bewegung, kein Entstehen, kein Vergehen. Alter und Tod, Sorge, Jammern, Kummer und Verzweiflung sind vollständig gelöscht. Das Erlöschen der ganzen Leidensmasse funktioniert genau so.

Avijja erlischt, *sankhāra* erlischt, *viññāna* erlischt. So zumindest verstehe ich dieses Sutta. Wenn nur Hören, nur Sehen, nur Erinnern, nur Erfahrung da ist, gibt

es keine Objekte, in denen man steckenbleiben, durch die man „geformt“ werden könnte.

Anders ausgedrückt, es entsteht *atammayatā*, „Un-Zusammen-Braubarkeit“, ein Zustand des Geistes, der unabhängig von den Objekten und Bedingungen der Erfahrung ist. Vollkommen bewusst und gewahr, frei von den Verunreinigungen von Gier, Hass und Verblendung.

Die Frage ist natürlich, wie schaffen wir es, keine Objekte zu erzeugen, auf denen das Bewusstsein Halt findet.

Ein Ausgangspunkt dafür ist sicher, die Natur der Wörter, der Sprache, der Konzepte zu erforschen, zu erkennen, dass sie Fabrikationen sind, Zusammenbauungen. Oft verleiten sie uns aufgrund der Macht von *saññā* dazu zu glauben, dass ein Wort wirklich ein Etwas bezeichnet, eine Entsprechung in der Realität hat, ein „Objekt“ ist, das tatsächlich da zu sein scheint.

Ajahn Buddhādāsa meinte, man könne hier *atammayatā* im Sinne von „Du wirst mich nicht länger zum Narren halten!“ oder „Auf dich werde ich mich nicht mehr einlassen!“, einsetzen. Er schlug vor, dass wir diese machtvollen Gedanken in den Geist bringen, sobald wir bemerken, dass wir wieder einmal auf den „Wortaberglauben“ hereingefallen sind, oder wenn wir versucht sind, uns schädlichen Dingen hinzugeben, oder wenn wir von emotionalen Zuständen zu überwältigt werden drohen.

Vertieft sich im Laufe der Zeit die Einsicht, dass nichts es wert ist, davon zusammengebraut, beeinflusst, manipuliert oder geformt zu werden, gelangt man schließlich über das Bewerten und Beurteilen von Erfahrungen hinaus. Es entsteht kein Mögen oder Nicht-Mögen mehr, das Verlangen, Anhaften und Selbstsucht befördert. Der Geist wird nicht mehr in das Bedingte Entstehen von *dukkha* hineingezogen.

Dieser Abschnitt des Bedingten Zusammenentstehens ist sehr subtil und wahrscheinlich werden sich die Buddhisten für alle Zeit darüber unterhalten. Dies sind nur meine begrenzten Versuche, dies zu verstehen und ein paar Praxisansätze zu finden.

M 28 Die längere Lehrrede vom Gleichnis über die Elefantenspur

Es gibt ein weiteres Sutta, das uns interessante Hinweise liefert. Die längere Lehrrede vom Gleichnis über die Elefantenspur M 28. Darin wird *paṭṭicasamuppāda* im Kontext der Ergreifensgruppen, *upādāna-khandha* erläutert.²⁶

²⁶ „Wenn, Freunde, innerlich das Auge intakt ist, aber keine äußeren Formen in seine Reichweite kommen, und keine passende Hinwendung (*samannāhāra*) vorhanden ist, dann gibt es kein Erscheinen des zugehörigen Bewusstseinsanteils. Wenn innerlich das Auge intakt ist, und äußere Formen in seine Reichweite kommen, aber keine passende Hinwendung vorhanden ist, dann gibt es kein Erscheinen des zugehörigen Bewusstseinsanteils. Aber wenn innerlich das Auge intakt ist, und äußere Formen in seine Reichweite kommen, und passende

In der Standardversion der vier edlen Wahrheiten werden die fünf Gruppen belastet durch Ergreifen als *dukkha* bezeichnet: „Geburt ist *dukkha*; Altern ist *dukkha*; Tod ist *dukkha*; Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung sind *dukkha*; nicht bekommen, was man sich wünscht, ist *dukkha*; kurz, die fünf Daseinsgruppen, an denen angehaftet wird, sind *dukkha*.“

Die Erklärung beginnt mit dem Sehsinn und arbeitet sich dann durch die anderen Sinne. Ich nehme jetzt einmal den Hörsinn. Auch wenn die Ohren intakt sind, also die physische Fähigkeit zu hören immer noch funktioniert, und es aber kein Geräusch gibt, das auf das Ohr getroffen wäre und keine törichte Hinbewegung des Geistes aufgetreten ist, entsteht ein Bewusstsein, das auf Grund dieser Faktoren auftreten würde, nicht. Sogar wenn die Ohren funktionsfähig sind und ein Geräusch auf sie trifft, aber es besteht keine törichte Hinwendung des Geistes, dann entsteht Bewusstsein, in diesem Fall Ohrbewusstsein, nicht. Wenn jedoch die Ohren funktionsfähig sind und ein Geräusch auf sie trifft und zudem die törichte Hinwendung des Geistes auftritt, dann entsteht das Bewusstsein, das von Ohr und Geräusch abhängt.

Jede Form, die durch törichte Hinwendung (des Geistes) entsteht, gehört zur Form-Gruppe-belastet-durch-Ergreifen (*rūpupādānakkhandha*). Jedes *vedanā* ... Jedes *viññāna*, das durch törichte Hinwendung (des Geistes) entsteht, gehört zur Bewusstseins-Gruppe-belastet-durch-Ergreifen (*viññāṇupādānakkhandha*). So entstehen die *upādāna khandha*.

Hinwendung vorhanden ist, dann gibt es das Erscheinen des zugehörigen Bewusstseinsanteils.“

Die Form, die auf solche Weise ins Dasein getreten ist, wird in die Gruppe der Form, an der angehaftet wird, eingeschlossen. Das Gefühl, das auf solche Weise ins Dasein getreten ist, wird in die Gruppe des Gefühls, an der angehaftet wird, eingeschlossen. Die Wahrnehmung, die auf solche Weise ins Dasein getreten ist, wird in die Gruppe der Wahrnehmung, an der angehaftet wird, eingeschlossen. Die Gestaltungen, die auf solche Weise ins Dasein getreten sind, werden in die Gruppe der Gestaltungen, an der angehaftet wird, eingeschlossen. Das Bewusstsein, das auf solche Weise ins Dasein getreten ist, wird in die Gruppe des Bewusstseins, an der angehaftet wird, eingeschlossen. Er versteht so: 'Auf diese Weise, in der Tat, kommt das Einschließen, Einsammeln und Anhäufen in diese fünf Gruppen, an denen angehaftet wird, zustande. Nun wurde dies vom Erhabenen gesagt: >Einer, der bedingte Entstehung sieht, sieht das Dhamma; einer, der das Dhamma sieht, sieht bedingte Entstehung.< Und diese fünf Gruppen, an denen angehaftet wird, sind bedingt entstanden. Die Begierde, das Frönen, die Neigung und das Festhalten an diesen fünf Gruppen, an denen angehaftet wird, ist der Ursprung von *dukkha*. Das Entfernen von Begierde und Gier, das Überwinden von Begierde und Gier nach diesen fünf Gruppen, an denen angehaftet wird, ist das Aufhören von *dukkha*.'

Debes: „Ist das Auge mit dem innewohnenden Luger (der Trieb im Auge zum Sehen) funktionsfähig und treten von außen Formen in den Gesichtskreis und es findet eine entsprechende Ernährung (der Sucht, des Triebs, des Lugers *samannāhāra*, Ernährung ist Berührung) statt, so kommt es zur Bildung der entsprechenden Teilerfahrung *viññāṇabhāga*, Lugerfahrung, Lauscherfahrung usw.“

Ajahn Buddhādāsa übersetzt „*tajjo ca samannāhāro hoti*“ etwas frei als „törichte Hinwendung des Geistes“ Hier wird der Begriff *samannāhāra* gebraucht, was wörtlich „Zusammenernährung“, „Nahrungszufuhr“, bedeutet, aber auch „den Geist auf etwas richten“. Man kann von einem Geist sprechen, der auf der Suche nach Nahrung ist, der sich durch Erleben, durch Kontakt, durch Erfahrung, durch Sinneseindrücke ernähren will. Ajahn Buddhādāsa erklärt, dass das hier sich um einen Aspekt des Geistes handelt, der aktiv beginnt, nach etwas zu suchen, nach etwas, was er aufgreifen, aufnehmen kann, dem es aber an Weisheit, an Achtsamkeit, an Verständnis mangelt. Wir könnten ebenso gut sagen, alle Gruppen belastet durch Ergreifen entstehen aufgrund von ignorantem, unwissendem Kontakt.

Der Buddha fügt noch hinzu, dass die Gruppen des Ergreifens bedingt entstanden seien. Es handelt sich also um dasselbe Thema, denselben Vorgang, dasselbe Erleben, mit dem wir uns hier in den letzten Tagen beschäftigt haben. Die Sutten besprechen *paṭiccasamuppāda* eben auf vielfältige Weise mit unterschiedlichen Begrifflichkeiten. Das mag für manchen vielleicht ein bisschen verwirrend sein, wenn man nicht auf Standarderläuterungen trifft. Es trägt aber, wenn wir offen dafür sind, zu einem tieferen Verständnis bei.

Es gibt z.B. die häufige Annahme bei den Ergreifensgruppen, dass diese ständig aktiv seien. Manche Bücher oder Lehrer sagen auch, das menschliche Wesen kann durch die fünf *khandha* analysiert werden oder in ihnen zusammengefasst werden. Und dann sprechen wir darüber, welche Aktivität welchem Aggregat, welcher Gruppe, entspricht. Bis zu einem gewissen Punkt ist das auch völlig in Ordnung. Wenn wir aber nicht vorsichtig sind, dann vergessen wir das Eigentliche, nämlich warum wir überhaupt über die *khandha* sprechen.

Und häufig verwechseln wir dann auch noch die *khandha* mit den *upādāna khandha*.

Der Punkt bei den *khandha* ist doch nicht der, ein menschliches Wesen umfassend zu beschreiben. Das ist nur eine triviale buddhistische Theorie, auch wenn manche Buddhisten sehr stolz darauf sind. Der Punkt ist, die Aktivitäten eines lebendigen Wesens zu erkennen, die zur Grundlage des Festhaltens und Anhaftens werden. Man kann natürlich ein bisschen darüber sprechen, damit man ein grundlegendes Verständnis der *khandha* bekommt, aber der eigentliche Zweck dieser Belehrung ist eben, dass es Gruppen sind, an denen man festhält und ein Bewusstsein dafür zu schaffen, wie diese Ergreifensgruppen entstehen aufgrund von Form und Auge, von Geräusch und Ohr, von Körper und Empfindung.

Die praktische Bedeutung besteht in dem Versuch, herauszufinden, was diese törichte Hinwendung des Geistes ist und keine Ergreifensgruppen entstehen zu lassen. Was passiert, wenn das Gewahrsein oder die Aufmerksamkeit sich etwas zuwendet ohne genügend Achtsamkeit, um dies klar sehen zu können. Wie wird ein von den Sinnen getrenntes Objekt erzeugt? Wieso ist Sehen nicht einfach nur sehen?

In A IV, 24 heißt es: „Der Erhabene wähnt kein sichtbares Ding als getrennt vom Sehen, er wähnt kein hörbares Ding als getrennt vom Hören ...“ Wir schon, oder? Warum?

Wie kommt es dazu, dass ein Objekt in den Vordergrund gestellt wird? Dass es hervorsticht, dass Unwissenheit darin Wert und Bedeutung findet auf eine Weise, die Verlangen und Festhalten hervorbringt? Das müssen wir selbst herausfinden und erfahren.

Paṭiccasamuppāda läuft viele, viele Male an einem Tag ab. Die Übung besteht dann darin, zu bemerken, wann das passiert und darauf zu achten. Zum Beispiel, zu jedem Zeitpunkt des Tages, wenn ihr bemerkt, dass ihr irgendwie verärgert oder aufgeregt oder frustriert oder betrübt oder aufgewühlt seid – das sind alles Aspekte von *dukkha*. Das heißt *paṭiccasamuppāda* hat begonnen, bzw. läuft gerade ab. Macht euch das *dukkha* in diesem Ablauf bewusst. Versucht wenigstens ausreichend Geistesgegenwart, Achtsamkeit zu diesem Prozess hinzuzubringen, um zu erkennen, dass da *dukkha* ist.

Dabei kann es helfen, wenn wir uns ein paar Fragen stellen. Was ist das Problem? Wenn *dukkha* vorhanden ist, dann glaubt man, man hat ein Problem.

Wer hat das Problem? Irgendeine Version von Ich hat das Problem.

Wer ist dieses Ich? Für wen hält sich dieses Ich? Es ist nicht irgendein abstraktes Ich. Da ist ein spezifischer Jemand, der sich als Ich fühlt. Irgendeine Identität, egal ob wir uns jetzt mit unserem Alter, unserem Geschlecht oder unserer Nationalität identifizieren. Oder mit einem emotionalen Zustand. Oder mit etwas Physischem.

Fragt euch: Was will ich? Wenn *dukkha* vorhanden ist, dann ist da immer auch ein gewisses Maß an Wollen, Verlangen, Begehren vorhanden. Wir wollen etwas und bekommen es nicht. Wir mögen etwas nicht und wollen es loswerden. Wir wollen, dass es aufhört oder sich verändert. Also welche Art des Wollens findet da gerade statt? Was will das Wollen, worauf ist das Wollen gerichtet?

Und schließlich, worauf immer wir auch reagieren, wie fühlt sich das an? Angenehm, unangenehm, unklar?

Wenn die Achtsamkeit nicht schnell genug war, *paṭiccasamuppāda* gleich am Anfang zu bemerken, können wir zumindest eine „Leichenschau“ abhalten und uns mit einigen der Schlüsselfaktoren vertraut machen. Das kann uns dabei helfen, diese Dinge zu erkennen, bevor das Problem wirklich sehr groß wird. Wir können lernen diesen Prozess öfter zu bemerken und ihn schließlich auch anzuhalten.

Eine weitere Übung: erinnert euch an eine kürzlich erfolgte Ich-Geburt - *jati* im Sinne des *paṭiccasamuppāda*.

Ajahn Buddhādāsa erklärt *jati* so: „Sobald Anhaften auftritt, verursacht es Werden, *bhava*. Was immer auch als ‚Ich‘ ergriffen wird, existiert jetzt als ‚jemand‘. Mit Existenz oder Werden als Bedingung gibt es Geburt (*jati*). Das Ego ist gewachsen, hat sich entwickelt und intensiviert sich, bis ein vollständig

selbstbezogenes Ich geboren wurde. Diese Geburt vollzieht sich viele, viele Male täglich.“

Nehmt also irgendeine Erinnerung, die euch in den Sinn kommt. In dieser Erinnerung überlegt euch, beobachtet, wer war ich da? Wo war ich da? Was habe ich da gemacht? Wie bin ich da gestorben? Was immer da auch passiert ist, es kam zu einem Ende.

Dann denkt an eine andere Geburt: Wer war ich? Wo war ich? Was habe ich gemacht? Und wie ist das dann auseinandergefallen, hat es geendet? Wenn man das bloß ein-, zweimal macht, dann hinterlässt es nicht viel Eindruck. Aber wenn man durch seine Erinnerungen von gestern durchgeht, und dann vom Tag vorher und noch einen früher - wenn ihr das für vielleicht 30 Minuten macht, dann kann das schon einen ziemlichen Eindruck hinterlassen.

Ihr erinnert euch: ich habe gedacht, ich wäre, ich habe gedacht, ich tue, ich habe gedacht, das geschieht mir.

Noch eine Übung: Wir haben die kleinen Nibbānas schon einmal erwähnt. Ein Teil der *paṭiccasamuppāda* Belehrungen befasst sich mit dem Erlöschen von *dukkha*. Erlöschen ist, wenn *paṭiccasamuppāda* endet oder gar nicht erst stattfindet. Es ist sehr hilfreich, zu bemerken, wenn es diese kurzen Phasen des Erlöschens oder der Kühle gibt.

Wenn wir das Leben aus der Ego-Perspektive betrachten, kommt man leicht zu der Annahme, dass das Ego ständig präsent ist. Das wird sogar gesunder Menschenverstand genannt. Seit ich geboren wurde, war ich hier und es wird mich solange geben, bis ich sterbe. Und dann gibt es natürlich auch die Glaubensvorstellungen oder Theorien, dass ich immer schon existiert habe und für immer existieren werde. Ein Teil dieser Praxis besteht aber genau darin zu erkennen, dass dieses Ich nicht immer existiert. Und es gibt viele Erfahrungen, Erlebnisse, seit wir geboren wurden, in welchen das Ego nicht aufgetreten ist. Aber wir haben es nicht bemerkt, weil das Ego-Denken sehr interessiert am Ego ist.

Wir können also eine Übung daraus machen, die Momente zu bemerken, die ruhig und friedlich sind, die kühl sind, weil die egoistische Reaktivität nicht stattfindet. Jedes Mal, wenn wir das bemerken, so eine Kostprobe Nibbāna, ein bisschen Kühle zu schmecken bekommen, dann unterminiert das die Annahme eines Selbst. Eine kleine Warnung dazu: Fangt gar nicht erst damit an, euch Gedanken darüber zu machen, ob das jetzt ein Erlöschen war oder nicht, und wie man sich da sicher sein kann. Bemerkt einfach, dass im Gegensatz zu dem gewöhnlichen hochtourigen Drehen und Zusammenbrauen es einen Moment oder mehrere Momente gegeben hat, die friedlich und ruhig waren, oder kühl.

Diese Übungen sind sicher wertvoller als einfach immer wieder die Konzepte der *paṭiccasamuppāda* Formel durchzukauen.

S 12, 23 Upanisa Sutta

In einer weiteren *paṭiccasamuppāda* Belehrung fängt der Buddha mit dem Enden der *āśava* an: „Bei dem Wissenden behaupte ich, ihr Bhikkhus, bei dem Schauenden tritt die Vernichtung der weltlichen Einflüsse ein, nicht bei dem Nichtwissenden, Nichtschauenden.

Was aber, ihr Bhikkhus, muss man wissen, was muss man schauen, damit Vernichtung der weltlichen Einflüsse eintritt? - So ist Form, so der Form Ursprung, so der Form Untergang; so ist Empfindung usw. -; so ist Wahrnehmung usw. -; so sind die Gestaltungen usw. -; so ist Bewusstsein, so des Bewusstseins Ursprung, so des Bewusstseins Untergang. Das, ihr Bhikkhus, muss man wissen, das muss man schauen, damit Vernichtung der weltlichen Einflüsse eintritt.“

Die Bedeutung des Wortes *āśava* ist ein bisschen obskur. Es ist auch für die Jains ein sehr wichtiger Begriff. Es hat eindeutig damit zu tun, wie der Geist befleckt und beschmutzt wird. Es scheint sich um eine sehr subtile Ebene zu handeln, die dann hochgeputzt wird zu Gier, Hass und Verblendung. Soweit es dieses Sutta betrifft, ist das Ende der *āśava* eine andere Bezeichnung für die Befreiung oder das Ende von *dukkha*.

Das Ende der *āśava* entsteht für einen, der weiß und sieht. Wie weiß und sieht man, so dass die *āśava* enden?

Man sieht das Entstehen und Vergehen der *khandha*. Es gilt die *khandha* zu sehen, wie sie wirklich sind. Wenn die *khandha* so gesehen werden, wie sie wirklich sind, gibt es kein Festhalten. Das Ende der *āśava* tritt ein, und das Wissen, dass die *āśava* geendet haben, folgt auf natürliche Weise. Das wird das Wissen vom Enden der *āśava* genannt, die existenziell erlebte Wahrnehmung, dass die *āśava* beendet sind, es ist ein Synonym für das Erwachen.

„Das Wissen aber, ihr Bhikkhus, das man von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse) besitzt; das hat, behaupte ich, seine Voraussetzung, es ist nicht ohne Voraussetzung.“

Anders ausgedrückt: das Erwachen hat eine Grundlage, es stützt sich auf etwas.

„Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Wissen von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse) die Voraussetzung? Die Erlösung, muss man hierauf erwidern. Aber auch die Erlösung, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.“

„Was ist die Grundlage der Befreiung (Erlösung)? Grundlage der Befreiung ist das Verblassen, die Leidenschaftslosigkeit, *virāga*. Und *virāga* stützt sich natürlich auch auf etwas: *nibbidā* ist die Stütze für das Verblassen. Die Gewohnheiten des Erfassens verblassen auf der Grundlage der Entzauberung, der Entreizung, dem nichts dran finden. Wir sind sowohl vom Positiven als auch vom Negativen bezaubert. Hier ist der Zauber verfliegen. Diese Entzauberung von positiv und negativ stützt das Verblassen.

Was stützt die Entzauberung? Wissen und Sehen entsprechend der Realität, Wissen und Sehen der Dinge, wie sie wirklich sind.

Was ist die Stütze des Wissens und Sehens? *Samādhi*, sagt das Sutta. In anderen Suttan wird es andersherum ausgedrückt, Wissen und Sehen der Dinge, wie sie wirklich sind, ist das Ziel, der Nutzen von *samādhi*.

Worauf stützt sich *samādhi*? Auf *sukha* „Glück“, das wiederum auf *passaddhi* „Beruhigung“, das auf *pīti* „Verzückung“ und das auf *pāmojja* „Erfreutsein“ – um das etwas abzukürzen.

Was ist die Stütze von *pāmojja*? *Saddhā*, Vertrauen, Zuversicht. Das Vertrauen darauf, dass es so etwas wie Erwachen gibt, dass es so etwas wie die Freiheit von Leiden gibt. Und natürlich auch das Vertrauen zu Buddha, Dhamma und Sangha. Wenn wir das also ins Herz bringen, dann kann sich *pāmojja* darauf stützen, das wiederum die Grundlage für *pīti* ist.

Was ist die Stütze von *saddhā*? *Dukkha*! Das ist fast schon ein Koan. Es bedarf also einer gewissen Erkenntnis, dass es da Leiden gibt. Wenn wir völlig ohne Achtsamkeit leiden, dann reagieren wir einfach und versuchen zu entkommen. Ein gewisses Verständnis von *dukkha* muss da sein, die Frage muss bestehen „Was ist da los? Warum ist das da?“, und dann muss die Zuversicht entstehen, dass es eine Möglichkeit des Entkommens gibt.

Auch hier geht es wieder um das Hinterfragen, das Erforschen des eigenen Erlebens: Worauf stützt sich das, was ist die Grundlage dafür, die Voraussetzung, die Ursache? Wenn dieses Wissen und Sehen entsprechend der Realität vorhanden ist, dann entsteht die Befreiung ganz natürlich. Es besteht keine Notwendigkeit, sich zu wünschen: möge ich *vipassana* haben. Wenn der Geist im Erforschensmodus gesammelt ist, dann entsteht Wissen und Sehen ganz natürlich.²⁷

Auch hier wird das Dhamma wieder auf die mittlere Weise erklärt. In Begrifflichkeiten von Ursache und Wirkung, von Stützen, von Abhängigkeiten, die alle wiederum ihre eigenen Ursachen und Wirkungen haben. Wenn wir diese Belehrungen lesen, über diese Belehrungen nachdenken, diese Belehrungen üben, dann müssen wir uns nicht mit Ich und Mein beschäftigen.

²⁷ A X, 2: „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.“

Die Sutta endet mit diesem wunderschönen Gleichnis: Gerade so, wie wenn es auf den Gipfeln der Berge regnet und sich da kleine Rinnsale bilden, die sich in Bächen zusammenfassen, die dann Teiche auffüllen, die dann die Flüsse füllen, und die kleineren Flüsse füllen die größeren Flüsse, und die größeren Flüsse füllen das Meer. In gleicher Weise unterstützen Phänomene andere Phänomene in einem natürlichen Prozess, um schließlich im Erkenntnisblick der Erlösung zu münden: „Dies ist der Friede, dies das Erhabene, nämlich: der Stillstand aller karmischen Bildungen, die Loslösung von allen Daseinsgrundlagen, die Versiegung des Begehrens, die Entsüchtung, Erlöschung, das Nibbāna!“