Sayadaw U Thittila

Bewußtsein

Eine erweiterte Darstellung des ersten Kapitels des Abhidhammatthasaṅgaha

ABHIDHAMMA
Förderverein e.V.

1. Auflage 2021
2. überarbeitete Auflage 2022
Veröffentlicht durch den Abhidhamma-Förderverein e. V.

©Abhidhamma-Förderverein e. V.

Dieses Werk steht unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0,
wie sie hier beschrieben ist:
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/.

Übersetzung: Josef Wilgen.
Layout, Satz (LaTeX): Josef Wilgen.
Reproduktion der Diagramme (TikZ): Josef Wilgen.
Umschlagsgestaltung: Fikret Yildirim.
Druck: Digitaldruck Leibi, Neu-Ulm

Inhaltsverzeichnis

Vorwort **ix**

Vortrag 1, Teil 1 **1**
Einführung in den Abhidhammatthasaṅgaha 1
Zwei Übertragungsstränge 2
Der Ehrwürdige Anuruddha 5
Die Kapitel in Kürze 7

Vortrag 1, Teil 2 **11**
Verehrung 11
Prolog 12
Vers 1 12
Vier letztliche Wirklichkeiten 13
Vers 2 15
Die vier Bewußtseinssphären 18
Vers 3 18

Vortrag 2, Teil 1 **21**
Die Mātikā 22
Kusala und Akusala 24
Die Wurzeln 26
Vers 4 28
Gier 29
Gefühl 32

Vortrag 2, Teil 2 **35**
Neutrales Gefühl 35
Verbunden mit oder getrennt von falscher Sichtweise 35
Falsche Sichtweise 36

Einbildung 37
Die vier Bestimmungsmerkmale von Zuständen . . . 38
Hauptmerkmal 39
Wesentliche Funktion 39
Äußerung 39
Grundlage 40
Ausgelöst oder unausgelöst 40
Bewußtsein an sich 41
Die Äußerung des Verbindens 42

Vortrag 3, Teil 1 **45**
Ursache und Wirkung 45
Abhängiges Entstehen 46
Von Haß begleitetes Bewußtsein 53
Vers 5 53

Vortrag 3, Teil 2 **57**
Haß 57
Trübheit und Verblendung 60
Vers 6 61
Rastlosigkeit 65
Vers 7 67
Vers 8 68

Vortrag 4, Teil 1 **71**
Handlung und Kamma-Wirkung 71
Der Bewußtseinsprozeß 74
Bewußtsein und begleitende Geistesfaktoren 75
Vers 9 80

Vortrag 4, Teil 2 **83**
Vers 10 83
Kamma-Wirkungen 84
Hammer und Amboß 89

Vortrag 5, Teil 1 **95**
Wurzellose kammisch unabhängige Zustände 96
Vers 11 96
Sich zu den Sinnestoren hinwendendes Bewußtsein . 98
Bhavaṅga 99

Sich zum Geistestor hinwendendes Bewußtsein 100
Das Lächeln hervorrufende Bewußtsein 103
Vers 12 104
Vers 13 105

Vortrag 5, Teil 2 **107**
Die Lehre des Buddha ist analytisch 108
Avijjā 111
Vers 14 114

Vortrag 6, Teil 1 **117**
Die heilsamen Wurzeln 117
Heilsam und unheilsam sind nicht vereinbar 118
Heilsame Wurzeln sind aktive Zustände 122
Bestimmungsmerkmale der heilsamen Wurzeln . . . 125

Vortrag 6, Teil 2 **129**
Typisch für die Sinnessphäre 129
Heilsam wirkende Bewußtseinszustände 130
Javana 131
Vers 15 133
Heilsame Zustände mit zwei oder drei Wurzeln . . . 136
Führen auch heilsame Zustände zur Wiedergeburt? . 139

Vortrag 7, Teil 1 **141**
Die großen Kamma-Wirkungen 144
Vers 16 145
Kammisch unabhängige Zustände 146
Vers 17 148
Zusammenfassung 149
Vers 18 150
Vers 19 150
Vers 20 152

Vortrag 7, Teil 2 **155**
Erhabenes Bewußtsein 155
Die fünf Hindernisse 157
Mahaggata-Zustände 159
Jhāna 162
Vers 21 163

Vers 22 164
Vers 23 165
Vers 24 167
Wie die Jhānas die Hindernisse unterdrücken 167

Vortrag 8, Teil 1 **169**
Die fünf Jhāna-Faktoren 170
Unterdrückung des Wunsches nach Sinnesfreude . . 171
Unterdrückung des Übelwollens 175
Unterdrückung der Trägheit und Starrheit 177

Vortrag 8, Teil 2 **181**
Unterdrückung der Rastlosigkeit 181
Unterdrückung des Zweifels 184
Aufhebung der Jhāna-Faktoren 188
Vers 25 192

Vortrag 9, Teil 1 **193**
Das Bewußtsein der unkörperlichen Sphäre 193
Unendlichkeit des Raumes 194
Unendlichkeit des Bewußtseins 195
Nichts 196
Weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung . . . 199
Vers 26 201
Vers 27 202
Vers 28 202
Vers 29 203
Vers 30 203

Vortrag 9, Teil 2 **205**
Nibbāna 206
Der Boden des Wissens 207
Zustände, die zu überwinden sind 212

Vortrag 10, Teil 1 **217**
Die Pfade und Früchte 217
Vers 31 218
Vers 32 218
Vers 33 219
Vers 34 219

Vortrag 10, Teil 2 **231**
Die Lernenden 233
Die Ausgelernten 237
Vers 35 241
Vers 36 241

Vortrag 11, Teil 1 **245**
Die 89 und die 121 Bewußtseinsarten 245
Vers 37 245
Vers 38 252
Vers 39 253
Vers 40 253
Vers 41 254
Vers 42, Strophe 1 255
Vers 42, Strophe 2 256
Vers 43 257

Vortrag 11, Teil 2 **259**
Ein Gesamtüberblick 259
Die Geschichte von Sāriputta und Moggallāna 259
Die Wahrheit über das Leiden 265
Die Wahrheit über die Ursache des Leidens 266
Die Wahrheit über das Ende des Leidens 267
Die Wahrheit über den Weg zum Ende des Leidens . 268
Zusammenfassung 269
Der Strudel 271
Das Gleichnis mit der Mango 274

Abbildungen **279**

Literatur **297**

Über den Autor **299**

Abhidhamma-Förderverein e. V. **301**

Vorwort

Dies ist die schriftliche Aufzeichnung eines Kurses über Bewußtsein (*citta*) gemäß dem Abhidhammatthasaṅgaha, dem grundlegenden Leitfaden zum Abhidhamma in der Theravada-Tradition des Buddhismus. Der Kurs wurde wahrscheinlich im Jahre 1983 vom burmesischen Sayadaw U Thittila in England gehalten.

Der Sayadaw, damals in seinem 87sten Lebensjahr, erläuterte den Stoff umfassend, indem er von Vers zu Vers voranging. Seine meisterhaften Erklärungen, sein umgangssprachlicher Ton und klarer Stil machen den Kurs nicht nur zu einer soliden Einführung in das Thema, sondern auch — gemessen an den Maßstäben des Abhidhamma — zu einer wahren Lesefreude. Der Sayadaw gehörte zu den wenigen gelehrten Mönchen Myanmars, die englisch sprachen und auch im Ausland lehrten.

Leider ist dies wohl der einzige Kurs, den Sayadaw U Thittila über den Abhidhammatthasaṅgaha gab. Anknüpfende Kurse über die verbleibenden Kapitel scheint es nicht gegeben zu haben. Doch um wichtige Grundlagen zu den behandelten Themen beizusteuern, machte der Sayadaw häufig Exkurse, so daß schließlich doch ein großer Teil des Abhidhamma in diesem Kurs abgedeckt wurde.

Weil der Zugang zum Abhidhamma erfahrungsgemäß oft nicht einfach ist, sind wir sehr erfreut, daß diese Einführung nun sowohl online als auch in gedruckter Form zum Nutzen aller Interessierten erhältlich ist.

Da dieser Kurs ursprünglich auch auf Audio-Cassetten veröffentlicht wurde, ließen wir die Titel der Kapitel unverändert. Verweise auf Suttas wurden aktuelleren Übersetzungen ange-

paßt, vorzugsweise zu solchen auf Suttacentral.net.

Großer Dank gebührt dem Ehrw. Anandajoti und dem Ehrw. Dhammanando, die den Autor ermitteln konnten, der Ehrw. Agganyani, Josephine Tobin (englische Ausgabe) und Ruth Chmielorz (deutsche Ausgabe), die freundlicherweise das Gegenlesen übernahmen, sowie dem Abhidhamma-Förderverein für die Unterstützung.

Die Online-Version dieses Buches ist zum Download auf www.abhidhamma.de erhältlich.

Die ersten neun Kapitel findet man als Audio-Aufzeichnungen in englischer Sprache unter www.abhidhamma.com.

Zum Nutzen der Leser haben wir, wo es möglich war, Hypertext-Links innerhalb des Dokumentes sowie zu suttacentral.net eingefügt.

Manfred Wierich (Herausgeber)
Josef Wilgen (Übersetzer)
Hamburg
März 2021

Vortrag 1, Teil 1

Einführung in den Abhidhammatthasaṅgaha

Dies ist der erste aus einer Reihe von Vorträgen, die den Inhalt 1
des Abhidhammatthasaṅgaha erläutern und durch weitergehende Erklärungen ergänzen. Der Abhidhammatthasaṅgaha wird in buddhistischen Ländern seit Jahrhunderten als maßgebendes Handbuch angesehen, das jeder studieren sollte, der sich die Grundbegriffe der buddhistischen Lehre aneignen möchte.

Mit einem Alter von ca. acht- bis neunhundert Jahren ge- 2
hört der Abhidhammatthasaṅgaha zu den relativ jungen Werken in der Geschichte der buddhistischen Literatur. Als wichtiges Werk buddhistischer Gelehrsamkeit sowie als Handbuch und Grundlagenwerk der buddhistischen Lehre ist er dennoch ein Buch mit bedeutender Herkunft und langer Abstammungslinie. Als Zusammenfassung der Bestandteile der Lehre reiht er sich in eine Übertragungslinie von Schriften und exegetischen Werken ein, die mit der Erleuchtung des Buddha und seiner anschließenden Lehrtätigkeit ihren Ausgang nahm, dann durch mündliche Überlieferung von Lehrer zu Schüler innerhalb des Ordens übertragen wurde und weiter durch die Jahrhunderte bis zur Niederschrift des Buches und schließlich bis in die heutige Zeit führt.

Der Abhidhammatthasaṅgaha ist als kurze und prägnante 3
Wissensquelle ein wahres Juwel, denn trotz aller Kürze besitzt er Leuchtkraft, Struktur und Langlebigkeit. Seine Leuchtkraft repräsentiert den Buddha, seine Struktur den Charakter und die Genauigkeit der buddhistischen Lehre, des Dhamma, und seine Langlebigkeit die buddhistische Ordensgemeinschaft, den Saṅgha. Doch wenden wir uns zunächst seiner Herkunft und Abstammungslinie zu, damit klar wird, aus welchen Quellen sein Inhalt stammt und wie diese ihrerseits entstanden sind.

Nach westlichen Berechnungen, die auf vergleichender Ge- 4
schichtsforschung der Regierungszeit der antiken Könige Indi-

ens und Sri Lankas beruhen, datiert man die Erleuchtung des Buddha auf das Jahr 528 v. u. Z. Buddhistische Traditionen östlicher Länder behaupten dagegen, daß sie sich bereits ca. sechzig Jahre früher, am Vollmondtag des Vesākh (Mai) im Jahre 589 v. u. Z. ereignet habe. Für uns ist wichtig, daß die heutige buddhistische Lehre auf das historische Ereignis der Erleuchtung zurückgeht, in dessen Folge ihre Ursprünge entstanden.

Zwei Übertragungsstränge

5 Die Lehrtätigkeit Gotama Buddhas erstreckte sich über einen Zeitraum von fünfundvierzig Jahren. In dieser Zeit war er ein unermüdlicher Lehrer, der wohl hauptsächlich das nördliche Indien durchwanderte. Überlieferungen aus Sri Lanka und Myanmar berichten dagegen auch von seinen Besuchen in diesen Ländern. Seine Lehren wurden uns in zwei verschiedenen Strängen überliefert, die beide einen sehr alten Ursprung haben. Sie sind die Abstammungslinien des Abhidhammatthasaṅgaha.

6 Um welche Übertragungsstränge handelt es sich? Der erste Strang sind die klassischen Schriften des Dreikorbs (Tipiṭaka). Mit der Bezeichnung Pāli (wörtl: „die Schrift“) wurde im Westen die Sprache benannt, in der diese alten Texte verfaßt sind. Der zweite Strang sind die Kommentare zu diesen Schriften, Aṭṭhakathā. Die überlieferten Schriften, nämlich Vinaya (die Regeln und die Geschichte des Ordens), Suttanta (die Lehrreden des Buddha) und Abhidhamma (die Lehre als Ausdruck letztlicher Wirklichkeiten), wurden durch insgesamt sechs buddhistische Konzile bewahrt und geprüft. Das erste Konzil wurde unmittelbar nach dem Parinibbāna[1] des Buddha abgehalten. Mit dem sechsten und letzten Konzil wurde 1956 in Yangon (Myanmar) die 2500ste Jährung des Parinibbāna gefeiert. Erst im vierten Konzil, das während der Regentschaft des Königs Vattagāmini von Sri Lanka im ersten Jahrhundert v. u. Z. stattfand, wurde zusätzlich zur Rezitation der Texte mit deren erster offizieller schriftlicher Niederlegung begonnen. Höchstwahrscheinlich verfügte der Autor des Abhidhammatthasaṅgaha im elften oder zwölften Jahrhundert u. Z. über

[1] Das Lebensende des Buddha (Hrsg.)

eine Kopie dieser Ausgabe, die uns auch heute vorliegt. Dies ist der erste Übertragungsstrang in der Abstammungslinie der buddhistischen Lehre.

Der zweite Strang, die Kommentarliteratur, ist vielleicht 7
etwas komplizierter zu erklären, denn obwohl sie schon sehr frühe Anfänge haben muß, sind ihre Ursprünge und ihre Entwicklung über die Jahrhunderte nur sehr schwer nachzuverfolgen. Ein Hinweis auf ihren Ursprung ist in einem viel späteren Werk namens Sāratthadīpanīṭīkā gegeben. Die Haltung des damaligen Saṅgha zeigt sich in dem Zitat: „Es gibt in der Tat keine bekannten Textstellen, die nicht vom Erhabenen erklärt worden sind.“ Hier wurde auf allumfassende Erklärungen Bezug genommen. Daraus läßt sich erkennen, daß die Methode der Erklärung der drei Piṭakas tatsächlich vom vollkommen durch sich selbst Erleuchteten gelehrt wurde. Die Kommentare bestehen aus verschiedenen Arten der Darlegung, die in der einen oder anderen Weise auf den Erhabenen selbst zurückzuführen sind.

Ein einfacher Gedanke dürfte uns davon überzeugen, daß 8
der Buddha nicht fünfundvierzig Jahre lang ausschließlich Lehrreden gehalten haben kann. Besonders für die Fachbegriffe bedurfte es vieler Erklärungen und Verdeutlichungen. Viele seiner frühen Schüler waren offenbar in den vedischen Schriften bewandert, waren analytische Denker und logische Streitredner, die zum vollen Verständnis der Worte des Buddha deutlich detailliertere Analysen eingefordert haben müssen als sie in einfachen, grundlegenden Aussagen darstellbar waren. Besonders betrifft dies den sehr analytischen und detaillierten Stoff des Abhidhamma, dessen klares Ziel es ist, grundlegende Prinzipien präzise zu bestimmen, allerdings ohne sie in allgemeinverständlicher und anschaulicher Weise zu erläutern. Ohne diese Frage weiter zu vertiefen, sollte klar geworden sein, daß die täglichen Lehren des Buddha, die sich auch an weniger Gebildete richteten, zwar einfach strukturiert und leicht zu verstehen waren, daß jedoch die Darlegungen, die er jenen gab, die sich auf einer viel tieferen Ebene mit Fragen der moralischen Grundlagen, der Mechanik und der Funktionsweise geistiger Prozesse, der Natur der Existenz usw. befaßten, nicht nur aus grundlegenden Aussagen bestehen konnten, sondern notwendigerweise viel Analyse, Semantik und Erklärungen

enthalten mußten.

9 In diesem Aspekt seines Lehrens können daher die hauptsächlichen Ursprünge der Kommentare gesehen werden. Die im Sāratthadīpanīṭīkā vertretene Sichtweise hat Gewicht, auch wenn es sich um ein spätes Werk handelt. Sie legt die Vermutung nahe, daß die damals etablierte Tradition die Kommentare tatsächlich auf die eigenen Worte des Buddha zurückführte. Auslegungen und Erklärungen von bedeutenden Mönchen, wie z. B. dem Ehrw. Sāriputta und dem Ehrw. Mahākaccāna findet man auch in den Piṭakas. Daraus geht hervor, daß bereits zu dieser Zeit gelehrte Kommentare existierten und in Gebrauch waren. Die Tatsache, daß der Ehrw. Buddhaghosa eine Reihe von Lehrern (*ācariyaparamparāya*) statt von Rezitatoren (*bhānakā*) angab, die den Abhidhamma von der Zeit des Buddha an bis zum dritten Konzil weitergegeben haben, setzt allein durch den Gebrauch der Bezeichnung „Lehrer" die Existenz kommentarischer Quellen voraus. Soviel zu den Ursprüngen, der Bewahrung und der Verbreitung der ältesten Kommentare.

10 Woher weiß man, daß ursprüngliche Kommentare existierten? Diese Frage ist nicht schwer zu beantworten, denn sowohl in alten historischen Aufzeichnungen als auch in den heute existierenden Kommentaren sind ihre Namen erwähnt. Beispiele sind der Große Kommentar (*mahā-aṭṭhakathā*), der Alte Kommentar (*porāṇa-aṭṭhakathā*) und der Schrift- oder Referenzkommentar (*āgama-aṭṭhakathā*), auch wenn nicht unerwähnt bleiben sollte, daß manche Gelehrte diese für verschiedene Bezeichnungen desselben Werkes halten. In welcher Form wurden sie uns überliefert? In alten Chroniken ist festgehalten, daß der Thera Mahāmahinda zur Zeit des dritten großen Konzils, das unter dem Kaiser Asoka etwa 247 v. u. Z. abgehalten wurde, die Schriften (*piṭakas*) nach Sri Lanka brachte. Wie Buddhaghosa in der Einführung seines Kommentars zum Dīgha Nikāya beschrieb, hatte Mahāmahinda darüberhinaus die Kommentare mitgebracht, die auf dem ersten und den darauf folgenden Konzilen rezitiert worden waren, und sie zum Nutzen der Inselbewohner in die singhalesische Sprache übersetzt. Aus den Aufzeichnungen des Mahāvaṃsa, der etwas später datierten Großen Chronik von Sri Lanka, geht hervor, daß zur Zeit des Königs Vattagāmini die Niederschrift sowohl der Texte als auch ihrer Kommentare veranlaßt wurde. Wahrscheinlich war es nicht das

erste Mal, denn die Schrift war schon vor der Zeit des Buddha gebräuchlich, doch es könnte die erste niedergeschriebene „autorisierte Version“ gewesen sein. Dies geschah etwa im ersten Jahrhundert v. u. Z. Viel mehr wurde über die alten Kommentare kaum gesagt, bis der berühmte Kommentator und Gelehrte Buddhaghosa sie im fünften Jahrhundert zusammen mit singhalesischen Kommentaren, die seit der Zeit des Ehrw. Mahinda gesammelt worden waren, in das Pāli, die Sprache der Schriften, übersetzte, wobei er einiges komprimierte, um Wiederholungen zu vermeiden. Mit einigen Ergänzungen anderer Kommentatoren entsprechen sie den heute bekannten Kommentaren. Gemeinsam mit einigen späteren Subkommentaren (*ṭīkā*) bilden sie den zweiten Strang der Abstammungslinie der Lehre des Buddha. Vor dem Hintergrund sowohl dieser zwei Stränge – der Schriften und der Kommentare – als auch der starken praktischen Tradition des Saṅgha in der Unterweisung und Erläuterung wurde der Abhidhammatthasaṅgaha verfaßt. Nun wollen wir uns dem Buch selbst zuwenden.

Der Ehrwürdige Anuruddha

Der Verfasser, ein Thera namens Anuruddha, wurde der Überlieferung nach in der Stadt Kāveri im Bezirk Kancipura im südindischen Land Cola geboren. Man sagt, er habe teils in der Stadt Tañja im südindischen Land Tamba gelebt, teils auf der Insel Sīhaḷa, dem heutigen Sri Lanka. Er wurde Abt des Mūlasoma Vihāra, eines antiken Klosters in Polonnaruwa, das von der Königin Somadevi, Frau des Königs Vattagāmini, und einem Minister namens Mūla gegründet worden war. In diesem Kloster verfaßte er auf Anfrage eines seiner Schüler namens Nampa (oder Namba) den Abhidhammatthasaṅgaha. Dabei machte er vom gesamten Abhidhamma Piṭaka und von dessen Kommentaren Gebrauch. 11

Das Datum der Fertigstellung dieses wichtigen Handbuches ist allerdings unsicher. Einige behaupten, der Ehrw. Anuruddha sei kurz vor oder während der Regentschaft des Königs Parakkambāhu des Großen, 1153–1186 u. Z., geboren worden, andere meinen, das Buch sei während der Regentschaft des früheren Königs Vijayabāhu, 1070–1110 u. Z., geschrieben worden. 12

In Anbetracht der Tatsache, daß es während der Herrschaft des späteren Königs bereits von den Ehrw. Mahākassapa und Sāriputta verfaßte Kommentare zu diesem Werk gab, könnte das Buch allerdings eher der früheren Zeitperiode zuzuordnen sein.

13 Der Abhidhammatthasaṅgaha ist nur ein kurzer Band von etwa einhundert Seiten. Innerhalb seines knappen Umfangs stellt er aber alle Hauptpunkte der sieben Teile des Abhidhamma Piṭaka komprimiert dar und zeichnet sich damit als maßgebliche Einführung in die darin enthaltenen analytischen Lehren des Buddha aus. Daher sollten sich ernsthaft Studierende gut mit ihm vertraut machen, bevor sie sich an weitaus komplexere Werke heranwagen.

14 Angesichts der starken Betonung der Analyse und der analytischen Methoden und Lehren mag hier die Frage aufkommen, inwieweit ein so weltlich und unspirituell erscheinender Ansatz nützlich oder überhaupt relevant sein kann, da es doch um sensible und persönliche Themen wie Religion und religiöses Verständnis geht. Die Antwort auf solch eine Frage hängt sehr davon ab, was jemand mit seiner Auffassung von Religion beabsichtigt, selbst wenn er seine Motive nie genügend betrachtet hat, um sie klar definieren zu können.

15 Das Wort „Religion“ geht auf zwei lateinische Ursprünge zurück, nämlich „*religionum*“ und „*relegere*“. Der erste Ausdruck bedeutet: „Verehrung der Götter, Gottesfurcht, Unrechtsbewußtsein, religiöse Skrupel.“ Der zweite hat eine ganz andere Bedeutung: „sich sammeln, über etwas nachdenken, etwas beachten, etwas beobachten und sich darum kümmern.“

16 Angesichts dieser zwei gleichwertigen, doch sehr unterschiedlichen Definitionen wäre eine vergleichende Betrachtung angebracht, um zu erkennen, aus welcher Sicht die buddhistische Lehre verstanden werden sollte. Daraus läßt sich dann ableiten, auf welche Weise man sich ihrem Studium annähern sollte. Was kann über die Merkmale des Buddhismus als Religion gesagt werden?

17 Der Buddhismus ist ein religiöses System, das in keinster Weise versucht, sich mit der Beziehung der Menschheit zu einer Gottheit zu befassen. Stattdessen untersucht er die Bedingungen innerhalb und außerhalb von Individuen und versucht deren Eigenschaften, wechselseitige Beziehungen, Ursachen

und Wirkungen zu verstehen. Er möchte einen Weg aufzeigen, wie Verstrickungen, die durch Unwissenheit entstanden sind, aufgelöst werden können und wie ein stabiler Zustand erreicht werden kann, der von bedingenden Einflüssen frei ist. Er versucht, alle geistigen und körperlichen Eigenschaften klar, scharfsinnig und durchdringend zu erkennen und sie ohne Vernebelung durch Unwissenheit zu sehen, wie sie wirklich sind.

Folglich stellt die Lehre des Buddha einen Prozeß dar, der 18
durch intensive Geistesschulung die Erkenntnis der wahren Natur allen Seins zu erreichen sucht und zu diesem stabilen Zustand führt. Wenn sich die buddhistische Lehre, wie diese Aussage zeigt, der Erkenntnis der wahren Natur aller geistigen und körperlichen Vorgänge widmet, dann ist es eindeutig die zweite Definition von Religion, die am ehesten auf sie zutrifft: „sich sammeln, über etwas nachdenken, etwas beachten, etwas beobachten und sich darum kümmern."

Das ist der Grund, warum großes Gewicht auf die Untersu- 19
chung und Analyse gelegt wird und warum die Lehre schon zu Zeiten des Königs Asoka, 220 Jahre nach dem Parinibbāna des Buddha, als analytische Lehre (*vibhajjavāda*) beschrieben wurde.

Die Kapitel in Kürze

Bevor wir die Inhalte des Abhidhammatthasaṅgaha bespre- 20
chen, soll noch etwas gesagt werden, das auch mit der Anordnung seiner Kapitel und der Kürze seiner Aussagen zu tun hat. Es geht darum, diejenigen vorzubereiten, die noch keinen Kontakt mit den Methoden der Lehre des Abhidhamma hatten und sich in dieser eventuell auch unbegleiteten Anfangsphase fragen, wie es möglich sein kann, daß solch scholastisch anmutendes Material jemals für das Erreichen durchdringender Erkenntnis (*vipassanā*), diese einzigartige Lehre des Buddha, auch nur die geringste Hilfe sein kann.

Um solche Fragen und Zweifel aufzulösen, müssen wir deut- 21
lich hervorheben, daß es zwei Methoden gibt, mit denen solche Einsicht erreicht werden kann. Beide sind auf die durchdringende Einsicht und Kenntnis der drei allgemeinen Merkmale aus-

gerichtet: Unbeständigkeit, Leidhaftigkeit und Abwesenheit eines Selbst (*anicca, dukkha* und *anattā*). Die erste Methode besteht darin, durch die Kenntnis und Übung von *jhāna* eine Grundlage für die fortschreitende Einsicht in diese drei Merkmale zu schaffen. Die zweite besteht darin, eben diese Einsicht auf dem Weg rein analytischen Erkennens zu erlangen. Einsicht, die auf diesem zweiten Weg gewonnen wurde, nennt auch trockene Einsicht. Ihr Erlangen ist stark von den Lehren und Methoden des Abhidhamma abhängig.

22 Der Titel des Buches, Abhidhammatthasaṅgaha, bedeutet: „Eine Kompilation, Zusammenfassung, oder ein Kompendium (*saṅgaha*) sowohl der Thematik als auch der Bedeutung (*attha*) der Lehre, die in Form von letztlichen Wirklichkeiten dargelegt ist (*abhidhamma*)." Um beide Aspekte des thematischen Inhaltes und der Bedeutung zu vereinen, könnte man Abhidhammatthasaṅgaha als „Eine inhaltliche Zusammenfassung des Abhidhamma" übersetzen. Das Buch besteht aus zwei einführenden Versen, neun Kapiteln und zwei Schlußversen.

23 Die Reihenfolge, in der die Kapitel angeordnet sind, mag auf den ersten Blick seltsam erscheinen, doch sie erweist sich mit zunehmender Vertrautheit als solide Methode, die vermeidet, sich Themen zu schnell zu nähern und als Folge davon durch das Vermischen von Information Verwirrung zu verursachen. Ganz im Gegenteil: Sie lehrt auf jeder Stufe nur, was notwendig ist, so daß Wissen und Verständnis sich stetig und logisch aufbauen können.

24 Der Inhalt der neun Kapitel kann folgendermaßen beschrieben werden:

- Das erste Kapitel, BEWUSSTSEIN (*citta*), befaßt sich ausführlich, wenn auch unkompliziert, mit den Bewußtseinsarten und -zuständen, die innerhalb von Lebewesen auftreten können.

- Das zweite Kapitel, BEGLEITENDE GEISTESFAKTOREN (*cetasika*), zählt die Faktoren auf, die den Zuständen des Geistes ihre spezifischen Eigenschaften verleihen. Es zeigt, wie sie sich gruppieren und wie sie zusammenwirken.

- Das dritte Kapitel, SPEZIELLE THEMEN (*pakiṇṇaka*), geht detaillierter auf die zusätzlichen Bedingungen ein, die für

das Entstehen und Vorhandensein dieser kombinierten Bewußtseinszustände erforderlich sind, und behandelt gewisse Aspekte ihres Auftretens.

- Nachdem sich die vorherigen Kapitel mit der statischen Analyse der verschiedenen Zustände auseinandergesetzt haben, zeigt das vierte Kapitel, Prozesse (*vīthi*), ihr dynamisches Verhalten, d. h. ihr Entstehen, ihren Verlauf und ihre Auflösung.

- Das fünfte Kapitel, Prozessfreies (*vīthimutta*), schließt den Teil ab, der sich ausschließlich mit geistigen Phänomenen und den damit verbundenen Dingen wie Existenzebenen, Wiedergeburt, Handlungen (*kamma*) und Tod beschäftigt.

- Das sechste Kapitel, Körperliche Eigenschaften (*rūpa*), benennt die primären und abgeleiteten Eigenschaften der Körperlichkeit in Übereinstimmung mit der Lehre des Buddha im Abhidhamma. Es endet mit einem kurzen Abschnitt, der sich mit dem nichtbedingten Element (*asaṅkhata-dhātu*), Nibbāna, befaßt.

- Kapitel sieben, Gemischtes (*samuccaya*), beschreibt detailliert etliche Ausdrücke aus dem Abhidhamma und dem Suttanta, die aufgrund ihrer besonderen Eigenschaften Einflüsse auf die bereits behandelten geistigen und körperlichen Eigenschaften haben.

- Kapitel acht, Bedingtheitsbeziehungen (*paccaya*), enthält drei Themen:

  1. *Paṭiccasamuppāda*, das allgemeine Gesetz der Entstehung von Ergebnissen in Abhängigkeit von Ursachen. Jedes Ergebnis in dieser zwölfteiligen Reihe ist wieder Ursache für ein nachfolgendes Ergebnis usw. Diese Verkettung wirkt ununterbrochen weiter, bis sie durch das Nicht-Entstehen von Begehren (*taṇhā*) unterbrochen wird.

  2. *Paṭṭhāna*, die 24 Bedingtheitsbeziehungen, die in ihrer jeweiligen Kombination für die Existenz und die

ununterbrochene Verbindung der individuellen Zustände dieser kausalen Reihe verantwortlich sind.

3. *Paññātti*, die Beschaffenheit des Begrifflichen.

- Das neunte und letzte Kapitel, GRUNDLAGEN DER PRAXIS (*kammaṭṭhāna*) GEISTIGER ENTWICKLUNG, beschäftigt sich mit den zwei grundlegenden Arten GEISTIGER ENTWICKLUNG (*bhāvanā*) und mit den Objekten, die mit der Übung zusammenhängen.

25 Hieraus sieht man bereits, daß die Anordnung der Themen im Abhidhammatthasaṅgaha aufeinander aufbauend ist, so daß Lernende sanft vom Einfachen zum zunehmend Komplexeren geführt werden, indem sie auf das jeweils Kommende vorbereitet werden. Das Lehrwerk versucht keine schnellen und oberflächlichen Ergebnisse mit zufälligem und unzusammenhängendem Wissen zu erreichen, sondern eine solide Grundlage zu schaffen, auf welcher sich das Verständnis der Inhalte zufriedenstellend entwickeln kann. Es geht langsam und gründlich vor. Jeder einzelne Satz enthält für den Aufbau des Verständnisses wichtige Informationen.

26 Seit Jahrhunderten ist es im Fernen Osten üblich, das ganze Buch erst einmal auswendig zu lernen, bevor man überhaupt zu studieren beginnt. Das erscheint vielleicht etwas übereifrig, doch wenn man diese Vorgehensweise einmal mit dem Erlernen einer unverzichtbaren Grundlage wie des Einmaleins vergleicht, verdient sie durchaus in Betracht gezogen zu werden. Sollte man nicht dieselbe Haltung zu dem unentbehrlichen Grundwissen für die eigene Weiterentwicklung haben, wenn man das Ziel verfolgt, die Dinge erkennen zu lernen, wie sie wirklich sind?

Vortrag 1, Teil 2

Verehrung

In buddhistischen Ländern ist es üblich, jedes Buch über Themen, die mit der Lehre (*dhamma*) in Zusammenhang stehen, mit den folgenden Worten zu beginnen: 27

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa.

Der Abhidhammatthasaṅgaha folgt diesem Brauch. Was bedeutet dieser Satz, und was ist sein Zweck?

Die einzelnen Wörter bedeuten: Namo – Ehre, Verehrung, Begrüßung, Huldigung oder Respekt; Tassa – ihm; Bhagavato – dem Herrn, dem Glorreichen, dem Erhabenen oder dem Glücklichen; Arahato – dem Vollendeten, dem Heiligen, dem, der das Ziel erreicht hat; Sammāsambuddhassa – dem durch sich selbst Erleuchteten, der überragende, durchdringende Einsicht besitzt. 28

Sein Zweck besteht darin, zu zeigen, daß Ehrerbietung, Respekt und Verehrung dem Buddha gebühren, der durch Verwirklichung des Höchsten erhaben ist; dem Vollendeten, dem Heiligen, der das Ziel erreicht hat; dem vollständig durch sich selbst Erleuchteten, der durch eigene Anstrengung höchste durchdringende Einsicht erlangt hat und mit vollkommenem Wissen und fehlerfreier Befähigung die Wahrheit und die Merkmale der Existenz ans Licht bringt. Darum heißt es: 29

Verehrung dem Erhabenen, Vollkommenen,
durch sich selbst Erleuchteten.

Die Ausgabe, auf die sich diese Vortragsreihe bezieht, wurde vom Union Buddha Sāsana Council von Myanmar im Jahr 1970 veröffentlicht. Sie ist in burmesischer Schrift auf Pāli verfaßt. Bei der Niederschrift der Vorträge wird sich die Übertragung burmesischer in lateinische Schrift strikt nach diesem Text richten. Abweichend davon werden zusammengesetzte Pāli-Wörter, wo es angebracht ist, durch Bindestriche 30

geteilt, um ihre Bestandteile hervorzuheben, oder durch einen Punkt gekennzeichnet, wo ein Vokal assimiliert wurde oder wo verbundene Konsonanten in fernöstlicher Rechtschreibung normalerweise nicht getrennt werden.

31 Bei der Übertragung aus dem Pāli ins Deutsche werden die Übersetzungen in Kapitälchen gesetzt. Die Pāli-Wörter aus dem Originaltext werden anschließend kursiv und kleingeschrieben in Klammern gesetzt. Weitere deutsche Wörter, die der Erklärung dienen, werden ohne Klammern hinzugefügt. Diese Methode wird verwendet, weil die Reihenfolge der Wörter im Pāli sehr anders ist als im Deutschen.

Prolog

32 Der Abhidhammatthasaṅgaha beginnt mit einem kurzen einführenden Vers, dem „Prolog", der mit der Begrüßung von Buddha, Dhamma und Saṅgha beginnt und danach den Zweck des Buches erklärt. Auf Pāli heißt es:

VERS 1

SAMMĀ-SAM-BUDDHAM ATULAṂ
SA SADDHAMMA GAṆ UTTAMAṂ
ABHIVĀDIYA BHĀSISSAṂ
ABHIDHAMMATTHA-SAṄGAHAṂ

Mit einer dem deutschen Satzbau entsprechenden Wortreihenfolge kann dies folgendermaßen übersetzt werden:

> ICH BEGRÜSSE (*abhivādiya*) DEN UNVERGLEICHLICHEN (*atula*), DEN VOLLKOMMEN (*sammā*) DURCH SICH SELBST (*sa*) ERLEUCHTETEN (*buddha*), MITSAMT (*sa*) DER WAHRHAFTEN LEHRE (*saddhamma*) UND DER ERHABENEN (*uttama*) VERSAMMLUNG (*gaṇa*) UND werde eine ZUSAMMENFASSUNG (*saṅgaha*) DES INHALTES (*attha*) DES ABHIDHAMMA (*abhidhamma*) WIEDERGEBEN (*bhāsissaṃ*).

33 Um den Vers etwas näher zu erläutern, sollte angemerkt werden, daß der Ausdruck „die wahrhafte Lehre" sich nicht

einfach auf die in Büchern wiedergegebene oder allgemein unterrichtete Lehre bezieht, sondern auf die vom Buddha selbst dargelegte Lehre, die zum Nicht-Entstehen von Begehren (*taṇhā*) und dadurch zum Ende des Leidens (*dukkha-nirodha*) führt. Der Ausdruck „die erhabene Gemeinschaft" bezieht sich nicht einfach auf den gesamten Saṅgha, sondern insbesondere auf den *ariya saṅgha*, den edlen Orden der Bhikkhus (Mönche), die durch die Umsetzung der wahrhaften Lehre des Buddha das Nicht-Entstehen des Begehrens erreicht und dadurch das Ende des Leidens verwirklicht haben.

Vier letztliche Wirklichkeiten

Bevor wir zum Text des zweiten Verses kommen, müssen wir 34
auf ein Pāli-Wort ausführlich eingehen. Zwar wird es selten benutzt, doch der Abhidhammatthasaṅgaha setzt sein Verständnis von Anfang an voraus. Dieses Wort ist paramattha. Es tritt nur im zweiten Vers auf, doch es ist so wesentlich, daß sein Sinn nicht nur speziell dieses Buch, sondern jeden Aspekt des Abhidhamma durchdringt.

Beim Vergleich der Lehrreden des Suttanta Piṭaka mit dem 35
sehr knappen und technischen Stil des Abhidhamma Piṭaka fallen zwei Dinge unmittelbar ins Auge. Das erste ist, daß die Lehrreden einfach zu lesen und in ihrer Bedeutung relativ klar sind. Das liegt zum einen daran, daß sie häufig Beispiele und Erklärungen auf einer persönlichen Ebene gebrauchen, und zum anderen daran, daß der Buddha die behandelten Themen selbst auswählt, strukturiert und ihre Bedeutung darlegt. Die Texte und Methoden des Abhidhamma stehen in starkem Kontrast zur Suttanta-Methode, denn sie enthalten keine Erzählungen, Diskussionen oder Hinweise zum Verständnis. Zwar gibt es Fragen und Antworten, doch sie sind so klar definiert und punktgenau, daß es sich wahrscheinlich um einen rein hypothetischen, mit viel Vorwissen ausgestatteten Fragesteller handelt. Wie erklären sich diese Unterschiede?

In den Suttas benutzte der Buddha eine einfache, gewöhn- 36
liche Alltagssprache. Er verwendete viele Worte, um eine bestimmte Idee zum Ausdruck zu bringen. Im Abhidhamma dagegen benutzte er Wörter in einem spezifischen oder techni-

schen Sinn, so daß sie exakt festgelegte Bedeutungen haben. Er verwendete diese Wörter gewissermaßen in philosophischer Weise, indem er sie vom bildhaften Zusammenhang und von persönlichen Bedeutungen abstrahierte, so daß sie als kontextunabhängige, grundlegende und relativ unveränderbare Begriffe verstanden werden können. Man kann sagen, daß Wörter im Suttanta in einem „gewöhnlichen" Sinn gebraucht werden, im Abhidhamma dagegen in einem spezifischen, oder genauer gesagt in ihrem definitiven statt in ihrem konventionellen Sinn. Für die Lehre des Abhidhamma jedoch geht der Ausdruck „definitiv" nicht weit genug, denn der Buddha stellt hier seine Lehren in Form von LETZTLICHER WAHRHEIT (*paramattha-sacca*) im Gegensatz zu KONVENTIONELLER WAHRHEIT (*sammuti-sacca*) dar.

37 Es wurde bereits gesagt, daß Ziel und Zweck der buddhistischen Lehre darin bestehen, den Geist von FALSCHER SICHTWEISE (*micchā-diṭṭhi*) freizumachen, um die Fähigkeit WIRKLICHKEITSGEMÄSSER KENNTNIS DER DINGE (*yathābhūtañāṇa*) zu ermöglichen. Wie kann man dies erklären?

38 Ein klassisches Beispiel kommt aus einem alten, beliebten buddhistischen Buch „DIE FRAGEN DES KÖNIGS MILINDA" (*Milinda-pañha*). Darin wird ein Streitgespräch zwischen dem König Milinda[1] und dem Arahant Nāgasena wiedergegeben. Der König beschuldigt den Ehrwürdigen Nāgasena, die Unwahrheit gesagt zu haben, nachdem dieser erklärt hatte, daß er zwar Nāgasena genannt werde, daß es jedoch in Wirklichkeit keinen Nāgasena gäbe, sondern nur die FÜNF DASEINSGRUPPEN (*pañca khandhā*), von denen aber keine wirklich selbst Nāgasena sei. Der Ehrw. Nāgasena erklärt dem König anhand des Beispiels eines Wagens, daß es im letztlichen Sinne realer, immanenter Existenz kein solches Objekt wie einen Wagen geben könne, sondern bestenfalls seine Bestandteile: Deichsel, Räder, Achse, Wagenkasten, Fahnenmast, Joch, Zügel und Treibstock. Doch nichts von alldem ist der „Wagen" selbst.[2] Daran läßt sich erkennen, daß die Existenz eines „Wagens" nur eine konventionelle Wahrheit ist, eine Ausdrucksweise für die Funktion einer Menge von Teilen, die in einem spezifischen Kontext

[1] Der griechisch-baktrische König Menander, ca. 165–130 v. u. Z.
[2] SuttaCentral, *Milindapañha*, https://suttacentral.net/mil3.1.1.

oder innerhalb eines Rahmens von Sichtweisen (*diṭṭhi*) zusammenwirken. Die Definition eines Objektes, einer Eigenschaft oder eines Zustandes im letztlichen Sinne ist folglich das, was seinen wahren Gehalt unabhängig von jeglichem Kontext und jeglicher Sichtweise festlegt. Der Ehrw. Nāgasena befand sich in völliger Übereinstimmung mit der Lehre, als er erklärte, ein „Wagen" existiere nicht im letztlichen, sondern nur im konventionellen Sinn, also bloß als kontextabhängiger Name für eine Anhäufung von Bestandteilen. Genau dasselbe gilt auch für „Nāgasena", der nicht im letztlichen Sinn, sondern nur konventionell als Name für einen Verbund von Bestandteilen existiert: den fünf Daseinsgruppen, die in diesem Fall allerdings in Form von letztlichen (*paramattha*) Wirklichkeiten beschreibbar sind.

Es ist eine Besonderheit des Abhidhamma, daß manchmal 39
längliche Erklärungen für die Bedeutung spezieller Ausdrücke nötig sind, gerade wenn diese im letztlichen Sinn zu verstehen sind. Die Untersuchung der Semantik, der Bedeutung von Wörtern, ist daher ein unverzichtbarer Bestandteil des Abhidhamma-Studiums. Wenn man die Begriffe erfaßt, wird die Lehre des Buddha klar. Das Wort *paramattha* sollte als letztliches Ding (*parama* + *attha*) verstanden werden, also als etwas, das nicht weiter in seine Bestandteile zerlegt werden kann und das unabhängig vom Kontext, in dem es auftritt, die gleichen Eigenschaften aufweist. Der zweite Vers lautet auf Pāli:

Vers 2 40

Tattha vutt' ābhidhammatthā
Catudhā paramatthato
Cittaṃ cetasikaṃ rūpaṃ
Nibbānaṃ iti sabbathā

Die Übersetzung lautet:

Die Kategorien des Abhidhamma (*abhidhamma* + *attha*), die darin (*tattha*) – d. h. im Abhidhammapiṭaka – genannt werden (*vuttā*), sind aus der Sicht letztlicher Wirklichkeit (*paramatthato*) insgesamt (*iti sabbathā*) vierfältig (*catudhā*): Bewusstsein (*citta*), begleitende Geistesfaktoren (*cetasika*),

KÖRPERLICHE EIGENSCHAFTEN (*rūpa*) und NIBBĀNA (*nibbāna*).[3]

Hier werden vier Gruppen sich wechselseitig ausschließender letztlicher Wirklichkeiten definiert. Letztliche Wirklichkeiten sind weder in weitere Bestandteile zerlegbar noch durch andere letztliche Wirklichkeiten darstellbar. BEWUSSTSEIN (*citta*) bedeutet im letztlichen Sinn lediglich, (eines Objektes) gewahr zu sein. BEGLEITENDE GEISTESFAKTOREN sind nach dem Kommentar Atthasālinī definiert als „das, was untrennbar mit Bewußtsein verbunden ist." Damit sind unterschiedliche Eigenschaften gemeint, die zwar selbst nicht als Bewußtsein identifizierbar sind, doch zusammen mit Bewußtsein entstehen, existieren und vergehen. Sie verleihen dem Bewußtsein jeweils unterschiedliche Merkmale. So entstehen zusammengesetzte Zustände, die nach ihren Merkmalen klassifizierbar sind. KÖRPERLICHE EIGENSCHAFTEN (*rūpa*) sind „Körperlichkeit, Materie, Substanz und Eigenschaften der Körperlichkeit". Sie sind also nicht Bewußtsein, begleitende Geistesfaktoren oder Nibbāna. NIBBĀNA ist schwer zu erklären. Mangels passender Übersetzung ist es üblich, es unübersetzt zu lassen. Der Kommentar Atthasālinī gibt ein Beispiel für seine Beschaffenheit: Das BEGEHREN (*taṇhā*) entspricht einem DSCHUNGEL (*vāna*, was sowohl Begehren als auch Dschungel bedeutet). Aus diesem Dschungel ENTKOMMEN (*ni + ggata*) zu sein, entspricht der Bedeutung von NIBBĀNA (*ni + vāna*).[4] Die Verwirklichung von Nibbāna als Freiheit von Begehren bedeutet: Kenntnis und Gewahrsein dessen, was das Bewußtsein zu dem Zeitpunkt als Objekt annimmt, an dem es vollkommen frei von Begehren ist. Nibbāna wird auch als das UNVERGÄNGLICHE (*accuta*), das ABSOLUTE (*accanta*), das NICHT-BEDINGTE (*asaṅkhata*) oder das UNÜBERTREFFLICHE (*anuttara*) bezeichnet.

41 Doch noch einmal zurück zu den vier Kategorien letztlicher Wirklichkeiten. Nibbāna wurde auch als das NICHT-BEDINGTE (*asaṅkhata*) beschrieben. Dies führt zu zwei Fragen. Die erste lautet: Was ist mit „nicht-bedingt" gemeint? Die zweite lautet: Trifft diese Eigenschaft auch auf die anderen drei, also Bewußtsein, begleitende Geistesfaktoren und Körperlichkeit

[3] Siehe Abb. 1, S. 280.
[4] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 598.

zu? Um beide Fragen hinreichend zu beantworten, beginnen wir am besten mit der zweiten und beantworten sie mit „Nein“. Bewußtsein, begleitende Geistesfaktoren und körperliche Eigenschaften sind auf keinen Fall nicht-bedingt. Warum? Sie entstehen nur, wenn entsprechende Ursachen vorhanden sind. Folglich sind sie nicht frei von Ursachen. Bewußtsein und begleitende Geistesfaktoren entstehen z. B. nur, wenn bestimmte wichtige Voraussetzungen wie ein Objekt, das entsprechende Sinnesorgan und passende Bedingungen vorhanden sind. Im Falle eines visuellen Objektes wären Licht und die entsprechende Art des Kontaktes zwischen Sinnesorgan und Objekt erforderlich. Nur dann kann ein Gewahrsein dieses Objektes mit den begleitenden Eigenschaften wie Gefühl, Wahrnehmung usw. auftreten. Konsequenterweise sagt man, daß Bewußtsein und begleitende Geistesfaktoren nur aufgrund der Existenz entsprechender bedingender Faktoren entstehen. Auch körperliche Eigenschaften sind offensichtlich durch vielerlei Ursachen wie z. B. Hitze, Kälte, Wind, Regen, Nahrung, Tageszeit usw. beeinflußt und somit bedingt. Die Antwort auf die zweite Frage lautet also, daß Bewußtsein, begleitende Geistesfaktoren und körperliche Eigenschaften bedingt (*saṅkhata*) sind und daher niemals nicht-bedingt (*asaṅkhata*) sein können.

Auf die erste Frage, „Was bedeutet nicht-bedingt?“, kann im 42
Gegensatz dazu geantwortet werden, daß Nibbāna unveränderlich ist, da es nicht mit Ursachen in Verbindung steht. Es ist auf keinerlei Weise durch bedingende Kräfte beeinflußt und somit nicht-bedingt.

Dieser Unterschied zwischen dem Bedingten und dem 43
Nicht-Bedingten erlaubt uns einen kurzen Blick auf die drei hervorstechenden allgemeinen Merkmale, von denen die buddhistische Lehre spricht: Unbeständigkeit (*anicca*), Unzulänglichkeit (*dukkha*) und Abwesenheit eines Selbst (*anattā*). Etwas, das durch Ursachen bedingt ist und von ihnen abhängt, kann nur unbeständig (*anicca*) sein. Darum kann es nichts Unwandelbares sein, auf das man sich verlassen könnte. In dieser Hinsicht ist es unzulänglich (*dukkha*). Wenn etwas aber unbeständig und daher prinzipiell nicht dauerhaft ist, folgt allein daraus, daß es unmöglich eine dauerhafte und beständige Substanz oder ein Selbst (*attā*) aufweisen kann. Wenn er über bedingte Erscheinungen sprach, betonte der Buddha

daher stets diese DREI ALLGEMEINEN MERKMALE (*tilakkhaṇā*): Unbeständigkeit, Unzulänglichkeit und Abwesenheit eines Selbst.

Die vier Bewußtseinssphären

44 Der dritte Vers markiert den eigentlichen Beginn des Abhidhammatthasaṅgaha, denn hier beginnt die Untersuchung der im vorangegangenen Vers erwähnten vier letztlichen Wirklichkeiten. Diese Untersuchung erstreckt sich über die ersten fünf Kapitel. Sie beginnt mit dem Bewußtsein. Vers 3 lautet auf Pāli:

VERS 3

TATTHA CITTAṂ TĀVA CATUBBIDHAṂ HOTI:
KĀMĀVACARAṂ RŪPĀVACARAṂ
ARŪPĀVACARAṂ LOKUTTARAÑ CĀ TI

Die Übersetzung lautet:

HIERVON (*tattha*) steht das BEWUSSTSEIN (*citta*) AN ERSTER STELLE (*tāva*). ES EXISTIEREN (*hoti*) VIER (*catu*) SPHÄREN (*bidha* = *vidha*): DIE SINNESSPHÄRE (*kāma* + *āvacara*), DIE FEINKÖRPERLICHE SPHÄRE (*rūpa* + *āvacara*), DIE UNKÖRPERLICHE SPHÄRE (*arūpa* + *āvacara*), UND (*ca*) DAS ÜBERWELTLICHE (*loka* + *uttara*).

45 Zu diesem Vers sind einige Erklärungen angebracht. Beispielsweise werden wir in Kürze über viele Geisteszustände sprechen, die sowohl BEWUSSTSEIN (*citta*) als auch BEGLEITENDE GEISTESFAKTOREN (*cetasikā*) beinhalten, doch im Handbuch nur als Bewußtsein bezeichnet werden. In den Büchern des Abhidhammapiṭaka ist dagegen für solche zusammengesetzten Strukturen die Bezeichnung „CITTA-CETASIKĀ-DHAMMĀ“ üblich. Sie bedeutet: „ZUSTÄNDE, die aus BEWUSSTSEIN und BEGLEITENDEN GEISTESFAKTOREN bestehen.“ Dieser Begriff ist klar und eindeutig, da er die beiden Bestandteile als letztliche Wirklichkeiten darstellt. Da „Bewußtsein“ im Abhidhammatthasaṅgaha aber sowohl in der letztlichen als auch in der zusammengesetzten Bedeutung gebraucht wird, halten wir es hier für sinnvoll,

eine Unterscheidung einzuführen. Bewußtsein als letztliche Wirklichkeit bezeichnen wir als Bewusstsein an sich oder einfach als Bewusstsein, und im zusammengesetzten Sinn als Bewusstseinszustand.

Nun zu den ersten drei Sphären: Bewußtsein der Sinnes- 46
sphäre, der feinkörperlichen und der unkörperlichen Sphäre. Bewußtseinszustände sind zumeist nach einem gemeinsamen Hauptmerkmal gruppiert, welches besonders hervortritt oder mit ihrem Entstehen zu tun hat. Für die Bewußtseinszustände der Sinnessphäre ist das grundlegendste und am leichtesten erkennbare Merkmal das ihnen innewohnende Bedürfnis nach Stimulation und nach einem Gefühl der Befriedigung durch die fünf Sinne: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Berühren. Das Bedürfnis nach solcher Art Stimulation heißt Sinnesbegehren (*kāma*). Es ist das grundlegende Merkmal einer Gruppe von Bewußtseinszuständen, die überwiegend im Laufe des gewöhnlichen täglichen Lebens, unserer weltlichen Existenz, auftreten. Daher nennt man es das für die Sinnessphäre typische (*kāma* + *āvacara*) Bewußtsein oder kurz das Bewußtsein der Sinnessphäre.

Die zweite Gruppe, Bewußtsein der feinkörperlichen Sphä- 47
re, enthält eine andere Art von Bewußtseinszuständen. Anstelle des wilden, fast wahllosen Suchens nach Sinnesstimulation gibt es hier das entschlossene Bemühen, den Geist zu beruhigen, zu stabilisieren und zu stärken, indem die Faktoren, die einer solchen Entwicklung entgegenstehen, systematisch unterbunden werden. Trotz der Verfeinerung und Reinigung der Geisteszustände durch strikte Kontrolle der Sinnesanregung bilden körperliche Bewußtseinsobjekte weiterhin die Grundlage für die Entwicklung der Fähigkeit, diese ungewollten Faktoren zu bändigen. Solche feineren Bewußtseinszustände werden, da sie durch Objekte der Körperlichkeit oder Form (*rūpa*) hervorgerufen werden, als Bewußtsein der feinkörperlichen Sphäre (*rūpa* + *āvacara*) zusammengefaßt.

Das Bewußtsein der unkörperlichen Sphäre ist noch weiter 48
verfeinert und erfordert daher einen höheren Entwicklungsgrad als die vorhergehende Gruppe, da hier selbst der feinste Aspekt des Körperlichen noch viel zu grob ist, um als Basis für äußerst verfeinerte und strahlende Bewußtseinszustände dienen zu können. Da im Laufe der weiteren Entwicklung die

Körperlichkeit abgelegt und stattdessen UNKÖRPERLICHE (*arūpa*) Objekte als Grundlage dienen, bezeichnet man diese Gruppe als Bewußtsein der UNKÖRPERLICHEN SPHÄRE (*arūpa* + *āvacara*).

49 Diese Gruppen werden als „Sphären" bezeichnet, was dem Pāli-Wort „*āvacara*" entspricht. Wörtlich übersetzt bedeutet es eigentlich: Sich in etwas umherbewegen, vertraut sein mit etwas, oder in Verbindung mit Vorstellungen: bezogen auf etwas, genährt durch etwas, abhängig von etwas, bedingt durch etwas. Für die Gruppierung von Geisteszuständen kommen all diese Definitionen dem beabsichtigten Sinn des Wortes *āvacara* nahe. Wie später noch klar werden wird, sind sie aber in einem wesentlich weiteren Bedeutungsfeld nur begrenzt anwendbar. Infolgedessen verwenden wir die weithin übliche Bezeichnung „Sphäre".

50 Die letzte der vier Bewußtseinsgruppen ist das Überweltliche. ÜBERWELTLICHES (*lokuttara*) Bewußtsein beschreibt Bewußtseinszustände, die etwas zum Objekt haben, das JENSEITS (*uttara*) der WELT (*loka*) ist. Dieses Objekt kann definitionsgemäß nur Nibbāna sein, das nicht-bedingte Element. Nur in einem Verwirklichungsstadium, in dem gewisse Fesseln (*saṃyojanāni*), die uns an weltliche Gedanken und Handlungen binden, endgültig abgeworfen sind, kann Nibbāna das Objekt sein, auf dessen Grundlage Bewußtsein entsteht.

51 Vers 3 definiert die Grundlagen, aus denen viele unterschiedliche Bewußtseinszustände entstehen können. Auf dieser Basis erstellt der Abhidhammatthasaṅgaha im ersten Kapitel ein vollständiges und einfaches Ordnungssystem aller möglichen Zustände. Weil die Methode des Abhidhamma ja nicht nur für das Studium, sondern in erster Linie für die Übung gedacht ist, ist dieses Ordnungssystem dazu angelegt, als Maßstab oder Landkarte zu dienen, mit deren Hilfe die eigenen Geisteszustände überprüft und hinsichtlich ihrer UNHEILSAMEN (*akusala*) oder HEILSAMEN (*kusala*) Eigenschaften beobachtet werden können, so daß erkannt werden kann, ob solche Gedanken und die aus ihnen folgenden Handlungen zum ERKENNEN DER DINGE ALS LETZTLICHE WIRKLICHKEITEN (*yathā-bhūtañāṇa*) führen oder uns davon entfernen.

Vortrag 2, Teil 1

Bevor wir uns mit dem vierten Vers beschäftigen, wollen wir 52
noch auf einige besondere Punkte eingehen. Der Abhidhammatthasaṅgaha gilt als überaus wertvolle Zusammenstellung von Fakten und Anmerkungen. Aufgrund seiner Ordnung und Struktur und nicht zuletzt aufgrund seiner Kürze wird er als Studienbegleiter und Referenz besonders geschätzt. Als leichte Lektüre ist er allerdings weniger geeignet. Um seine knappen Aussagen mit Leben zu füllen und zu zeigen, wie sie in der täglichen Erfahrung anwendbar sind, ist es notwendig, sie durch Erklärungen und Hintergrundwissen zu ergänzen.

Erinnern wir uns noch einmal an die vier Kategorien aus 53
Vers 3 (*kāmāvacara, rūpāvacara, arūpāvacara, lokuttara*) und betrachten wir die einführenden Worte von Vers 4:

> Tattha katamaṃ kāmāvacaraṃ

Wörtlich übersetzt bedeutet das:

> Welche (*katama*) davon (*tattha*)[1] gehören zur Sinnessphäre (*kāmāvacara*)?

Etwas ausführlicher könnten wir fragen:

> Welche der vielen Bewußtseinszustände weisen ein inneres Bedürfnis nach Stimulation und ein Gefühl der Befriedigung mittels der fünf Sinnestore auf?

In anderen Worten: „Welche Bewußtseinszustände sind der Sinnessphäre zugehörig?“ Die Frage gibt uns noch keine Hinweise darauf, nach welchem Verfahren oder auf welcher Grundlage diese *kāmāvacara*-Zustände von den anderen drei Kategorien zu unterscheiden sind. Daher benötigen wir einige Hintergrundinformationen, deren beste Quelle die Bücher des Abhidhammapiṭaka selbst sind.

[1] Wörtl. „darin“, d. h. von diesen Zuständen.

Die Mātikā

54 Im ersten Buch dieses Piṭakas, Dhammasaṅgaṇī,[2] gibt es den kurzen, aber sehr wichtigen Abschnitt „Mātikā“. Das Wort „*mātikā*“ wird normalerweise im Sinne von „Tabelle“ oder „Verzeichnis“ gebraucht. Es spielt in der Dhammasaṅgaṇī eine sehr wichtige Rolle, denn hier ist Mātikā die Matrix (man vergleiche die beiden Wörter), die Gußform, aus welcher der gesamte Abhidhammapiṭaka seine innere Struktur gewinnt. Das Wort „Mātikā“ kann auch bedeuten: „wie eine Mutter“ (*māta* + *viya*), so daß man die Mātikā der Dhammasaṅgaṇī als MUTTER (*mata*) des ganzen Abhidhammapiṭaka auffassen könnte. Aus ihr entspringt und erwächst der Inhalt dieses Piṭakas und bleibt immer mit ihr verbunden.

55 Wir müssen diesen wichtigen Abschnitt hier nicht im einzelnen diskutieren. Es soll ausreichen zu sagen, daß er im wesentlichen aus 22 Dreiergruppen und 100 Zweiergruppen besteht, deren jede in ihrem jeweiligen Zusammenhang ein Mittel darstellt, um alle GEISTIGEN (*nāma*) und KÖRPERLICHEN EIGENSCHAFTEN (*rūpa*) systematisch zu untersuchen. Es gibt gute Gründe, an dieser Stelle über die Mātikā der Dhammasaṅgaṇī zu sprechen, ganz abgesehen davon, daß sie der authentische Hintergrund vieler kurzer Aussagen des Abhidhammatthasaṅgaha ist. Der erste Grund ist, daß die Struktur, auf der die Abhidhamma-Methode basiert, bereits am Anfang der Dhammasaṅgaṇī zu finden ist und nicht aus einer anderen oder späteren Quelle stammt. Die Mātikā stellt die Grundlage für eine erschöpfende Untersuchung geistiger und körperlicher Phänomene dar, um diese aus der Perspektive letztlicher Wahrheit betrachten zu können. Der zweite Grund ist, daß der Autor des Abhidhammatthasaṅgaha seine Methode zur Darstellung der vielen Bewußtseinszustände nicht zufällig zusammengestellt hat, sondern durch die gezielte Auswahl von Kategorien aus diesem bereits vom Buddha aufgestellten System, das für solche Erörterungen eine angemessene Basis ist.

56 Der Ehrw. Anuruddha wählte aus der Mātikā der Dhammasaṅgaṇī folgende Kategorien aus und kombinierte sie miteinander:

[2] Nyanaponika, *Dhammasaṅgaṇī*.

- Ist ein Zustand
  1. heilsam (*kusala*), d. h. gut oder geschickt,
  2. unheilsam (*akusala*), d. h. schlecht oder ungeschickt oder
  3. kammisch neutral (*abyākata*), d. h. gehört er zu keiner der beiden Gruppen?
- Ist ein Zustand mit
  4. Wohlgefühl (*sukha*),
  5. Schmerz (*dukkha*) oder
  6. neutralem Gefühl (*upekkhā*) verbunden?
- Ist ein Zustand
  7. kammagewirkt (*vipāka*)?
  8. –
  9. –
- Ist ein Zustand
  10. eine Wurzel (*hetu*)?
  11. –
- Ist ein Zustand
  12. mit Wurzeln verbunden (*sahetuka*) oder
  13. nicht mit Wurzeln verbunden (*ahetuka*)?

Um später als Referenz dienen zu können, seien die entsprechenden Kategorien der *Tika* und *Duka Mātikā* hier angegeben: 57

- Aus der Matrix der Dreiergruppen (*tika mātikā*):
  1. *Kusalā dhammā*
  2. *Akusalā dhammā*
  3. *Abyakatā dhammā*

  4. *Sukhāya vedanāya sampayuttā dhammā*
  5. *Dukkhāya vedanāya sampayuttā dhammā*
  6. *Adukkhamasukhāya vedanāya sampayuttā dhammā*

7. *Vipāka dhammā*
8. *Vipāka-dhamma-dhammā*
9. *Neva-vipāka-na-vipākadhammadhammā*

- Aus der MATRIX DER ZWEIERGRUPPEN (*duka mātikā*):

10. *Hetu dhammā*
11. *Na hetu dhammā*

12. *Sahetuka dhammā*
13. *Ahetuka dhammā*

58 Indem der Ehrw. Anuruddha elf Kategorien aus fünf Mātikā-Gruppen auswählte und sie mit einigen wichtigen Ergänzungen aus anderen Gruppen kombinierte, konnte er eine eigene Klassifikation zusammenstellen, die eine einfache, klare und straffe Gliederung ermöglichte.

59 Doch warum aus Gruppen mit so unterschiedlichen Bedeutungen? Weil sie aus der Mātikā so ausgewählt wurden, daß sie völlig unterschiedliche Gesichtspunkte darstellen: ethische Werte, Gefühl, kammagewirkte Zustände und Wurzeln. Eine Erklärung der kammagewirkten Zustände müssen wir auf einen späteren Zeitpunkt verschieben. Die anderen drei bedürfen einer genaueren Beschreibung, denn sie haben unmittelbar mit der ersten Kategorie von Bewußtseinszuständen zu tun, die wir diskutieren wollen.

Kusala und Akusala

60 Wie können HEILSAM (*kusala*) und UNHEILSAM (*akusala*) aus der ersten Dreiergruppe ethisch eingeordnet werden? Kurz gesagt ist die buddhistische Lehre gezielt auf die Überwindung von VERBLENDUNG (*avijjā*) und VERLANGEN (*taṇhā*) ausgerichtet. Dies wird durch Übung in den klar definierten Bereichen der SITTLICHKEIT (*sīla*), der GEISTIGEN ENTWICKLUNG (*bhāvanā*) und der WEISHEIT (*paññā*) erreicht. Vor diesem Hintergrund kann etwas als „unheilsam“ definiert werden, wenn es eng mit Verblendung und Verlangen verbunden ist, während etwas „heilsam“ ist, wenn es dazu dient, Erkenntnis und durchdringende Einsicht zu gewinnen. Man kann daran schon erkennen,

daß es eine große Spannweite möglicher Bewertungen gibt, beginnend beim Niedrigsten, d. h. bei äußerst unheilsamen Zuständen, die von tiefster und erdrückendster Verblendung bestimmt sind, bis zum Höchsten, d. h. zu fehlerfreien heilsamen Zuständen, die mit höchstem Wissen einhergehen.

Die Übung des Heilsamen löst uns von Zuständen, die 61
durch Verblendung und Verlangen beherrscht sind, und trägt uns aufwärts zu jenen, die durch Weisheit und Erkenntnis geprägt sind. Die Übung des Unheilsamen dagegen führt uns durch immer tiefere Verstrickung in eine Abwärtsspirale aus Verblendung und Verlangen. Übung hat drei verschiedene Aspekte: Gedanken, Sprache und Handlung. Heilsames Üben befaßt sich demnach voll und ganz mit gesunden, fehlerlosen, untadeligen, heilsamen Gedanken, Worten und Handlungen. Es strebt beständig danach, sich von Verblendung und Verlangen fernzuhalten, ja diese schließlich auszumerzen, und gleichzeitig Weisheit zu erlangen. Solches Bemühen bringt stets hilfreiche und glückliche Wirkungen hervor und führt in Richtung des Ziels. Unheilsames Üben ist das Gegenteil davon: Ungesunde, fehlerhafte, tadelnswerte, unheilsame Gedanken, Worte und Handlungen, die den Umgang mit Verblendung und Verlangen suchen, statt sich davon zu entfernen, führen zu einem immer tieferen Absinken in ihre Verstrickungen. Solches Üben kann niemals hilfreiche oder glückliche Wirkungen hervorbringen oder zu besseren Zuständen führen. Es führt unweigerlich zu Verlusten und zur Entwertung vorheriger Gewinne.

Der Kommentar und andere abgeleitete Werke erklären, 62
daß *kusala* so genannt wird, weil es verachtenswerte (*kucchita*) Zustände zum Schwanken (*salayati*), Zittern und Wanken bringt oder sie gar zerstört. Er zählt als Synonyme auf: gesund (*ārogya*), fehlerfrei, tadellos (*anavajja*), gewandt (*cheka*) und mit glücklichen Wirkungen (*sukha-vipākesu*).[3] Häufig wird *kusala* als heilsam, gut oder tugendhaft übersetzt. Jedes diese Wörter kann verwendet werden, wie es am besten paßt.

Doch zurück zum Text des Abhidhammatthasaṅgaha. Dort 63
wird eine dreifache Aufteilung der Bewußtseinszustände der Sinnessphäre vorgenommen: unheilsame Zustände (*akusalā*

[3]Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 91–95.

dhammā), WURZELLOSE ZUSTÄNDE (*ahetukā dhammā*) und LEUCHTENDE oder SCHÖNE ZUSTÄNDE (*sobhanā dhammā*).[4] Im Vergleich mit den Gruppierungen der Mātikā stellt sich wieder die Frage: Warum wurde eine so scheinbar unsystematische Unterscheidung getroffen? Der Schlüssel dazu liegt in der Gruppe „Wurzellose Zustände". Hier wird erstmalig eine Unterscheidung nach WURZELN (*hetū*) vorgenommen, die, wie schon erwähnt, aus der Mātikā der Dhammasaṅgaṇī stammt. Durch Unterteilung in die drei oben genannten Klassen mittels entsprechend festgelegter Wurzeln läßt sich eine große Zahl von Bewußtseinszuständen behandeln und lassen sich deren Beziehungen untereinander mühelos aufzeigen. Was sind Wurzeln?

Die Wurzeln

64 Die Vorstellung von Wurzeln[5] entstammt der Pflanzenkunde. Wie man weiß, wächst eine Pflanze zu voller Größe und Stärke heran, wenn sie ein entsprechendes Wurzelwerk hat. Darüberhinaus kann die Wurzel nicht ohne einem Samen entstanden sein, aus dem die gesamte Pflanze mit ihren Blüten und Früchten entsprungen ist. Der Same bestimmt alle Eigenschaften der Pflanze. Ähnliches gilt für die Lebewesen. Sie entstehen als Kamma-Wirkungen vergangener körperlicher, sprachlicher und geistiger Handlungen. Diese wirken wie ein Same, aus dem ein Lebewesen mit seinem tragenden Wurzelwerk entsteht und der beider Eigenschaften bestimmt. Auch die vergangenen Handlungen wurden durch HEILSAME WURZELN (*kusalā hetū*) oder UNHEILSAME WURZELN (*akusalā hetū*) verursacht und genährt. Ähnlich wie bei einer Pflanze erhalten die Wurzeln das Wesen am Leben, so daß neue Samen entstehen, aus denen spätere Lebewesen entspringen können. Diese unterstützenden Wurzeln sind:[6]

[4] Siehe Abb. 2, S. 281.
[5] Siehe Abb. 2, S. 281.
[6] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, S. 515, § 984.

- Die unheilsamen Wurzeln (*akusalā hetū*)
  - der Gier (*lobha akusala-hetu*),
  - des Hasses (*dosa akusala-hetu*)
  - und der Trübheit und Verblendung (*moha akusala-hetu*).
- Die heilsamen Wurzeln (*kusalā hetū*):
  - der Abwesenheit von Gier (*alobho kusala-hetu*), d. h. der Großzügigkeit,
  - der Abwesenheit von Hass (*adoso kusala-hetu*), d. h. liebender Güte
  - und der Abwesenheit von Trübheit und Verblendung (*amoho kusala-hetu*), d. h. der Weisheit.

Wenn man die buddhistische Lehre vor diesem gedanklichen Hintergrund als ein Übungssystem auffaßt, in welchem rechtes Bemühen (*sammā-vāyāma*), das sechste Glied des Edlen Achtfachen Pfades (*ariya atthaṅgika magga*), eine tragende Rolle spielt, ist es nützlich, sich das Ziel dieser Übung klarzumachen. Das Buch der Analyse sagt dazu: 65

> Was ist rechtes Bemühen? Hierin erzeugt ein Bhikkhu den Wunsch, bemüht sich, weckt die Energie, setzt den Verstand ein und strebt danach, unheilsame, schlechte Zustände, die (noch) nicht entstanden sind, nicht aufkommen zu lassen, [...] strebt danach, unheilsame Zustände, die (bereits) entstanden sind, aufzugeben, [...] strebt danach, heilsame Zustände, sofern sie (noch) nicht entstanden sind, entstehen zu lassen, [...] strebt nach der Erhaltung, der Sammlung, dem Wachstum, der Reifung, der Entwicklung und Vervollkommnung heilsamer Zustände, die bereits entstanden sind. Dies nennt sich rechtes Bemühen.[7]

Hieraus ist unmittelbar ersichtlich, daß das Streben nach dem Nicht-Entstehen und Ablegen unheilsamer Zustände eine

[7] Ebd., S. 275, § 408.

Grundlage richtiger Übung ist, denn diese sind die niedrigsten, schädlichsten und gefährlichsten Hindernisse der Weiterentwicklung. Deshalb ist es die Aufgabe des Abhidhammatthasaṅgaha, sie gleich am Anfang zu definieren, wie es in Vers 4 geschieht.

66 Der Vers, der in das Thema der Bewusstseinszustände der Sinnessphäre (*kāmāvacara cittāni*)[8] einleitet, beginnt mit der bereits zitierten Frage:

Vers 4

Tattha katamaṃ kāmāvacaraṃ

Noch einmal die Übersetzung:

Welche (*katama*) davon (*tattha*) gehören zur Sinnessphäre (*kāmāvacara*)?

67 Darauf folgt die erste Aussage über Bewußtseinszustände. Sie beginnt mit der Kategorie der in Gier (*lobha*)[9] wurzelnden Zustände. Der Vers besagt dazu:

Somanassa-sahagataṃ diṭṭhigata-sampayuttaṃ
Asaṅkhārikam-ekaṃ
Somanassa-sahagataṃ diṭṭhigata-sampayuttaṃ
Sasaṅkhārikam-ekaṃ
Somanassa sahagataṃ diṭṭhigata-vippayuttaṃ
Asaṅkhārikam-ekaṃ
Somanassa sahagataṃ diṭṭhigata-vippayuttaṃ
Sasaṅkhārikam-ekaṃ
Upekkhā-sahagataṃ diṭṭhigata-sampayuttaṃ
Asaṅkhārikam-ekaṃ
Upekkhā-sahagataṃ diṭṭhigata-sampayuttaṃ
Sasaṅkhārikam-ekaṃ
Upekkhā-sahagataṃ diṭṭhigata-vippayuttaṃ
Asaṅkhārikam-ekaṃ
Upekkhā-sahagataṃ diṭṭhigata-vippayuttaṃ
Sasaṅkhārikam-ekan-ti
Imānī aṭṭha-pi lobha-sahagata-cittāni nāma

[8] Siehe Abb. 2, S. 281.
[9] Siehe Abb. 3, S. 282.

Die Übersetzung lautet: 68

> Es gibt zwei in Gier wurzelnde Bewußtseinszustände, in denen Bewußtsein von GEISTIGEM WOHLGEFÜHL (*somanassa*) BEGLEITET (*sahagata*) und mit FALSCHER SICHTWEISE (*diṭṭhi-gata*) VERBUNDEN (*sampayutta*) ist, von denen EINER (*eka*) UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*) und EINER (*eka*) AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*) ist.
>
> Ferner gibt es zwei, die von GEISTIGEM WOHLGEFÜHL (*somanassa*) BEGLEITET (*sahagata*), doch von FALSCHER SICHTWEISE (*diṭṭhi-gata*) GETRENNT (*vippayutta*) sind, von denen EINER (*eka*) UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*) und EINER (*eka*) AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*) ist.
>
> Dann gibt es zwei, die von NEUTRALEM GEFÜHL (*upekkhā*) BEGLEITET (*sahagata*) und mit FALSCHER SICHTWEISE (*diṭṭhi-gata*) VERBUNDEN (*sampayutta*) sind, von denen EINER (*eka*) UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*) und EINER (*eka*) AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*) ist.
>
> Schließlich gibt es zwei, die von NEUTRALEM GEFÜHL (*upekkhā*) BEGLEITET (*sahagata*), doch von FALSCHER SICHTWEISE (*diṭṭhi-gata*) GETRENNT (*vippayutta*) sind, WOVON EINER (*eka*) UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*) und EINER (*eka*) AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*) ist.
>
> DIESE (*imānī*) ACHT (*aṭṭha pi*) NENNT MAN (*nāma*) VON GIER BEGLEITETES BEWUSSTSEIN (*lobha-sahagatacittāni*).[10]

Gier

Diese acht Arten von Bewußtseinszuständen haben Gier als gemeinsames Merkmal. Sie ist die Wurzel, aus der sie alle stammen, die sie nährt und versorgt, die Ursache ihres Wachstums und ihrer Früchte. In der Dhammasaṅgaṇī wird Gier klar und einfach beschrieben: 69

[10] Siehe Abb. 3, S. 282.

> Gier, gierig sein, der begehrende Zustand, betören, betört sein, der Zustand des Betörtseins, Lüsternheit, die unheilsame Wurzel der Gier.[11]

Hier sind allerdings nur die grundlegenden Aspekte dieser wichtigen Wurzelbedingung dargestellt. An späterer Stelle führt dasselbe Werk, ebenso wie auch der Vibhaṅga, eine stark erweiterte Liste auf, die mehr als 100 Synonyme enthält und demonstriert, was für ein großer Bedeutungsumfang in diesem einzelnen Wort steckt. Hier ein Auszug aus dieser Liste:

> Gier ist die Verführung, das Sehnen, das Begehren, Wünschen, Flehen, Haften, die Vertrautheit, die Zuneigung, das Wollen von Sichtbarem, Klängen, Gerüchen, Geschmäcken, Berührungen, das Wollen von Söhnen, das Wollen des Lebens, die Zügellosigkeit, der Wunsch nach dem Schönen, das Mögen, der Drang nach Existenz, der Drang nach Nichtexistenz, …[12,13]

70 Alle hier aufgeführten Aspekte sind letztlich Ausprägungen von Gier. Was diese Liste natürlich nicht zeigt, ist, daß jede davon schon aus der leisesten, nahezu unmerklichen Tendenz aufsteigen und zu einer überwältigenden Flut von Lust, Leidenschaft oder Habgier heranwachsen kann, die alles hinwegschwemmt, was dem Ziel ihres Begehrens entgegensteht. Auf den ersten Blick haben die Begriffe „Gier“ und „Lust“ einen gewissen Beiklang von Macht und Gewalt. Man sollte sich jedoch darüber im klaren sein, daß dieselbe Gier und dieselbe Lust in vielen Verkleidungen erscheinen kann. Sie kann subtil, gefällig, feinfühlig, zart, verfeinert und sanft sein. Sie kann wohlwollend und mitfühlend sein. Hinter ihrer äußeren Form verbirgt sich aber letztlich immer nur das Bestreben, dasselbe tiefsitzende, greifende Verlangen auf die eine oder andere Weise zu befriedigen. Der Buddha selbst sagte einmal:

71 > Bhikkhus, ich weiß von keiner Sache, die größere Macht hat, das Sinnesbegehren, das noch nicht

[11] Nyanaponika, *Dhammasaṅgaṇī*, S. 85, § 399.
[12] Ebd., S. 169 ff., § 1103.
[13] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, S. 470, § 909.

> entstanden ist, zu erwecken und das Anwachsen des Sinnesbegehrens, das bereits entstanden ist, zu verstärken, als die Eigenschaft der Schönheit in den Dingen.[14]

Er sagte auch:

> Ich kenne nichts so Widerspenstiges wie den untrainierten Geist. Der untrainierte Geist ist in der Tat ein höchst widerspenstiges Ding.[15]

Durch diese beiden Aussagen aus den Suttas wird offensichtlich, daß zwei Fähigkeiten von großer und dauerhafter Wichtigkeit sind. Die erste ist, die Beschaffenheit gieriger Zustände erkennen zu lernen und sich ihrer nicht erst bewußt zu werden, wenn sie bereits entstanden sind, sondern schon dann, wenn ihr Entstehen wahrscheinlich ist. Die zweite ist, den Geist in seiner Arbeitsweise zu trainieren und ihn zähmbar zu machen. So kann er darauf ausgerichtet werden, nicht nur unheilsame Zustände zu erkennen und zu beseitigen, sondern auch gute und heilsame Zustände hervorzubringen und aufrechtzuerhalten. 72

Das Studium des Abhidhamma ist eine präzise und nachvollziehbare Methode, durch welche all diese Zustände erkannt und mit der ergründet werden kann, wie der Geist funktioniert. Die Ermahnungen des Buddha in den zwei zitierten Suttas spornen dazu an, solche Kenntnis zu erlangen, einzuüben und anzuwenden. 73

Das Hauptmerkmal der Gier beschreibt der Kommentar als das Kleben an einem Sinnesobjekt, ähnlich wie ein klebriges Spinnennetz; ihre wesentliche Funktion als ein Festhaften, ähnlich wie ein Fleischstück in einer heißen Bratpfanne; ihre Äußerung als ein Nicht-Gehen-Lassen, ähnlich wie der Schmutz und die Farbe des Rußfleckens einer Öllampe; und ihre Grundlage als das Sehen von Vergnügen in Zuständen, die mit Fesseln verbunden sind.[16] 74

---

[14] Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Bd. I, I 2, Die fünf geistigen Hemmungen.
[15] Ebd., Bd. I, I 3, Der ungefüge Geist.
[16] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 383.

75 Wenn wir uns mit der unheilsamen Wurzel der Gier befassen, ist es wichtig zu erkennen, daß üble und unheilsame Zustände nicht aus ihr allein entstehen, sondern zusätzlich aus der Wurzel der VERBLENDUNG (*moha*). Gier wirkt nicht eigenständig, sondern nur in Verbindung mit Trübheit, Verblendung und Täuschung.[17] Diese Aktivität der Verblendung ist auch an FALSCHER SICHTWEISE (*diṭṭhi*) beteiligt. Die grundlegende Wurzel des Übels, der Vater aller unheilsamen Zustände, ist also das NICHTWISSEN (*avijjā*), das sich hier jedoch als TRÜBHEIT und VERBLENDUNG (*moha*) zeigt. Sein Hauptmerkmal ist geistige Blindheit, das Gegenteil von Weisheit. Daraus läßt sich ableiten, daß die wesentliche Funktion der Verblendung darin besteht, Objekte nicht zu durchdringen, sondern ihre wahre Beschaffenheit zu verdecken. Ihre Äußerungen sind daher zum einen das Fehlen richtiger Übung, angemessenen Benehmens und richtiger Einstellung, zum anderen geistige Blindheit, Dunkelheit und Verwirrung. All diese Eigenschaften, angefangen beim Hauptmerkmal, haben die gemeinsame Grundlage fehlender Aufmerksamkeit auf das, was richtig, korrekt oder im letztlichen Sinne wahr ist.

76 Kommen wir zu den insgesamt acht gierigen Zuständen zurück. Vier von ihnen sind von geistigem Wohlgefühl und vier von neutralem Gefühl begleitet. In jeder Vierergruppe sind jeweils zwei Zustände mit falscher Sichtweise verbunden und zwei davon getrennt. Bei der detaillierten Besprechung dieser Zustände traten einige zusätzliche Merkmale auf, Dinge wie FALSCHE SICHTWEISE (*diṭṭhi-gata*), UNAUSGELÖST und AUSGELÖST (*asaṅkhārika, sasaṅkhārika*). Diese bedürfen einer kurzen Erklärung. Zuvor wollen wir jedoch noch auf das GEFÜHL (*vedanā*) eingehen, denn es ist ausnahmslos in jedem Bewußtseinszustand vorhanden.

Gefühl

77 In Bewußtseinszuständen der Sinnessphäre wird Gefühl in fünf einander nicht überschneidende Arten eingeteilt:

[17] Siehe Abb. 2, S. 281.

1. Körperliches Wohlgefühl (*sukha*). Dazu gehören alle Formen körperlichen Wohlgefühls, der Bequemlichkeit und des Behagens.

2. Körperlicher Schmerz (*dukkha*). Dazu gehören alle Aspekte des körperlichen Schmerzes, der Unbequemlichkeit und des Unbehagens.

3. Geistiges Wohlgefühl (*somanassa*). Dazu gehören alle Formen geistigen Wohlgefühls, des Glücks, der Freude und des Behagens.

4. Geistiger Schmerz (*domanassa*). Dazu gehören alle Aspekte des geistigen Schmerzes, des Unbehagens, des Unglücks, der Sorge und Schwere.

5. Neutrales Gefühl oder Indifferenz (*upekkhā*), die Mitte zwischen Schmerz und Wohlgefühl.

Im Kontext der buddhistischen Lehre ist bei der Verwendung des deutschen Wortes „Gefühl" für das Pāli-Wort „*vedanā*" Vorsicht angebracht. Man darf es tatsächlich nur im Sinne der eben aufgeführten Fünfergruppe auffassen. Die im gewöhnlichen Sprachgebrauch oft verwendeten Bedeutungen von Emotion, Stimmung, Zuneigung, Sympathie oder Zärtlichkeit sind auf keinen Fall damit gemeint. Letztere sind in buddhistischer Terminologie niemals unmittelbar mit dem Begriff „*vedanā*" verbunden. Es gibt für sie eigene Begriffe, von denen uns einige noch begegnen werden. „Gefühl" bezieht sich hier ausschließlich auf angenehmes, schmerzhaftes oder neutrales Gefühl, das in Verbindung mit geistigen oder körperlichen Zuständen auftritt. 78

Derartige Unsicherheiten entstehen oft, wenn man nach deutschen Entsprechungen für Pāli-Wörter sucht. Genau übereinstimmende Begriffe sind eher selten. Um diese Schwierigkeit zu umgehen, empfiehlt es sich, die unübersetzten Pāli-Wörter zu gebrauchen. Dadurch kann man nach und nach sein Vokabular buddhistischer Fachbegriffe verbessern, ohne daß sie vom westlichen Sprachgebrauch verfärbt werden. In unserem Fall wäre es angebracht, ganz natürlich an die fünf Arten von *vedanā* zu denken statt an „Gefühl". 79

Vortrag 2, Teil 2

Neutrales Gefühl

Was die ersten vier Arten von Gefühl bedeuten, dürfte klar sein. 80
Das fünfte, „neutrale“ Gefühl muß jedoch erklärt werden, denn für das Wort „*upekkhā*“ gibt es keine gleichwertige Übersetzung. Im gegebenen Zusammenhang bedeutet es „weder schmerzhaft noch angenehm“, was eine fast wörtliche Übersetzung des Pāli-Begriffes „*adukkham-asukha*“ ist. Dieser Ausdruck wird im Abhidhammatthasaṅgaha sehr häufig benutzt, um ein Gefühl zu beschreiben, das sich auch bei sorgfältiger Betrachtung nicht als schmerzhaft oder angenehm einordnen läßt. Es ist *a-dukkha*, „nicht schmerzhaft“, und *a-sukha*, „nicht angenehm“.

Manchmal wird *upekkhā* als „Indifferenz“ als „hedonische 81
Indifferenz“ übersetzt. Das Attribut „hedonisch“ paßt hier sehr gut, weil es „Indifferenz“ auf Schmerz oder Wohlgefühl bezieht. Leider sind die beiden Wörter zusammen sehr lang und passen nicht allzu gut, wenn von Gefühl (*vedanā*) die Rede ist. Daher verwenden wir lieber „neutral“, solange der Aspekt von Schmerz und Wohlgefühl nicht hervorgehoben werden soll. Wir setzen aber voraus, daß Neutralität als hedonische Neutralität verstanden wird.

Verbunden mit oder getrennt von falscher Sichtweise

Doch nun zur Erklärung einiger neuer Begriffe. Die Ausdrücke 82
mit falscher Sichtweise verbunden (*diṭṭhi-gata-sampayutta*) und von falscher Sichtweise getrennt (*diṭṭhi-gata-vippayutta*) hängen offensichtlich miteinander zusammen, denn obwohl sie sich gegenseitig ausschließen, entstehen die Bewußtseinszustände, in denen sie vorkommen, in Verbindung mit der unheilsamen Wurzel der Gier (*lobho-akusala-hetu*). Allerdings gibt es für ihr Auftreten sehr unterschiedliche Gründe. Einfach gesagt liegen diese Unterschiede im Grad des Wissens und Verständnisses des jeweiligen Individuums.

83 Wenn ein in Gier wurzelnder Wunsch aufsteigt, der mit falscher Sichtweise verbunden ist, führt dies fast automatisch zu einer Handlung. Obwohl solch eine Handlung grundsätzlich moralisch schlecht ist, stellt sie sich für die handelnde Person aufgrund der Übermacht ihrer Verblendung anders dar. Ihre Wahrnehmung eines Unterschiedes zwischen gut und schlecht ist durch Täuschung so verwaschen und verfärbt, daß es nahezu unmöglich ist, sich der Tat, die dem gierigen Wunsch entspricht, zu enthalten.

84 Ohne falsche Sichtweise liegt der Fall etwas anders. Die handelnde Person weiß sehr wohl, daß ihr gieriger Wunsch, da er schlecht und unheilsam ist, ungute Wirkungen hervorbringen wird, die ihr Weiterkommen auf dem Weg zur Befreiung verzögern werden. Trotzdem ist ihr Wunsch nach Genuß oder nach Bestätigung durch andere groß genug, daß ihre Eitelkeit alle umsichtigen Bedenken außer Kraft setzt und irgendeine Rechtfertigung findet, um diese Handlung trotzdem zu begehen. Wo Gier vorhanden ist, aber keine falsche Sichtweise, kommt noch ein weiterer Faktor hinzu, den wir in Kürze erklären werden. Dann nämlich sind die Gedanken zwar durch VERBLENDUNG (*moha*) getrübt, aber anders als bei jemandem, der völlig von falscher Sichtweise besessen ist. Zunächst aber wollen wir die verwendeten Begriffe etwas genauer untersuchen.

Falsche Sichtweise

85 Das Pāli-Wort „*diṭṭhi-gata*“ wird üblicherweise als „falsche Sichtweise“ oder „falsche Ansicht“ übersetzt. Es bedeutet wörtlich: „ZUFLUCHT NEHMEN (*gata*) ZU FALSCHER SICHTWEISE (*diṭṭhi*)“. Das Wort „*diṭṭhi*“ bedeutet einfach „Sichtweise“. Wenn es ohne weitere Kennzeichnung allein steht, wird es normalerweise als „falsche Sichtweise“ im Gegensatz zu „RECHTER SICHTWEISE“ (*sammā-diṭṭhi*) verstanden. Im Zusammenhang mit Gier ist damit jede Art von Ansicht gemeint, die als Rechtfertigung für Gedanken, Sprache oder Handlungen dient, die von Gier begleitet sind. Dies ist jedoch tiefgreifender als es auf den ersten Blick erscheint. Denn wenn man anerkennt, daß es FALSCHE SICHTWEISE (*diṭṭhi*) im Gegensatz zu RECHTER SICHTWEISE (*sammā-diṭṭhi*) gibt, wobei rechte Sichtweise im letztlichen Sinn

bedeutet, die Dinge zu erkennen, wie sie wirklich sind, so folgt daraus, daß ohne wahrheitsgemäßes Erkennen der drei allgemeinen Merkmale, also der Unbeständigkeit, der Unzulänglichkeit und der Abwesenheit eines Selbst (*ti-lakkhaṇa: anicca, dukkha, anattā*) ein großer Teil der Gedanken, der Sprache und der Handlungen einer Person definitionsgemäß fest in Gier (*lobha*) verwurzelt und daher offensichtlich unheilsam (*akusala*) sind.

Eine Erläuterung aus dem Kommentar besagt, die Ursprünge falscher Sichtweise lägen im Hören falscher Lehren, in der Gesellschaft unguter Freunde, in dem fehlenden Wunsch, edle Menschen (*ariyā*) zu sehen sowie in ungenügender Aufmerksamkeit auf das, was richtig ist. Falsche Sichtweise hat folgende vier Bestimmungsmerkmale: ihr Hauptmerkmal ist die unangemessene Neigung (*ayoniso abhinivesa*); ihre wesentliche Funktion ist die Verdrehung (*parāmāsa*); ihre Äußerung ist die falsche Überzeugung (*micchā abhinivesa*); ihre Grundlage ist der fehlende Wunsch, Edle zu sehen (*ariyānaṃ adassanakāmatā*).[1] 86

Einbildung

Wie wir schon gesehen und hinlänglich diskutiert haben, treten gierige Bewußtseinszustände nicht immer gemeinsam mit falscher Sichtweise auf. Auch ohne an ein permanentes Selbst oder eine Seele zu glauben, kann man in Gier verwurzelte Handlungen begehen.[2] Der Kommentar bezeichnet die falsche Sichtweise jedoch als größten aller Fehler.[3] Das ist nicht einfach so dahergesagt und beruht auch nicht darauf, daß sie zumeist mit Gier verbunden ist. Der Grund ist vielmehr, daß in gierigen Zuständen ein zusätzliches Merkmal auftritt: Das völlige Unverständnis der wahren Natur der Dinge. Dies ist tatsächlich der größte aller Fehler. Gekoppelt mit Gier ergibt sich eine höchst unerwünschte Kombination. Wenn dieser Fehler aber nicht vorhanden ist, d. h. in Zuständen, die von falscher Sichtweise getrennt sind, ist die betreffende Person nicht von falschen Lehren, unguten Freunden oder dem fehlenden Wunsch, Edle zu sehen, be- 87

[1] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 381.
[2] Siehe Abb. 3, S. 282.
[3] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 382.

einflußt. Dann kann Gier nicht in Verbindung mit Sichtweisen entstehen, die auf solche Ursachen zurückzuführen sind. Vielmehr beruht sie hauptsächlich auf dem Existenzdurst und der Sinneslust, welche ausschließlich durch Sinneserfahrung ausgelöst werden, wie z. B. durch Wohlgefallen an angenehmen Anblicken, Klängen, Gerüchen, Geschmäcken, Berührungen oder Ideen. Sie entspringt aus eitlen Phantasien darüber, welche Sinneserfahrungen wünschenswert und angemessen sind – und das bei gleichzeitigem Verständnis ihrer wahren Natur. Solch eine Handlungsweise ist auf jeden Fall ungeschickt, selbst wenn sie nicht durch falsche Sichtweise beeinflußt ist. Doch wodurch ist sie beeinflußt?

88 Wenn eine Person im Widerspruch zu ihrer Wahrheitserkenntnis Gier hegt, kann das zwei Gründe haben. Der erste sind eitle Phantasien, der zweite ist eine übertriebene Meinung von sich selbst. Ein Wort, das beiden Bedeutungen gerecht wird, ist EINBILDUNG (*māna*). Sie ist vorhanden, wenn Gier getrennt von falscher Sichtweise auftritt.[4] Ihr Hauptmerkmal ist der HOCHMUT (*unnati*), d. h. „sich selbst für mehr halten als es angemessen wäre"; ihre wesentliche Funktion ist die ÜBERHEBLICHKEIT (*sampaggāha*); ihre Äußerung ist die PRAHLEREI (*ketukamyatā*). Die Grundlage von allen dreien ist GIER, DIE VON FALSCHER SICHTWEISE GETRENNT IST (*diṭṭhi-vippayutta-lobha*). Grundsätzlich kann Einbildung als eine Art von WAHN oder GEISTIGER VERIRRUNG (*ummāda*) begriffen werden.[5]

Die vier Bestimmungsmerkmale von Zuständen

89 Im Verlauf der Erklärung einiger Ausdrücke ist gewiß aufgefallen, daß wir vier wiederkehrende Bestimmungsmerkmale zur Beschreibung ihrer Eigenschaften benutzt haben:[6]

- Hauptmerkmal
- Wesentliche Funktion
- Äußerung
- Grundlage

[4] Siehe Abb. 3, S. 282.
[5] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 391.
[6] Siehe Abb. 4, S. 283.

Genaugenommen werden diese vier erst im Kapitel neun des Abhidhammatthasaṅgaha konkret erwähnt. In den Kommentaren werden sie allerdings durchweg als Methode zur Darstellung der Eigenschaften untersuchter Zustände gebraucht. Auch in viel früheren Werken wie dem Nettipakaraṇa tauchen sie auf.[7] Sie sind sehr hilfreich, um die Beschaffenheit von Zuständen genauer zu verstehen oder um zwischen ihnen zu unterscheiden.

Hauptmerkmal

Das Hauptmerkmal ist das Hauptkennzeichen oder die Besonderheit. Es ist das am deutlichsten hervortretende Merkmal, das den jeweiligen Zustand kennzeichnet. Es macht die allgemeine Beschaffenheit (*samaññа-sabhāvo*) dieses Zustands in ihrer einfachsten Form sichtbar. Das Hauptmerkmal (*lakkhaṇa*)[8] bezeichnet man oft einfach als „Merkmal". 90

Wesentliche Funktion

Die wesentliche Funktion zeigt die besondere Eigenschaft eines Zustandes an. So könnte etwa der besondere Geschmack einer Substanz als salzig, süß oder sauer beschrieben werden. In ähnlicher Weise könnte man ein aktives Prinzip in einem Kraut oder einer Pflanze beschreiben oder die besondere Wirkung einer Medizin, wie z. B. abführend oder beruhigend. Die wesentliche Funktion ist als *rasa* (wörtl. „Geschmack") bekannt.[9] Oft wird sie einfach als „Funktion" bezeichnet. 91

Äußerung

Die Äußerung ist das Ergebnis oder Erzeugnis, das zeigt, wie die wesentliche Funktion in Erscheinung tritt, um für einen Beobachter offenbar zu werden. Sie beschreibt die voll ausgereifte Erscheinung des Zustandes im Gegensatz zu seinem einfachen Hauptmerkmal. Diese Erscheinung, die aufgrund ihres Ursprungs hervortritt, ist als *paccupaṭṭhāna* (wörtl. Wiedererschei- 92

[7] Kaccāna und Ñāṇamoli, *The Guide (Netti-Ppakaraṇaṁ)*.
[8] Siehe Abb. 4, S. 283.
[9] Siehe Abb. 4, S. 283.

nung) bekannt und wird hier als „Äußerung“ übersetzt.[10] Oft sagt man auch „Erscheinungsform“.

Grundlage

93 Das letzte Attribut ist das zugrundeliegende Fundament, auf dem die übrigen drei Eigenschaften beruhen. Oft nennt man es auch „unmittelbare Ursache“, doch dieser Ausdruck hat den Beiklang einer zeitlichen Folge und erzeugt dadurch den falschen Eindruck einer unmittelbar vorhergehenden Bedingung. Es handelt sich tatsächlich um eine Eigenschaft des betrachteten Zustandes, die mit den drei anderen gemeinsam auftritt und auch so verstanden werden sollte. Auch kann man nicht wirklich von einer Ursache sprechen, sondern eher von einem Ausgangspunkt, einer Basis, einem Untergrund oder Boden, auf dem die anderen stehen und von dem sie getragen werden, so wie die Mauer eines Hauses ohne ein tragendes Fundament nicht errichtet werden könnte. *Padaṭṭhāna* bedeutet wörtlich „Fuß-Ort“ oder „Sockel“, was für den philosophischen Gebrauch keine allzu passende Wortwahl ist. Um die Koexistenz und die gemeinsame Wirkung mit den anderen drei Bestimmungsmerkmalen zu betonen, wählen wir hier die Übersetzung GRUNDLAGE.[11]

Ausgelöst oder unausgelöst

94 Wenden wir uns wieder dem Text zu, um kurz auf den Unterschied zwischen gierigen Bewußtseinszuständen einzugehen, die als UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*) oder AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*) gekennzeichnet sind. Wie ist dieser Unterschied zu verstehen? Die Bedeutung des zugrundeliegenden Ausdrucks „*saṅkhārika*“ hat in diesem Fall etwas mit Bemühen oder ANSTRENGUNG (*sappayoga*) zu tun oder mit einem Plan, einer Methode, Arbeitsweise, Strategie oder ZWECKDIENLICHKEIT (*sa' upāya*). Daraus kann man zwei Schlüsse ziehen:

[10] Siehe Abb. 4, S. 283.
[11] Siehe Abb. 4, S. 283.

1. Unausgelöst (*asaṅkhārika*) muß etwas bedeuten wie: „Ohne Bemühen, Anstrengung, Zweckdienlichkeit oder Planung."
2. Ausgelöst (*sa-saṅkhārika*) wird dagegen bedeuten: „Durch Bemühen, Anstrengung, Zweckdienlichkeit oder Planung."

Eine Handlung, die unausgelöst ist, wird aus eigenem An- 95
trieb, ohne Zögern und ohne Anregung oder Veranlassung ausgeführt. Sie geht ausschließlich aus eigenem Antrieb hervor. Ist sie dagegen ausgelöst, so ist sie nicht völlig willentlich. Es könnte ein Zögern da sein, so daß entweder besonderes eigenes Bemühen oder Selbstmotivation als sekundärer Antrieb oder Stimulation benötigt wird. Andererseits kann es auch einen äußeren Anstoß oder Auslöser geben. Es besteht kein allzu großer Unterschied zwischen den beiden, doch es ist notwendig, sie strukturell zu unterscheiden, wie wir in einem späteren Kapitel sehen werden.

Bewußtsein an sich

Nachdem nun viel über gierhafte Zustände gesagt wurde, wol- 96
len wir zur wichtigsten aller Komponenten zurückkommen: dem Bewußtsein. Hier geht es um Bewußtsein als letztliche Wirklichkeit. Vorher, als es um die acht Arten von Gier ging, haben wir Bewußtseins*zustände* betrachtet. Wir erinnern uns noch einmal daran, daß wir den Begriff „Bewußtseinszustände" zu dem Zweck eingeführt hatten, komplexe Geisteszustände zu untersuchen, in denen Bewußtsein mit begleitenden Geistesfaktoren zusammenwirkt. Solch eine Kombination wird im Pāli als *citta-cetasikā-dhamma* bezeichnet. Außerdem ging es darum, zwischen komplexen Zuständen und schlichtem Gewahrsein eines Objektes unterscheiden zu können. Wie bereits an früherer Stelle erklärt wurde,[12] ist schlichtes Gewahrsein oder Bewusstsein (*citta*) eine der vier letztlichen Wirklichkeiten (*catu paramattha*).[13] Es ist untrennbarer Bestandteil jedes Bewusstseinszustandes (*citta-cetasikā-dhamma*). Kein begleitender

[12]Siehe § 40 und § 45.
[13]Siehe Abb. 1, S. 280.

Geistesfaktor kann ohne Bewußtsein entstehen. Der Kommentar[14] definiert das Hauptmerkmal des Bewußtseins als GEWAHRSEIN (*vijānana*), seine wesentliche Funktion als VORANGEHEND, FÜHREND, AN ERSTER STELLE STEHEND (*pubbaṅgama*), seine Äußerung als VERBINDEND (*sandahana*) und seine Grundlage als GEISTIGE UND KÖRPERLICHE EIGENSCHAFTEN (*nāma-rūpa*).

97 Der wichtigste und untrennbare Bestandteil aller Bewußtseinszustände ist das Bewußtsein selbst. Dessen Hauptmerkmal, das Gewahrsein eines Objektes, ist ihre dominierende Eigenschaft, unabhängig davon, welche begleitenden Geistesfaktoren vorhanden sind.

98 Um diese vorherrschende Position noch stärker zu begründen, sollte auch die wesentliche Funktion untersucht werden. „Vorangehend, führend, an erster Stelle stehend" hat hier keine zeitliche Bedeutung. Bewußtsein ist zwar von anderen Eigenschaften begleitet, doch es nimmt die führende Rolle ein. Nur wenn es entsteht, entstehen diese Eigenschaften. Nur wenn es vorhanden ist, sind sie vorhanden. Wenn es erlischt, erlöschen auch sie. Das Bewußtsein ist in dem Sinne vorangehend, daß es sie dominiert und ihr Anführer ist. Ohne es können sie weder entstehen noch funktionieren. Somit haben sie ihren Ursprung im Bewußtsein. Die ersten Zeilen des Dhammapada weisen auf die wesentliche Funktion des Bewußtseins hin:[15]

> MANO-PUBBAṄGAMĀ DHAMMĀ:
> MANO-SEṬṬHĀ MANO-MAYĀ.[16,17]

Die Äußerung des Verbindens

99 Das „Verbinden" als Äußerung, d. h. als beobachtbare Art und Weise, wie das Bewußtsein arbeitet, ist für Studierende der buddhistischen Lehre äußerst wichtig zu verstehen. Warum? Die Lebewesen neigen während ihres Daseins dazu, Bewußtsein als etwas ewig Andauerndes zu sehen. Verwirrt und von FALSCHER SICHTWEISE (*diṭṭhi*) erfüllt denken sie: „Die Essenz des Ichs ist

[14] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 209.
[15] Übersetzung siehe § 182.
[16] Nyanatiloka, *Dhammapada*, S. 17.
[17] SuttaCentral, *Dhammapada*, `https://suttacentral.net/dhp1-20`.

das Bewußtsein. Wenn der Tod mich vom Körper trennt, wird das Bewußtsein fortbestehen, denn das Selbst hat Bestand und wird auch die Freuden des nächsten Lebens genießen.“ Wenn sie ihr Wissen über die Natur der Phänomene weiterentwickeln, lernen sie jedoch, daß Bewußtsein keinesfalls dauerhaft, sondern vom Zeitpunkt der Empfängnis bis hin zum Augenblick des Todes eine Abfolge voneinander abhängiger momentaner Zustände ist, die einzeln und in rascher Folge entstehen und vergehen. Aufgrund ihres mächtigen und unaufhörlichen Existenzdrangs (*bhava-taṇhā*) überwindet aber selbst solches Wissen kaum den großen Zweifel und die Unsicherheit dieser Lebewesen. Daher erkennen sie es oft nicht als Wahrheit an. Erst wenn sich bloßes Wissen durch mühevolle Praxis in Erkenntnis und durchdringende Einsicht verwandelt hat, kann auch das „Verbinden“ als Äußerung des Bewußtseins richtig verstanden werden. Es wird dann zur Grundlage für das wahre Erkennen der drei allgemeinen Merkmale: Unbeständigkeit, Unzulänglichkeit und Abwesenheit eines Selbst (*ti-lakkhaṇa anicca, dukkha, anattā*).

Die Funktion des „Verbindens“ hat eine herausragende Bedeutung. Sie verknüpft aufeinanderfolgende Bewußtseinsmomente miteinander, so daß sie wie ein Fluß zu fließen scheinen. Auch wenn wir noch nicht zur höchsten Erkenntnis der wahren Natur der Dinge gelangt sind, kann ein gewisses Verständnis eben dieses „Verbindens“ uns zeigen, daß Bewußtsein nicht ist, was es zu sein scheint. Es ist nicht von permanenter Dauer, sondern ein momentanes und fließendes Phänomen. Die Vorstellung einer greifbaren, festen und dauerhaften Grundlage erweist sich als unhaltbar. 100

Grundlage des Bewußtseins sind die geistigen und körperlichen Merkmale (*nāma-rūpa*). Bewußtsein und Bewußtseinszustände können nur entstehen, wenn ein erkennbares Objekt vorhanden ist. Ist dieses Objekt eine körperliche Eigenschaft (*rūpa*), so entsteht Bewußtsein, das als Objekt entweder etwas Sichtbares, Hörbares, Riechbares, Schmeckbares oder Tastbares hat, also eine Eigenschaft aufweist, die durch eines der fünf Sinnesorgane oder Sinnestore erkennbar ist. Wenn es sich um eine rein geistige Eigenschaft (*nāma*) handelt, nimmt das Bewußtsein das Objekt nicht durch die fünf körperlichen Sinnestore auf, sondern als ideellen Eindruck durch das so- 101

genannte „Geistestor“. Bewußtsein kann nur entstehen, wenn eines dieser sechs Tore daran beteiligt ist. Was ist daraus zu lernen?

102 Unsere Existenz als Lebewesen im „BEWUSSTSEIN DER SINNESSPHÄRE (*kāmāvacara citta*)“ basiert auf einer Zwangslage. Das VERLANGEN (*taṇhā*) greift unablässig nach geistigen oder körperlichen Objekten, die es nähren und füttern. Dieser Vorgang hält uns in der endlosen Runde von Existenz, Tod und Wiedergeburt fest, solange wir keine zielgerichteten Anstrengungen zur Befreiung unternehmen. Das ist das Werk des Verlangens, das in allen gierhaften Zuständen verankert ist und sich in seiner unverhohlensten Form als UNHEILSAME WURZEL DER GIER (*akusala-lobha-mūla*) zeigt. Gier und Verlangen sind sehr schwer zu überwinden. Der Buddha hat uns jedoch in zwei kurzen Versen einen klaren und praktischen Leitfaden gegeben, den man beherzigen und im Gedächtnis behalten sollte. Es sind die Verse Nr. 360 und 361 des Dhammapada:

103 Beim Auge ist Enthaltung gut,
Gut ist sie auch beim Ohr,
Bei der Nase ist Enthaltung gut,
Gut ist sie auch bei der Zunge.
Beim Körper ist Enthaltung gut,
Gut ist sie bei der Sprache,
Beim Geist ist Enthaltung gut,
Gut ist sie in allem.
Der Bhikkhu, der sich auf alle Weisen enthält,
Ist von jeder Sorge befreit.[18,19]

[18] Nyanatiloka, *Dhammapada*, S. 311.
[19] SuttaCentral, *Dhammapada*, `https://suttacentral.net/dhp360-382`.

Vortrag 3, Teil 1

Bevor wir mit der Beschreibung der zweiten Gruppe UNHEILSAMER ZUSTÄNDE (*akusala dhamma*) beginnen, die aus der UNHEILSAMEN WURZEL DES HASSES (*dosa-akusala-hetu*) entstehen, soll zur Entstehung der in Gier wurzelnden Zustände noch einiges ergänzt werden, um die zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten erkennbar zu machen. Bei näherer Betrachtung wird klar, daß Gier und Haß, auch wenn sie sich in ihrer äußeren Erscheinung unterscheiden, tatsächlich aus derselben Grundlage entstehen, was für viele andere Zustände ebenso gilt. 104

Oben wurde gesagt, daß nicht nur bei den fünf Sinnen, sondern auch beim Geistestor Enthaltung gut ist. Warum ist Enthaltung gut? Warum sollte man nicht allen sechs Sinnen (fünf körperlichen und einem geistigen) freie Bahn lassen, um Eindrücke aus jedem nur möglichen Erfahrungsbereich aufzunehmen? Könnte nicht völlige Freiheit ohne jede Enthaltung der wahre Weg sein, zu einem erfüllten und genußvollen Leben zu gelangen, einem Leben, das nicht durch Restriktionen behindert wäre und dadurch grenzenlose Selbstentfaltung ermöglichen würde? Auf den ersten Blick kann diese Haltung vielleicht richtig erscheinen. Für viele, sogar für die große Mehrheit der Lebewesen, ist sie tatsächlich in mehr oder weniger starker Ausprägung akzeptabel. Man könnte sie sogar für eine ganz vernünftige Einstellung halten. Es gibt jedoch ein wichtiges Prinzip, das sehr gegen solch eine Lebensweise spricht. Der Buddha lehrte, daß alles in diesem Leben bedingt ist und nichts ohne Ursache geschieht. Aus diesem Grund stehen alle körperlichen und geistigen Eigenschaften auf die eine oder andere Weise kausal miteinander in Beziehung, wie unsere Untersuchung zeigen wird. 105

Ursache und Wirkung

Eine Kausalbeziehung der hier betrachteten Art ist in ihrer Wirkung weder sporadisch noch zufällig. Vielmehr verhält sie sich gesetzmäßig und hat eine bestimmte Reihenfolge. Jede 106

Handlung erzeugt auf natürliche Weise eine ihr entsprechende Wirkung. Im hier betrachteten Fall ruft eine Ursache sogar eine Wirkung hervor, die dann Ursache weiterer, ähnlich beschaffener Wirkungen ist, welche ihrerseits wieder Ursachen sind. Solche Handlungen können sich zu fortlaufenden Folgen entwickeln, die sich immer weiter selbst fortsetzen. Zwischen den Elementen einer Folge besteht eine Gesetzmäßigkeit, die man als Grundgerüst oder Grundmuster der Existenz bezeichnen kann.

Abhängiges Entstehen

107 In seiner Gesamtheit ist das Gesetz des ENTSTEHENS IN ABHÄNGIGKEIT VON URSACHEN (*paṭiccasamuppāda*) tief, subtil, komplex und schwer zu verstehen. Da es als eigenes Thema erst im achten Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha formal eingeführt wird, soll es hier nicht ausführlich erklärt werden. Es gibt jedoch einige besonders relevante Aspekte hinsichtlich der auftretenden Folgen, wenn der Geist und die fünf körperlichen Sinne ungezügelt sind. Daher wollen wir *paṭiccasamuppāda* an dieser Stelle in begrenztem Umfang einführen. Das abhängige Enstehen ist besonders für diejenigen wichtig, die eine gewisse Kontrolle über die Mechanismen gewinnen möchten, die sonst den Verlauf ihrer Existenz unabänderlich bestimmen würden.

108 Wenn bei in Gier wurzelnden Bewußtseinszuständen innerhalb der Aktivitätsbereiche der sechs Sinnesorgane oder SINNESGRUNDLAGEN (*saḷāyatana*) ein potentiell als wünschenswert einzuordnendes Objekt erscheint, dann wird, je nachdem, ob das Objekt sichtbar, hörbar, riechbar, schmeckbar, tastbar oder ideell ist, die betreffende GRUNDLAGE (*āyatana*) einen Sinnesreiz empfangen. Wenn in diesem Augenblick die begleitenden Umstände so zusammenwirken, daß an der entsprechenden Sinnesgrundlage Bewußtsein entsteht, so bezeichnet man dies als KONTAKT (*phassa*), der zwischen der SINNESGRUNDLAGE (*āyatana*), dem BEWUSSTSEIN (*citta*) und dem OBJEKT (*ārammaṇa*) zustandekommt.

Der Buddha betonte diese Beziehung durch die Aussage: 109

> Aufgrund der sechs Sinnesgrundlagen
> entsteht Kontakt
> (*saḷāyatana-paccayā-phasso* [*sambhavati*])[1,2]

Eine detaillierte Analyse der Bewusstseinsprozesse (*citta-vīthi*), die dem Moment des Kontaktes folgen, müssen wir vorerst beiseite lassen. Dennoch erkennen wir als unmittelbares Ergebnis des Kontaktes, daß das Objekt aufgrund der Wahrnehmung seiner Hauptmerkmale zuallererst als Gefühl erfahren wird, nämlich als angenehm, unangenehm oder hedonisch neutral. 110

Über Zusammenhang zwischen Kontakt und Gefühl sagte der Buddha: 111

> Aufgrund von Kontakt entsteht Gefühl
> (*phassa-paccayā-vedanā* [*sambhavati*])[3,4]

Betrachten wir dies am Beispiel von Gier. Wenn ein Objekt als angenehm erkannt wurde, kann man davon ausgehen, daß es im herkömmlichen Sinne angenehm oder anziehend war. Im tieferen Sinn der Abhidhamma-Lehre sollten wir uns jedoch im klaren darüber sein, daß es nicht das Objekt selbst ist, das als angenehm oder anziehend wahrgenommen wird, sondern das Gefühl, das infolge seines Vorhandenseins entsteht. Im konventionellen Sprachgebrauch kann man vielleicht sagen, ein Objekt sei schön. Tatsächlich hat es jedoch keine solche Eigenschaft. Andererseits suchen die Lebewesen fast ununterbrochen nach angenehmen Erfahrungen unterschiedlichster Art, sei es durch die fünf körperlichen Sinne oder durch den Geist. Dies ist auf die Wurzel der Gier (*lobha*) und auf das noch universellere und grundlegendere Merkmal des Verlangens (*taṇhā*) zurückzuführen. Wenn diese Wurzel vorhanden ist, entsteht bei angenehmen Erfahrungen unmittelbar der Wunsch, das Begehren, die Gier, das Verlangen nach mehr. 112

[1] Geiger u. a., *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*, Buch II, 12.1.
[2] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 225.
[3] Geiger u. a., *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*, Buch II, 12.1.
[4] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 225.

113 Das Wort „Verlangen“ als Übersetzung von „*taṇhā*“ empfinden manche als zu stark für das Resultat eines einfachen Zustandes wie Gefühl, gerade wenn sie es zum ersten Mal hören und noch nicht damit vertraut sind. Eine der Bedeutungen von *taṇhā* ist „Durst“. Durst kann sich in vielfacher Weise bemerkbar machen, von einem leicht trockenen Hals bis zur schweren Austrocknung des Körpers. Diese beiden Zustände und alle dazwischen können kurzfristig mit Wasser gelindert werden. Unabhängig davon, ob jemand bei einem Anflug von Trockenheit sagt: „Ein Tropfen Wasser wäre jetzt gut“ oder ob jemand im qualvollen letzten Stadium der Dehydrierung mit geschwollener Zunge und aufgesprungenen Lippen „Wasser!“ krächzt, benutzen wir das gleiche Wort „Durst“. Ähnlich verhält es sich, wenn es durch die fünf Sinne und den Geist zum Entzug des Wassers – oder in buddhistischer Terminologie der NAHRUNG (*āhāra*) des Kontaktes[5] – gekommen ist und somit kein angenehmes Gefühl entstehen kann. Dann entsteht ein „Durst“, der leicht oder heftig ausfallen kann, je nach Art und Umfang des Entzugs. Wie ein Lebewesen nach Wasser dürstet, so dürstet *taṇhā* nach angenehmem Gefühl. Das Wort „Durst“ wird für gewöhnlich nicht als angemessener Fachausdruck angesehen. Wenn dessen Bedeutungsumfang voll erfaßt wird, kann „Verlangen“ als Übersetzung für *taṇhā* verwendet werden.

114 Die Beziehung zwischen Gefühl und Verlangen erklärte der Buddha mit dem Satz:

> AUFGRUND VON GEFÜHL ENTSTEHT VERLANGEN
> (*vedanā-paccayā-taṇhā* [*sambhavati*])[6,7]

115 Wenn Verlangen dem angenehmen Gefühl nachsehnt und die Absicht verfolgt, es heranzuziehen – wie ein gieriger Mund immerzu Nahrung einnimmt und nichts anderem zugeneigt ist als dem Süßen und Schmackhaften – ist dies das Ziel, auf das alle Handlung gerichtet ist? In gewissem Sinne ja, denn Verlangen, das aus UNWISSENHEIT (*avijjā*) entsteht und ohne Kenntnis der wahren Natur der Dinge mit ihr einhergeht, ist vollkommen

[5] In der buddhistische Lehre ist KONTAKT (*phassa*) eine der vier Arten von NAHRUNG (*āhāra*).

[6] Geiger u. a., *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*, Buch II, 12.1.

[7] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 225.

blind für das Leiden (*dukkha*), das seinen Handlungen folgt. In einem anderen Sinne ist die Antwort aber ganz klar nein. Denn was das Verlangen zu bekommen versucht, möchte die Anhaftung (*upādāna*) behalten. Verlangen ist wie eine Hand, die sich ausstreckt, um etwas zu empfangen. Anhaftung dagegen wie die Hand, die sich schließt, um etwas zu behalten.

Der Buddha lehrte über ihre Beziehung zueinander: 116

> Aufgrund von Verlangen entsteht Anhaftung (*taṇhā-paccayā-upādānaṃ* [*sambhavati*])[8,9]

Es heißt, daß Anhaftung (*upādāna*) sich auf das angenehme Gefühl bezieht, welches das Verlangen (*taṇhā*) ständig zu genießen trachtet. Doch es ist mehr als das, denn Anhaftung versucht nicht nur das Angenehme aufrechtzuerhalten, sondern auch das Objekt, das seine Ursache zu sein scheint. Anders als der obige Vergleich von Verlangen und Anhaftung mit dem Ausstrecken und Schließen der Hand suggeriert, ist Anhaftung tatsächlich nicht mehr als eine Haltung, eine Möglichkeit, die noch nicht als Handlung zum Ausdruck gekommen ist. Wodurch aber wird die Möglichkeit zur Wirklichkeit? 117

Wenn Anhaftung bezüglich eines Objektes existiert, folgt als natürliches Ergebnis geistige Handlung (*mano-kamma*), d. h. Gedanken darüber, wie das Objekt zu erlangen oder zu behalten ist. Dieser Handlung folgend entstehen sprachliche Handlung (*vāci-kamma*) und körperliche Handlung (*kāya-kamma*), die auf dieses Erlangen oder Behalten ausgerichtet sind. Und so kommt es zum Suchen, Bitten, Drängen, zu Widerstand, Hinterlist, Aggression und jeglicher Art schlechter, unheilsamer Handlung (*akusala-kamma*), die gerade als angemessenes Mittel betrachtet wird, um das Ziel zu erreichen. Aufgrund des ununterbrochen wirksamen Kausalgesetzes, dem abhängigen Entstehen (*paṭiccasamuppāda*), hat geistige, sprachliche oder körperliche Handlung, die auf solch ein Ziel gerichtet ist, unweigerlich eine Auswirkung auf den Handelnden. 118

Ohne weiter ins Detail zu gehen, stärken solche Auswirkungen nicht nur die Tendenz zur Wiederholung der sie hervorbrin- 119

[8] Geiger u. a., *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*, Buch II, 12.1.
[9] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 225.

genden Zustände, sondern sie haben noch ein anderes, deutlich stärkeres Potential, das den Handelnden selbst fortbestehen läßt. Es macht den ganzen Prozeß aus, den wir Existenz nennen.

120 Ein einzelnes deutsches Wort zu finden, das die scheinbare Doppelnatur dieses Potentials treffend zum Ausdruck bringt, ist schwierig, denn es müßte einerseits das Anhäufen dieses Potentials durch Handlungen und Auswirkungen, andererseits die Auswirkungen selbst deutlich machen, die sich als „Tendenz zur Wiedergeburt" im Handelnden verwirklichen. Hieran kann man vielleicht erkennen, wie der anfängliche Aspekt der „Handlung, die Wirkungen anhäuft", schließlich zur „Tendenz zur Wiedergeburt" heranreift. Der Ausdruck „Handlung, die zur Wiedergeburt führende Wirkungen anhäuft" als Kombination beider Aspekte versucht, die zweifache Bedeutung der folgenden Stufe der Kausalkette aufzuzeigen, deren unmittelbare Ursache die Anhaftung (*upādāna*) ist. Ungeachtet der Schwierigkeit, ein passendes deutsches Wort dafür zu finden, hat das Pāli-Wort *bhava*, wenn es als Fachausdruck verwendet wird, genau diese Bedeutung.

121 In wörtlicher Übersetzung bedeutet *bhava*: „sein, existieren, anwachsen" oder „werden". Im Zusammenhang mit der Kausalkette dient üblicherweise der letzte Ausdruck „werden" als Übersetzung, weil er die „Tendenz zur Wiedergeburt" am besten ausdrückt. Sein Zweck ist es jedenfalls, an der Stelle, die der Anhaftung folgt, die zwei Aspekte des Werdens, d. h. Handlung, die Wirkungen anhäuft (*kamma-bhava*) und Wirkungen, die zur Wiedergeburt führen (*upapatti-bhava*) wiederzugeben. Vielleicht mag der Begriff Werden (*bhava*) für solch eine komplexe Situation unpassend erscheinen, doch er ist eine wörtliche Übersetzung aus dem Pāli und beschreibt in einem einzigen Wort beide dazugehörigen Aspekte. Im Zusammenhang mit der Kausalreihe ist „Werden" als „Handlung, deren Wirkung das Anhäufen von Bedingungen ist, die den kausalen Prozeß endlos fortsetzen" zu verstehen. Damit ist der gesamte kausale Prozeß mit allen daran beteiligten Phänomenen gemeint, nicht nur die fünf Schritte, die wir hier behandelt haben. Mit anderen Worten: „die gesamte Runde endloser Wiederkehr von Geburt, Alter und Tod" (*saṃsāra*).

122 Der Buddha formulierte die Beziehung zwischen Anhaftung und Werden so:

Aufgrund von Anhaftung entsteht Werden (*upādāna-paccayā-bhavo* [*sambhavati*])[10,11]

Wir brauchen an dieser Stelle nicht weiterzufragen, was dem 123
„Werden" folgt oder dem „Kontakt" vorangeht. Unsere Absicht war lediglich, die mehr oder weniger unmittelbaren Folgen des Kontaktes mit einem Objekt zu untersuchen, wenn daraus angenehmes Gefühl entsteht.

Wenn wir dem Ablauf durch die einzelnen Phasen von Kon- 124
takt, Gefühl, Verlangen und Anhaftung bis zu dem Punkt folgen, an dem das Bedürfnis, das Objekt zu bekommen, Handlungen hervorruft, die zur Anhäufung von Wirkungen führen (*kamma-bhava*), wird klar erkennbar, daß die augenscheinlich simple Erscheinung des Kontaktes auch im Falle eines vermeintlich angenehmen Objektes nicht nur Zustände der Gier wie suchen, bitten oder drängen hervorbringen kann, sondern im Vorgang, der zum Erlangen des Objektes führt, auch in Haß wurzelnde Handlungen wie Widerstand, Abwehr und Aggression. Das alles nur aufgrund des Verlangens (*taṇhā*), auf das fast automatisch Anhaften (*upādāna*) folgt. Offensichtlich ist es dieser höchst gefährliche Zustand des Verlangens – oft bringt man ihn ja ausschließlich mit Gier (*lobha*) in Verbindung –, der beiden Wurzelursachen der Gier und des Hasses zugrundeliegt.

Was aber wäre geschehen, wenn der Kontakt statt angenehmen geistigen Gefühls (*somanassa vedanā*) unangenehmes geistiges Gefühl (*domanassa vedanā*) hervorgerufen hätte? In Übereinstimmung mit dem Kausalgesetz würde *taṇhā* – das ja immer nur nach dem Angenehmen verlangt – enttäuscht werden und dennoch zur Anhaftung (*upādāna*) führen. Da aber auch *upādāna* immer nur am Angenehmen anhaftet, würde es ein unerwünschtes Objekt ablehnen, so daß es in der folgenden Phase, Handlung, die zur Anhäufung von Wirkungen führt (*kamma-bhava*), zu Handlungen käme, die beseitigend, zerstörend oder auf andere Weise ablehnend gegen das Objekt gerichtet wären. Wiederum wird durch Verlangen und Anhaftung die unheilsame Wurzel des Hasses (*dosa-akusala-hetu*) angeregt. Wird sie aktiv, so führt der natürliche Verlauf des Kausalgesetzes auf- 125

[10] Geiger u. a., *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*, Buch II, 12.1.
[11] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 225.

grund dieser unheilsamen Handlung (*akusala kamma*) wieder zu Wirkungen, die zur Wiedergeburt führen (*upapatti-bhava*).

126 Auch wenn wir zum jetzigen Zeitpunkt nicht weiter ins Thema einsteigen wollen, zeigt schon diese recht oberflächliche Untersuchung von fünf Stufen der Kausalreihe, angefangen vom Kontakt (*phassa*) bis zum Werden bzw. zur Handlung, die zur Wiedergeburt führende Wirkungen anhäuft (*bhava*), daß es hier um wichtige Prinzipien geht. Diese Prinzipien sind tatsächlich so wichtig, daß es gut ist, sie während des Studiums der buddhistischen Lehre als Ankerpunkte im Gedächtnis zu behalten, mit deren Hilfe sich im Strom fortschreitenden Verstehens der Kurs halten läßt.

127 Das erste aus den beschriebenen Beziehungen erkennbare Prinzip ist, daß nichts in dieser bedingten Existenz rein zufällig und ohne Ursache geschieht, sondern daß alles strikt nach den Regeln eines klar definierten Kausalgesetzes wirkt.

128 Das zweite Prinzip ist, daß dieses Kausalgesetz durch Unwissenheit (*avijjā*) und Verlangen (*taṇhā*) bedingt ist. Wie ist das zu verstehen? Wann immer es Verlangen nach etwas begehrenswert Erscheinendem gibt, sei es hilfreich oder schädlich, entsteht auch Anhaftung, die in Handlungen mündet, die zur Anhäufung von Wirkungen führen (*kamma-bhava*). Überall dort, wo in solchen Handlungen Unwissenheit über die wahre Natur der Dinge, über Leiden (*dukkha*) und über die Ursache des Leidens (*dukkha samudaya*) herrscht, werden die Handlungen, seien sie heilsam oder unheilsam, von den Wurzeln (*hetu*) bestimmt. Jede Wurzel – heilsam oder unheilsam – führt die Kausalreihe in der zweiten Phase des Werdens, der zur Wiedergeburt führenden Wirkungen (*upapatti-bhava*), immerwährend fort.

129 Das dritte Prinzip ist möglicherweise das wichtigste, denn es beinhaltet die praktische Anwendung der Enthaltung. Dieses Prinzip ist die vollständige Erkenntnis, daß Handlungen, die infolge mangelnder Enthaltung bezüglich der sechs Sinnestore ausgeführt werden, in den meisten Fällen schädliche Folgen haben.

130 Um die Worte des Buddha in den Schlußzeilen des Dhammapada noch einmal zu zitieren:

> Der Bhikkhu, der sich auf alle Weisen enthält,
> ist von jeder Sorge befreit.[12]

Aus allem, was bisher über das Gesetz des abhängigen Entstehens (*paṭiccasamuppāda*) gesagt wurde, ist klar geworden, daß es zwischen Gier (*lobha*) und Hass (*dosa*) trotz ihrer offensichtlichen Unterschiedlichkeit Gemeinsamkeiten gibt, was die Kausalität anbelangt. Der Hauptzweck dieses ersten Kapitels des Abhidhammatthasaṅgaha ist jedoch nicht, zu zeigen, wie diese kausalen Wechselbeziehungen entstehen, sondern durch die Gruppierung von Merkmalen das Wurzelwerk erkennbar zu machen, aus welchem jeder einzelne Bewußtseinszustand entspringt und mit dem er untrennbar verbunden ist. 131

Von Haß begleitetes Bewußtsein

Die acht Bewußtseinszustände von Bewusstsein, das von Gier begleitet ist (*lobha-sahagata-cittāni*), sind aufgrund ihrer Nähe zu Unwissenheit und Verlangen (*avijjā-taṇhā*) die grundlegendsten aller unheilsamen Zustände. Nachdem sie als erstes behandelt worden sind, beschreibt der Abhidhammatthasaṅgaha diejenigen Zustände, die entstehen, wenn „Verlangen" oder „Durst" nach angenehmem Gefühl nicht sofort zufriedengestellt wird. Dies sind die Zustände, in denen von Hass begleitetes Bewusstsein (*dosa-sahagata-cittāni*) vorhanden ist, wie es Vers 5 darlegt. 132

Vers 5 133

> Domanassa-sahagataṃ paṭigha-sampayuttaṃ
> Asaṅkhārikam-ekaṃ sasaṅkhārikam-ekan-ti
> Imāni dve-pi paṭigha-sampayutta-cittāni nāma

Die Übersetzung lautet:

> Es gibt zwei mit Haß verbundene Bewußtseinszustände, in denen Bewußtsein von geistigem Unbehagen (*domanassa*) begleitet (*sahagata*) und mit Abneigung (*paṭigha*) verbunden (*sampayutta*)

[12] Siehe § 103.

> ist, von denen EINER (*eka*) UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*) und EINER (*eka*) AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*) ist. DIESE (*imāni*) ZWEI ZUSAMMEN (*dve-pi*) NENNT MAN (*nāma*) MIT ABNEIGUNG VERBUNDENES BEWUSSTSEIN (*paṭigha-sampayutta-cittāni*).

Bewußtseinszustände, die in HASS (*dosa*) wurzeln, fallen also in zwei Gruppen.[13]

134 Es wurde schon einiges über das Entstehen von Bewußtseinszuständen gesagt, die von Gier oder Haß bestimmt sind, wie auch über UNWISSENHEIT (*avijjā*) und VERLANGEN (*taṇhā*) als ihre letztliche Quelle. Inwieweit sind sie einander noch auf andere Weise ähnlich oder unähnlich? Zunächst kann man beide in ihrer Entstehungsweise betrachten, nämlich:

- entweder willentlich, unmittelbar, ohne Veranlassung und UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*)
- oder im Gegensatz dazu auf irgendeine Weise AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*).

Darin unterscheiden sich in Gier oder Haß wurzelnde Bewußtseinszustände also nicht voneinander.

135 Zweitens enthalten beide Zustände BEWUSSTSEIN (*citta*). Ohne Bewußtsein ist kein Gewahrsein eines Objekts möglich. Bewußtsein ist die notwendige und natürliche Voraussetzung für die Existenz jedes Bewußtseinszustandes. Auch in diesem Aspekt sind gier- und haßverwurzelte Bewußtseinszustände nicht voneinander verschieden.

136 Drittens enthalten beide Zustände Gefühl. Das ist klar verständlich und zeigt wieder ihre Ähnlichkeit, denn wann immer BEWUSSTSEIN (*citta*) vorhanden ist, ist auch GEFÜHL (*vedanā*) vorhanden. Gefühl ist, wie wir später sehen werden, nicht nur ein BEGLEITENDER GEISTESFAKTOR (*cetasika*), der, wie es der Kommentar sagt, „untrennbar mit Bewußtsein verbunden ist“,[14] sondern ist auch eine der sogenannten DASEINSGRUPPEN (*khandhā*), der wesentlichen Bausteine unserer Existenz als Lebewesen. Es entsteht zusammen mit Bewußtsein, wird durch

[13] Siehe Abb. 5, S. 284.
[14] Siehe § 40.

dieses geführt, bedingt und verursacht. Auch Bewußtsein selbst ist eine der Daseinsgruppen (*khandhā*), der Grundbausteine fühlender Existenz. Beide Zustände sind sich darin ähnlich, daß sie von Gefühl begleitet sind, doch es besteht ein deutlicher Unterschied in der Beschaffenheit dieser Gefühle. In Gier wurzelnde Zustände sind, wie wir bereits gesehen haben, entweder von einem Gefühl geistigen Wohlgefühls (*somanassa*) oder von neutralem Gefühl (*upekkhā*) begleitet. Im sehr scharfen Gegensatz dazu sind in Haß wurzelnde Zustände unvermeidlich von geistigem Unbehagen (*domanassa*) begleitet.

Wie kann dieses geistige Unbehagen beschrieben werden? 137
Wie schon früher erwähnt, umfaßt geistiger Schmerz (*domanassa*) alle Aspekte von geistigem Unbehagen, Unglück, Sorge und Unruhe.[15] Er ist eine niederdrückende Verfassung, in der Traurigkeit und Depression herrschen, ein trübsinniger, bedrückter, schwermütiger, mürrischer, mißmutiger, niedergeschlagener und dunkler Zustand. Dieser Zustand kann unter Umständen nur leicht und flüchtig sein, z. B. wenn es vorübergehenden Kontakt mit einem Objekt gibt, das in keiner Weise mit Wohlgefühl oder Neutralität verbunden ist. Er kann auch dauerhaft sein, z. B. wenn man sich in andauerndem Grübeln über etwas Schwieriges, Aggressives oder Gefährliches hin- und herwälzt. Geistiger Verdruß ist ein niederer Zustand, der mit der unheilsamen Wurzel des Hasses (*dosa-akusala-hetu*) verbunden und daher schädlich ist. Folglich ist er auf jede mögliche Weise zu vermeiden. Gier und Haß sind durch das jeweils entstehende Gefühl voneinander abgegrenzt. Gier kann mit Wohlgefühl oder neutralem Gefühl einhergehen, Haß dagegen tritt ausnahmslos zusammen mit Unbehagen auf.

Genau wie andere Eigenschaften, Zustände und Begleit- 138
erscheinungen wird geistiges Unbehagen mittels seiner Bestimmungsmerkmale untersucht. In Übereinstimmung mit dem Kommentar ist sein Hauptmerkmal das „Erfahren eines unerwünschten Objektes“; seine wesentliche Funktion ist das „Ausschöpfen des unerwünschten Aspektes (aus dem es sich nährt) auf die eine oder andere Weise“; seine Äußerung ist „geistiges Leiden“ (Krankheit oder Niedergeschlagenheit);

[15] Siehe § 77.

seine Grundlage ist „ausnahmslos die Herzgrundlage“.[16]

139 Um trotzdem noch einmal den deutlichen Gegensatz zwischen dem GEISTIGEN UNBEHAGEN (*domanassa*) herauszustellen, das aus einer in Haß wurzelnden Haltung entsteht, und dem Wohlgefühl, das so oft gierige Zustände begleitet, führen wir zum Vergleich die vier Bestimmungsmerkmale GEISTIGEN WOHLGEFÜHLS (*somanassa*) an, wie sie im Visuddhimagga des Ehrw. Buddhaghosa dargestellt sind: Das Hauptmerkmal angenehmen Gefühls ist das „Erfahren des erwünschten Objektes“. Seine wesentliche Funktion ist das „Ausschöpfen des erwünschten Aspektes (aus dem es sich nährt) in der einen oder anderen Weise“. Seine Äußerung ist „geistige Belohnung“, und seine Grundlage ist „Gestilltsein“.[17]

140 Der erste wirkliche Unterschied zwischen Gier und Haß zeigt sich in dem Gefühl, das jeweils mit dem Hauptmerkmal auftritt. Wenn man aber von den Begriffen Gier und Haß spricht, ist normalerweise nicht nur das Gefühl gemeint, sondern auch der offensichtliche Unterschied in der Haltung zum Objekt, wenn Verlangen von dem von ihm verursachten „Wunsch zu bekommen“ oder dem „Wunsch abzuwehren“ gefolgt wird und wenn entsprechende Handlungen daraus folgen. Wie sind Gier und Haß auf dieser Grundlage vergleichbar?

[16] Die HERZGRUNDLAGE (*hadaya-vatthu*) wird erst in Kap. 3 des Abhidhammatthasaṅgaha behandelt.

[17] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 529.

Vortrag 3, Teil 2

In der Reihe der abhängigen Entstehung wird der grundlegende Unterschied zwischen Gier und Haß dort am deutlichsten, wo Anhaftung (*upādāna*), indem sie ein Objekt zu behalten oder abzustoßen versucht, eine Handlung verursacht, die zur Anhäufung von Wirkungen führt (*kamma-bhava*). Wir haben bereits untersucht, wie die Wurzel der Gier (*lobha*) solch eine Handlung bestimmt. Was sind nun die Eigenschaften der unheilsamen Wurzel des Hasses (*dosa-akusala-hetu*)? 141

Haß

Wie schon gezeigt wurde, läßt Gier Verführung, Wünschen, Wollen und Zügellosigkeit als wesentliche Eigenschaften hervortreten. Ihr Hauptmerkmal ist „am Objekt zu kleben"; ihre wesentliche Funktion zu „haften"; ihre Äußerung „nicht loszulassen"; ihre Grundlage ist „Angenehmes in Zuständen zu sehen, die mit Fesseln verbunden sind".[1] 142

Haß ist dagegen deutlich anders, denn während Gier kooperativ, wohlwollend und gefällig gegenüber allem ist, was ihr Ziel zu erreichen hilft, ist Haß hinderlich, abgeneigt und widerwärtig gegenüber allem, was seinem Ziel entgegensteht. Auch wenn es letztlich Unwissenheit (*avijjā*) und Verlangen (*taṇhā*) sind, die hinter beiden stehen, werden die Gründe ihrer Unterschiedlichkeit deutlich.[2] Das zweite Buch des Abhidhamma Piṭaka, Vibhaṅga, enthält eine sehr ausführliche Definition von Haß. Es heißt darin: 143

> Was ist Haß? „Er hat mir Schaden zugefügt", so entsteht Ärger; „Er tut mir weh", so entsteht Ärger; „Er wird mir schaden", so entsteht Ärger; „Er hat jemandem Schaden zugefügt, der mir lieb und angenehm ist, oder tut es gerade oder wird es

[1] Siehe §§ 69 ff.
[2] Siehe §§ 128 ff.

> tun“, so entsteht Ärger; „Er hat jemandem Gutes getan, der mir nicht lieb oder angenehm ist, oder tut es gerade oder wird es tun“, so entsteht Ärger; oder Ärger entsteht ohne vernünftigen Grund. Was dem ähnlich ist: Verärgerung des Bewußtseins, Mißgunst, Ablehnung, Feindseligkeit, Irritation, Verbitterung, Wut, Haß, Antipathie, Verachtung, geistige Unordnung, Abscheu, Wut, wütend sein, ein Zustand der Wut, Haß, haßerfüllt sein, der Zustand des Hasses, Durcheinander, durcheinander sein, ein Zustand des Durcheinanders, Widerstreit, Anfeindung, Grausamkeit, Schroffheit, die Abwesenheit von Freude im Bewußtsein. Solches wird Haß genannt.[3]

144 Wie bei der Gier hängt die Intensität, mit welcher die Formen des Hasses zur Geltung kommen, ganz davon ab, wie weit sich jemand bewußt ist, daß in Haß wurzelnde Zustände vorhanden oder sogar unerwünscht sind, oder wie weit die dafür nötige Achtsamkeit fehlt. Haß, Unzufriedenheit und Ärger sind die vorherrschenden Geisteszustände, wenn man z. B. eine kleine Blattlaus aus dem Gesicht streicht, weil das Kitzeln „unerträglich“ geworden ist. Dieselbe Wurzel des Hasses trägt und beherrscht die Zeit während der Planung und Vorbereitung eines Mordes und ist die steuernde Kraft, wenn der Mord tatsächlich begangen wird. Haß ist bei einer scharfen Gegenreaktion ebenso zugegen wie bei verhülltem Spott. Auch an jedem Aspekt von Unwillen, Grobheit und Feindseligkeit, egal wie gering oder wie heftig, ist die Wurzel des Hasses beteiligt.

145 Zu den vier Bestimmungsmerkmalen des Hasses sagen sowohl der Kommentar als auch der Visuddhimagga:

> Das Hauptmerkmal ist die „Wildheit einer giftigen Schlange, die geschlagen wurde“; die wesentliche Funktion ist: „sich winden, als sei ein Gift eingedrungen“ oder „wie ein Waldbrand, der durch sich selbst weiterbrennt“; die Äußerung ist: „haßerfüllt wie ein Feind zu sein, der seine Gelegenheit wahrnimmt“; und die Grundlage ist angegeben als:

[3] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 909.

> „Gründe für Verärgerung, wie mit Gift vermischter Urin.“[4,5,6]

Daraus ist ersichtlich, daß sowohl Gier als auch Haß unheilsame und üble Zustände sind, die letztendlich durch Kontakt (*phassa*), Gefühl (*vedanā*), Verlangen (*taṇhā*) und Anhaftung (*upādāna*) entstehen, sich aber stark in ihrer Struktur und in den Verhaltensweisen unterscheiden, durch die sie zum Ausdruck kommen.

Genau wie Gier[7] kann Haß niemals für sich allein wirken. 146
Er entsteht immer in Verbindung mit Trübheit und Verblendung (*moha*), also Unwissenheit (*avijjā*) mit dem Hintergrund des Verlangens (*taṇhā*).

Bevor wir diese Gruppe von Bewußtseinszuständen verlas- 147
sen, wollen wir auf zwei naheliegende Fragen eingehen. Die erste betrifft die Aussagen des Textes über Gier und Haß. Über Gier besagt Vers 4 in der Zusammenfassung: „Diese acht nennt man von Gier begleitetes Bewußtsein“, wodurch die unheilsame Wurzel der Gier als vorherrschende Bedingung unterstrichen wird.[8] In der Zusammenfassung über Haß heißt es dagegen nur: „Diese zwei zusammen nennt man mit Abneigung (*paṭigha*) verbundenes Bewußtsein“.[9] Die unheilsame Wurzel des Hasses (*dosa*) findet darin keine Erwähnung. Was ist der Grund für diese offensichtliche Diskrepanz?

Bei der Aufzählung der acht in Gier wurzelnden Bewußt- 148
seinszustände heißt es im Text nur: „von geistigem Wohlgefühl begleitet (*und*) mit falscher Sichtweise verbunden, [...] von neutralem Gefühl begleitet, (*aber*) von falscher Sichtweise getrennt“, ohne daß die Wurzel der Gier erwähnt wird. Daher war es wichtig, sie in der zusammenfassenden Zeile durch die Aussage: „Diese acht nennt man von Gier (*lobha*) begleitetes Bewußtsein“ hervorzuheben.

---

[4] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 392.
[5] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 543.
[6] Die Erklärung dieses Satzes lautet: Urin und Gift sind widerlich. Daher ist eine Mischung aus beiden doppelt widerlich und sollte schnellstmöglich beseitigt werden. Haß ist ebenfalls widerlich und sollte genauso schnell beseitigt werden (Myanmar Nissāya, Pyi).
[7] Siehe § 75.
[8] Siehe § 68.
[9] Siehe § 133.

149 Über Zustände, die in Haß wurzeln, heißt es dagegen: „von geistigem Unbehagen begleitet (*und*) mit Abneigung (*paṭigha*) verbunden“. Das Wort „Abneigung“ ist ein Synonym für Hass (*dosa*) in seiner aktiven Phase. Unter dieser Voraussetzung ist es nicht nötig, Haß in der Zusammenfassung noch einmal separat zu erwähnen. Daher heißt es: „Diese zwei zusammen nennt man mit Abneigung (*paṭigha*) verbundenes Bewußtsein“ – d. h. mit der unheilsamen Wurzel des Hasses (*dosa-akusala-hetu*).

150 Die zweite Frage hat mit dem Geltungsbereich und den Grenzen von Haß zu tun. Kann man z. B. sagen, daß Haß, wenn er als „... Verärgerung, Mißgunst, Ablehnung, Feindseligkeit [...] was diese besonderen Eigenschaften hat ...“ beschrieben wird, auch bei speziellen Zuständen wie Neid, Gemeinheit und Bedauern aktiv ist? Die Antwort darauf ist gewiß „ja“, doch im ersten Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha geht es darum, zu klären, auf welche Weise die Wurzelzustände wirken. Es befaßt sich nicht damit, aus welchen Beweggründen die Wurzeln ins Spiel kommen. Die genauen Wirkungsweisen dieser besonderen Zustände werden erst in Kapitel 2 behandelt.

Trübheit und Verblendung

151 Bei der Betrachtung der Entstehung und der Beschaffenheit von unheilsamen Bewußtseinszuständen wurden bisher nur diejenigen untersucht, die unterscheidbare und leicht erkennbare Eigenschaften haben. Acht davon wurzeln in Gier und zwei in Haß. Darüberhinaus zeigte sich, daß jeweils nicht nur eine einzige Wurzel die Grundlage bildet, sondern eine Kombination aus zweien, die einander beeinflussenden. Das sind zum einen Gier und Verblendung (*lobha-moha*) und zum anderen Hass und Verblendung (*dosa-moha*). Nun stellt sich die Frage, ob auch Bewußtseinszustände entstehen können, die weder Gier noch Haß enthalten, sondern lediglich trüb und verblendet sind. Diese Möglichkeit besteht. Vers 6 des Abhidhammatthasaṅgaha zeigt, daß es zwei solcher Bewußtseinszustände gibt, die nur aus der unheilsamen Wurzel von Trübheit und Verblendung (*moha-akusala-hetu*) hervorgehen.

Vers 6 152

Upekkhā-sahagataṃ
vicikicchā-sampayuttam-ekaṃ
Upekkhā-sahagataṃ
uddhacca-sampayuttam-ekan ti
Imāni dve pi momūha-cittāni nāma

Die Übersetzung lautet:

> In trüben, verblendeten Zuständen ist Bewußtsein folgendermaßen zusammengesetzt: Eines (*eka*) von neutralem (*upekkhā*) Gefühl begleitet (*sahagata*) und mit Zweifel (*vicikicchā*) verbunden (*sampayutta*); eines (*eka*) von neutralem (*upekkhā*) Gefühl begleitet (*sahagata*) und mit Rastlosigkeit (*uddhacca*) verbunden (*sampayutta*). Diese (*imāni*) zwei zusammen (*dve-pi*) heissen (*nāma*) stark getrübte und verblendete (*momūha*) Bewusstseinszustände (*cittāni*).

Bei diesen zwei Bewußtseinszuständen fehlen Gier und Haß, so daß nur eine unheilsame Wurzel als vorherrschender Faktor übrig bleibt.

Auf zwei Einzelheiten im Wortlaut des Textes und der Übersetzung müssen wir noch eingehen. Zum einen wird in den beschreibenden Zeilen wie bei den in Gier wurzelnden Zuständen nichts über die vorherrschende Wurzel ausgesagt. Sie umfassen ausschließlich die Merkmale des neutralen (*upekkhā*) Gefühls, des Zweifels (*vicikicchā*) und der Rastlosigkeit (*uddhacca*). Daher ist es erforderlich, die Art der Wurzel, hier *momūha*, in der zusammenfassenden Zeile anzugeben. 153

Der zweite Punkt betrifft das Wort *momūha*.[10] Bislang wurde „Trübheit und Verblendung“ als Übersetzung des Pāli-Ausdrucks *moha* verwendet. Warum heißt nun dieselbe Wurzel plötzlich *momūha*? Die Bezeichnung *momūha* anstelle von *moha* dient ausschließlich der Betonung und Intensivierung. Bei gier- und haßverwurzelten Zuständen zeigte sich, wie sie aus ihren Wurzeln genährt werden. Sie entstehen jedoch auch immer in 154

[10] Siehe Abb. 2, S. 281 und Abb. 5, S. 284.

Verbindung mit der Wurzel der Trübheit und Verblendung, nämlich infolge der Blindheit und der Unfähigkeit, die wahre Beschaffenheit eines Objektes zu erkennen. Hier aber ist „Trübheit und Verblendung“ vollständig von anderen Wurzeln getrennt. Dadurch zeigen sich ihre eigenen besonderen Merkmale. Um dies deutlich klarzumachen und die Intensität der Trübheit und Verblendung (*moha*) zu betonen, wird sie durch das zusätzliche Merkmal der Benommenheit (*muyhana*) ergänzt. Die beiden Wörter *moha* und *muyhana* werden entsprechend der Methode der Philologie (*niruttinaya*) zu einem einzelnen Wort *momūha* kombiniert, welches üblicherweise als „tiefe Trübheit und Verblendung“ übersetzt wird.

155 Das Hauptmerkmal und die anderen Bestimmungsmerkmale von *moha* oder *momūha* wurden bereits bei der Diskussion der in Gier wurzelnden Bewußtseinszustände angegeben und brauchen hier nicht wiederholt zu werden.[11] Es sollte jedoch stets bedacht werden, daß Trübheit, Verblendung und Benommenheit (*moha* und *muyhana*) nur Synonyme für die eigentliche und grundlegende Wurzel der Unwissenheit (*avijjā*), wörtl. „Abwesenheit von Wissen“ sind. Welchen Zweck hat es, ein Synonym zu benutzen, wenn doch die tatsächliche Wurzel, „Unwissenheit“, die ganze Zeit vorhanden ist? Damit verhält es sich ähnlich wie bei der bereits erwähnten Entsprechung von Hass (*dosa*) und Abneigung (*paṭigha*). *Dosa*, „Haß“, ist der sogenannte passive Zustand, während *paṭigha*, „Abneigung“, dessen aktive Phase ist. In vergleichbarer Weise ist *avijjā*, „Unwissenheit“ der passive Zustand. Ihre aktive Phase ist *momūha*, „Trübheit, Verblendung, und Benommenheit“. Damit ist also die Art und Weise gemeint, wie sich grundlegende Unwissenheit bemerkbar macht, wenn sie durch geistiges, sprachliches und körperliches Handeln zur Wirkung kommt.

156 Inwiefern kann man über diesen tieferen, scheinbar passiven Aspekt der Unwissenheit (*avijjā*) sagen, es handle sich um Abwesenheit von Wissen (*a-vijjā*)? Wir beziehen uns hier erneut auf das Vibhaṅga, das aus der Kombination zweier Beschreibungen eine vollständige Analyse der Eigenschaften von Unwissenheit und Trübheit aufstellt. Wir umschreiben hier nur die wichtigsten Elemente:

[11] Siehe § 75.

> Wo Unwissenheit ist, da gibt es auch das Nicht-Erkennen des Leidens (*dukkha*), der Ursache des Leidens (*dukkha-samudaya*), des Endes des Leidens (*dukkha-nirodha*) und des Pfades, der zum Ende des Leidens führt (*dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā*); darüberhinaus auch das Nicht-Erkennen ursächlicher Zusammenhänge und abhängig entstandener Zustände; Abwesenheit von Klarsicht und Erkenntnis, von Erleuchtung und Durchdringung, von Verständnis, Unterscheidung, Reflexion und Scharfsinn; daher gibt es hier Dummheit, Torheit, Begriffsstutzigkeit und Unwissenheit. Dies nennt man das „Element der Unwissenheit".[12,13]

Der allgegenwärtige, grundlegende Zustand der Unwissen- 157
heit bildet zusammen mit dem daraus hervorgehenden Verlangen den Dreh- und Angelpunkt aller Aktivitäten des Daseins. Sie sind durch Unwissenheit und durch das Wirken von Verlangen (*taṇhā*) bedingt. Unwissenheit ist in der Tat die letzte Fessel (*saṃyojana*), die durchbrochen und zerstört werden muß, bevor ein Wesen das der bedingten Existenz innewohnende Leiden (*dukkha*) überwunden hat und somit nicht mehr der sich selbst fortsetzenden Kausalreihe unterworfen ist.

Das Hauptmerkmal Unwissenheit (*avijjā*) besteht darin, 158
nicht zu erkennen; ihre wesentliche Funktion ist zu verwirren; ihre Äußerung ist zu verdecken oder verbergen; ihre Grundlage sind die Befleckungen (*āsava*).[14]

Es ist interessant und nützlich, die vier Bestimmungsmerk- 159
male der grundlegenden, passiven Unwissenheit mit denen ihres aktiven Gegenstücks, der Trübheit und Verblendung (*moha*), zu vergleichen.[15] Dabei wird unmittelbar klar, daß jedes Bestimmungsmerkmal einen besonderen, aber eindeutig abgeleiteten Charakter hat, der ein aktiver Aspekt des zugrundeliegenden unbeweglichen, jeder Erkenntnis im Wege stehenden Hindernisses der Unwissenheit ist.

---

[12] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, §§ 909, 180.
[13] Nyanaponika, *Dhammasaṅgaṇī*, S. 170, § 1105.
[14] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 616.
[15] Siehe § 75.

160 In Vers 6 wurde deutlich, daß die Wurzel *momūha*, abgesehen davon, daß sie von NEUTRALEM GEFÜHL (*upekkhā-vedanā*) – WEDER SCHMERZHAFT NOCH ANGENEHM (*adukkham-asukha*) – begleitet ist, durch die ihr eigene tiefe Trübheit und Verblendung immer mit einer der zusätzlichen Eigenschaften ZWEIFEL (*vicikicchā*) oder RASTLOSIGKEIT (*uddhacca*) verbunden ist. Sie kann nicht mit beiden verbunden sein, denn wie wir sehen werden, sind diese beiden Eigenschaften nicht miteinander, sondern jeweils nur mit Trübheit und Verblendung vereinbar. Wie kann Zweifel definiert werden? Das Vibhaṅga beschreibt Zweifel als:

> Verwirrung, verwirrt sein, der Zustand des Verwirrtseins, Ratlosigkeit, Zweifel, schwanken, am Scheideweg stehen, Wechselhaftigkeit, Unsicherheit im Ergreifen, ausweichen, zögern, Entscheidungsunfähigkeit, Starrheit des Bewußtseins, geistiges Aufkratzen.[16,17]

161 Wie sicher schon aufgefallen ist, beschreiben die Definitionen, die den Büchern der Piṭakas entnommen sind, Bedeutungen von Wörtern meistens durch den Gebrauch von Synonymen und Umschreibungen. Oft sind aber Erklärungen hilfreich, die darüber hinausgehen. Man findet sie häufig in den Kommentaren, wo es über den Zweifel zusammenfassend heißt:

> Zweifel ist Verwirrung. Das Hin- und Herwanken zwischen zwei (Ansichten) heißt „schwanken". Wenn man „am Scheideweg steht", verhindert dies angemessenes Handeln. Aufgrund der Unfähigkeit zu begreifen gibt es „Unsicherheit im Erfassen (des Problems)", wobei sich die Unentschiedenheit als „ausweichen", „zögern" und „Entscheidungsunfähigkeit" äußert, d. h. es gibt keine Entscheidung für den einen oder den anderen Weg. Sobald Zweifel aufgekommen sind, besteht Entscheidungsunfähigkeit in Bezug auf ein Objekt. Dies ist die „Starrheit des Bewußtseins". Aufgrund der Art, wie sie entstanden ist und das Objekt ergriffen hat, entsteht

[16] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 289.
[17] Nyanaponika, *Dhammasaṅgaṇī*, S. 93, § 440.

sozusagen ein geistiges Kratzen. Daher spricht man von „geistigem Aufkratzen“.

Somit kann Zweifel (*vicikicchā*) in Verbindung mit Trübheit 162
und Verblendung (*moha*) als ein Zustand betrachtet werden, der nach einer Einstellung zu einem Objekt sucht, aber dennoch verwirrt ist. Er schwankt, ist unsicher und weicht aus. Zweifel hat als allgemeines Merkmal „Fluktuation“; als wesentliche Funktion „schwanken“; als Äußerung „Abwesenheit von Gewißheit und besessen sein von Vielfalt“; und als Grundlage „unzureichende Aufmerksamkeit“.

Rastlosigkeit

Die Rastlosigkeit unterscheidet sich in ihrer Beschaffenheit ein 163
wenig vom Zweifel, denn obwohl es in beiden Fällen schwierig ist, ein Sinnes- oder Geistesobjekt klar zu beobachten oder zu einer Entscheidung zu kommen, sind die Ursachen ihres Entstehens verschieden. Ist Zweifel mit Trübheit und Verblendung verbunden, so kann die Entscheidungsunfähigkeit von einer scheinbaren Vielzahl von Sichtweisen auf ein Objekt oder ein Problem herrühren, die es praktisch unmöglich macht, eine Wahl zwischen ihnen zu treffen. Wenn zum Beispiel ein Lehrer zu einer bestimmten Fragestellung eine völlig richtige Aussage macht, kann sich ein zuhörender Schüler fragen: „Was ist, wenn diese Antwort nicht korrekt ist, sondern nur eine Theorie neben vielen anderen, von denen ich schon gehört habe?“ Aufgrund seiner grundlegenden Trübheit und seiner Verblendung kann er nicht zur Wahrheit vordringen, sondern wird von der Vielzahl möglicher Ansichten überwältigt. Infolgedessen wird nichts gewonnen, und man kann sagen, daß Zweifel sowohl hinsichtlich der Lösung des Problems als auch der Einstellung des Schülers zum Lehrer bestehen.

Rastlosigkeit (*uddhacca*) ist im Piṭaka hingegen als „Ab- 164
lenkung des Bewußtseins, Unruhe, geistiges Schwanken und Aufruhr des Bewußtseins“ definiert.[18,19] Von diesen Eigenschaften sind Unruhe und Aufruhr vielleicht am aufschlußreichsten,

[18] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 291.
[19] Nyanaponika, *Dhammasaṅgaṇī*, S. 94, § 445.

denn sie bewirken, daß sich geistige Ruhe, die erforderlich wäre, um Objekte klar und nacheinander zu beobachten, nicht einstellen kann. Aufruhr bedeutet, daß der Geist herumwirbelt und -taumelt, oder wie der Kommentar sagt, „wiegt und schwankt wie ein Ochse (vor einem Wagen).“[20] Unter solchen Bedingungen ist es nicht die Vielzahl scheinbarer Lösungen, die eine Entscheidung unmöglich macht. Vielmehr ist es aufgrund der Turbulenzen schwierig, einen einzelnen Gegenstand richtig zu erfassen, so sehr der Geist es auch versucht. Aus diesem Grund sagt der Kommentar beim Vergleich von Rastlosigkeit und Zweifel: „Die Rastlosigkeit schwankt in Bezug auf ein Objekt, der Zweifel in Bezug auf mehrere.“

165 Rastlosigkeit hat nach dem Visuddhimagga folgende vier Bestimmungsmerkmale: Ihr Hauptmerkmal ist „Unruhe, wie vom Wind aufgepeitschtes Wasser“; ihre wesentliche Funktion ist „Unstetigkeit, wie eine vom Wind geschlagene Flagge“; ihre Äußerung ist „Aufruhr, wie auffliegende Asche, wenn Steine darauf geworfen wurden“; ihre Grundlage ist „unzureichende Aufmerksamkeit auf die geistige Unruhe“.[21]

166 Der Kommentar führt einen weiteren Vergleich zwischen Zweifel und Rastlosigkeit an:

> Auf die Frage: „Wieviele Arten von Bewußtsein rollen von einem Objekt ab?“ sollten diese beiden Arten genannt werden: Das von ZWEIFEL (*vicikicchā*) begleitete Bewußtsein rollt stets vom Objekt ab. Das von RASTLOSIGKEIT (*uddhacca*) begleitete Bewußtsein gewinnt durch Entschlußfassung zunächst Halt, doch dann rollt es ab. Als würden zwei Steine, einer rund und einer kantig, einen Hang hinunterrollen. Der runde Stein (ZWEIFEL) würde geradewegs nach unten rollen, der kantige (RASTLOSIGKEIT) würde stufenweise hinunterpurzeln. So soll das Beispiel verstanden werden.[22]

167 Das Entstehen trüber und verblendeter Zustände ist in der Kausalreihe des ABHÄNGIGEN ENTSTEHENS (*paṭiccasamuppāda*) in

[20] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 395.
[21] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 541.
[22] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 395.

der Phase des Werdens (*bhava*) zu erkennen, wo nicht nur Gier und Haß aktiv werden, sondern auch getrübte und verblendete (*momūha*) Bewußtseinszustände. Unabhängig von der Art des Gefühls (*vedanā*), das dem Kontakt (*phassa*) folgt, sei es angenehm, schmerzhaft oder neutral, gibt es einen unstillbaren Durst nach dem Angenehmen. Das ist das aufgrund dieses Gefühls entstehende Verlangen (*taṇhā*). Wie schon beschrieben, ist dieses Verlangen für das Zustandekommen von Anhaftung (*upādāna*) verantwortlich, wobei die Haltung zum Objekt die Art der Handlung bestimmt, die potentiell in der nachfolgenden Stufe des Werdens (*bhava*) ausgeführt wird. Die erste Phase des Werdens ist die Handlung, die zur Anhäufung von Wirkungen führt (*kamma-bhava*). Die darin vorherrschende Wurzel, entweder Gier (*lobha*), Hass (*dosa*) oder tiefe Trübheit und Verblendung (*momūha*), bestimmt die Art der Handlung, die in Bezug auf das Objekt ausgeführt wird. Daher kann man sagen, daß aufgrund des Sinneskontaktes Handlung zustandekommt – gierig, haßerfüllt und verblendet.

An dieser Stelle verzichtet der Abhidhammatthasaṅga- 168
ha auf weitere Ausführungen zur Struktur unheilsamer Bewußtseinszustände. Diese Thematik wird zu einem späteren Zeitpunkt behandelt. Vers 7 beschließt dann den Abschnitt grundlegender Definitionen:

Vers 7 169

Iccevaṃ sabbathā-pi
Dvā-das-ākusala-cittāni samattāni

Die Übersetzung lautet:

> Somit (*iccevaṃ*) sind gemäß dem vorgenannten Verfahren die zwölf (*dvā-dasa*) unheilsamen (*akusala*) Bewusstseinszustände (*cittāni*) in jeder Hinsicht (*sabbathā-pi*) abgeschlossen (*samattāni*).

Damit das bisher behandelte Material leicht erinnert werden 170
kann, ohne die zwölf Bewußtseinszustände jedesmal im Detail betrachten zu müssen, folgt eine kurze mnemonische Strophe, in der jede Gruppe von *akusala*-Zuständen mit ihrer Anzahl erwähnt wird.

171 **Vers 8**

Aṭṭhadhā Lobha-Mūlāni
Dosa-mūlāni ca dvidhā
Moha-mūlāni ca dve-ti
Dvā-das-ākusalā siyuṃ

Die Übersetzung lautet:

> Es gibt acht (*aṭṭhadhā*) in Gier (*lobha-mulāni*) wurzelnde und (*ca*) zwei (*dvidhā*) in Hass (*dosa-mulāni*) wurzelnde Zustände. Auch (*ca*) von Zuständen, die in Verblendung (*moha-mulāni*) wurzeln, gibt es zwei (*dve*). Somit (*iti*) existieren (*siyuṃ* = *bhavanti*) zwölf (*dvā-dasa*) unheilsame (*akusala*) Bewußtseinszustände.

172 Zum Abschluß dieses Abschnitts über die zwölf unheilsamen Bewußtseinszustände soll eine kurze Passage aus dem Kommentar erwähnt werden, die für den wichtigsten Aspekt der Lehre Buddhas, nämlich die praktische Umsetzung, von großer Bedeutung ist. Die Passage besagt, daß die Handlung des Tötens von Wesen (*pānātipātā*) zwei Wurzeln hat: Haß und Verblendung sind beteiligt. Auch das Stehlen oder das Nehmen von etwas nicht Gegebenem (*adinnādānā*) hat zwei Wurzeln. Manchmal sind es Gier und Verblendung, manchmal Haß und Verblendung. Ebenso verhält es sich bei falscher Rede (*musāvādā*), verleumderischer Rede (*pisuṇavācā*) und belanglosem Geschwätz (*samphappalāpā*). Grobe Rede (*pharusavācā*) ist dagegen immer in Haß und Verblendung verwurzelt.

173 Indem man das Entstehen solcher Zustände beobachtet, ist es möglich, seine eigenen gedanklichen, sprachlichen und körperlichen Handlungen gemäß den Methoden des Abhidhamma und in Übereinstimmung mit der Lehre Buddhas selbst zu analysieren.

174 Der Buddha sagte:

> Was ist rechtes Bemühen (*sammāvāyāma*)? Hierin erzeugt ein Bhikkhu den Wunsch, bemüht sich, weckt die Energie, setzt den Verstand ein und strebt danach, unheilsame, schlechte Zustände, die (noch)

> nicht entstanden sind, nicht aufkommen zu lassen [...] (und) unheilsame, schlechte Zustände, die (bereits) entstanden sind, aufzugeben. [...] Dies nennt man rechtes Bemühen.[23,24]

Damit beschließen wir den ersten Abschnitt von Kapitel 1 175
des Abhidhammatthasaṅgaha, in dem es um Bewußtseinszustände geht, die von unheilsamen Wurzeln begleitet sind.[25]

[23] Siehe § 65.
[24] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 408.
[25] D. h. Verse 4–8.

Vortrag 4, Teil 1

Handlung und Kamma-Wirkung

Wenn etwas Angenehmes geschieht, sagen Buddhisten häufig: 176
„Das ist mein gutes *kamma*“. Tritt dagegen etwas Unangenehmes ein, sagen sie wohl eher: „Das ist mein schlechtes *kamma*“. Was bedeutet dieses Wort „*kamma*“? *Kamma* bedeutet grundsätzlich „Werk“ oder „Handlung“. Wenn mit dem Geist etwas getan oder bewirkt wird, z. B. denken, überlegen oder planen, spricht man von GEISTIGER HANDLUNG (*mano kamma*). Wird in vergleichbarer Weise etwas mit der Stimme getan oder bewirkt, wie beim Flüstern, Sprechen, Singen oder Schreien, so nennt man dies VERBALE oder SPRACHLICHE HANDLUNG (*vacī kamma*). Wenn durch körperliche Betätigung beim Gehen, Bücken, Heben usw. Bewegungen ausgeführt werden, nennt man dies KÖRPERLICHE HANDLUNG (*kāya kamma*).

Sobald es irgendeine Art von WILLENSANTRIEB (*cetanā*) gibt, 177
der auf einen Zweck ausgerichtet ist, sei dieser geistig, sprachlich oder körperlich, groß, klein, gut oder schlecht, findet HANDLUNG (*kamma*) statt.

Wie bereits gezeigt wurde, betonen die Lehren Buddhas 178
immer wieder das Prinzip, daß nichts ohne Ursache geschieht. Was auch immer geschieht, sei es angenehm oder unangenehm, kommt nicht zufällig, ohne Ursache und ohne vorausgehende Bedingungen zustande, sondern steht unabänderlich in kausalem Zusammenhang mit einer in der Vergangenheit ausgeführten Handlung. Die kausale Verbindung besteht unabhängig von der zeitlichen Distanz zur vergangenen Handlung.

Jede geistige, sprachliche oder körperliche Handlung ist ei- 179
ne Ursache, deren Wirkung sich zu einem späteren Zeitpunkt entfalten wird. Dieser Zeitpunkt kann in naher oder ferner Zukunft liegen. Dafür müssen die zugehörigen Bedingungen so gestaltet sein, daß sie auf natürliche Weise die Umstände bilden, unter denen die passende Wirkung eintreten kann.

Wenn jemand sagt: „Das ist mein gutes *kamma*“, so ist dies 180
eine Kurzform für: „Dieses angenehme oder glückliche Ereig-

nis, das gerade geschieht, ist die Auswirkung einer guten oder heilsamen Handlung, die ich in der Vergangenheit ausgeführt habe.“ Genauso verhält es sich im Fall eines unangenehmen Ereignisses, nur daß es sich dann um schlechte oder unheilsame vergangene Taten handelt. Das Wort *kamma* wird in etwas lockerer Weise gebraucht, denn genau genommen bezieht es sich nicht auf das glückliche oder unglückliche Ereignis selbst, sondern auf eine frühere Handlung, deren KAMMA-WIRKUNG (*vipāka*) der gegenwärtige Umstand ist. HANDLUNG (*kamma*) ist also die Ursache von KAMMA-WIRKUNGEN (*vipāka*).

181 Als wir die wesentliche Funktion des Bewußtseins besprachen, hieß es, daß Bewußtsein allen Zuständen VORANGEHEND (*pubbaṅgama*) sei.[1] Dann wurde ohne Übersetzung gesagt, die einleitenden Worte des ersten Verses des Dhammapada seien eine Aussage über diese wesentliche Funktion. Kann dieser Vers noch auf andere Weise dabei behilflich sein, die Beziehung zwischen BEWUSSTSEIN (*citta*), HANDLUNG (*kamma*), und KAMMA-WIRKUNG (*vipāka*) zu entflechten?

182 Eine Übersetzung des Verses lautet:

> Bewußtsein ist unter allen
> Geisteszuständen vorrangig,
> Bewußtsein ist ihr Anführer,
> Bewußtsein ist ihr Ursprung.
>
> Wenn jemand mit unlauterem Bewußtsein
> Spricht oder handelt,
> Folgt ihm aus diesem Grund das Leiden
> Wie das Rad den Hufen des Zugochsen.[2,3]

183 Was ist aus diesen Zeilen zu lernen? Zunächst einmal sagt der Vers in Buddhas eigenen Worten aus, daß Bewußtsein unter den begleitenden Geistesfaktoren am wichtigsten ist, denn es ist vorrangig, ist ihr Anführer. Diese Zustände entstehen nur aufgrund des Zustandekommens von Bewußtsein. Indem er zweitens sagt: „Wenn jemand mit unlauterem Bewußtsein spricht oder handelt“, macht der Buddha außerdem klar,

[1] Siehe § 98.
[2] Nyanatiloka, *Dhammapada*, S. 17.
[3] SuttaCentral, *Dhammapada*, `https://suttacentral.net/dhp1-20`.

daß Bewußtsein nicht nur an erster Stelle steht, wenn es um begleitende Geistesfaktoren geht, sondern auch, daß es Handlungen in Sprache und körperlicher Bewegung vorausgeht, diese steuert und beherrscht. Indem er drittens sagt: „Folgt ihm aus diesem Grund (dem unlauteren Bewußtsein) das Leiden“, erklärt er, daß aufgrund von geistigen, sprachlichen und körperlichen Handlungen, die aus unheilsamen Bewußtseinszuständen entstanden sind, nachfolgende Kamma-Wirkungen erwirkt werden, die als Leiden, Unbehagen und Unzufriedenheit zutage treten. Indem er viertens noch sagt: „Wie das Rad den Hufen des Zugochsen (folgt)“, der den Wagen hinter sich herzieht, beschreibt der Buddha die Last und die Nähe des allgegenwärtigen Leidens, wenn unheilsames Handeln als Teil einer Kausalreihe auftritt, so wie er es aufgezeigt hat.

In Vers 2 des Dhammapada, der zusammen mit Vers 1 ein 184
Paar (*yamaka*) bildet, sagt der Buddha:

> Wenn jemand mit klarem Bewußtsein
> Spricht oder handelt,
> Folgt ihm aus diesem Grund Freude,
> So untrennbar wie ein Schatten.[4]

Der Buddha spricht über heilsame und unheilsame Zustände. Er zeigt, daß schlechte, unheilsame Handlungen (*akusala kamma*) schlechte, unheilsame Kamma-Wirkungen (*akusala vipāka*) hervorbringen, ebenso wie heilsame Handlungen (*kusala kamma*) heilsame Kamma-Wirkungen (*kusala vipāka*) zeitigen.

Bevor wir uns damit befassen, wie kammagewirkte Zustän- 185
de in Erscheinung treten, müssen noch drei Punkte erwähnt werden. Der erste ist: Man sollte nicht denken, daß angenehme oder unangenehme Zustände ausschließlich Kamma-Wirkungen heilsamer oder unheilsamer Handlungen sind. Dies ist keinesfalls so. Der zweite Punkt ist: Man kann nicht behaupten, daß tatsächlich immer Bedingungen auftreten, unter denen Kamma-Wirkungen eintreten können. Das ist wichtig zu erkennen, denn wenn es so wäre, würde das Erscheinen kammagewirkter Zustände kein Ende nehmen, und als Folge davon gäbe es kein Entrinnen aus dem Wiedergeburtskreislauf mit

[4] Nyanatiloka, *Dhammapada*, S. 20. Kommentar: „Klar und rein infolge der Tugenden, wie Gierlosigkeit, Haßlosigkeit und rechte Ansicht.“.

seiner allgegenwärtigen Last des LEIDENS (*dukkha*). Die anderen Ursachen behandelt der Abhidhammatthasaṅgaha jedoch nicht an dieser Stelle, da sie nicht unmittelbar mit HANDLUNG (*kamma*) in Verbindung stehen. Der dritte Punkt ist die kleine, aber notwendige Unterscheidung zwischen zwei Wörtern. Wenn wir über *kamma* sprechen, bedeutet es Handlung. Das Wort *kamma* kann aber, weil es ähnlich klingt, allzu leicht mit *kāma*, der Sinnesfreude, verwechselt werden. Selbstverständlich kann als Ergebnis von SINNESFREUDE (*kāma*) auch HANDLUNG (*kamma*) erfolgen, doch die Begriffe sind sehr unterschiedlich und sollten nicht miteinander verwechselt werden.

Der Bewußtseinsprozeß

186 Es wurde bereits gezeigt, daß acht von zwölf UNHEILSAMEN BEWUSSTSEINSZUSTÄNDEN (*dvayatā akusala cittāni*) in Gier wurzeln, zwei in Haß und zwei in tiefer Verblendung. Sie alle finden, wie es der erste Vers des Dhammapada sagt, in unheilsamer GEISTIGER (*mano kamma*), SPRACHLICHER (*vacī kamma*) und KÖRPERLICHER HANDLUNG (*kāya kamma*) ihren Ausdruck. Jegliche Äußerung oder Bewegung eines Individuums wird durch das Bewußtsein ausgelöst, beherrscht und gesteuert.

187 Da diese zwölf unheilsamen Bewußtseinszustände durch die drei Möglichkeiten der HANDLUNG (*kamma*) geistig, sprachlich und körperlich zur Äußerung kommen, dürfte klar sein, daß im Laufe der Zeit eine beträchtliche Menge UNHEILSAMER KAMMA-WIRKUNGEN (*akusala vipāka*) angehäuft wird. Diese werden wirksam, sobald sich die passenden Bedingungen dafür anbieten. Wie zeigen sich solche Bedingungen? Im zitierten Vers des Dhammapada, „Das Leiden folgt ihm wie das Rad den Hufen des Zugochsen", spricht der Buddha nur allgemein und ohne ins Detail zu gehen. Seine Methode des Abhidhamma ist jedoch sehr viel klarer und tiefgehender. Sie enthüllt, was weniger augenscheinlich ist als es die Worte „Das Leiden folgt ihm ..." annehmen lassen.

188 Betrachten wir in diesem Zusammenhang einmal zwei Dinge: ein sichtbares Objekt, z. B. eine Blume, und das Sinnesorgan des Sehens, das Auge. Wenn jemand mit dem Auge die Blume erblickt, nimmt man normalerweise an, daß das sichtbare Ob-

jekt im Augenblick des visuellen Kontaktes vollständig erkannt wird. Dieses vollständige Erkennen ist jedoch ein komplexer Zustand, der das Erkennen und die Kenntnis des Objektes umfaßt und mit dem damit auftretenden Gefühl – angenehm, unangenehm oder neutral – sowie mit der willensmäßigen Haltung bezüglich des Objektes, d. h. es anzunehmen oder abzustoßen, verbunden ist.

Die Abhidhamma-Methode steht dagegen auf dem Standpunkt, daß das vollständige Erkennen (*javana*) des Objektes erst in späteren Stufen einer ganzen Serie extrem kurzer Bewußtseinsmomente eintritt. Jeder der vorangehenden Bewußtseinsmomente erfüllt jedoch eine besondere und festgelegte Funktion in einer Folge kausal verbundener, einfach strukturierter Bewußtseinszustände, die bis an den Punkt führen, an dem der ursprüngliche reine Sinnesreiz untersucht und bestimmt worden ist. Erst dann kommt es zur Wahrnehmung des Objektes als voll entwickeltes und zum Begriff gewordenes geistiges Bild, das von erkennbarem Gefühl und willensmäßiger Haltung begleitet ist. 189

Was sind diese kausal verbundenen, einfach strukturierten Bewußtseinszustände? In welchem Zusammenhang stehen sie mit dem Buddha-Wort über das Leiden, das einem folgt? Um sie definieren und ihre Rolle in der Beziehung zwischen Bewusstsein (*citta*), Handlung (*kamma*) und Kamma-Wirkung (*vipāka*) bestimmen zu können, muß noch etwas mehr über Bewußtsein gesagt werden. 190

Bewußtsein und begleitende Geistesfaktoren

Um zwischen den zwei Bedeutungen des Wortes Bewusstsein (*citta*) zu unterscheiden, also zum einen des schlichten Gewahrseins, zum anderen des Komplexes aus Bewusstsein und begleitenden Geistesfaktoren (*citta-cetasikā*), hatten wir die Begriffe „Bewußtsein“ und „Bewußtseinszustände“ eingeführt. Nun aber bedarf es weiterer Erläuterung und Interpretation, insbesondere was den zweiten Ausdruck „Bewußtseinszustände“ anbelangt. Der Grund dafür wurde gerade genannt. Es geht um den Unterschied zwischen herkömmlichen Annahmen über das vollständige Erkennen eines Objektes und dem im 191

Abhidhamma beschriebenen, sehr viel detaillierteren Prozeß, der zum vollständigen Erkennen führt und dieses umfaßt.

192 Zunächst müssen wir betonen, daß die Natur des Bewußtseins relativ unverändert bleibt, gleichgültig unter welchen Umständen es entsteht, existiert oder erlischt. Wie bereits gesagt wurde, bedeutet *citta* hier lediglich das bloße Gewahrsein eines Objektes, und in dieser Funktion ist es ein grundlegender und wichtiger Grundbaustein oder eine Daseinsgruppe (*khandha*) aller fühlenden Existenz. Bewußtseinszustände enthalten selbstverständlich Bewußtsein als existentielle Voraussetzung, doch es ist nur einer unter mehreren Faktoren. Jeder der übrigen Faktoren ist zwar „untrennbar mit Bewußtsein verbunden“,[5] d. h. er entsteht, existiert und vergeht mit ihm, doch er besitzt spezifische Eigenschaften, die sowohl untereinander als auch mit dem führenden Bewußtsein in Wechselwirkung stehen. Sie bilden eigenständige Komplexe und agieren als Einheiten, die jeweils darauf spezialisiert sind, klar definierte Funktionen zu erfüllen.

193 Als Beispiel könnte man ein Stück Ton anführen. Es kann verschiedene Funktionen erfüllen, je nachdem, wie es geformt wird. Diese Funktionen müssen nicht unbedingt etwas miteinander zu tun haben. Dennoch basieren sie immer auf dem Ton, der in ihnen allen enthalten ist. Beispielsweise sind Ziegel, Schornsteinaufsätze, Tassen, Fliesen, Statuen oder Spülbecken aus Ton gefertigt, existieren auf der Grundlage von Ton und können ihre speziellen Funktionen nicht erfüllen, wenn kein Ton vorhanden ist. Nichtsdestotrotz besitzt jedes der genannten Objekte auch andere Eigenschaften, wie z. B. Gestalt, Größe oder Farbe, die seine Erscheinung prägen und die Möglichkeiten seiner Nutzung bestimmen, wobei der Ton schon fast vergessen ist. Sie sind in gewisser Weise die „Faktoren“, die zusammen mit dem Ton die Beschaffenheit des fertigen Objektes bestimmen.

194 Ähnlich verhält es sich mit Bewußtseinszuständen. Die Funktionen, die ein bestimmter Komplex oder Bewußtseinszustand (*citta-cetasikā-dhamma*), erfüllen kann, sind fest durch die Möglichkeiten und Grenzen der jeweiligen begleitenden Geistesfaktoren bestimmt. Das Bewußtsein selbst ist allerdings

[5] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 114.

„vorangehend, der Anführer, der Ursprung.“ Es bildet die Grundlage jedes Bewußtseinszustandes, ähnlich wie der Ton die Grundlage für den Tontopf, das Tonbecken, die Tonfliese oder die Tonstatue ist.

Wenn wir eine Blume „sehen“, läuft eine ganze Folge von Bewusstseinsprozessen (*citta-vīthi*) ab. Diese aufeinanderfolgenden Funktionen sind kausal miteinander verknüpft und laufen vom Augenblick des Kontaktes bis zu der Funktion ab, die wir gewöhnlich als „Sehen“ oder „vollständiges Erkennen“ bezeichnen. Alle einzelnen Funktionen sind Bewußtseinszustände. Diese vielen Bewußtseinszustände, die wir allgemein als Geistesprozesse bezeichnen und als eigenständig, unterschiedlich und von „vollständigem Erkennen“ oder „Bewußtsein“ getrennt betrachten können, werden im Abhidhamma allgemein unter dem Ausdruck „Bewußtsein“ (*citta*) zusammengefaßt. Um einen umfassenderen und treffenderen Ausdruck zu verwenden, bezeichnen wir diese Zustände, einschließlich „vollständigem Erkennen“ als „Bewußtseinszustände“. 195

Um die Gruppierung all dieser Zustände verständlich zu machen, folgt zunächst eine kleine Zusammenfassung. Einfach gesagt und ohne ins technische Detail zu gehen, gibt es zwei unterschiedliche Phasen in dem Prozeß, der abläuft, wenn ein Objekt durch das entsprechende Sinnestor erfahren wird. In der ersten Phase findet eine Folge kausal aufeinander bezogener, doch einfach strukturierter Bewußtseinszustände statt, die eine Reihe einzelner und fortschreitend aufeinander aufbauender Funktionen ausführen. Diese Bewußtseinszustände erreichen nicht das Stadium vollständigen Erkennens. Ihr Wirken ist uns daher nicht „bewußt“. Auf die erste Phase folgt eine zweite, in der eine weitere Folge kausal aufeinander bezogener, doch weit weniger einfach strukturierter Bewußtseinszustände auftritt, in denen das vollständige Erkennen eines Objektes, eine willensmäßige Haltung und ein entsprechendes Gefühl gemeinsam entstehen. Alle in diesen zwei Phasen enthaltenen Bewußtseinszustände sind in ihren jeweiligen Funktionen vollständig aktiv, doch die Zustände der zweiten Phase sind wesentlich machtvoller. Die Ursache dieser unterschiedlichen Intensitäten ist wichtig zu verstehen. 196

197 Wie bereits gesagt wurde, betonte der Buddha, daß nichts ohne eine Ursache entsteht. Dies zeigt sich in der zweiten, willensgetriebenen und stark aktiven Phase darin, daß BEWUSSTSEIN (*citta*) in einem der drei Handlungsfelder wirkt: geistig, sprachlich oder körperlich. Aus diesem Grund sagt man, daß solche Bewußtseinszustände Handlungen hervorbringen. Daher ist BEWUSSTSEIN (*citta*) die Ursache von HANDLUNG (*kamma*). Wenn Handlung stattfindet, muß sie, wie bereits gezeigt wurde, eine Wirkung zeigen. Doch welche Art von Wirkung? Wenn Leute sagen: „Dies ist mein gutes *kamma*" oder: „Dies ist mein schlechtes *kamma*", ist das vereinfacht und ungenau ausgedrückt. Der Buddha dagegen war sehr genau, als er analytisch über diese Dinge sprach. In der Dhammasaṅgaṇī macht er sehr deutlich, daß die Bewußtseinszustände, die in der ersten Phase geistiger Prozesse verschiedene Funktionen ausführen, mit zwei Ausnahmen KAMMA-WIRKUNGEN (*vipāka*) HEILSAMER UND UNHEILSAMER HANDLUNGEN (*kusala-akusala-kamma*) sind, die in der näheren oder ferneren Vergangenheit angehäuft wurden.

198 Damit wird offenbar, daß die erste Phase weniger erkennbar und weniger bestimmend ist als die zweite und daß die in ihr enthaltenen Bewußtseinszustände KAMMA-WIRKUNGEN (*vipāka*) vergangener HANDLUNG (*kamma*) sind. Ganz im Gegensatz dazu sind die Bewußtseinszustände der zweiten Phase aktiv und haben selbst Wirkungen. Wie werden diese Zustände in der Klassifizierung unterschieden?

199 Wir betrachten zunächst die Zustände der zweiten Phase, wobei wir uns auf die UNHEILSAMEN BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*akusala cittāni*) beschränken. Wie schon gezeigt wurde, kommen diese zwölf, d. h. acht in Gier, zwei in Haß und zwei in starker Verblendung wurzelnde Zustände durch die unheilsamen Wurzeln der GIER (*lobha*), des HASSES (*dosa*) und der VERBLENDUNG (*moha*) zur Wirkung und haben UNWISSENHEIT (*avijjā*) und BEGEHREN (*taṇhā*) als tiefere Ursachen. Jeder dieser zwölf ist ein hervorragendes Beispiel für einen Bewußtseinszustand, der in dreifacher Hinsicht aktiv ist: indem er das Objekt, das zu seinem Entstehen geführt hat, vollständig erkennt, indem er geistige, sprachliche und körperliche Handlungen ausführt und indem er dadurch KAMMA-WIRKUNGEN (*vipāka*) auslöst. Zusammen mit weiteren kammisch wirksamen Bewußtseinszuständen, auf die wir später noch näher eingehen

werden, können wir nun zwei Arten von Bewußtseinszuständen als wirksam klassifizieren. Wenn es daher notwendig ist zu betonen, daß bestimmte Arten von Bewußtseinszuständen Handlung (*kamma*) und damit Kamma-Wirkungen (*vipāka*) hervorrufen können, werden sie als Kamma-Wirkungen hervorrufende Zustände[6] (*vipāka-dhammadhamma*) oder kurz als kammisch wirksame Bewusstseinszustände bezeichnet.

Wie wir gesehen haben, sind unheilsame Wurzeln die 200
Grundlage unheilsam wirkender Bewußtseinszustände. Solche Wurzeln haben einen sehr starken Halt und bestimmen in geradezu alarmierendem Maße die Tätigkeit aller Lebewesen. Dennoch werden üble, unheilsame Zustände aus der Sicht des Abhidhamma als schwach betrachtet. Der Grund dafür liegt darin, daß für ihr Entstehen nur sehr geringes Bemühen erforderlich ist. Sie entstehen leicht und mühelos, haben jedoch während ihrer Ausübung die Wirkung, zu immer tieferen Graden von Unheilsamkeit hinabzufallen. Noch schlimmer ist, daß sie keinerlei Tendenz haben, sich wieder auf höhere Stufen zu erheben. Da sie im allgemeinen leicht entstehen und da es keinerlei Mühe erfordert, sie zu erreichen, werden sie als schwache und gleichzeitig schädliche Zustände bewertet.

Wie man erwarten würde, hängen Stärke und Reichweite 201
der Kamma-Wirkungen (*vipāka*) sehr davon ab, mit welcher Kraft und Mühe die sie bewirkende Handlung (*kamma*) ausgeführt wurde. Damit ist klar, daß relativ mühelose unheilsame Zustände auch entsprechend schwache Kamma-Wirkungen hervorrufen. Bei den hier betrachteten zwölf kammisch wirksamen Bewußtseinszuständen fallen die Wirkungen nicht allzu stark aus. Dennoch sind sie imstande, in der ersten Phase von Geistesprozessen eine Vielfalt von Funktionen zu erfüllen. Wie sollten Kamma-Wirkungen eingeordnet werden?

Weiter oben wurde in Form eines Beispiels bereits einiges 202
über Pflanzen, Blüten und Früchte gesagt.[7] Dieses Beispiel kann nun weitergeführt werden. Eine Pflanze, die stark ist und gute Wurzeln hat, kann Blüten und Früchte tragen. Wenn sie schlechte Wurzeln hat, wird sie kränklich sein und vielleicht Blüten, aber keine Früchte tragen. Früchte können neue Wurzeln her-

[6] Nyanaponika, *Dhammasaṅgaṇī*, S. 160, § 1029, Triplet Nr. 3 in der Mātikā.
[7] Siehe § 64.

vorbringen. Sie streben nach der zukünftigen Vermehrung starker Pflanzen. Blüten alleine erfüllen zwar notwendige und nützliche Funktionen, doch sie haben diese Möglichkeit nicht und können daher als wurzellos betrachtet werden. Ähnliches kann man von unheilsam wirkenden Bewußtseinszuständen sagen. Wie kränkliche Pflanzen mit schlechten Wurzeln verkümmern sie in zunehmendem Maße. Anders als die heilsamen Zustände bringen sie keine Blüten und Früchte hervor, die Stärke und Wachstum versprechen. Unheilsame Zustände erzeugen gleichsam nur Blüten, d. h. kammagewirkte Zustände, die bestimmte notwendige Funktionen erfüllen, aber nicht die Möglichkeit zukünftigen Wachstums in sich tragen. Obwohl sie aus wurzelverbundenen Zuständen hervorgehen, sind sie selbst wurzellos. Infolgedessen werden die kammagewirkten Zustände, die in der ersten Phase von Bewußtseinsprozessen bestimmte Funktionen erfüllen, als wurzellose Bewusstseinszustände (*ahetuka-cittāni*) bezeichnet. Wurzellose Kamma-Wirkungen unheilsamer Handlung führt der Abhidhammatthasaṅgaha in Vers 9 auf:

203 **Vers 9**

Upekkhā-sahagataṃ cakkhu-viññāṇaṃ
Tathā sota-viññāṇaṃ ghāna-viññāṇaṃ
jivhā-viññāṇaṃ
Dukkha-sahagataṃ kāya-viññāṇaṃ
Upekkhā-sahagataṃ sampaṭicchana-cittaṃ
Upekkhā-sahagataṃ santīraṇa-cittañ-ce-ti
Imāni satta-pi akusala-vipāka-cittāni nāma

Die Übersetzung lautet:

Es gibt Sehbewusstsein (*cakkhu-viññāṇa*), das von neutralem (*upekkhā*) Gefühl begleitet (*sahagata*) ist. Desgleichen (*tathā*) Hörbewusstsein (*sota-viññāṇa*), Riechbewusstsein (*ghāna-viññāṇa*) und Schmeckbewusstsein (*jivhā-viññāṇa*). Es gibt Körperbewusstsein (*kāya-viññāṇa*), das von körperlichem Schmerz (*dukkha*) begleitet (*sahagata*) ist, empfangendes Bewusstsein (*sampaṭicchana-citta*), das von neutralem (*upekkhā*) Gefühl begleitet und

> (*ca*) untersuchendes Bewusstsein (*santīraṇa-citta*), das von neutralem (*upekkhā*) Gefühl begleitet (*sahagata*) ist. Diese (*imāni*) sieben zusammen (*satta-pi*) heissen (*nāma*) Bewusstseinszustände (*cittāni*), die Kamma-Wirkungen (*vipāka*) unheilsamer (*akusala*) Handlungen sind.[8]

Wo unheilsame Handlungen vorausgegangen sind, „folgt einem das Leiden ...“, wie es Vers 1 des Dhammapada sagt. Auf diese sieben und einige bestimmte andere Funktionen, die von unheilsamen kammagewirkten Zuständen ausgeführt werden, bezog sich der Buddha. 204

[8]Siehe Abb. 6, S. 285.

Vortrag 4, Teil 2

Laut Vers 9 können aus den zwölf unheilsamen Bewußtseins- 205
zuständen sieben unheilsame kammagewirkte wurzellose Zustände entstehen. Es gibt allerdings noch zwei weitere Gruppen wurzelloser Zustände, die nicht unheilsam sind und durch ganz andere Ursachen entstehen.

Die erste ist eine Gruppe von acht wurzellosen kammage- 206
wirkten Bewußtseinszuständen, die den gerade besprochenen zwar sehr ähnlich, im Unterschied zu ihnen jedoch Kamma-Wirkungen HEILSAMER HANDLUNG (*kusala-kamma*) sind. In diesem Zusammenhang erinnern wir uns an den zweiten Teil des ersten Verspaares im Dhammapada. Der Buddha sagte darin über heilsame Handlung:

> Freude folgt ihm so untrennbar wie ein Schatten.[1,2]

Wie schon erklärt wurde, ist diese Freude eine KAMMA-WIRKUNG VON HANDLUNGEN (*kamma-vipāka*). Obwohl sich heilsam wirkende Bewußtseinszustände, wie wir später noch sehen werden, in ihrer Beschaffenheit und ihren Folgen sehr stark von unheilsamen unterscheiden, gibt es eine Gruppe von acht HEILSAMEN KAMMAGEWIRKTEN WURZELLOSEN BEWUSSTSEINSZUSTÄNDEN (*kusala-vipāk-āhetuka-cittāni*), die strukturell nicht von den unheilsamen Kamma-Wirkungen unterscheidbar sind. Sie erfüllen zwar ähnliche Funktionen, doch ihre Ursachen sind die schwächeren und weniger dominanten Aspekte HEILSAMER HANDLUNG (*kusala-kamma*). Welches sind die acht wurzellosen kammagewirkten Zustände?

VERS 10 207

> UPEKKHĀ-SAHAGATAṂ KUSALA-VIPĀKAṂ
> CAKKHU-VIÑÑĀṆAṂ
> TATHĀ SOTA-VIÑÑĀṆAṂ GHĀNA-VIÑÑĀṆAṂ
> JIVHĀ-VIÑÑĀṆAṂ

[1] Nyanatiloka, *Dhammapada*, S. 20.
[2] SuttaCentral, *Dhammapada*, https://suttacentral.net/dhp1-20.

SUKHA-SAHAGATAṂ KĀYA-VIÑÑĀṆAṂ
UPEKKHĀ-SAHAGATAṂ SAMPAṬICCHANA-CITTAṂ
SOMANASSA-SAHAGATAṂ SANTĪRAṆA-CITTAṂ
UPEKKHĀ-SAHAGATAṂ SANTĪRAṆA-CITTAÑ-CE-TI
IMĀNI AṬṬHA-PI KUSALA-VIPĀK-ĀHETUKA-CITTĀNI NĀMA

Die Übersetzung lautet:

Es gibt SEHBEWUSSTSEIN (*cakkhu-viññāṇa*) als KAMMA-WIRKUNG (*vipāka*) HEILSAMER (*kusala*) Handlung, das VON NEUTRALEM (*upekkhā*) Gefühl BEGLEITET IST (*sahagata*).

EBENSO (*tathā*) HÖRBEWUSSTSEIN (*sota-viññāṇa*), RIECHBEWUSSTSEIN (*ghāna-viññāṇa*) und SCHMECKBEWUSSTSEIN (*jivhā-viññāṇa*).

Es gibt KÖRPERBEWUSSTSEIN (*kāya-viññāṇa*), BEGLEITET VON (*sahagata*) körperlichem WOHLGEFÜHL (*sukha*); EMPFANGENDES BEWUSSTSEIN (*sampaṭicchana-citta*), BEGLEITET VON (*sahagata*) NEUTRALEM (*upekkhā*) Gefühl; UNTERSUCHENDES BEWUSSTSEIN (*santīraṇa-citta*), BEGLEITET VON (*sahagata*) GEISTIGEM WOHLGEFÜHL (*somanassa*) UND (*ca*) UNTERSUCHENDES BEWUSSTSEIN (*santīraṇa*), BEGLEITET VON (*sahagata*) NEUTRALEM (*upekkhā*) Gefühl.

DIESE (*imāni*) ACHT ZUSAMMEN (*aṭṭha-pi*) HEISSEN (*nāma*) WURZELLOSE (*ahetuka*) BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*cittāni*), welche die KAMMA-WIRKUNGEN (*vipāka*) HEILSAMER (*kusala*) Handlung sind.[3]

Kamma-Wirkungen

208 In den Versen 9 und 10 werden damit sieben unheilsame und acht heilsame kammagewirkte wurzellose Zustände aufgeführt. Jeder von ihnen hat eine Funktion in der ersten Phase des Bewußtseinsprozesses. Was sind diese Funktionen und wie werden sie ausgeführt?

209 Am Anfang stehen in beiden Fällen die fünf körperlichen Sinne: die Funktionen des Sehens, Hörens, Riechens,

[3] Siehe Abb. 6, S. 285.

Schmeckens und Tastens. Auf diese fünf folgen die zwei weiteren Funktionen des Empfangens und des Untersuchens. Aufgrund eines Unterschiedes im Gefühl ergeben sich insgesamt sieben bzw. acht separate Funktionen. Jede dieser Funktionen wird ausgeführt, indem ein passender Bewußtseinszustand entsteht, der die Kamma-Wirkung vergangener heilsamer oder unheilsamer Handlungen ist.

Um diese Funktionen verstehen zu können, muß man ein 210
wenig darüber nachdenken, was in einem komplexen Prozeß wie z. B. dem Sehen eines Objektes vor sich geht. Wir wollen hier nicht in aller Tiefe auf den Bewußtseinsprozeß eingehen, denn mit diesem wichtigen Thema beschäftigt sich das ganze vierte Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha. Zu dessen genauem Verständnis benötigt man den Wissenshintergrund der ersten drei Kapitel. Einige vorausgreifende Erklärungen sind hier jedoch angebracht, um die Wichtigkeit der wurzellosen Zustände im Rahmen der Abhidhamma-Analyse zu verdeutlichen.

Erinnern wir uns noch einmal an etwas bereits Gesagtes. 211
Für gewöhnlich nehmen wir an, das vollständige Erkennen eines Objektes entstünde unmittelbar, sobald wir nur die Augen darauf richteten. Der Abhidhamma beschreibt dagegen einen seriellen Ablauf, der aus vielen einzelnen Funktionen besteht und sowohl wurzellose als auch wirksame Phasen enthält. Das sind zwei sehr unterschiedliche Sichtweisen.[4] Die nähere Betrachtung kann uns jedoch schnell davon überzeugen, daß erstere eine übertriebene Vereinfachung ist. Tatsächlich muß es einige Verarbeitungsstufen zwischen dem rein körperlichen Reiz und seiner Widerspiegelung als begrifflich voll erfaßtes Objekt im Bewußtsein geben.

Zwischen dem Moment des Kontaktes und dem voll- 212
ständigen Erkennen des Objektes läuft eine Folge einzelner Bewußtseinszustände ab. Was genau ist dabei mit den fünf körperlichen Sinnen gemeint, deren jeder nur die erste Stufe eines solchen Bewußtseinsprozesses darstellt? Nach dem Abhidhamma führt jeder der fünf Sinne eine viel einfachere Funktion aus als man gemeinhin annimmt. Ein gewisses Verständnis dieser Funktion ist aber besonders wichtig, denn es verhilft uns zu einem Einblick in die Art und Weise, wie wir unsere

[4] Siehe §§ 188,189.

geistige Welt erschaffen, in die wir völliges Vertrauen setzen und auf deren Basis wir die Ideen von „ich“, „mir“ und „mein“ und von allem, was mit solchen Begriffen verbunden ist, ewig wiederkehrend aufbauen und bestärken.

213 Wenn wir z. B. über die Funktion des Sehens sprechen, betrachten wir einen wurzellosen Bewußtseinszustand, das SEHBEWUSSTSEIN (*cakkhu-viññāṇa*). Damit ist das Entstehen des Bewußtseins eines sichtbaren Objektes gemeint. Dies ist der geistige Aspekt des Vorgangs. Ebenso wichtig ist der körperliche Aspekt, denn das Objekt ist ja materiell. Auch das Auge und die optischen und muskulären Vorgänge, die am „Erblicken“ beteiligt sind, bestehen aus Materie. Wenn das materielle Objekt mit dem körperlichen Sinnesorgan zusammenwirkt, entsteht Bewußtsein. Dieses aber ist in keinster Weise materiell. Wie kommt es zu diesem plötzlichen Wechsel? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir das Ganze in einzelnen, aufeinander folgenden Schritten untersuchen.

214 Damit ein Seheindruck entstehen kann, müssen zunächst Licht und ein materielles Objekt vorhanden sein. Das Objekt muß sichtbare Eigenschaften wie Gestalt und Farbe aufweisen. Ein unsichtbares Gas könnte nur durch andere Sinne, z. B. durch den Geruchssinn, wahrgenommen werden. Welche zusätzlichen Faktoren sind für das Erkennen des Objektes notwendig? Offensichtlich muß ein körperliches Organ, das Auge, vorhanden sein, denn wodurch sonst könnten Objekte gesehen werden? Selbstverständlich muß das Auge im rein physiologischen Sinne voll funktionsfähig sein, wie z. B. hinsichtlich seiner optischen Eigenschaften der Klarheit und des Brennpunktes. Darüberhinaus muß es ausgerichtet werden können, damit sichtbare Eigenschaften durch seine Struktur so abgebildet werden, daß ein Bild des Objektes auf der Netzhaut erscheint. Die lichtempfindliche Oberfläche der Netzhaut ist die wichtigste Stelle im ganzen Sehprozeß, denn in lebenden Wesen erfüllt sie die Aufgabe einer Schnittstelle zwischen körperlicher und geistiger Welt.

215 Diese empfindende Oberfläche, auf die das Bild des Objektes fällt, wird in der Terminologie des Abhidhamma als EMPFINDENDE KÖRPERLICHKEIT (*pasādarūpa*) klassifiziert.[5] Der

[5] D. h. der wurzellose Zustand *pañcadvārāvajjana*, der noch zu beschreiben ist.

Ausdruck „empfindende Körperlichkeit“ besagt, daß etwas rein Körperliches (*rūpa*) dennoch eine einzigartige empfindende Fähigkeit besitzt, um als Unterstützung, Basis oder Ursprungspunkt für das Entstehen von Bewußtseinszuständen, also von nichtkörperlichen, rein geistigen Phänomenen (*nāma*), zu dienen. Wenn der rein körperliche Reiz eines sichtbaren Objektes auf die entsprechende empfindende Körperoberfläche trifft, entsteht gleichzeitig ein einfacher, unkomplizierter Bewußtseinszustand, der die eintreffenden Daten im Geist exakt reproduziert. Die empfindende Oberfläche ist die Grundlage für das Entstehen von Bewußtsein und seinen begleitenden Geistesfaktoren. Als Schnittstelle zwischen rein körperlichen und rein geistigen Eigenschaften ist sie die entscheidende Stelle, an der die letztlichen Wirklichkeiten unpersönlicher Reize in andere, jetzt nicht mehr körperliche, letztliche Wirklichkeiten unpersönlicher Bewußtseinszustände umgewandelt werden.

Diese rein körperlichen Reize, deren Aufkommen durch die 216
Anwesenheit eines Objektes und des Lichts möglich ist, enthalten somit keine solche Vorstellung wie: „Ich bin ein schöner Anblick von Blüten und Bäumen“ oder: „Ich bin ein schrecklicher Anblick von Elend und Qual.“ Auch die einfachen wurzellosen kammagewirkten Bewußtseinszustände, die durch ihr Erscheinen die körperlichen Reize in ein geistiges Bild umwandeln, sind frei von jeder Einstellung gegenüber dem Objekt. Sie erfüllen lediglich die schlichte Funktion des Sehens.

Was sind die vier Bestimmungsmerkmale des Bewußtseins, 217
während es diese schlichte Funktion erfüllt? Der Kommentar Atthasālinī sagt darüber:

> Das Hauptmerkmal ist das Gewahrsein des Sichtbaren auf der Grundlage des Auges; die wesentliche Funktion besteht darin, daß sein Objekt nur die Eigenschaft der Sichtbarkeit ist; die Äußerung ist der Zustand, auf ein sichtbares Objekt gerichtet zu sein; die Grundlage ist das Verschwinden des „funktionslosen geistigen Elementes“ bezüglich des sichtbaren Objekts.[6]

[6] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 398.

SEHBEWUSSTSEIN (*cakkhuviññāṇa*) ist das schlichte Gewahrsein eines Objektes als Farbe und Form.

218 Aus den Worten der Verse 9 und 10 sollte klar geworden sein, daß das GEFÜHL (*vedanā*) in beiden Fällen NEUTRAL (*upekkhā*) ist. Das Sehbewußtsein, das nichts anderes als des Gewahrsein eines Reizes ist, der auf eine empfindende Oberfläche trifft, ist folglich nicht von einer Einstellung wie „dies ist angenehm, dies ist unangenehm" begleitet, sondern in jedem Fall gefühlsmäßig neutral. Aus diesem Grunde stellen die beiden Verse 9 und 10 fest: „Es gibt SEHBEWUSSTSEIN (*cakkhuviññāṇa*), das von NEUTRALEM (*upekkhā*) Gefühl" – also von keiner anderen Gefühlsart – „BEGLEITET IST (*sahagata*)".

219 Funktionieren auch die anderen vier körperlichen Sinne in dieser einfachen, neutralen Weise? Abgesehen von dem offensichtlichen Unterschied in der Art der Sinnesreize gibt es in der Funktion selbst nur geringfügige Unterschiede. Beim Hörsinn stellt die empfindende Oberfläche die Schnittstelle zwischen dem Sinnesreiz namens Klang und den entstehenden Bewußtseinsdaten dar, die diesen Reiz wiedergeben. In der gleichen einfachen und neutralen Weise, in der das Sehbewußtsein entsteht und seine Funktion erfüllt, entsteht auch der wurzellose heilsame oder unheilsame kammagewirkte Bewußtseinszustand des HÖRBEWUSSTSEINS (*sota-viññāṇa*) und erfüllt die schlichte Funktion des Hörens, wobei er ebenfalls von völlig neutralem Gefühl begleitet ist.

220 Ähnlich verhält es sich mit dem RIECH- (*ghāna-viññāṇa*) und dem SCHMECKBEWUSSTSEIN (*jivhā-viññāṇa*). Für beide besitzt der Körper jeweils eine empfindende Oberfläche. Die erste spricht nur auf Geruchsreize an und bewirkt das Entstehen von Bewußtsein, das genau diesen Sinnesreizen entspricht. Die zweite spricht nur auf Geschmacksreize an und läßt Schmeckbewußtsein entstehen. Genau wie beim Seh- und Hörbewußtsein entsteht auch bei diesen beiden Bewußtseinszuständen ausschließlich neutrales Gefühl, während sie ihre Funktion erfüllen.

221 Das Bewußtsein der körperlichen Empfindung, das KÖRPERBEWUSSTSEIN (*kāya-viññāṇa*), unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von den übrigen vier. Insbesondere entspricht die sogenannte empfindende Oberfläche mehr oder weniger dem gesamten Körper. Aus der alltäglichen Erfahrung ist nachvollziehbar, daß im überwiegenden Teil des Körpers Bewußtsein

entsteht, wenn durch eine äußere oder innere Quelle Druck ausgeübt wird. Daraus läßt sich folgern, daß die Körperoberfläche wie die anderen Sinne mit empfindenden Eigenschaften ausgestattet sein muß. Hier ist es der direkte körperliche Kontakt, der Bewußtsein entstehen läßt. Genau wie bei den anderen Sinnen entsteht durch den Kontakt mit einem entsprechenden Reiz Bewußtsein. Zwischen dem Körperbewußtsein und den anderen gibt es jedoch einen Unterschied.

Beim Vorgang des Sehens ist das Objekt selbst immer entfernt und getrennt von der empfindenden Oberfläche, sei es 25 cm oder 25 km. Der Kontakt mit dem Objekt vollzieht sich nicht direkt, wie es bei der Berührung der Fall ist, sondern nur durch das Auftreffen von etwas Sichtbarem. Gleiches gilt für den Klang: Es findet kein direkter Kontakt mit der Schallquelle statt, gleichgültig, ob es sich im ein Paar Bienenflügel oder um eine Pfahlramme handelt, sondern nur mit der hörbaren Eigenschaft, die mittels der Luft zur empfindenden Oberfläche des Ohres übertragen wird und der Quelle zugeordnet werden kann. Der Kontakt ist hier eher unmerklich und nicht direkt. Auch bei Gerüchen oder Geschmäcken ist der Kontakt nicht mit einem Hammer vergleichbar, der einen Amboß schlägt. Vielmehr besitzt er eine feinere, abgeleitete Qualität und trifft zarter auf die empfindende Oberfläche des Sinnesorgans auf. 222

Hammer und Amboß

Das Beispiel von Hammer und Amboß stammt aus dem Kommentar Atthasālinī.[7] Es vergleicht die ersten vier Sinne mit vier Ambossen, die mit Baumwolle bedeckt sind und nicht etwa mit Hämmern beschlagen, sondern nur sanft mit Baumwollbüscheln berührt werden. Anders ist es beim Körperbewußtsein, denn es wird nur durch den direkten Kontakt eines Objektes mit dem Körper hervorgerufen. Auch hier vergleicht der Kommentar die empfindende Oberfläche mit einem mit Baumwolle belegten Amboß, doch wird dieser von einem Hammer getroffen, der die Baumwolle durchdringt und ihn somit direkt trifft. Der wichtigste Unterschied zwischen den ersten vier Sinnen und dem Tastsinn besteht in der direkten Berührung. Bei den 223

[7] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 399.

ersten vier Sinnen ist der entstehende Bewußtseinszustand aufgrund des leichten und indirekten Kontaktes immer von neutralem Gefühl begleitet. Bei der Berührung ist der Kontakt dagegen kraftvoll und direkt. Das Gefühl, das mit dem Körperbewußtsein entsteht, kann deshalb auch nicht neutral, sondern nur schmerzhaft oder angenehm sein.

224 Dieser Unterschied wird in den Versen 9 und 10 klar benannt. Wenn die Funktion des Berührens aufgrund der Beschaffenheit – *nimitta* – des Objektes durch eine wurzellose Kamma-Wirkung vorheriger UNHEILSAMER HANDLUNG (*akusala-kamma*) ausgeführt wird, sagt Vers 9 darüber: „Es gibt KÖRPERBEWUSSTSEIN (*kāya-viññāṇa*), das von körperlichem SCHMERZ (*dukkha*) BEGLEITET (*sahagata*) ist." Wenn sie dagegen aufgrund der Beschaffenheit des Objektes durch eine wurzellose Kamma-Wirkung vorheriger HEILSAMER HANDLUNG (*kusala-kamma*) ausgeführt wird, sagt Vers 10 darüber: „Es gibt KÖRPERBEWUSSTSEIN (*kāya-viññāṇa*), das von körperlichem WOHLGEFÜHL (*sukha*) BEGLEITET (*sahagata*) ist."

225 Aus den Versen 9 und 10 sowie aus dem bisher über das Entstehen von Sinnesbewußtsein Gesagten läßt sich in Übereinstimmung mit dem Abhidhamma erkennen, daß die fünf Sinnesfunktionen entweder von einer einzelnen oder von zwei unterschiedlichen Arten kammagewirkter Bewußtseinszustände ausgeführt werden. Diese Zustände sind entweder die in Vers 9 beschriebenen wurzellosen Kamma-Wirkungen vergangener unheilsamer Handlung oder die in Vers 10 beschriebenen wurzellosen Kamma-Wirkungen vergangener heilsamer Handlung. Aufgrund dieser zwei Entstehungsarten spricht die Terminologie des Abhidhamma nicht nur vom FÜNFFACHEN SINNESBEWUSSTSEIN (*pañca-viññāṇa*), sondern vom ZWEIMAL FÜNFFACHEN SINNESBEWUSSTSEIN (*dvi-pañca-viññāṇa*), womit sie nicht nur an die fünf grundlegenden Felder der Sinnesempfindung erinnert, sondern auch an deren zwei Quellen. Wenn der Ausdruck „zweimal fünffaches Sinnesbewußtsein" ohne weitere Angaben verwendet wird, ist einfach Bewußtsein durch die fünf Sinne gemeint.

226 Es wird aufgefallen sein, daß die Verse 9 und 10 im Pāli für das Bewußtsein oder Gewahrsein der fünf Sinne den Ausdruck „*viññāṇa*" anstelle des vertrauteren „*citta*" verwenden. Das

entspricht lediglich dem üblichen Sprachgebrauch. Die beiden Wörter sind in ihrer Bedeutung praktisch austauschbar. Dies wird in Dhammasaṅgaṇī und Vibhaṅga hinreichend bestätigt.[8,9] Sie sind dort nur zwei von vielen anderen Synonymen. In Übersetzungen werden ihnen zur Vereinfachung oder zur sprachlichen Variation oft unterschiedliche Bezeichnungen gegeben, doch wie das Assutavā Sutta im Nidāna Saṃyutta klar zeigt,[10,11] haben die drei Ausdrücke „*citta*“, „*mano*“ und „*viññāṇa*“ dieselbe Bedeutung.[12] Im Abhidhamma wird das Wort „*viññāṇa*“ üblicherweise für das zweimal fünffache Sinnesbewußtsein gebraucht. Darüberhinaus wird es für die Daseinsgruppe des Bewusstseins (*viññāṇa khandha*) verwendet, das bereits als einer der fünf Grundbausteine fühlender Existenz erwähnt wurde. Wir werden später noch sehen, daß „*viññāṇa*“ manchmal an „*mano*“ angehängt wird, um bestimmte Gruppen von Bewußtseinszuständen deutlicher zu unterscheiden.

Nachdem nun beschrieben wurde, wie die verschiedenen 227
Arten von Sinnesreizen auf die entsprechenden empfindenden Oberflächen auftreffen und dadurch das Entstehen von wurzellosen kammagewirkten Bewußtseinszuständen verursachen, stellt sich die interessante Frage, was als nächstes geschieht. Zunächst einmal kann man erkennen, daß fünf völlig unterschiedliche Sinnesreize mittels der jeweils spezifischen Eigenschaften der fünf Gebiete empfindender Körperlichkeit (*pasāda-rūpa*) letztlich dasselbe Ergebnis hervorbringen: das Gewahrsein eines Reizes. Danach würde man annehmen, daß die vielfältigen Bewußtseinsdaten nicht im Rohzustand an einen umfassenderen Bewußtseinsprozeß weitergegeben werden, sondern zunächst gesammelt und untersucht werden müssen, damit ihre Merkmale offenbar werden. Nach dem Abhidhamma findet genau dies tatsächlich statt, denn unmittelbar nach dem Wirken eines der fünf Sinnestore folgt fast automatisch – und als Teil einer festen Reihenfolge – ein wurzelloser kammagewirkter Bewußtseinszustand, der von neutralem Gefühl begleitet ist und die Funktion des Empfangens (*sampaṭicchana*)

[8] Nyanaponika, *Dhammasaṅgaṇī*, S. 47, § 6.
[9] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 249.
[10] Geiger u. a., *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*, Buch II, 12.61.
[11] SuttaCentral, *Saṃyutta Nikāya*, `https://suttacentral.net/sn12.61`.
[12] „*... cittaṃ iti' pi mano iti' pi viññāṇaṃ iti' pi*“

hat. Diese Funktion entspricht einem Brennpunkt oder Sammelpunkt aller fünf Arten von Sinnesbewußtsein. Wo aufgrund der Eigenart eines Objektes das entsprechende Sinnesbewußtsein durch einen heilsamen oder unheilsamen wurzellosen Zustand hervorgebracht wurde, ist auch das EMPFANGENDE BEWUSSTSEIN (*sampaṭicchana-citta*) durch einen entsprechenden heilsamen oder unheilsamen Zustand bewirkt. Es handelt sich um einen einfachen Bewußtseinszustand, der zum passenden Zeitpunkt entsteht und nur diese eine Funktion des passiven Sammelns hat. Zu den vier Bestimmungsmerkmalen des empfangenden Bewußtseins sagt der Kommentar:

> Es hat als Hauptmerkmal das Gewahrsein des Sichtbaren (Hörbaren, [...]) und folgt unmittelbar auf das Sehbewußtsein [...]; seine wesentliche Funktion ist das Empfangen sichtbarer [...] Objekte; seine Äußerung ist der Zustand des Empfangens; seine Grundlage ist das Verschwinden des Sehbewußtseins ...[13]

228 Von besonderer Wichtigkeit ist die Bewußtseinsfunktion der nächsten Stufe, die unmittelbar auf das Ende des EMPFANGENS (*sampaṭicchana*) folgt. Hier wird der Reiz erstmalig untersucht. Bis einschließlich zur Funktion des Empfangens können Sinnesreize, seien sie sichtbar, hörbar usw., einfach als rohe Sinnesdaten verstanden werden. Abhängig von ihrem Ursprung weisen sie aber besondere Formen oder Muster auf. Diese werden in der Stufe analysiert, die dem Empfangen folgt, nämlich dem wurzellosen kammagewirkten Bewußtseinszustand mit der Funktion des UNTERSUCHENS (*santīraṇa*). Dieser Bewußtseinszustand nimmt die besonderen Kennzeichen, Merkmale und Muster wahr, die in den rohen Sinnesdaten enthalten sind. Gleichzeitig stellt er die Grundlage bereit, auf der solche Daten vollständig begriffen und als Objekt im konventionellen Sinn erkannt werden können.

229 Wie bei den vorhergehenden Funktionen wird das Untersuchen je nach Art des Objektes entweder von einem heilsamen oder unheilsamen wurzellosen kammagewirkten Zustand durchgeführt, der von neutralem Gefühl begleitet ist. Wenn die

[13] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 400.

reinen Sinnesdaten aber Eigenschaften in sich tragen, die eine sehr große Begehrlichkeit aufweisen, dann wird diese Funktion abweichend von einem heilsamen wurzellosen kammagewirkten Bewusstseinszustand ausgeführt, der von angenehmem Gefühl begleitet ist (*somanassa sahagata ahetuka kusala vipāka citta*). Dieser zusätzliche Aspekt, der nur im Stadium des untersuchenden Bewußtseins vorkommt, ist der Grund dafür, daß in Vers 10 acht wurzellose kammagewirkte Zustände, in Vers 9 dagegen nur sieben unheilsame kammagewirkte Zustände aufgezählt sind. Über das untersuchende Bewußtsein sagt der Kommentar:

> Sein Hauptmerkmal ist das Erkennen der sechs Objekte (d. h. fünf körperliche Sinnesobjekte und ein geistiges Objekt, bei dem aber im weiteren Bewußtseinsprozeß eine andere Funktion ausgeführt wird); seine wesentliche Funktion wie auch seine Äußerung ist das Untersuchen (neben gewissen anderen, noch nicht erwähnten Funktionen); seine Grundlage ist die Herzgrundlage.[14] 230

[14] Ebd., S. 401.

Vortrag 5, Teil 1

Die zwei Gruppen von Bewußtseinszuständen, die in den Versen 9 und 10 vorgestellt wurden, unterscheiden sich von allen anderen dadurch, daß sie zum einen WURZELLOS (*ahetuka*) und zum anderen KAMMA-WIRKUNGEN (*vipāka*) vergangener Handlungen sind. Zusammen bilden sie eine eigene Kategorie von Bewußtseinszuständen, die WURZELLOSEN KAMMA-WIRKUNGEN (*ahetukavipāka*). Wie wir noch sehen werden, muß ein Bewußtseinszustand, der eine Kamma-Wirkung vergangener Handlung ist, nicht notwendigerweise wurzellos sein. Andersherum muß ein wurzelloser Zustand nicht unbedingt eine Kamma-Wirkung vergangener Handlung sein. 231

Eines mag hier als eine Art Dilemma erscheinen: Wenn es wurzellose Zustände gibt, die keine Kamma-Wirkungen vergangener heilsamer oder unheilsamer Handlung sind, wie kann es dann sein, daß sie nicht hier und da zu den aktiven, kammisch wirksamen Bewußtseinszuständen gehören? Der Grund liegt darin, daß kammisch wirksame Zustände immer von Wurzeln begleitet sind, wie bereits gezeigt wurde. Könnte es noch eine dritte Kategorie von Bewußtseinszuständen geben, die weder selbst Kamma-Wirkungen sind noch solche hervorbringen? 232

Solche Zustände gibt es tatsächlich. Sie bilden die letzte Kategorie in der dritten Dreiergruppe der Mātikā in der Dhammasaṅgaṇī, dem auf den Buddha zurückgehenden analytischen System, mit dem alle geistigen und körperlichen Phänomene nach ihren grundlegenden Merkmalen klassifiziert werden können. Die hier betrachtete Kategorie hat zwei Unterkategorien. Die erste enthält drei sehr einfach strukturierte wurzellose Bewußtseinszustände, die wir im folgenden untersuchen wollen. Die zweite enthält Bewußtseinszustände, die nur von Menschen erfahren werden, die in diesem Leben von kausaler Gebundenheit befreit wurden und dabei die volle Verwirklichung des Nibbāna erreicht haben. Letztere werden wir später noch betrachten. 233

234 Im Unterschied zu den drei wurzellosen Zuständen der ersten Unterkategorie sind die Zustände der zweiten Unterkategorie von heilsamen Wurzeln begleitet. Die Zustände beider Unterkategorien sind weder Kamma-Wirkungen vergangener Handlungen noch bringen sie selbst Kamma-Wirkungen hervor. Darum bilden sie eine gemeinsame Kategorie. Da sie kein Potential zur Wiedergeburt erzeugen oder anhäufen können, werden sie – im Sinne von HANDLUNG (*kamma*) – als KAMMISCH UNABHÄNGIG (*kiriya* oder *kriya*) eingestuft.

235 Insgesamt besteht die dritte Dreiergruppe der Mātikā aus den folgenden grundlegenden Kategorien. Jeder Bewußtseinszustand kann in eine davon eingeordnet werden:[1]

1. KAMMAGEWIRKTE ZUSTÄNDE (*vipāka dhammā*),
2. ZUSTÄNDE, DIE KAMMISCHE WIRKUNGEN HERVORBRINGEN (*vipāka-dhamma-dhammā*), hier als KAMMISCH WIRKSAME ZUSTÄNDE bezeichnet,
3. ZUSTÄNDE, DIE WEDER KAMMA-WIRKUNGEN SIND NOCH KAMMA-WIRKUNGEN HERVORBRINGEN (*neva-vipāka-na-vipāka-dhamma-dhammā*), hier als KAMMISCH UNABHÄNGIGE ZUSTÄNDE (*kiriya-dhammā*) bezeichnet.

Wurzellose kammisch unabhängige Bewußtseinszustände

236 Zu den vielen Bewußtseinszuständen der letzten Kategorie gehören die drei WURZELLOSEN, KAMMISCH UNABHÄNGIGEN (*ahetuka-kiriya*) Bewußtseinsfunktionen, die im Abhidhammatthasaṅgaha den Abschnitt über die WURZELLOSEN BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*ahetuka-cittāni*) vervollständigen. Sie sind in Vers 11 folgendermaßen beschrieben:

237 **VERS 11**

UPEKKHĀ-SAHAGATAṂ PAÑCA-DVĀRĀVAJJANA-CITTAṂ
TATHĀ MANO-DVĀRĀVAJJANA-CITTAṂ
SOMANASSA-SAHAGATAṂ HASITUPPĀDA CITTAÑ CETI
IMĀNI TĪṆI PI AHETUKA-KIRIYA-CITTĀNI NĀMA

[1] Nyanaponika, *Dhammasaṅgaṇī*, S. 33, Mātikā, Tikā Nr. 3.

Die Übersetzung lautet:

> Es gibt das sich zu den fünf (*pañca*) Toren (*dvāra*) hinwendende (*āvajjana*) Bewusstsein (*citta*), das von neutralem (*upekkhā*) Gefühl begleitet ist (*sahagata*).
>
> Ebenso (*tathā*) das sich zum Geistestor (*mano dvāra*) hinwendende (*āvajjana*) Bewusstsein (*citta*).
>
> Ausserdem (*ca*) gibt es Bewusstsein (*citta*), das von geistigem Wohlgefühl begleitet ist (*somanassa-sahagata*) und das Erscheinen eines Lächelns (*hasituppāda*) verursacht.[2]
>
> Diese (*imāni*) drei zusammen (*tīṇi pi*) nennt man (*nāma*) wurzellose (*ahetuka*) kammisch unabhängige (*kiriya*) Bewusstseinszustände (*cittāni*).[3]

Im Zusammenhang mit den Versen 9 und 10 wurde gezeigt, daß unmittelbar nach dem Erlöschen des an einem der fünf körperlichen Sinnestore entstandenen Bewußtseins ein Bewußtseinsmoment mit der Funktion des Empfangens folgt. Auf diesen wiederum folgt ein Bewußtseinsmoment mit der Funktion des Untersuchens. Möglicherweise ist nun der Eindruck entstanden, es gäbe fünf permanent existierende Bewußtseinsinstanzen, die wie hungrige Spinnen an jeweils einem der Sinnestore auf ein passendes Objekt warteten. Das ist aber keinesfalls so. Bewußtseinszustände können niemals feste Instanzen oder etwas Permanentes sein. Daß sie auftreten können, ist lediglich eine Möglichkeit, die durch vergangene Handlungen bedingt ist. Die Bewußtseinszustände, um die es hier geht, entstehen erst infolge des Kontaktes zwischen dem Sinnesreiz und der empfindenden Oberfläche, aber nicht direkt, sondern mittels einer Funktion, die unmittelbar vor ihnen abläuft. Sie unterbricht die sanft fließenden Bewußtseinsmomente, damit aktives Bewußtsein entstehen kann. Dadurch setzt sie einen aktiven Bewußtseinsprozeß in Bewegung und bringt die empfindende Oberfläche in Bereitschaft.

[2] Nur im Falle des *arahant*.
[3] Siehe Abb. 6, S. 285.

Das sich zu den fünf Sinnestoren hinwendende Bewußtsein

238 Wenn es also zum Kontakt eines Sinnesreizes – z. B. etwas Sichtbarem – mit einer empfindenden Oberfläche kommt, entsteht diese Vorläuferfunktion, die lediglich die bloße Tatsache des Auftreffens erkennt. Sie ist mit einem gewissen Aufmerken gekoppelt, das sich bildlich gesprochen dem Reiz zuwendet und fragt: „Was ist das?" Diese Funktion ist die Bedingung dafür, daß das passende Sinnesbewußtsein unmittelbar nach ihr entstehen kann. Anders als die drei auf sie folgenden Funktionen – Sinnesbewußtsein, Empfangen und Untersuchen – wird die Vorläuferfunktion nicht von einer Kamma-Wirkung ausgeführt. Stattdessen entsteht hier ein sehr einfach strukturierter WURZELLOSER KAMMISCH UNABHÄNGIGER BEWUSSTSEINSZUSTAND (*ahetuka-kiriya-citta*), der ausschließlich die Funktion des SICH-HINWENDENS ZU DEN FÜNF SINNESTOREN (*pañcadvārāvajjana*) erfüllt. Warum aber ist er keine Kamma-Wirkung? Weil sein Entstehen unmittelbar durch die vom einfallenden Sinnesreiz verursachte Störung hervorgerufen wird. Denn lebende Wesen haben ein natürliches Potential, das aktive Bewußtseinsprozesse entstehen läßt. Dieses Potential kommt, wie wir schon gesehen haben, von vergangenem VERLANGEN (*taṇhā*), vergangener ANHAFTUNG (*upādāna*) und vergangenen HANDLUNGEN, DIE WIRKUNGEN ANGEHÄUFT HABEN (*kamma-bhava*).[4] Über diesen Bewußtseinszustand sagt der Visuddhimagga:

239 > Sein Hauptmerkmal ist es, als Vorläufer des Sehbewußtseins (usw.) sichtbarer und anderer körperlicher Reize gewahr zu sein; seine wesentliche Funktion ist das „Sich-Hinwenden" zu diesen Reizen. Seine Äußerung besteht darin, die Bedingung für die Begegnung mit sichtbaren und anderen körperlichen Reizen zu sein (d. h. ihnen Aufmerksamkeit zu geben). Seine Grundlage ist das Unterbrechen des *bhavaṅga*. Das sich zu den fünf Sinnestoren hinwendende Bewußtsein ist immer von NEUTRALEM GEFÜHL (*upekkhā-vedanā*) begleitet.[5]

[4] Siehe §§ 112–122.
[5] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 522.

Bhavaṅga

Was genau ist nun bei den Bestimmungsmerkmalen des sich 240
zu den fünf Sinnestoren hinwendenden Bewußtseins mit *bhavaṅga* gemeint? Dazu schweifen wir kurz ab. Vielleicht ist aus der Kausalreihe (*paṭiccasamuppāda*) noch in Erinnerung, daß abhängig von Begehren (*taṇhā*) und Anhaftung (*upādāna*) ein Zustand entsteht, den wir als „Handlung, die zur Anhäufung von Wirkungen führt" definiert hatten.[6] Dies umschreibt *bhava*, was oft als „Werden" oder „Sein" übersetzt wird. Ohne weiter ins Detail zu gehen, läßt sich aus der Definition folgern, daß *bhava* ein Zustand oder eine Verfassung ist, die das Potential der Wiedergeburt beinhaltet. Wiedergeburt bezieht sich nicht nur auf zukünftige Lebensspannen, sondern kann auch in kürzeren Zeiträumen innerhalb einer Lebensspanne, ja sogar zwischen einzelnen Bewußtseinsmomenten stattfinden. Aus diesem Grund kann es als unverzichtbare grundlegende Bedingung (*aṅga*) oder als Potential des Seins (*bhava*) betrachtet werden. Dieses grundlegende Seinspotential (*bhavaṅga*), eine Funktion, die von bestimmten kammagewirkten Zuständen ausgeführt wird, untersucht der Abhidhammatthasaṅgaha in späteren Kapiteln noch genauer. Für den Augenblick genügt es zu sagen, daß es aus kammagewirkten Bewußtseinsmomenten besteht, deren Aufgabe es ist, die Kontinuität der Existenz fühlender Wesen aufrechtzuerhalten. Wenn dieses sogenannte Kontinuum durch geistige oder körperliche Sinnesreize unterbrochen wird, können vielfältige aktive Phasen von Bewußtseinsprozessen entstehen. Wenn solche Prozesse wieder zum Erlöschen kommen, hält das *bhavaṅga* die Kontinuität zwischen ihnen aufrecht, und zwar über die gesamte Dauer einer individuellen Existenz.

Bhavaṅga wird häufig als „Lebenskontinuum" übersetzt. 241
Diese Bezeichnung kann sehr irreführend sein, denn sie erweckt den Eindruck, als sei die Funktion des *bhavaṅga* mit einem Bestandteil namens „Leben" ausgestattet. Auch wenn das Wort „Leben" im konventionellen Sinn hier durchaus zutreffend ist, sollte man sich noch einmal klarmachen, daß der Abhidhamma die Gesamtheit der Existenz als Ablauf kausal

[6] Siehe §§ 112–122.

miteinander in Beziehung stehender Funktionen erklärt, die aufgrund von Unwissenheit und Verlangen entstehen. Um die Gefahr einer Fehldeutung von *bhavaṅga* zu vermeiden, sollte es vorzugsweise unübersetzt bleiben.

Das sich zum Geistestor hinwendende Bewußtsein

242 Der zweite kammisch unabhängige Bewußtseinszustand, der in Vers 11 definiert wird, heißt SICH ZUM GEISTESTOR HINWENDEND (*mano-dvārāvajjana*). Anders als das SICH-HINWENDEN ZU DEN FÜNF SINNESTOREN, das der jeweils passenden Art von Sinnesbewußtsein vorangeht, ist das Sich-Hinwenden zum Geistestor der Vorläufer des VOLLSTÄNDIGEN ERKENNENS (*javana*) in der zweiten Phase des Bewußtseinsprozesses. Als letzte Funktion in der ersten Phase des aktiven Bewußtseinsprozesses nimmt es eine notwendige und sehr wichtige Aufgabe wahr.

Warum ist diese Aufgabe wichtig? Das rein geistige Abbild des Objektes, der Begriff, ist in diesem Zustand vollständig. Alle vorangegangenen Verarbeitungsschritte des ursprünglichen Sinnesreizes sind hier abgeschlossen, alle Daten sind gesammelt und so zusammengefaßt, daß das Objekt vollständig erkannt und wahrgenommen werden kann. Das ist die Voraussetzung für die zweite Phase des Bewußtseinsprozesses, in der ein Lebewesen sich im gewöhnlichen Sinne eines Objektes „bewußt" ist.

243 Die Funktion des Sich-Hinwendens zum Geistestor ist einzigartig, weil ihre Aufgabe zwei verschiedene Aspekte hat. Der erste ist das Überwachen aller Informationen, die das UNTERSUCHENDE BEWUSSTSEIN (*santīraṇa-citta*) aus den ursprünglichen Sinnesdaten liefert. Die Funktion des Bestimmens kombiniert die Sinnesdaten mit vergleichbaren Daten aus vergangenen Erfahrungen, um daraus ein begriffliches Abbild des Objektes zu erzeugen. Das macht sie so lange, bis die aus dem ursprünglichen Sinnesreiz abgeleiteten Daten vollständig kombiniert und miteinander in Beziehung gebracht sind. An dieser Stelle ist das begrifflich voll erfaßte geistige Objekt „bestimmt", d. h. die reinen Sinnesreize sind in Übereinstimmung mit vergangenen Erfahrungen und Assoziationen so eingeordnet worden, daß sie

als etwas aufgefaßt werden, was wir z. B. als „Tasse“, „Haus“, „Schiff“ oder „Person“ bezeichnen. Der Begriff ist vollständig und kann vollständig erfahren werden. Wenn das sich zum Geistestor hinwendende Bewußtsein auf diese Weise Daten von Sinnesobjekten verarbeitet, bezeichnet man es als bestimmendes Bewusstsein (*voṭṭhapana citta*). In seiner zweiten Funktion behält es die allgemeine Bezeichnung „sich zum Geistestor hinwendend“.

Es versteht sich fast von selbst, daß vor dem vollständigen 244
Erkennen noch mehr geschieht als nur das Ordnen der Daten und die Bestimmung der Eigenschaften von Sinnesreizen bis hin zum Stadium eines begrifflich voll erfaßten Sinnesobjektes. Wie jeder aus Erfahrung weiß, gibt es neben Sinnesobjekten auch geistige Objekte, geistige Bilder, abstrakte Gedanken oder solche, die durch Erinnerung mit Sinnesobjekten verbunden sind. Man „sieht mit dem geistigen Auge“. Geistige Objekte (*dhammārammaṇa*) sind rein ideell und von der gegenwärtigen, direkten Sinneswahrnehmung weitgehend entkoppelt. Wie entstehen sie?

Das Wort „Geistestor“ besagt ja schon, daß es sich im Gegen- 245
satz zu den körperlichen Reizen der fünf Sinnestore um geistige Sinnesreize handeln muß. So wie an den körperlichen Sinnestoren durch das Auftreffen von Objekten Bewußtsein entsteht, ist das Entstehen von Bewußtsein am Geistestor mit geistigen Objekten verbunden. Bei den fünf Sinnesobjekten wurde ja bereits gezeigt, daß es vorverarbeitende Schritte geben muß, damit ein begrifflich voll erfaßtes Sinnesobjekt durch den bestimmenden (*voṭṭhapana*) Aspekt des sich zum Geistestor hinwendenden Bewußtseins mit vergangenen Erfahrungen in Beziehung gebracht werden kann. Woher kommt diese vergangene Erfahrung?

Da wir hier nicht im einzelnen auf die komplexen Bezie- 246
hungen eingehen können, die an diesem Vorgang beteiligt sind, soll es ausreichen zu sagen, daß es aufgrund der Unmittelbarkeitsbedingung (*samanantara-paccaya*) zwischen den aufeinanderfolgenden Instanzen aktiver und inaktiver Bewußtseinszustände gleichzeitig auch eine ununterbrochene Kontinuität gibt, die wir als Potential der aus vergangener Handlung angehäuften Erfahrung bezeichnen. Dies stimmt mit dem letzten Buch des Abhidhammapiṭaka, Paṭṭhāna, überein, welches im achten Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha

stark zusammengefaßt wiedergegeben ist. Das sich zum Geistestor hinwendende Bewußtsein führt zwei unterschiedliche Funktionen aus: Als bestimmendes Bewußtsein entsteht es infolge eines einfallenden Reizes an einem Sinnestor und den anschließenden Verarbeitungsstufen. Als sich zum Geistestor hinwendendes Bewußtsein entsteht es aufgrund eines Reizes, der mit dem Potential angehäufter Erfahrung aus vergangener Aktivität – kurz: Erinnerung – verbunden ist. In beiden Fällen erfüllt es die Aufgabe, die jeweilige Art von Reizen in eine regelmäßige Form zu bringen, damit sie von der folgenden Funktion, dem vollständigen Erkennen, verarbeitet werden können.

247 Das Hinwenden zum Geistestor ist zwar eine einzelne, ungeteilte Funktion, doch es nimmt die Doppelrolle des Bestimmens und des Sich-Hinwendens ein. Unabhängig davon, wie es benannt wird und ob es sich auf ein geistiges oder ein körperliches Objekt bezieht, ist es ein ausschließlich geistiger Zustand. Es ist die unmittelbare Ursache für das Entstehen vollständigen Erkennens.

Die vier Bestimmungsmerkmale sind so formuliert, daß sie die beiden Reizquellen berücksichtigen, die das Sich-Hinwenden zum Geistestor auslösen. Der Visuddhimagga sagt: „Das Hauptmerkmal ist das Erkennen der sechs Objekte“. Über die wesentliche Funktion sagt er: „Die Aufgabe, die es für die fünf (Sinnes-) Tore und das Geistestor erfüllt, ist das Sich-Hinwenden bzw. das Bestimmen.“ Die Äußerung ist „eben derselbe Zustand“.[7] Die Grundlage schließlich ist „das Verschwinden entweder des wurzellosen kammagewirkten Bewußtseinsmomentes[8] oder des *bhavaṅga*“.[9]

248 Daß *bhavaṅga* hier erwähnt wird, betont, wie wichtig seine Funktion ist, den Fluß aktiver Bewußtseinsprozesse im Individuum aufrechtzuerhalten. Dies gilt besonders im Hinblick auf das schon erwähnte Potential der Erfahrungsanhäufung.

[7] D. h. das Bestimmen oder Sich-Hinwenden.
[8] D. h. des untersuchenden Bewußtseins (*santīraṇa-citta*).
[9] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 522.

Das Lächeln hervorrufende Bewußtsein

Der dritte und letzte Zustand in der Kategorie wurzelloser kammisch unabhängiger Bewusstseinszustände (*ahetuka-kiriya-cittāni*) heißt *hasituppāda-citta*. Wörtlich bedeutet *hasituppāda*: „Hervorrufen des Erscheinens“ oder „Entstehens“ eines Lächelns. Doch während auch andere Zustände, die von angenehmem geistigem Gefühl (*somanassa-vedanā*) begleitet sind, Lächeln verursachen können, entsteht das wurzellose und kammisch unabhängige *hasituppāda-citta* nur in jemandem, der in diesem Leben Nibbāna voll verwirklicht hat, der also frei von Befleckungen (*khīnāsava*) und darum ein vollkommen Verwirklichter[10] ist. 249

Als Bestimmungsmerkmale dieses Zustandes gibt der Visuddhimagga an: Sein Hauptmerkmal ist das volle Erkennen der sechs Objekte; seine wesentliche Funktion, die Aufgabe, die er erfüllt, ist das Erscheinen eines Lächelns bei *arahantas* angesichts gewöhnlicher Dinge; seine Äußerung ist das gleiche (d. h. ein Lächeln); seine Grundlage ist immer die Herzgrundlage. Dieser Zustand wird von angenehmem geistigem Gefühl begleitet.[11] 250

Bei der wesentlichen Funktion wird nicht unbemerkt geblieben sein, daß das Lächeln des *arahanta* angesichts gewöhnlicher Dinge (*anularosu vatthesu*) erscheint. Was ist damit gemeint? Bei einem *arahanta* existieren Unwissenheit (*avijjā*) und Verlangen (*taṇhā*) nicht mehr. Sie sind von der durchdringenden Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit vollständig aufgehoben. Infolgedessen verändert sich die Einstellung zu den weltlichen Dingen sehr stark. Der gewöhnliche Mensch, dem sowohl die Kenntnis des Leidens (*dukkha*) als auch der Ursache des Leidens (*dukkha-samudaya*) fehlt, reagiert geradezu automatisch und nur dem Verlangen folgend auf die Objekte der fünf Sinne und des Geistes. Der *arahanta* aber betrachtet die Objekte auf eine ganz andere Weise, denn er erkennt nicht nur das Leiden und seine Ursache vollständig, sondern auch das Ende des Leidens (*dukkha-nirodha*). Er hat den gesamten Pfad, der zum Ende des Leidens führt (*dukkha-* 251

[10] Pāli: *arahanta, arahā*. Skt.: *arhat, arhant, arahant*.
[11] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 523.

nirodha-gamini-paṭipadā), beschritten. Da er Unwissen und Verlangen vollständig ausgelöscht hat, ergreift er Objekte nicht mehr, sondern sieht sie im Lichte vollkommener Erkenntnis nur noch als Hindernisse und Stolpersteine für diejenigen, die den Pfad nicht beschritten haben. Er lächelt, wenn er sich daran erinnert und die wahren Ursachen und Beziehungen durchschaut. Auch wenn er Objekte gebraucht, lächelt er, denn er weiß, wie er sie zum Nutzen anderer einsetzt. Wenn er über Handlung und ihre Auswirkungen – Vergangenheit und Zukunft – reflektiert, lächelt er ebenfalls, denn er versteht das Wesen und den Verlauf von Verwirklichung und Allwissenheit. Die Erkenntnis ist hier das herausragende Merkmal. Ein gewöhnlicher Mensch wäre beispielsweise angesichts eines Knochenhaufens oder eines Skelettes angewidert, beunruhigt oder sogar entsetzt. All das sind unheilsame Zustände. Im Gegensatz dazu erkennt der *arahanta* klar die Funktionsweise des Kausalgesetzes, die Unbeständigkeit und die Abwesenheit eines Selbst. Aufgrund tiefer Erkenntnis steigt in jemandem, der die absolute Wahrheit sieht, ein Lächeln auf.

252 Wo der gewöhnliche Mensch durch oberflächliche Erscheinungen beeinflußt wird, nimmt der Verwirklichte wahr, was tief und verborgen ist. Wenn es heißt, der *arahanta* lächle angesichts GEWÖHNLICHER DINGE (*anulāra*), so bedeutet es, daß er das VERBORGENE (*anolārika*) darin erkennt. Der Kommentar macht von diesen beiden Bedeutungen Gebrauch.

253 Mit der Vervollständigung dieser kleinen Gruppe kammisch unabhängiger Zustände beschließen wir den Abschnitt über kammagewirkte und kammisch unabhängige wurzellose Zustände. Vers 12 gibt eine Gesamtübersicht.

VERS 12

ICCEVAṂ SABBATHĀ-PI
AṬṬHĀRAS' ĀHETUKA
CITTĀNI SAMATTĀNI

Die Übersetzung lautet:

DAMIT (*iccevaṃ*) sind die ACHTZEHN (*aṭṭhārasa*) WURZELLOSEN (*ahetuka*) BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*cit-*

tāni) in jeder Hinsicht (*sabbathā pi*) abgeschlossen (*samattāni*).

Diese Passage bedarf einer kurzen Erklärung. Obwohl es in 254
den Versen 9, 10 und 11 ausschließlich um wurzellose Zustände ging, wird aufgefallen sein, daß die Wurzellosigkeit zwar in den zusammenfassenden Zeilen der Verse 10 und 11 für die heilsamen Kamma-Wirkungen und die kammisch unabhängigen Zustände ausdrücklich erwähnt wurde,[12] jedoch nicht in Vers 9 bei den unheilsamen Kamma-Wirkungen.[13] Warum ist das so?

Der Grund ist relativ einfach. Heilsame Kamma-Wirkungen 255
und kammisch unabhängige Zustände kommen sowohl mit als auch ohne Wurzeln vor. Daher muß angegeben werden, zu welcher Gruppe sie gehören. Unheilsame Kamma-Wirkungen dagegen sind als Ergebnisse moralisch schwacher Zustände immer wurzellos.[14] Ihre Wurzellosigkeit muß daher nicht gesondert erwähnt werden. Es reicht aus, die unheilsamen Kamma-Wirkungen aufgrund ihrer Wirkungsweise in eine gemeinsame Klasse einzuordnen.

Vers 13 faßt die wurzellosen Bewußtseinszustände kurz und 256
leicht merkbar zusammen.

Vers 13 257

Satt ākusala-pākāni
Puññ-pākāni aṭṭhadhā
Kriyā-cittāni tīṇīti
Aṭṭhārasa ahetukā

Die Übersetzung lautet:

Es gibt sieben (*satta*) Kamma-Wirkungen (*pākāni*) unheilsamer (*akusala*) Zustände. Verdienstvolle (*puñña*) Kamma-Wirkungen (*pākāni*) sind achtfach (*aṭṭhadhā*). Von kammisch unabhängigen (*kriya*) Bewusstseinszuständen (*cittāni*) gibt es drei (*tīṇi*).

Somit (*iti*) gibt es achtzehn (*aṭṭhārasa*) wurzellose (*ahetuka*) Zustände.

[12] Siehe § 207 und § 236.
[13] Siehe § 203.
[14] Siehe § 202.

Damit ist der Abschnitt über wurzellose Bewußtseinszustände abgeschlossen.

Vortrag 5, Teil 2

Als wir über die zwölf unheilsamen Zustände sprachen, war 258
relativ klar zu verstehen, daß es für die Erkenntnis der wahren Natur der Dinge kaum förderlich sein kann, die drei unheilsamen Wurzeln der Gier, des Hasses und der Verblendung durch Übung zu stärken. Unabhängig von weiteren Einzelheiten ist dies eine moralisch vernünftige Sichtweise, die mit geläufiger religiöser Praxis im Einklang steht. Bei den achtzehn wurzellosen Bewußtseinszuständen wird man weniger leicht zu diesem Schluß kommen. Sie erscheinen fern, undurchsichtig und weniger real als die unheilsamen Zustände. Der Fokus der Aufmerksamkeit muß notwendigerweise auf ungewohnte, schwerer erfaßbare Prinzipien gerichtet sein. Daher stellt sich die Frage: „Was hat die Erforschung all dieser Sinnesfunktionen mit der praktischen Anwendung der Lehre Buddhas zu tun, ja inwiefern ist sie überhaupt für religiöse Fragen relevant?“

Dazu sollte man sich die zwei Ursprünge des Wortes „Re- 259
ligion“ noch einmal ins Gedächtnis rufen und darüber nachdenken, warum die Lehre des Buddha sich radikal von anderen Gedanken- und Übungssystemen unterscheidet.[1] Wie wir schon gesehen haben, besteht der alles entscheidende Unterschied in ihrem Ziel, eine bis zum Absoluten durchdringende Einsicht zu erreichen. Sie akzeptiert die konventionelle Welt der Sinne und des Geistes nicht als gegebene Wahrheit, sondern strebt danach, sie mittels richtig ausgerichteter Absicht, Bemühung, Energie und Anstrengung im letztlichen Sinne zu erfassen. Auf dem Weg zum höchsten Verständnis wird die Dunkelheit und Wirrnis der Verblendung und des Verlangens erkannt und hinweggefegt. Denn schon seit unermeßlich langer Zeit besteht die Wirkungsweise von Verblendung und Verlangen genau darin, auf Sinnes- und Geistesobjekte so zu reagieren, daß dadurch ihre Kraft und Aktivität verstärkt statt aufgehoben wird.

[1] Siehe §§ 15–18.

Die Lehre des Buddha ist analytisch

260 Betrachten wir nun die Relevanz der wurzellosen Bewußtseinszustände für die buddhistische Praxis. Hierbei kommt die Wichtigkeit der Analyse und des analytischen Ansatzes zum Tragen, denn wie bereits gesagt, wurde der Buddha schon in frühester Zeit als Analytiker und seine Lehre als ANALYTISCHE LEHRE angesehen.[2]

261 Oft wird der Ausdruck Analyse mit der Vorstellung staubtrockener Gelehrsamkeit verbunden, die sich nur mit langweiligen Fakten beschäftigt und fern von echter Erkenntnis oder gar Innovation ist. Leider ist diese Sichtweise häufig richtig. Es wäre jedoch ungerechtfertigt, Analyse grundsätzlich so zu betrachten, denn ihre eigentliche Bedeutung hat mit dem Lösen und Loslassen zu tun, gewiß nicht mit dem Abstumpfen der Erkenntnis. Dementsprechend wird sie definiert als „das Zerlegen von etwas Komplexem in einfachere Elemente, um seine Bestandteile zu bestimmen." Damit entsteht allerdings das Bedürfnis nach einer tieferen Interpretation von Analyse. Ginge es nur darum, Listen von Bestandteilen zu erstellen, so wären diese nur von geringem Wert. So etwas wäre tatsächlich staubtrocken. Wenn dagegen über diese Listen nachgedacht wird, wenn die wechselseitigen Beziehungen ihrer Elemente verstanden werden und wenn dadurch die Komplexität entschlüsselt, ihr Geheimnis enthüllt werden kann, dann sind Zweck und Sinnhaftigkeit des Ganzen erkennbar. Erst dann handelt es sich um wirkliche Analyse, denn sie bringt neue Erkenntnisse hervor.

262 Ebenso verhält es sich mit der Anwendung der analytischen Methoden der überlieferten Lehre Buddhas, welche das Wissen eines Menschen zusammenfaßt, der etwas vollständig durchdrungen und verstanden hat. Eine Analyse unseres täglichen Verhaltens, deren Ergebnis lediglich Listen von Bewußtseinszuständen, begleitenden Geistesfaktoren, Funktionen, Beziehungen usw. sind, kann nur ein kleiner Teil wesentlich umfassenderer Untersuchungen sein. Der weit größere Teil besteht darin, zu verstehen, was diese Bestandteile hervorgebracht hat und wie ihre Beziehung untereinander ist. Indem

[2] *Vibhajja-vāda*. Siehe auch § 19.

all diese Vorgänge entwirrt werden, kann ein theoretisches Verständnis ihrer Funktionsweise und auch der Möglichkeiten gewonnen werden, wie das Ganze beeinflußt und gesteuert werden kann. Daher ist es wichtig, von einer grundlegenden Analyse, die lediglich die Struktur und die Bestandteile darstellt, zu einer verstehenden Analyse zu gelangen.

Mit dieser Absicht und mit dem Wissen, daß die buddhi- 263
stische Lehre einen ausgesprochen praktischen Charakter hat, können wir nun zusammenfassen, was über die wurzellosen Kamma-Wirkungen heilsamer oder unheilsamer Handlungen gesagt wurde. Erstens kann man sich allein anhand der Klassifikation schon klarmachen, daß eine vergangene Handlungsweise im Zusammenhang mit einem bestimmten Objekt in der Gegenwart eine ähnliche, fast automatische Reaktion zur Folge hat, sobald man auf ein ähnliches Objekt trifft. Zweitens folgt aus dem Erklärten, daß dies fast ausschließlich auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß Kamma-Wirkungen vergangener Handlungen im gegenwärtigen Moment die meisten Funktionen der ersten Phase aktiver Bewußtseinsprozesse ausführen. Drittens ist leicht zu verstehen, daß der ethische Charakter der ersten Phase auch in der zweiten, produktiven Phase weiterwirkt, sofern keine Achtsamkeit vorhanden ist.

Diese Wechselbeziehungen muß man klar erkennen und 264
selbst untersuchen, um sich ihre Auswirkungen klarzumachen. Daß sie schwerwiegend sein können, liegt auf der Hand. Solche Untersuchungen führen unwillkürlich zu dem Schluß, daß es nur durch möglichst hohe Achtsamkeit auf die Eigenschaften geistiger, sprachlicher oder körperlicher Handlungen möglich ist, den Charakter ihrer zukünftigen Folgen zu beeinflussen. Wenn man erkennt, daß eine unheilsame Handlung durch ihre Kamma-Wirkungen, die ja später Teil des aktiven Bewußtseinsprozesses werden, tatsächlich weiteren unheilsamen Handlungen den Weg bahnt, wird deutlich, warum unheilsame Zustände nicht dazu tendieren, sich zum Heilsameren zu wenden, sondern eher in Richtung tieferer Unheilsamkeit abfallen. Erkennt man außerdem, daß gutes, heilsames Handeln durch seine Kamma-Wirkungen den Weg für weiteres gutes, heilsames Handeln bereitet, so ist leicht nachzuvollziehen, wie man um des persönlichen Fortschritts willen vermeiden kann, in niedrigere Zustände zu fallen.

265 Damit wird offensichtlich: Wer durch Suchen und Beobachten die Einzelheiten in den Abläufen vermeintlich gewöhnlicher Vorkommnisse aufdeckt, kann dadurch viel tiefer verstehen, wie sie sich tatsächlich von Tag zu Tag auswirken. Genauso versteht er bei den verschiedenen Funktionen des aktiven Bewußtseinsprozesses, was ihre Ursachen sind, wie sie entstehen und wie sie in ihrer Aufeinanderfolge kausal voneinander abhängen. Für gewöhnlich denken wir kaum über so unwichtig erscheinende Dinge nach. Indem sie solche unerwarteten Details überaus klar herausstellt, zeigt die buddhistische Lehre deutlich, warum bestimmte Verhaltensweisen und Übungen besser geeignet sind als andere, um Fortschritte zu erzielen. Man kann sehen, daß wurzellose Bewußtseinszustände aufgrund der sehr wichtigen Funktionen, die sie bei aktiven Bewußtseinsprozessen aller sechs Tore ausführen, alles andere als irrelevant sind. Ihre Funktionsweise zu kennen und zu verstehen ist für die Praxis der buddhistischen Lehre sogar sehr relevant.

266 Eine gut strukturierte Kenntnis der Eigenschaften GEISTIGER (*nāma*) und KÖRPERLICHER PHÄNOMENE (*rūpa*) ist daher sehr wichtig. Ihr Zweck ist zu verstehen, *warum* – nicht unbedingt *wie* – irgendein Zustand auftritt. Beim Studium des Abhidhamma mit seiner enormen Fülle von Informationen und Analysemethoden geht es nicht um das Wissen um des Wissens willen, sondern um ein viel tieferes und durchdringenderes Verständnis, welches unter bestimmten Umständen aber durch die Anwendung dieses Wissens entstehen kann.

267 Der Ausdruck „bestimmte Umstände" weist auf Gesichtspunkte des Wissens hin, deren Weiterentwicklung zu tieferem Verständnis führen kann. Es ist wichtig zu verstehen, was mit Verständnis gemeint ist, nämlich: „Dinge sehen, wie sie als letztliche Wirklichkeiten sind." „Sehen" bedeutet hier keinesfalls, daß sich durch das Verständnis etwas an der physischen Erfahrung selbst ändert. Wie aus den Funktionen der wurzellosen Kamma-Wirkungen heilsamer oder unheilsamer Zustände klar wird, sieht das Auge das Sichtbare, hört das Ohr das Hörbare, riecht die Nase das Riechbare, schmeckt die Zunge das Schmeckbare und berührt der Körper das Tastbare. Diese physischen Reize sind ausschließlich KÖRPERLICHER Natur (*rūpa*). Durch KONTAKT (*phassa*) mit dem entsprechenden Sinnesorgan

führen sie zum Entstehen von Bewußtseinszuständen. Das ist ein völlig klarer und regelmäßig auftretender Prozeß, der festen Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Ob ein Objekt von einer Person niedrigen oder hohen Entwicklungsgrades gesehen wird, ändert nichts an seiner Repräsentation, denn seine grundlegenden Merkmale und seine herkömmliche Einordnung bleiben unverändert.

Das Erkennen des Objektes im letztlichen Sinn ist allerdings 268
etwas ganz anderes. Es hängt von dem Wissen ab, daß konventionelle Eigenschaften wie Wert, Wichtigkeit, erkennbare Funktion oder Erwünschtheit nur aufgrund des allgegenwärtigen Begehrens existieren. Es entsteht bei allen Menschen, außer bei vollkommen Verwirklichten. Bei ihnen gibt es keine Unwissenheit und kein Begehren mehr, welche die Klarheit der unmittelbaren Erfahrung verschleiern könnten. Alles Konventionelle wird durchschaut, und die wahre Natur des Objektes wird ebenso grundlegend erkannt wie die Möglichkeit, daß Begehren aufkommen kann, wenn Unwissenheit vorhanden ist.

Avijjā

Im Pāli hat das Wort „*avijjā*“ ähnlich wie seine deutsche Übersetzung „Unwissenheit“ seinen Ursprung in der Bedeutung „Abwesenheit von Wissen“ oder „Bedarf nach Wissen“. Welche Art von Wissen? Über Erkenntnis wurde gesagt, daß sie unter „bestimmten Umständen“ aus Wissen entstehen kann. Es ist klar, daß nicht einfach beliebiges Wissen gemeint ist, sondern Wissen, das zur Weisheit führt und aus dem sich Weisheit und Erkenntnis ableiten. 269

Unwissenheit (*avijjā*) oder Abwesenheit von Wissen (*vijjā* 270
oder *ñāṇa*) zeigt sich als Trübheit, Verblendung und Dummheit. Gleichzeitig bildet sie das Fundament aller in Gier und Haß wurzelnden Zustände. Wo diese vorhanden sind, kann bloßes Faktenwissen sogar oft als Ausdruck von Unwissenheit eingestuft werden. Dies zeigt die Geschichte der Schlange, die im Alagaddūpamasutta des Majjhima Nikāya und im Kommentar Atthasālinī erzählt wird. Sie besagt, daß sogar Wissen, das durch das Studium der buddhistischen Lehre gewonnen wurde, von gewissen dummen Menschen benutzt werden

kann, um „andere zu ärgern oder sich von der Kritik und dem Spott anderer zu befreien“, und daß dies nur zu Schaden und Elend führt.[3,4,5] Der Grund dafür ist, daß das Studium ohne Intelligenz – also mit Unwissenheit – durchgeführt wurde und daß das Wissen unter dem Einfluß von Gier und Haß angewendet wurde. Daraus ergibt sich, daß der Besitz von Wissen als Ansammlung von Fakten nicht im geringsten auf einen Fortschritt in Richtung Weisheit und Einsicht hinweist.

271 Es gibt allerdings noch einen anderen Aspekt. Wenn Inhalte bloßen Faktenwissens mit dem klaren Ziel, Verständnis zu erlangen, geordnet und miteinander in Beziehung gebracht werden und wenn gleichzeitig eine Lebensweise verfolgt wird, die einer solchen Entwicklung förderlich ist, so gibt es in der Tat eine Ebene weltlichen Verständnisses, in der sich das Wissen bis zu einem gewissen Grade von der Einflußsphäre der Unwissenheit entfernt und dadurch weniger von der heimtückischen Kraft dieser Wurzel beeinflußt wird. Wenn vorhandenes Wissen verwendet wird, um noch tieferes Wissen zu offenbaren, beispielsweise was die Bedeutungen des HAUPTMERKMALS (*lakkhaṇa*), der WESENTLICHEN FUNKTION (*rasa*), der ÄUSSERUNG (*paccupaṭṭhāna*) und der GRUNDLAGE (*padaṭṭhāna*) von Zuständen anbelangt, kann dieses abgeleitete Wissen zu WEISHEIT (*paññā*) und EINSICHT (*vipassanā*) beitragen. Warum ist das so? Weil dieses Wissen auf Richtigkeit ausgerichtet ist, d. h. auf REINHEIT DER SICHTWEISE (*diṭṭhi-visuddhi*).

272 Der eigentliche Wert wahrer Weisheit und Einsicht liegt darin, daß sie wesentlich tiefer eindringen kann, um in den vier Bestimmungsmerkmalen die DREI ALLGEMEINEN MERKMALE (*ti-lakkhaṇā*) zu erkennen: UNBESTÄNDIGKEIT (*anicca*), UNZULÄNGLICHKEIT oder LEIDEN (*dukkha*) und ABWESENHEIT EINES SELBST oder einer SEELE (*anattā*). Durchdringende Einsicht entwurzelt die Unwissenheit. Die Erkenntnis ist dann nicht mehr WELTLICH (*lokiya*), sondern ÜBERWELTLICH (*lokuttara*). Mit dem endgültigen Auslöschen der Unwissenheit hat der vollkommen Verwirklichte, der *arahanta*, die höhere Weisheit, das volle Wissen und die Einsicht in die VIER EDLEN WAHRHEITEN (*cattāri*

[3] Zumwinkel, *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*, Bd. I, S. 265.
[4] SuttaCentral, *Majjhimanikāya*, `https://suttacentral.net/mn22`.
[5] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 35.

ariya-saccāni) erreicht. Diese sind: Das Leiden (*dukkha*), die Ursache des Leidens (*dukkha-samudaya*), das Ende des Leidens (*dukkha-nirodha*) und der Weg, der zum Ende des Leidens führt (*dukkha-nirodha-gāminī-paṭipadā*).

Weisheit und Erkenntnis sind zwar eng mit der Reinheit der 273
Sichtweise verbunden, doch sie hängen nicht allein von ihr ab. Daher ist sie in diesem Zusammenhang nicht das einzige, was zu betrachten ist. Die Reinheit der Sichtweise (*diṭṭhi-visuddhi*) entsteht nicht isoliert von anderen Faktoren. Sie kann nur zustandekommen, wenn Reinheit des Verhaltens (*sīla-visuddhi*) und Reinheit des Bewusstseins (*citta-visuddhi*) in entsprechendem Maße vorhanden sind. Die drei Reinheiten werden normalerweise nur im Zusammenhang mit den höchsten Fortschrittsgraden erwähnt, nämlich dann, wenn die endgültige Verwirklichung unmittelbar bevorsteht. Wie sind sie dann von einem weniger weit entwickelten Standpunkt aus zu verstehen?

Reinheit des Verhaltens bedeutet, daß Handlungen ge- 274
schickt (*cheka*), heilsam und gut (*kusala*) sein müssen, um ein Voranschreiten zum letztlichen Ziel der vollkommenen Verwirklichung zu ermöglichen. Solches Verhalten nennt man Sittlichkeit (*sīla*).

Reinheit des Bewußtseins bezieht sich auf die Kultivierung 275
von Bewußtseinszuständen, die von Hindernissen und jeglichen Fehlern bereinigt sind. Sie ist speziell auf den Zweck ausgerichtet, durchdringende Einsicht zu erlangen. Diese Kultivierung nennt man geistige Entwicklung (*bhāvanā*).

Reinheit der Sichtweise, die nur in Verbindung mit den zu- 276
vor erwähnten Reinheiten entstehen kann, führt allmählich und schrittweise zum Erlangen von Wissen und Verständnis, und zwar im gleichen Grade, wie es der Sittlichkeit und der geistigen Entwicklung entspricht. Das so Erlangte nennt man Weisheit (*paññā*).

Somit hängt das rein praktische Problem, zur Befreiung 277
von kausaler Gebundenheit und zur endgültigen Verwirklichung von Nibbāna zu gelangen, im wesentlichen von der sorgfältigen Kultivierung von Sittlichkeit (*sīla*), geistiger Entwicklung (*bhāvanā*) und Weisheit (*paññā*) ab. Alle drei bedingen einander.

Weil die praktische Seite der buddhistischen Lehre so enorm 278
wichtig ist, wird im Abhidhamma erwartungsgemäß jede mög-

liche Bedingung, die dem Fortschritt dient, vollständig beschrieben und nach ihrer jeweiligen Funktion kategorisiert. Der Abhidhammatthasaṅgaha widmet seine Aufmerksamkeit hier speziell den Bewusstseinszuständen der Sinnessphäre (*kāmāvacara-cittāni*). Die folgende Strophe, die heilsame Zustände allgemein einführt, deutet aber auf eine Gesamtheit all solcher Zustände hin, unabhängig von ihrer Funktion und vom Existenzbereich, in dem sie auftreten.

279 **Vers 14**

Pāp āhetuka-muttāni
Sobhanānī ti vuccare
Ekūna-saṭṭhi cittāni
Ath eka-navutī pi vā

Die Übersetzung lautet:

Frei (*muttāni*) von Übel (*pāpa*) und Wurzellosigkeit (*ahetuka*), so (*iti*) kommen die schönen (*sobhanāni*) Zustände zum Ausdruck (*vuccare*). Es gibt 59 (*ekūna-saṭṭhi*) Bewusstseinszustände (*cittāni*) oder (*atha vā*) 91 (*eka-navuti*) insgesamt (*api*).

In dieser Strophe fallen zwei Dinge auf: zum einen der Ausdruck „schön“, zum anderen die zwei Summen solcher Zustände: 59 und 91. Das Wort „schön“, im Pāli *sobhanā*, bedeutet „glänzend“, „prächtig“, „schmückend“, „strahlend“, „erhellend“ oder „gut“. Es ist mit dem Pāli-Wort *subha* verwandt und hat die Nebenbedeutungen „günstig“, „glücklich“ oder „angenehm“. Für die noch zu beschreibenden Bewußtseinszustände, die mit dem Beinamen „schön“ versehen sind, gelten all diese Eigenschaften. Aus welchem Grund werden diese Zustände so bezeichnet?

280 Unabhängig von ihren unterschiedlichen Kategorien ist dies der Tatsache zu verdanken, daß diese Zustände immer mit heilsamen Wurzeln (*kusala-hetu*) verbunden sind, die in die jeweilige Kategorie passen. Daher sind die Handlungen (*kamma*), die mit solchen Zuständen verbunden sind, niemals schlecht oder unheilsam. Aufgrund ihrer Wurzeln sind sie ganz im Gegenteil immer mit Großzügigkeit und Wohlwollen

verbunden, oft sogar mit Wissen und Weisheit. Die KAMMA-WIRKUNGEN (*vipāka*), die neben wurzellosen Zuständen (s. Vers 10) Ergebnisse solch vorteilhaften Verhaltens sein können, sind im Gegensatz zu diesen mit heilsamen Wurzeln verbunden und führen wichtige Funktionen sowohl in der gegenwärtigen Existenz als auch im Vorgang der Kontinuität der Funktion, d. h. der Wiedergeburt, aus. Neben den kammisch wirksamen gibt es noch die vielen KAMMISCH UNABHÄNGIGEN (*kiriya*) Bewußtseinszustände mit heilsamen Wurzeln. Diese sind alltägliche Bewußtseinszustände, die nur von vollkommen Verwirklichten, den *arahantas*, erfahren werden, denn aufgrund ihrer Vollkommenheit können sie keine schlechten oder unvorteilhaften gedanklichen, sprachlichen oder körperlichen Handlungen begehen. Sie sind stets GROSSZÜGIG (*alobha*) und streben danach, mit WEISHEIT (*amoha*) und WOHLWOLLEN (*adosa*) diejenigen zu unterstützen, die in ihrer Erkenntnis ernsthaft voranschreiten möchten. Darum bezeichnet man diese Zustände als SCHÖN (*sobhanā*) und schätzt sie als vorteilhaft, prächtig, strahlend und gut.

Die Eigenschaften solcher Zustände beschreibt das Sobha- 281
nasutta im Aṅguttara Nikāya.[6,7] In diesem Sutta sagt der Buddha, daß Anhänger und Unterstützer, seien sie Bhikkhus und Bhikkhunīs, die vorbildliche Tugend und große Gelehrsamkeit besitzen, oder Männer und Frauen, die als Laienanhänger (auf Wissen beruhendes) Vertrauen haben, sofern sie weise, diszipliniert, mit Wissen ausgestattet, von Vertrauen und geistigem Wohlgefühl erfüllt sind und im Einklang mit der Lehre leben und handeln, den ORDEN (*saṅgha*) ERHELLEN (*sobhati*) und DAS LICHT DES ORDENS (*saṅgha-sobhanā*) sind.

Dies sind die natürlichen Eigenschaften von Bewußtseinszu- 282
ständen, die in Gedanken, Sprache und Handlung ausschließlich auf gute Ziele ausgerichtet sind. Auch dies sind Gründe, warum die 59 oder 91 Bewußtseinszustände als SCHÖN (*sobhanā*) bezeichnet werden. Doch warum ist die Zahl heilsamer Zustände sowohl 59 als auch 91?

Die zwei Zahlen sind kein Grund zur Verwirrung, denn sie 283

[6] Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Bd. II, IV 7, Zierden der Jüngerschaft.
[7] SuttaCentral, *Aṅguttara Nikāya*, `https://suttacentral.net/an4.7`.

hängen davon ab, mit welcher Methode DURCHDRINGENDE EINSICHT (*vipassanā*) erreicht wird. Kurz gesagt: Einsicht, die mittels der analytischen Methode GEISTIGER ENTWICKLUNG (*bhāvanā*) erzielt wird und zu durchdringender WEISHEIT (*paññā*) führt, nennt man TROCKENE EINSICHT (*sukkhavipassanā*). Einsicht aufgrund GEISTIGER ENTWICKLUNG (*bhāvanā*), die auf Stabilität und GEISTESSTILLE (*samathā*) ausgerichtet ist und *jhāna*-Zustände erreicht, bezeichnet man dagegen als EINSICHT DURCH GEISTESSTILLE (*samathavipassanā*). Im Falle „trockener Einsicht" beläuft sich die Zahl schöner Zustände auf 59.[8] Im Falle von „Einsicht durch Geistesstille" sind es 91. Die durchdringende Einsicht selbst ist natürlich in beiden Fällen die gleiche.

284 In den ersten 13 Versen zählt der Abhidhammatthasaṅgaha insgesamt 30 Bewußtseinszustände auf. Zwölf davon sind kammisch wirksam, denn sie entstehen aus unheilsamen Wurzeln. Der Rest besteht aus 18 wurzellosen Zuständen, von denen 15 Kamma-Wirkungen heilsamer oder unheilsamer Handlung und drei kammisch unabhängig sind. Die restlichen Verse des ersten Kapitels sprechen über die heilsamen, „schönen" Zustände, die in Vers 14 eingeführt wurden.

[8] Die tatsächliche Anwendbarkeit der verschiedenen Zustände wird später erläutert.

Vortrag 6, Teil 1

Um die erste der vier Kategorien von Bewußtseinszuständen 285
nach der im einführenden Kapitel gegebenen Aufteilung[1] zu vervollständigen, behandelt der Abhidhammatthasaṅgaha nun die SCHÖNEN BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE DER SINNESSPHÄRE (*kāmāvacara-sobhanā-citta*).

Wie bereits erklärt wurde, kann ein „schöner Bewußt- 286
seinszustand" zu sprachlicher, gedanklicher oder körperlicher Aktivität führen, die nicht mit den drei unheilsamen Wurzeln der GIER (*lobha*), des HASSES (*dosa*) und der TRÜBHEIT UND VERBLENDUNG (*moha*) verbunden ist. Darüberhinaus kann er nicht WURZELLOS (*ahetuka*) sein. Ein Bewußtseinszustand, der diese Bedingungen erfüllt, wird als verheißungsvoll, prächtig, strahlend und gut – kurz als SCHÖN (*sobhanā*) bezeichnet. Was ist die Grundlage für die Entstehung solcher Zustände?

Die heilsamen Wurzeln

Die Eigenschaften der drei unheilsamen Wurzeln wurden be- 287
reits ausführlich beschrieben.[2] Wenn wir sie als Bezugspunkt verwenden, erkennen wir, daß die „schönen Bewußtseinszustände" auf ihren Gegenteilen beruhen: Das Gegenteil von GIER (*lobha*) ist die ABWESENHEIT VON GIER (*alobha*), das Gegenteil von HASS (*dosa*) ist die ABWESENHEIT VON HASS (*adosa*) und das Gegenteil von TRÜBHEIT UND VERBLENDUNG (*moha*) ist die ABWESENHEIT VON TRÜBHEIT UND VERBLENDUNG (*amoha*). Aufgrund der anderen unveränderlichen Bedingung, daß „schöne Bewußtseinszustände" nicht WURZELLOS (*ahetuka*) sein können, müssen sie MIT WURZELN VERBUNDEN (*sahetuka*) sein.

Die Lehre des Buddha wird im Abhidhammatthasaṅgaha 288
des Ehrw. Anuruddha oft sehr prägnant dargestellt. Umso mehr lohnt es sich, sie möglichst eingehend zu ergründen. Das gilt auch hier. Wenn wir die heilsamen Wurzeln als Gegenteile

[1] Siehe §§ 44–51.
[2] Gier in §§ 69–72, Haß in §§ 142–145 und Verblendung in §§ 151–159.

der unheilsamen definieren und gleichzeitig betonen, wie notwendig die Wurzeln für die „schönen Bewußtseinszustände“ sind, so ist damit klar, daß alles, was zu irgendeinem Grade in Gier, Haß oder Verblendung wurzelt oder wurzellos ist, aufgrund dieser Definition nicht als „schöner“ Bewußtseinszustand infrage kommt.

289 Dieses Argument mag zunächst als negativer Ansatz erscheinen, doch die weitere Untersuchung wird zeigen, daß dies keinesfalls so ist. Diese Herangehensweise hat den wesentlichen Vorteil, von einem leicht definierbaren Standard oder Nullpunkt auszugehen, auf dessen Grundlage weitere Zustände bestimmt werden können. Daher ist sie positiv. Würde man als analoges Beispiel absolutes Schwarz als Standard-Nullwert definieren, so könnte jeder Helligkeitsgrad auf dieser Grundlage bewertet werden.

Heilsame und unheilsame Zustände sind nicht miteinander vereinbar

290 „Schwarz“ bedeutet im physikalischen Sinn keine relative Dunkelheit, sondern einen Zustand ohne jegliches Licht. Dieser Zustand verschwindet, sobald Licht vorhanden ist, gleichgültig, wie schwach die Beleuchtung auch sein mag. Zwar könnte man im gebräuchlichen Sinn meinen, daß Dunkelheit ja immer noch im Überfluß vorhanden sei. Doch wenig Licht ist etwas deutlich anderes als vollständige Dunkelheit. Wenn die drei unheilsamen Wurzeln (*akusala-hetu*) solch einen Standard-Nullwert kennzeichnen, muß jeder Grad von „gut“ der vollständigen Abwesenheit unheilsamer Wurzeln gleichkommen, solange er andauert.

291 Unter dieser Voraussetzung kann es grundsätzlich keinen Bewußtseinszustand geben, in dem heilsame und unheilsame Wurzeln gemeinsam vorhanden sind. Unheilsame Zustände entspringen ausschließlich unheilsamen Wurzeln. Insofern kommen sie dem Nullpunkt von vollkommenem Schwarz gleich. Aufgrund dieser Einschränkung können sie sich nicht über sich selbst erheben oder ein höheres moralisches Niveau anstreben. Im völligen Gegensatz dazu sind heilsame Zustände schön und verheißungsvoll, da sie nicht nur aus dem scheinbar

negativen Grund existieren, daß unheilsame Wurzeln fehlen, sondern auch aufgrund ihrer heilsamen Wurzeln, die durch ihre bloße Anwesenheit ausschließen, daß unheilsame Wurzeln auftreten können. Das Gute, wie gering es auch sein mag, ist mit dem Licht vergleichbar, das vollkommenes Schwarz beseitigt. Die richtige Entwicklung heilsamer Zustände führt, da diese unbegrenzt sind, letztendlich zu höchster moralischer Reinheit und zu durchdringender Einsicht.

Da heilsame und unheilsame Zustände nicht gleichzeitig 292
existieren oder entstehen können, müssen sie klar unterschieden werden. Wenn wir zum Beispiel über jemanden sagen: „Er hat gute und schlechte Seiten", heißt das nicht, daß heilsame und unheilsame Zustände gleichzeitig in ihm auftreten. Im Gegenteil: Wenn unheilsame Zustände auftauchen, tun sie dies nur aufgrund unheilsamer Wurzeln, und wenn heilsame Zustände auftauchen, tun sie dies nur aufgrund heilsamer Wurzeln. Wenn durch unheilsame Wurzeln Handlungen hervorgerufen werden, gibt es das Schlechte. Wenn durch heilsame Wurzeln Handlungen hervorgerufen werden, gibt es das Gute. Darüberhinaus trägt die Wirkung solcher Handlungen in beiden Fällen und in Übereinstimmung mit dem Kausalgesetz Früchte, wenn ein resultierender Zustand zu einem passenden Zeitpunkt die ihm entsprechende Funktion erfüllt.

Wo in den Handlungen von Lebewesen sporadisch unheilsa- 293
me oder verdienstvolle Zustände auftreten, wie es ja meistens der Fall ist, neigen Beobachter dieser Aktivität dazu, sie relativ zu ihrem eigenen augenblicklichen Standpunkt als gut oder böse zu bewerten. Innerhalb dieses Rahmens fällen sie Urteile wie: „Er hat sowohl gute als auch schlechte Seiten" und fügen manchmal ergänzend hinzu: „Er ist keineswegs so gut wie die Leute sagen" oder auch: „Er ist nicht völlig schlecht". Wie sind dann die heilsamen Wurzeln (*kusala-hetu*) zu beschreiben?

Hier sind weitere Überlegungen erforderlich, denn wie 294
wir bereits gesehen haben, beschreiben die Piṭakas heilsame Eigenschaften in der Regel nicht durch positive Ausdrücke, sondern durch die Abwesenheit ihrer schlechten, unheilsamen Gegenstücke. Was könnte der Grund dafür sein? Es hat mit einem wichtigen Merkmal der weltlichen Existenz zu tun. Auch wenn etliche Lebewesen über viel Information und Wissen verfügen, handelt es sich im allgemeinen nicht um Wissen,

das mittels durchdringender Einsicht die wahre Natur der Dinge erkennt. Ganz im Gegenteil, das meiste beruht darauf, daß das Leben aus der völligen Unkenntnis der wahren Natur der Dinge entspringt, wie es die Reihe des abhängigen Entstehens zeigt. Als Auswirkung dieser Unwissenheit kommt es zu Sichtweisen (*diṭṭhi*), die mangels durchdringender Einsicht zu Theorien und Hypothesen werden, welche dann ein scheinbar solides Fundament bilden, aus dem sich alle Dinge vernünftig und überzeugend erklären lassen. Im Zusammenhang mit solchen Theorien und Hypothesen sagt der Vibhaṅga, das zweite Buch des Abhidhammapiṭaka: „... in ihm taucht eine falsche Sichtweise als Wahrheit auf.“[3]

295 Aufgrund dieser heimtückischen, Begierde auslösenden Grundbedingung der Unwissenheit sind die Lebewesen verwirrt, getäuscht und von falschen Ansichten (*diṭṭhi*) besessen, zu welchen sie gelangen und an denen sie festhalten, weil sie ihnen als sichere Wahrheiten erscheinen. Dies sind zum Beispiel die vielfältigen Hypothesen, die das Konzept eines individuellen Wesens oder Selbst oder einer Seele (*atta*) wiedergeben. Aus diesem Konzept folgt ganz natürlich eine Sichtweise, aus der sich Ideen von „ich“, „mir“ und „mein“ bilden. Dann gibt es Ansichten, die auf dem Konzept der Beständigkeit (*nicca*) beruhen, welches in Verbindung mit der Sichtweise des Selbst oder der Seele die Idee von „meinem vergangenen Leben“, „meinem gegenwärtigen Leben“ oder „meinem zukünftigen Leben“ entstehen läßt. Diese beiden Ansichten sind es, die verstärkt durch Verlangen (*taṇhā*) fortwährend nach körperlichem oder geistigem Wohlgefühl (*sukha*) trachten. So agieren sie als Trio und bilden eine Art Brennpunkt oder Sammelpunkt für insgesamt 62 Ansichten. Sie alle sind Erscheinungsformen von Unwissenheit (*avijjā*) und stellen Abwege vom vollkommenen Verständnis der höchsten Wahrheit dar. Eine ausführliche Erklärung dieser Ansichten bildet einen wichtigen Abschnitt im Brahmajāla Sutta, dem ersten Sutta des Dīgha Nikāya.[4,5]

Darin geht es um vier Ansichten über die teilweise Ewigkeit und teilweise Unewigkeit des Selbst und der Welt, vier Ansich-

[3] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 948.

[4] Trätow u. a., *Dīgha-Nikāya, die Sammlung der langen Reden*, 1. Die Lehrrede Brahmajāla.

[5] SuttaCentral, *Dīghanikāya*, `https://suttacentral.net/dn1`.

ten über die Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt, vier Lehren, die nicht faßbar sind und „sich winden wie ein Aal", zwei Theorien über ursachenloses Entstehen, sieben Ansichten über die vollständige Vernichtung und Auflösung der Wesen nach dem Tod und fünf Lehren über Nibbāna in der gegenwärtigen Existenz – alles in allem 62 Ansichten, die nicht der letztendlichen Wahrheit entsprechen.

Um noch stärker hervorzuheben, wie die Lebewesen durch 296
Ansichten gefangengehalten werden, kann das folgende Gleichnis nützlich sein. Es gibt bestimmte Arten von Fischen, die ihr ganzes Leben in den dunklen Tiefen der Ozeane verbringen, von deren Wasser sie umgeben, durchdrungen und in das sie eingetaucht sind. Eine andere Art der Existenz werden sie sich schwerlich vorstellen können. So fällt es auch Lebewesen, die von Unwissenheit, Verlangen und den daraus folgenden Ansichten umgeben, durchdrungen und darin eingetaucht sind, sehr schwer, die Idee der Befreiung von Theorien, die ihren geistigen Lebensraum bestimmen, anzunehmen oder gar zu begreifen.

Das erscheint wie eine fatalistische Sicht der Existenz, die 297
keine Möglichkeit des Fortschritts zuläßt. Das Gleichnis soll jedoch nur die Auswirkungen von Ansichten zeigen, die so vorherrschend geworden sind, daß sie wahrheitsgemäßes Erkennen ganz ausschließen. Glücklicherweise kann das Gleichnis auch anders interpretiert werden. Es zeigt nämlich, daß eine beherrschende Sichtweise tatsächlich abgebaut werden kann, wenn Gegenbeispiele vorhanden sind und persönliche Bemühungen erfolgen. So verschwindet die fatalistische Hoffnungslosigkeit, wenn sie durch die Lehre des Buddha über persönliche Bemühung und ihre Ergebnisse verdrängt wird.

Betrachten wir daher jene Meerestiere, die in seichten 298
Gewässern leben, wo Licht vorhanden ist, und die von Zeit zu Zeit an die Oberfläche kommen oder sogar eine Weile in der Luft und im Sonnenlicht bleiben. Auch wenn das Wasser immer noch ihr gewöhnlicher Lebensraum ist, wissen solche Lebewesen vielleicht aufgrund von Erfahrungen außerhalb ihres Zuhauses, daß es etwas jenseits davon gibt. Vielleicht versuchen sie sogar, sich dort niederzulassen. So ist es auch mit Lebewesen, die zwar noch von Unwissenheit und Verlangen durchdrungen sind, doch zumindest mit Ansichten in Berüh-

rung kommen, die der Wahrheit näher sind. Sie sind vielleicht von Zeit zu Zeit in der Lage, sei es auch jeweils nur kurz, durch die absichtliche Übung heilsamer Zustände die Klarheit, Helligkeit und Freiheit zu erfahren, die sich aus der Abwesenheit von Gier, Haß und Unwissenheit ergeben. Solche Lebewesen können ihre geistigen und körperlichen Zustände mithilfe der Achtsamkeitsübung so beeinflussen und entwickeln, daß sie schließlich ganz abseits von solchen unheilsamen und regressiven Bedingungen leben können.

Heilsame Wurzeln sind aktive Zustände

299 Kehren wir zur ursprünglichen Frage zurück: Wie sind die heilsamen Wurzeln zu beschreiben? Auch wenn die heilsamen Wurzeln und die mit ihnen verbundenen Eigenschaften in den Piṭakas häufig als Abwesenheit der unheilsamen Wurzeln und der damit verbundenen Eigenschaften dargestellt werden, impliziert dies keinesfalls einen rein statischen, inaktiven Zustand. Das Fehlen der unheilsamen Wurzeln bedeutet nur insofern Untätigkeit, als von unheilsamen Wurzeln und mit ihnen verbundenen Eigenschaften keine Handlung mehr verursacht wird. Folglich können dann nur die mit heilsamen Wurzeln verbundenen „schönen" Bewußtseinszustände wirksam werden, aus denen nur Handlungen hervorgehen, die heilsam und gut sind.

300 Die Bedeutung dieses Unterschieds wird im einleitenden Teil des ersten Bandes der großen ersten Abteilung des Tipiṭaka, dem Vinaya Piṭaka, gut illustriert. Dieser Piṭaka befaßt sich hauptsächlich mit einer ausführlichen Darstellung der Verhaltensregeln für Bhikkhus und Bhikkhunīs. Im einleitenden Abschnitt mit dem Titel „Verañjakaṇḍa" wird erzählt, wie ein Brahmane sich dem Buddha näherte und im Verlauf des Gesprächs sagte: „Ich habe gehört, daß der verehrte Gotama sich zu einer Lehre des Nichthandelns (*akiriyavāda*) bekennt." Der Buddha antwortete: „Gewiß, Brahmane, es gibt einen Grund, aus dem jemand, der richtig von mir spricht, sagen könnte: ‚Der Einsiedler Gotama bekennt sich zu einer Lehre des Nichthandelns.' Denn, Brahmane, ich verkünde in der Tat das Nichthandeln in Bezug auf falsches körperliches, sprach-

liches oder geistiges Verhalten. In Bezug auf die vielen und vielfältigen unheilsamen Zustände erkläre ich Nichthandeln. Gewiß, Brahmane, ist dies ein Grund, aus dem jemand, der richtig von mir spricht, sagen könnte: ‚Der Einsiedler Gotama bekennt sich zu einer Lehre des Nichthandelns', aber sicherlich ist es nicht das, was du behaupten wolltest."[6,7,8,9]

In dieser Passage machte der Buddha zwei Dinge sehr 301
deutlich. Erstens erklärte er, bei welchen Zuständen absolutes Nichthandeln geboten ist – in den Begriffen des Abhidhamma sind dies Zustände, die mit unheilsamen Wurzeln verbunden sind. Zweitens erklärt er damit unausgesprochen, wie wichtig die vielfältigen heilsamen Zustände und die aus ihnen hervorgehenden positiven Handlungen sind. Mit ihnen ist heilsames Verhalten im Körperlichen, Sprachlichen und Geistigen verbunden – mit anderen Worten: rechtes Denken (*sammā-saṅkappa*), rechte Rede (*sammā-vācā*) und rechtes Handeln (*sammā-kammanta*). Dabei bezog er sich natürlich auf den Edlen Achtfachen Pfad (*ariya-aṭṭhaṅgikamagga*), nämlich rechte Sichtweise (*sammā-diṭṭhi*), rechtes Denken (*sammā-saṅkappa*), rechte Rede (*sammā-vācā*), rechtes Handeln (*sammā-kammanta*), rechter Lebenswandel (*sammā-ājīva*), rechtes Bemühen (*sammā-vāyāma*), rechte Achtsamkeit (*sammā-sati*) und rechte Sammlung (*sammā-samādhi*). Denn die Anwendung jedes dieser acht positiven und voneinander abhängigen Bestandteile bewirkt die kraftvolle Aktivität der drei positiven, heilsamen Wurzeln: Abwesenheit von Gier, Abwesenheit von Haß und Abwesenheit von Trübheit und Verblendung.

Aufgrund ihrer negativ klingenden Bezeichnungen wird 302
die durchweg positive Natur der heilsamen Wurzeln leider oft nicht richtig verstanden. Um das Positive hervorzuheben, kann man die Abwesenheit von Gier im Deutschen einfach als Großzügigkeit bezeichnen. Die Abwesenheit von Haß kann man Wohlwollen, liebevolle Güte oder Freundlichkeit nennen. Die Abwesenheit von Trübheit und Verblendung kann man

[6] Horner, *The Book of the Discipline, Vol. I. Translation of the Vinaya Piṭaka*, S. 1 ff.
[7] SuttaCentral, *Bhikkhu Vibhaṅga*, `https://suttacentral.net/pli-tv-bu-vb-pj1`.
[8] Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Bd. IV, VIII 11, Die große Durchbrechung.
[9] SuttaCentral, *Aṅguttara Nikāya*, `https://suttacentral.net/an8.11`.

auch als Weisheit bezeichnen.

303 Die heilsamen Wurzeln sind einfach gesagt Großzügigkeit, Wohlwollen und Weisheit. Wenn diese Bezeichnungen verwendet werden – es handelt sich ja letztlich nur um Namen –, kann man sie unter der Voraussetzung, daß sie als tatsächlich zugrundeliegendes Motiv zum Zeitpunkt einer Handlung richtig interpretiert werden und – im rein ethischen Sinn – mit der Abwesenheit von Gier, der Abwesenheit von Haß und der Abwesenheit von Trübheit und Verblendung übereinstimmen, als sehr solide Grundlage ansehen, auf der ein allgemeines Verständnis der positiven Natur der drei heilsamen Wurzeln aufgebaut werden kann.

304 Auch wenn die heilsamen Wurzeln mit positiven Worten benannt werden, kann nicht genügend betont werden, wie wichtig es ist, sich vollständig mit der Art und Weise vertraut zu machen, wie die unheilsamen, Fehler verursachenden Wurzeln zur Wirkung kommen, denn worum es in der Lehre des Buddha wirklich geht, ist deren endgültige Ausrottung. Das Vorhandensein eines Fehlers bedeutet automatisch das Fehlen seines heilsamen Gegenteils. Daher ist das Erkennen eines Fehlers der erste Schritt zu seiner Beseitigung. Infolgedessen stellt schon ein rein theoretisches oder sogenanntes scholastisches Wissen über den Umfang und die Reichweite unheilsamen, schlechten Handelns eine Art von Wissen dar, das Gutes hervorbringen kann. Wenn solches Wissen konsequent praktisch angewandt wird, wie es vom Buddha gelehrt wurde, ist es förderlich für das Heilsame und hemmend für das Unheilsame. Dadurch bereitet es den Weg für die geistige Entwicklung und das Erreichen durchdringender Einsicht.

305 Über den Erwerb solchen Wissens gibt es in den Piṭakas eine Fülle von Suttas. Darin spricht der Buddha über beide Aspekte: Unheilsames aufzugeben und Heilsames zu fördern. Das Aufgeben des Unheilsamen in Handlungen und Sichtweisen wird sowohl im Brahmajāla Sutta des Dīgha Nikāya[10,11] als auch im Sammādiṭṭhi Sutta des Majjhima Nikāya deutlich

[10] Trätow u. a., *Dīgha-Nikāya, die Sammlung der langen Reden*, 1. Die Lehrrede Brahmajāla.

[11] SuttaCentral, *Dīghanikāya*, `https://suttacentral.net/dn1`.

angesprochen.[12,13] Letzteres geht auf den Ehrw. Sāriputta zurück, der als gelehrter Schüler dem Buddha sehr nahestand. Für die Übung des Heilsamen, insbesondere aus Laiensicht, ist das Sigalovāda Sutta[14,15] von besonderer Bedeutung. In den Büchern des Abhidhammapiṭaka befindet sich eine der wertvollsten und detailliertesten Aussagen über das Ausmaß und die Folgen übler, unheilsamer Zustände im siebzehnten Kapitel des Vibhaṅga mit dem Titel „Khuddaka Vibhaṅga", übersetzt als „Analyse kleiner Dinge".[16,17] Darin findet man in zehn Zusammenfassungen mit zugehörigen Erläuterungen und einer Darlegung der Erscheinungsformen von Begehren eine sehr ausführliche Übersicht sowohl der offensichtlichen wie auch der verborgenen Wirkungsweisen der drei unheilsamen Wurzeln.

Bestimmungsmerkmale der heilsamen Wurzeln

Die Bestimmungsmerkmale der Abwesenheit von Gier gibt der Kommentar Atthasālinī folgendermaßen an:[18,19] 306

> Ihr Hauptmerkmal ist die Abwesenheit begehrlicher Wünsche nach Objekten, ein Zustand des Abperlens, etwa wie bei einem Wassertropfen auf einer Lotosblüte; ihre wesentliche Funktion ist das Nicht-Ergreifen, so wie bei einem Mönch, der frei ist (von den Runden der Wiedergeburt); ihre Äußerung schließlich ist der Zustand (oder die Absicht) der Loslösung, etwa wie bei einem Mann, der in den Dreck gefallen ist und sich davon loslösen möchte.
>
> Das Hauptmerkmal der Abwesenheit von Haß ist die Abwesenheit von Wildheit und Feindschaft, et- 307

[12] Zumwinkel, *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*, Bd. I, S. 140, Richtige Ansicht.
[13] SuttaCentral, *Majjhimanikāya*, `https://suttacentral.net/mn9`.
[14] Trätow u. a., *Dīgha-Nikāya, die Sammlung der langen Reden*, 31. Die Belehrung des Siṅgālaka.
[15] SuttaCentral, *Dīghanikāya*, `https://suttacentral.net/dn31`.
[16] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, §§ 832–977.
[17] SuttaCentral, *Vibhaṅga*, `https://suttacentral.net/vb17`.
[18] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 228.
[19] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 535.

wa wie bei einem angenehmen Freund; ihre wesentliche Funktion besteht darin, daß sie Ärger und Fieber (Leidenschaft) vertreibt wie das Sandelholz Insekten; ihre Äußerung ist sanft und angenehm wie der Vollmond.

308 Die Abwesenheit von Trübheit und Verblendung hat als Hauptmerkmal das Eindringen in die wahre Natur (der Dinge), wobei das Eindringen so zielsicher ist wie das Eindringen eines von einem erfahrenen Bogenschützen abgeschossenen Pfeils; ihre wesentliche Funktion ist es, das Objekt (der Sinne oder der Vorstellung) wie eine Lampe zu beleuchten; ihre Äußerung ist die Abwesenheit jeglicher Verwirrung, so wie bei einem guten Waldführer.

309 Die ausführliche Erklärung der drei heilsamen Wurzeln in diesem Kommentar ist besonders nützlich, da sie zeigt, auf wie viele Arten die heilsamen Wurzeln heilsame Zustände mit den in ihnen enthaltenen Eigenschaften hervorbringen.[20] Für das letzte Bestimmungsmerkmal dieser drei, ihre Grundlage, gibt er an dieser Stelle keine Details an. Diese Information liefert ein anderes Werk, das Nettipakaraṇa. Bei der Abwesenheit von Gier ist es der VERZICHT AUF DAS, WAS NICHT GEGEBEN IST (*adinnādānā-veramaṇī*), d. h. die zweite der fünf grundlegenden Verhaltensregeln. Bei der Abwesenheit von Haß ist es die ENTHALTUNG VOM TÖTEN (*pānātipātā-veramaṇī*), die erste der fünf Verhaltensregeln. Die Grundlage der Abwesenheit von Trübheit und Verblendung ist RICHTIGES WISSEN UND DIE ZUGEHÖRIGE ÜBUNG (*sammāpaṭipatti*). Dies vervollständigt die vier Bestimmungsmerkmale der drei heilsamen Wurzeln.

310 In diesem Zusammenhang sollte etwas zum Nettipakaraṇa gesagt werden, welches zwar selten zitiert wird, doch für das richtige Verständnis der Lehre des Buddha von immenser Bedeutung ist. Es ist zweifellos ist ein sehr frühes Werk, weit älter als die Kommentare, die erst seit dem 5. und 6. Jahrhundert existieren. Traditionell wird es dem Ehrw. Mahākaccāna

[20] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 237–241.

zugeschrieben, einem der fähigsten und gelehrtesten Schüler des Buddha. Über ihn sagte der Buddha:

> Wenn es darum geht, etwas in Kurzform Gesagtes ausführlich zu erklären, ist Mahākaccāna der herausragendste meiner Schüler.[21,22]

Das Nettipakaraṇa erklärt ausführlich, wie die volle Bedeutung der Lehre Buddhas erkannt werden kann. Seine Methode besteht darin, jede einzelne Passage systematisch nach einer strengen Vorgehensweise unter genauer Einhaltung der grundlegenden Definitionen zu prüfen. Daher kann es ein Führer (*netti*) für Kommentatoren sein. Anhand seiner Grundstruktur zeigt es, wie die oft verkürzte und knappe Sprache der Piṭakas erweitert werden kann, um ihre volle Bedeutung zu offenbaren. Obwohl nur wenige Einzelheiten zur Geschichte des Nettipakaraṇa bekannt sind, ist es in Myanmar traditionell im Tipiṭaka selbst enthalten. In Sri Lanka ist das zwar nicht der Fall, doch seine Autorität wird dort gleichermaßen anerkannt. Die englische Übersetzung hat den Titel „The Guide“.[23] 311

[21] Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Bd. I, I 24, Die Spitzen der Jüngerschaft.
[22] SuttaCentral, *Aṅguttara Nikāya*, `https://suttacentral.net/an1.188-197`.
[23] Kaccāna und Ñāṇamoli, *The Guide (Netti-Ppakaraṇaṁ)*.

Vortrag 6, Teil 2

Nun wollen wir zwei Fragen untersuchen. Erstens: Welches sind die SCHÖNEN BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE DER SINNESSPHÄRE (*kāmāvacarasobhanā-cittāni*)? Und zweitens: In welche Kategorien fallen sie?[1] Als Antwort auf die zweite Frage können wir drei Kategorien nennen: 312

1. HEILSAM wirkende BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*kusala cittāni*), 313
2. KAMMAGEWIRKTE WURZELVERBUNDENE BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*sahetuka-vipāka-cittāni*) und
3. KAMMISCH UNABHÄNGIGE WURZELVERBUNDENE BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*sahetuka-kiriya-cittāni*).

Typisch für die Sinnessphäre

Warum werden die „schönen Zustände" als *kāmāvacara*, d. h. „typisch für die Sinnessphäre", bezeichnet? Wie bereits erwähnt wurde,[2] hängen diese Bewußtseinszustände in erheblichem Maße entweder mit Reizen zusammen, die an den fünf Sinnestoren eintreffen, oder mit der Betrachtung oder Erinnerung solcher Reize mittels des Geistestores. Angesichts der Beschaffenheit der Reize, ihrer Herkunft und ihrer Beziehung zu den durch sie entstehenden Bewußtseinszuständen läßt sich das Wort *āvacara* umschreiben als „eine Bedingung, ein Zustand oder eine Eigenschaft, in der sich das Bewußtsein bewegt, mit der es vertraut ist, in der es zuhause ist und worin es sich häufig aufhält". Tatsächlich bedeutet *kāmāvacara* wörtlich übersetzt: „Sich in SINNESBEGEHREN (*kāma*) BEWEGEND (*āvacara*)". Diese Erklärung ist allerdings noch nicht vollständig, denn das Wort *kāma* hat zwei verschiedene Bedeutungen. Es bezieht sich nicht nur auf das BEGEHRENDE (*kāmeti*), sondern auch auf das BEGEHRTE (*kāmiyati*). Einerseits umfaßt *kāma* das Bedürfnis nach Anregung der sechs Sinnesgrundlagen, andererseits zielt 314

[1] Siehe Abb. 7, S. 286.
[2] Siehe § 46.

es auf etwas, wodurch die begehrte Anregung erreicht werden kann. Folglich bezeichnet das Wort *kāmāvacara* in erster Linie die Gruppe von Bewußtseinsarten, die weitgehend mit dem Sinnesbegehren selbst verknüpft sind. In zweiter Linie steht *kāmāvacara* für die EXISTENZEBENEN (*bhūmi*), in denen viele verschiedene Sinnesobjekte vorkommen.

315 Als Kategorie von Bewußtseinszuständen umfaßt *kāmāvacara* alle erwähnten Bedeutungen als „typisch für die Sphäre des Sinnesbegehrens". Dazu gehören diejenigen Bewußtseinsarten, die ein weltliches Bedürfnis nach Anregung durch Objekte aufweisen und die sich an ihrer Sphäre festhalten und in Existenzebenen und Existenzweisen bewegen, in denen es Anregungen durch Objekte gibt. Daher ist *kāmāvacara citta* das für die Sinnessphäre (*kāmāvacara-bhūmi*) typische Bewußtsein, kurz: das Bewußtsein der Sinnessphäre. Der Kommentar beschreibt es in anderen Worten etwa so: Genau wie ein Schlachtfeld so genannt wird, weil es von bewaffneten Männern aufgesucht wird, heißt die „Ebene des Sinnesverlangens" so, weil sie von dem Bewußtsein, das an Sinnesverlangen gewöhnt ist, aufgesucht wird. Und so wie ein Elefant aufgrund seiner besonderen Kampffähigkeit den Titel „schlachterprobt" erworben hat, verdienen diejenigen Bewußtseinszustände, die gewöhnlich im Zusammenhang mit Sinnesobjekten entstehen, den Titel „für die Sinnessphäre typisches Bewußtsein".

Heilsam wirkende Bewußtseinszustände

316 Kommen wir nun auf die drei Kategorien von „schönen Zuständen" zurück. Die ersten davon, „heilsam wirkende Bewußtseinszustände", führen, wie der Zusatz „wirkend" schon sagt, zu HANDLUNGEN (*kamma*) mit entsprechenden Wirkungen. Obwohl die Wurzeln nicht erwähnt werden, sind sie doch vorhanden. Das zeigt Vers 10, der beschreibt, wie bestimmte Kamma-Wirkungen dieser und anderer heilsamer Zustände bei der Verarbeitung von Sinnesinformationen in der ersten Phase des aktiven Bewußtseinsprozesses insgesamt acht Funktionen ausführen.[3] In Kürze werden wir sehen, daß noch weitere kraftvolle

[3] D. h. die acht wurzellosen Bewußtseinszustände, die Kamma-Wirkungen heilsamen Handelns sind. Siehe § 207.

Wirkungen erzeugt werden.

An welcher Stelle im Verlauf des aktiven Bewußtseinsprozesses wirken solche guten, heilsamen und tatsächlich sehr wirksamen Zustände? Da durch ihre Funktion auch ihre Beziehung zu anderen am Prozeß beteiligten Zuständen kausal bestimmt ist, liegt ihre Position fest. Abgesehen von ihrer kammischen Wirksamkeit ist ihr hervorstechendes Merkmal bei der Ausführung ihrer Funktion das vollständige Erkennen eines begrifflich erfaßten Objektes, welches von den vorhergehenden Funktionen bereits bestimmt worden ist. Wie die zwölf unheilsamen Zustände entstehen sie unmittelbar nach dem Abschluß und als Folge der sogenannten Doppelfunktion des Bestimmens und des Hinwendens zum Geistestor (*voṭṭhapana/manodvārāvajjana*). Wie wir gesehen haben, vervollständigt diese Funktion die erste Phase des aktiven Bewußtseinsprozesses, unabhängig davon, ob sie durch eines der fünf Sinnesobjekte oder durch ein rein geistiges Objekt verursacht wurde. Heilsame und unheilsame Zustände können hier die gleichen Positionen einnehmen. Der wichtige Unterschied zwischen ihnen sind die Wurzeln. Während die unheilsamen Zustände ausschließlich in Verbindung mit unheilsamen Wurzeln (*akusala-hetu*) auftreten, entstehen die heilsamen Zustände immer in Verbindung mit heilsamen Wurzeln (*kusala-hetu*). 317

Javana

Für die heilsamen und unheilsamen Bewußtseinszustände, die auf die erste Phase des aktiven Bewußtseinsprozesses folgen, wurde bereits einige Male die Bezeichnung „vollständiges Erkennen“ verwendet. Dieser Ausdruck stellt, auch wenn wir ihn weiterhin gebrauchen werden, nur einen Kompromiß dar, denn er ist keine wirkliche Übersetzung des Pāli-Wortes *javana*. „Vollständiges Erkennen“ bezeichnet nur den für gewöhnliche Menschen wichtigsten Aspekt des Gesamtprozesses. Mit anderen Worten: Dies ist die einzige Phase innerhalb dieses gesamten aktiven, bewußten Prozesses, von der eine Person im konventionellen Sinn mit Recht sagen könnte: „Ich weiß von dem Objekt, ich erkenne es, ich bin seines Vorhandenseins vollständig bewußt.“ Allein aus diesem Grund wurde der Ausdruck „voll- 318

ständiges Erkennen“ eingeführt.

319 Für den Fachausdruck *javana*, wie er im Abhidhamma verwendet wird, gibt es keine gleichbedeutende, verständliche und unkomplizierte deutsche Übersetzung. Der Grund liegt darin, daß er die Begriffe „Voranschreiten“ und „Wissen“ umfaßt. Auch die gebräuchliche Übersetzung „Schnelligkeit“ läßt sich hier miteinbeziehen. Damit ist die Schnelligkeit gemeint, mit der die Abfolge von Bewußtseinszuständen der zweiten Phase auf ein begrifflich erfaßtes Objekt so reagiert, wie es einer bestimmten Haltung oder Anschauung zu diesem Zeitpunkt entspricht. Somit geht es auch um HANDLUNG (*kamma*) und damit um KAMMA-WIRKUNGEN (*vipāka*).

320 Das als „vollständiges Erkennen“ bezeichnete Erfassen eines Objektes in der zweiten Phase des Bewußtseinsprozesses enthält noch weitere Aspekte. Zum einen ist es die Haltung zum Objekt, die sich als GEFÜHL (*vedanā*), WILLENSANTRIEB (*cetanā*) oder HANDLUNG (*kamma*) zeigt. Zum anderen sind es die KAMMA-WIRKUNGEN (*vipāka*) und die vielen anderen Begleitfaktoren. Alle sind gleichermaßen stark vorhanden und wirken als Ganzes zusammen. In diesem Sinne steht „vollständiges Erkennen“ für *javana*.

321 Kehren wir nun zum ersten Teil der ursprünglichen Frage zurück: „Welches sind die für die Sinnessphäre typischen schönen Bewußtseinszustände?“ Auf den ersten Blick erinnern die drei Arten von Zuständen an die in Gier wurzelnden Zustände aus Vers 4.[4] Jede Gruppe umfaßt acht Zustände, die danach unterschieden werden, ob sie von angenehmem oder neutralem Gefühl begleitet sind, und die zusätzlich in „ausgelöst“ und „unausgelöst“ unterteilt werden. Dieser Eindruck ist allerdings nur oberflächlich und kann bestenfalls als Erinnerungshilfe dienen. Heilsame Zustände unterscheiden sich sowohl in der allgemeinen als auch in der tiefergehenden Betrachtung, wie sie im Kapitel 2 des Abhidhammatthasaṅgaha angestellt wird, sehr von Zuständen, die in Gier wurzeln.

322 Vers 15 zählt die heilsam wirkenden Bewußtseinszustände auf. Diese bilden die Hauptgruppe heilsamer Zustände. Sie wirken typischerweise in Existenzbereichen, in denen die begehrtesten Objekteigenschaften am ehesten zu erfahren sind.

[4] Siehe § 66.

Vers 15

Somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ
Asaṅkhārikam ekaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ
Somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ
Asaṅkhārikam ekaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ
Upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ
Asaṅkhārikam ekaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ
Upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ
Asaṅkhārikam ekaṃ sasaṅkhārikam ekan ti
Imāni aṭṭha pi kāmāvacara-kusala-cittāni nāma

Die Übersetzung lautet:

Es gibt zwei heilsam wirkende Bewußtseinszustände, in denen das Bewußtsein von geistigem Wohlgefühl begleitet (*somanassa-sahagata*) und mit Wissen verbunden (*ñāṇa-sampayutta*) ist, von welchen einer (*eka*) unausgelöst (*asaṅkhārika*) und einer (*eka*) ausgelöst (*sasaṅkhārika*) ist.

Dann gibt es zwei, die von geistigem Wohlgefühl begleitet (*somanassa-sahagata*), doch von Wissen getrennt (*ñāṇa-vippayutta*) sind, von welchen einer (*eka*) unausgelöst (*asaṅkhārika*) und einer (*eka*) ausgelöst (*sasaṅkhārika*) ist.

Weitere zwei sind von neutralem Gefühl begleitet (*upekkhā-sahagata*) und mit Wissen verbunden (*ñāṇa-sampayutta*), von welchen einer (*eka*) unausgelöst (*asaṅkhārika*) und einer (*eka*) ausgelöst (*sasaṅkhārika*) ist.

Schließlich gibt es noch zwei, die von neutralem Gefühl begleitet (*upekkhā-sahagata*) und von Wissen getrennt (*ñāṇa-vippayutta*) sind, von welchen einer (*eka*) unausgelöst (*asaṅkhārika*) und einer (*eka*) ausgelöst (*sasaṅkhārika*) ist.

Diese (*imāni*) acht zusammen (*aṭṭha pi*) heissen (*nāma*) heilsame (*kusala*) Bewusstseinszustände (*cittāni*), die für die Sinnessphäre typisch (*kāmāvacara*) sind.

323 Die Eigenschaften der drei heilsamen Wurzeln,[5] die in diesen acht Bewußtseinszuständen vorkommen, wurden bereits beschrieben,[6] ebenso wie die zwei Arten geistigen Gefühls[7] und die Frage, ob ein Zustand ausgelöst ist oder nicht.[8] Für letzteres werden später noch Unterschiede aufgezeigt. Als verbleibende Eigenschaft ist noch das WISSEN (*ñāṇa*) zu besprechen, und zwar sowohl hinsichtlich seiner Kennzeichen als auch seiner Wirkung auf Zustände, in denen es enthalten oder nicht enthalten ist.

324 Als wir über SICHTWEISEN (*diṭṭhi*) sprachen,[9] wurde gezeigt, daß diese Glaubensinhalte oder Hypothesen enthalten, die nicht im Einklang mit letztlicher Wahrheit stehen. Wissen dagegen, wie es in Abhidhamma-Studien verstanden wird, umfaßt weder Glauben noch Hypothesen, sondern nur Dinge, die streng mit absoluter Wahrheit übereinstimmen.

325 Für das Pāli-Wort *ñāṇa*, Wissen, gibt es viele Synonyme. Eines davon ist WEISHEIT (*paññā*). Die beiden werden oft austauschbar verwendet, ähnlich wie man „Wissen" im Deutschen je nach Kontext als Weisheit, Begriffsvermögen, Verstehen usw. auffassen kann. Sein Bedeutungsumfang ist relativ groß. Der Kommentar Atthasālinī definiert *paññā* sehr klar:

> *Paññā* bedeutet, daß man weiß (bzw. begreift). Was weiß man? Dies ist Leiden usw., entsprechend den Vier Edlen Wahrheiten. Im Großen Kommentar wurde gesagt:[10] „*Paññā* verursacht, daß man erkennt. Was erkennt man? Man erkennt Unbeständigkeit, Leiden und Abwesenheit eines Selbst." Erleuchtung und Wissen sind Merkmale von *paññā*. So wie die Dunkelheit aufhört und das Licht sicht-

[5] Siehe Abb. 8, S. 287.
[6] Siehe § 299 ff.
[7] Siehe § 125 ff.
[8] Siehe §§ 94–95.
[9] Siehe § 82 ff.
[10] Einer der alten Kommentare, die der Ehrw. Mahinda ca. 240 v. u. Z. von Indien nach Sri Lanka gebracht und ins damalige Singhalesische übersetzt hat. Im Zuge der Neuzusammenstellung und Übersetzung dieser alten Kommentare aus dem Singhalesischen ins Pāli im fünften Jahrhundert u. Z. übernahm der Ehrw. Buddhaghosa entsprechende Inhalte aus dem Großen Kommentar (Mahāṭṭhakathā) und anderen indischen und singhalesischen Kommentaren.

> bar wird, wenn in den vier Wänden eines Hauses nachts eine Lampe aufleuchtet, ist die Erleuchtung das Merkmal des Wissens. Und tatsächlich ist kein Licht mit dem Licht des Wissens vergleichbar.[11]

Der Visuddhimagga sagt über *paññā*: 326

> Ihr Hauptmerkmal ist die durchdringende Erkenntnis der wahren Natur (von Zuständen); ihre wesentliche Funktion ist die Zerstörung von Trübheit und Verblendung, welche die wahre Natur der Zustände verbergen; ihre Äußerung ist die Abwesenheit von Trübheit und Verblendung. Aufgrund der Aussage „Wer konzentriert ist, weiß und sieht wirklichkeitsgemäß“[12,13] ist Konzentration ihre Grundlage.[14]

In Vers 15 sind heilsam wirkende Zustände in acht Gruppen gegliedert, von denen vier MIT WISSEN VERBUNDEN (*ñāṇa-sampayutta*) und vier VON WISSEN GETRENNT (*ñāṇa-vippayutta*) sind. Wie schon gezeigt wurde, sind alle drei heilsamen Wurzeln, nämlich Großzügigkeit, Wohlwollen und Weisheit, notwendige Grundlagen heilsamer Bewußtseinszustände. Auch wenn in der obigen Einteilung nur die Anwesenheit oder Abwesenheit von Wissen erwähnt wird, ist klar, daß auch die anderen zwei Wurzeln ihren Teil beitragen müssen. Demzufolge sind „schöne Bewußtseinszustände“ stets mit den zwei Wurzeln Großzügigkeit und Wohlwollen, d. h. Abwesenheit von Gier und Abwesenheit von Haß (*alobha, adosa*), verbunden, unabhängig davon, zu welcher Gruppe sie gehören. Als Anmerkung sei noch gesagt, daß Getrenntheit von Wissen nur bei heilsam wirkenden Zuständen, Kamma-Wirkungen und kammisch unabhängigen Bewußtseinszuständen der Sinnessphäre vorkommt. 327

Hieraus ist ableitbar, daß „schöne Bewußtseinszustände“,[15] die VON WISSEN GETRENNT (*ñāṇa-vippayutta*) sind, nur mit zwei 328

[11] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 222.
[12] Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Band V, X I, Segen der Sittlichkeit.
[13] SuttaCentral, *Aṅguttara Nikāya*, https://suttacentral.net/an10.1.
[14] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 495.
[15] Siehe Abb. 8, S. 287.

heilsamen Wurzeln, Großzügigkeit und Wohlwollen, verbunden sind. Alle anderen haben die drei heilsamen Wurzeln: Großzügigkeit, Wohlwollen und Weisheit.

Heilsame Zustände mit zwei oder drei Wurzeln

329 Wenn wir für einen Augenblick die Fragen beiseite lassen, welche Art von Gefühl vorhanden ist und ob ein Zustand aus eigenem Antrieb hervorgerufen oder ausgelöst wurde, können wir fragen: Wodurch unterscheiden sich Gedanken, Sprache und Handlungen, die mit zwei oder mit drei heilsamen Wurzeln verbunden sind, hinsichtlich ihrer Ausübung und ihrer Kamma-Wirkungen?

330 Wenn im ersten Fall eine Person freundliche, hilfreiche Handlungen ausführt oder andere zu solchen Handlungen ermutigt, wenn sie in einer freundlichen, herzlichen Weise spricht oder auch nur entsprechend denkt, doch gleichzeitig nicht die tiefere Bedeutung dieser Handlungen in Betracht zieht – abgesehen davon, daß sie einfach nur richtig sind –, wenn sie also nur aus Spontaneität oder Gewohnheit handelt oder weil sie glaubt, daß dies für eine Person mit rechtem Denken dem richtigen Weg entspräche, so sind dies Handlungen mit zwei Wurzeln. Warum ist das so? Wenn eine Handlung ganz spontan geschieht, sei es aufgrund von Gewohnheit oder der festen Überzeugung von Richtigkeit, fehlt in ihrem Wurzelwerk die Durchdringung ihrer wahren Natur. Als Handlung ist sie dennoch tugendhaft und im moralischen Sinn wirklich weiterführend, unabhängig davon, ob ihre Quelle vielleicht einfach in bestimmten Moralvorstellungen liegt. Schließlich bringt sie Kamma-Wirkungen hervor, die im guten Sinne gewohnheitsbildend wirken, und erzeugt damit eine Tendenz zu weiteren vergleichbaren Handlungen.

331 Heilsame Handlung, die auf der praktischen Anwendung der positiven Aspekte von Abwesenheit von Gier (*alobha*) und Abwesenheit von Hass (*adosa*) beruht, formt, errichtet, stärkt und festigt das erste Element der drei großen Übungsgrundlagen: Sittlichkeit (*sīla*), geistige Entwicklung (*bhāvanā*) und Weisheit (*paññā*). Allein aus der Sittlichkeit können die beiden anderen nicht hervorgehen. Doch ohne diese können sie nicht

entstehen, wachsen und zur vollen Entfaltung kommen, die im Ende des Leidens (*dukkha-nirodha*) gipfelt.

Die mit drei Wurzeln verbundenen heilsamen Bewußtseins- 332
zustände der Sinnessphäre unterscheiden sich von der soeben diskutierten Gruppe durch einen besonderen Unterschied: die Wurzel der Abwesenheit von Unwissenheit oder – in positiver Form – Wissen. Die Bedeutung des Wortes „Wissen", das soll hier betont werden, ist so aufzufassen wie bereits beschrieben.[16] Wissen sollte also nicht als Sammlung relativer Daten über die Welt und weltliche Aktivitäten interpretiert werden. Ganz im Gegenteil geht es um das Erkennen letztendlicher Prinzipien. Dies ist sehr weit von der gewöhnlichen Weise entfernt, die dingliche Welt als „feste Wahrheit" zu begreifen und zu ergreifen.[17,18] Hier ist ein Wissen gemeint, das nicht nur die universelle Natur der Wechselwirkung zwischen dem Bewußtsein weltlicher Phänomene und der Kraft der Zwillinge Unwissenheit und Begehren erkennt, sondern auch das Prinzip, durch welches diese Wirkung zum Erliegen kommt. Obwohl recht häufig das Wort „Wissen" verwendet wird, bedeutet es in diesem Kontext eher „Erkenntnis" oder „Weisheit".

Die vier Bewußtseinszustände mit drei Wurzeln in der 333
hier besprochenen Kategorie sind demnach nicht nur mit Großzügigkeit und Wohlwollen verbunden, sondern auch mit Weisheit. Abhängig von Ausmaß und Tiefe der Weisheit sind solche Zustände von der Erkenntnis höchster Wahrheiten durchdrungen: der Allgegenwart der Unbeständigkeit (*anicca*), des Leidens (*dukkha*) und der Abwesenheit eines Selbst (*anattā*), der Tatsache, daß Begehren (*taṇhā*) die Ursache des Leidens (*dukkha-samudaya*) ist und der Tatsache, daß das Ende des Leidens (*dukkha-nirodha*) nur durch richtiges Verstehen und Üben des Edlen Achtfachen Pfades (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*), d. h. rechter Sichtweise, rechten Denkens, rechter Rede, rechten Handelns, rechten Lebenswandels, rechten Bemühens, rechter Achtsamkeit und rechter Sammlung zustande kommt. Verbunden mit diesen drei Kenntnissen ist noch eine weitere Erkenntnis: Während der gesamten Dauer des als Existenz be-

[16] Siehe § 324 ff.
[17] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 948.
[18] SuttaCentral, *Vibhaṅga*, `https://suttacentral.net/vb17`.

zeichneten Prozesses gibt es eine kausale Beziehung zwischen benachbarten Zuständen, die eine sich unaufhörlich selbst fortsetzende Reihe bilden, solange Unwissenheit und Begehren jeden Grades wirksam bleiben.

334 Wenn eine Person sagt: „Ich weiß, was ich tue“, so hat solches Wissen selten etwas mit dem Wissen zu tun hat, wie es hier in Bezug auf die drei wurzelverbundenen Bewußtseinszustände definiert wurde. Wissen in diesem speziellen Sinn kommt nicht häufig vor. Bei den meisten Menschen beruht die Tendenz zu moralisch reinem Verhalten in Gedanken, Sprache und körperlichem Ausdruck allein auf der Abwesenheit von Gier und Haß. Wenn jedoch nur ein Schimmer von Wissen im oben definierten Sinne vorhanden ist, verbessert die damit verbundene Handlung nicht nur die SITTLICHKEIT (*sīla*), sondern auch die WEISHEIT (*paññā*), weil die Wurzel der Abwesenheit von Trübheit und Verblendung beteiligt ist. Wer darüberhinaus bewußte Anstrengungen unternimmt, um Probleme beim Erlangen von Erkenntnis zu untersuchen, regt nicht nur das Entstehen von Wissen an, sondern bewirkt auch GEISTIGE ENTWICKLUNG (*bhāvanā*).

335 Die Reichweite und Tiefe des Wissens, das mit heilsam wirkenden Zuständen der Sinnessphäre verbunden ist, sollte niemals bagatellisiert oder unterschätzt werden. Auch wenn es im Vergleich zu höchster Erkenntnis anfänglich kaum mehr als ein schwacher Schimmer sein mag, kann dieser Schimmer durch Bemühen und intensive Übung doch verstärkt werden und schließlich tiefe Einsichten bis hin zu den voll entwickelten VIER ANALYTISCHEN EINSICHTEN (*catasso paṭisambhidā*)[19,20] umfassen. Obwohl solche Einsichten noch immer „von dieser Welt“ sind, bilden sie doch die letzte Grenze des Weltlichen. Jenseits dieser Grenze erwächst die überweltliche DURCHDRINGENDE EINSICHT (*vipassanā*), welche die Dinge im Lichte letztlicher Wahrheit sieht und in den letzten Phasen völliger und endgültiger Erlösung vom Leiden Bedingungen hervorbringt, die es sowohl sich selbst als auch nachfolgenden Zuständen unmöglich machen, weitere zur Wiedergeburt führende Kamma-Wirkungen hervorzubringen.

[19] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 718.
[20] SuttaCentral, *Vibhaṅga*, `https://suttacentral.net/vb15`.

Wenn die drei heilsamen Wurzeln zusammenwirken, sind 336
die drei Grundvoraussetzungen für eine vollständige und ausgewogene Weiterentwicklung gegeben, denn Sittlichkeit (*sīla*), geistige Entwicklung (*bhāvanā*) und Weisheit (*paññā*), werden aufgebaut und gefestigt.

Führen auch heilsame Zustände zur Wiedergeburt?

Wie schon gesagt, erzeugen unheilsam wirkende Bewußtseins- 337
zustände mit Hilfe der drei unheilsamen Wurzeln Handlungen, die zur Wiedergeburt führende Wirkungen anhäufen,[21] denn sie sind mit Unwissenheit (*avijjā*) und Verlangen (*taṇhā*) verbunden. Im Gegensatz dazu setzt überweltliche, durchdringende Einsicht in ihrer Endphase Bedingungen in Gang, die jedes weitere Auslösen und Anhäufen einer solchen kammischen Tendenz vollständig beseitigen. Zwischen diesen beiden Gruppen stehen die heilsam wirkenden Zustände. Erzeugen sie ebenfalls Kamma-Wirkungen, die zur Wiedergeburt führen? Die einfache Antwort lautet: „Ja". Das wirft allerdings eine neue Frage auf. Wie wir gesehen haben, hängt die Tendenz zur Wiedergeburt letztendlich von Handlungen ab, die auf Unwissenheit beruhen. Warum haben dann heilsame Zustände, die ja nur mit heilsamen Wurzeln verbunden sind, ebenfalls Wirkungen mit der Tendenz zur Wiedergeburt?

Es ist üblich, Bewußtseinszustände anhand ihrer Wurzeln 338
(*hetu*) zu gruppieren und zu klassifizieren. Mit dieser einfachen Methode lassen sich Zustände sehr deutlich unterscheiden. Sie ist allerdings nicht die einzige Klassifizierungsgrundlage. Obwohl die Aufteilung nach Wurzeln den Eindruck erweckt, als könnten die heilsamen Wurzeln Unwissenheit in Form von Trübheit und Verblendung einigermaßen abwenden, gibt es viel verborgenere Möglichkeiten, wie diese heimtückische Eigenschaft ihren starken Einfluß auf weltliche Zustände behält. Der Gesamtprozeß der Existenz, die wir als fortlaufende Folge von Prozessen betrachten, wird als *saṃsāra* bezeichnet, was wörtlich „weitergehen" oder „Zirkulation" bedeutet. Er wird

[21] *Bhava*, siehe § 121.

oft bildlich als ein Rad dargestellt, an welches die Lebewesen so lange gebunden sind, bis ihre Fesseln durch die Kraft durchdringender Einsicht zerbrochen und zersetzt worden sind. Diese sogenannten Fesseln sind eine weitere Möglichkeit, wie sich die Aktivität der Unwissenheit und des Verlangens unabhängig von einfachen Wurzelstrukturen zeigt. Unter dieser Bezeichnung sind sie als Grundlage zur Klassifizierung von Zuständen auch in der Mātikā der Dhammasaṅgaṅī enthalten.

339 Die ZEHN FESSELN (*dasa saṃyojanāni*) als Erscheinungsformen von Unwissenheit und Verlangen zeigen sich nicht nur direkt als unheilsame Bewußtseinszustände, sondern wirken ganz allgemein in weltlichen Zuständen. Weil weltliche Zustände die Dinge nicht so sehen, wie sie als absolute Wirklichkeit sind, werden die sechs Objekte in einer durch Unwissenheit verfärbten Weise betrachtet. Heilsame Zustände entstehen zwar nicht aufgrund von Unwissenheit, die sich als Trübheit und Verblendung zeigt, doch da ihnen durchdringende Einsicht fehlt, begünstigen sie das Bestehen und Wachsen von Fesseln. In dem Maße, in dem heilsame Zustände durch Unwissenheit und die mit ihr verbundenen Fesseln beeinträchtigt werden, können sie zu Objekten dieser Fesseln werden. Aufgrund ihrer relativen Nähe zur Unwissenheit im Gegensatz zur durchdringenden Einsicht, die diese Unwissenheit zerstört und entwurzelt, sind sie überdies als niedrig einzuordnen und somit an die Runde der Wiedergeburt gebunden. Aus diesem Grund bedingen sie HANDLUNGEN, DIE ZUR WIEDERGEBURT FÜHRENDE WIRKUNGEN ANHÄUFEN (*bhava*). Obwohl heilsame Zustände die Wurzel von TRÜBHEIT UND VERBLENDUNG (*moha*) und die zwei anderen unheilsamen Wurzeln hemmen, beseitigen sie dadurch nicht die UNWISSENHEIT (*avijjā*).

Vortrag 7, Teil 1

Betrachtet man die Existenz als Abfolge von Prozessen, so ergibt sich aus allem, was bisher über heilsam oder unheilsam wirkende Zustände und ihre Kamma-Wirkungen gesagt wurde, ein wahrhaft beängstigendes Bild. Zugegebenermaßen liegt das zum Teil daran, daß noch nicht alle Bewußtseinszustände behandelt wurden. Es gibt weitere Gruppen, deren Auswirkungen bislang nicht erörtert wurden. Doch auch wenn das der Fall wäre, ließe sich mit dem aus dem Studium des Abhidhamma gewonnenen Wissen erkennen, wie sehr dieses Bild der Realität entspricht. Das trifft besonders dann zu, wenn keine Anstrengungen unternommen werden, die drei Fundamente des Fortschritts zu stärken: Sittlichkeit, geistige Entwicklung und Weisheit. 340

Doch warum ist dieses Bild erschreckend? Weil sich das sogenannte Lebewesen als ein in sich gefangener, zyklischer Prozeß entpuppt, der von Bewußtseinszuständen abhängt, die wurzellose Kamma-Wirkungen nach sich ziehen, welche ihrerseits die erste Phase weiterer aktiver Bewußtseinsprozesse bestimmen und damit den Weg für Bewußtseinszustände der zweiten Phase bereiten, die wiederum zwangsläufig weitere wurzellose Kamma-Wirkungen erzeugen und so weiter – eine nie endende, sich selbst erhaltende zyklische Folge. Das Erschreckende daran ist, daß sie unvermeidbar zu sein scheint. Zwar ist diese Auffassung großenteils richtig. Entscheidend ist jedoch, daß es möglich ist, diesen Lauf zu ändern. Der Buddha hat gelehrt, daß Nibbāna, das letztliche Ziel, durch schrittweises, gezielt ausgerichtetes Bemühen erreichbar ist. Ohne solche Anstrengungen ist es tatsächlich unmöglich, dem endlosen Kreislauf zu entrinnen. 341

Wir wollen hier nicht im einzelnen über die Phasen des Todes und der Wiedergeburt sprechen, die nacheinander als normale Funktionen innerhalb des Verlaufes unserer Existenz auftreten. Das ist ein komplexes Thema, besonders im Hinblick auf die vielen geistigen und körperlichen Zustände, die dabei wichtige Funktionen erfüllen. Der Abhidhammatthasaṅgaha 342

geht erst in späteren Kapiteln ausführlich darauf ein. Über die Selbsterhaltung der zyklischen Folge genügt es hier zu sagen, daß es bei den vielen kammagewirkten Zuständen, die zeigen und festlegen, welche Art der Wiedergeburt unmittelbar nach dem Tod stattfinden wird, einige besondere Zustände (*santīraṇa-citta*) unter den wurzellosen Kamma-Wirkungen heilsamer und unheilsamer Handlung gibt, die neben ihren häufigeren Aufgaben in der ersten Phase des Bewußtseinsprozesses auch bei besonderen Gelegenheiten, die es nur zum Zeitpunkt des Todes und der Wiedergeburt gibt, spezielle Funktionen ausführen. Leider sind aber die Bedingungen, die für ihr Wirken erforderlich sind, für eine gute Weiterentwicklung alles andere als förderlich. Die eigene Entwicklung voranzubringen ist keineswegs einfach. Folglich ist die Perspektive für diejenigen, die nichts für ihren Fortschritt tun, aufgrund dieser sich selbst fortsetzenden zyklischen Folge tatsächlich beängstigend.

343 Wenn ausschließlich wurzellose Kamma-Wirkungen eintreten könnten, wäre die Fortsetzung des Kreislaufes zwanghaft. Wie wir bereits gezeigt haben, sind die sieben wurzellosen Zustände, die in Vers 9 aufgezählt wurden, die einzig möglichen direkten Folgen unheilsamer Zustände. Der Schluß daraus ist: Wenn die acht gierhaften, zwei haßerfüllten und zwei trüben und verblendeten kammisch wirksamen Bewußtseinszustände verringert werden können, nehmen auch die entsprechenden Kamma-Wirkungen ab. Wenn weniger Öl ins doppelte Feuer von Unwissenheit und Begehren gegossen wird, schwächt dies die selbsterhaltende Tendenz der zyklischen Folge. Darum verkündete der Buddha, indem er die Lehre aller Buddhas zusammenfaßte, wie wichtig es sei, „NICHTS BÖSES ZU TUN (*sabba pāpassa akaraṇaṃ*)“.[1,2]

Glücklicherweise ist der Fortgang der zyklischen Folge nicht vollkommen unvermeidlich. Sonst wäre alles hoffnungslos. Es gibt einen Weg, den der Buddha im gleichen Dhammapada-Vers verkündete: „... DAS HEILSAME TUN, DEN EIGENEN GEIST REINIGEN (*kusalassa upasampadā, sacitta pariyodapanaṃ*).“ Diese Stelle verweist auf die Kultivierung heilsamer Zustände, z. B. der sogenannten schönen Zustände aus Vers 15 des Abhidham-

[1] Nyanatiloka, *Dhammapada*, S. 179.
[2] SuttaCentral, *Dhammapada*, https://suttacentral.net/dhp179-196.

matthasaṅgaha. Die Reinigung des eigenen Geistes besteht hier darin, Ansichten und Hypothesen durch das Erlangen wahren Wissens, d. h. von Erkenntnis und Weisheit, zu verdrängen.

Diese schönen Zustände, deren Kamma-Wirkungen die acht 344
wurzellosen Zustände aus Vers 10 sind, entspringen ihrerseits aus weit kraftvolleren wurzelverbundenen Kamma-Wirkungen (*sahetuka vipāka*). Darüberhinaus können wurzelverbundene Kamma-Wirkungen unter günstigen Umständen bei Tod und Wiedergeburt eine Funktion erfüllen, die bislang wurzellosen Kamma-Wirkungen zugeschrieben wurde, nämlich das grundlegende Seinspotential (*bhavaṅga*).[3] Eine Wiedergeburt, die auf heilsamen Wurzeln beruht, ist im Gegensatz zur Wurzellosigkeit in jeder Hinsicht äußerst hilfreich. Eine vorteilhafte Kombination der Wurzeln zur Zeit der Wiedergeburt kann sogar das Potential der endgültigen Befreiung von weiteren Daseinsrunden bedeuten.

Ein Beispiel dazu: Wenn ein Lebewesen geboren wird 345
und die Funktion des *bhavaṅga* (welches aus kammagewirkten Bewußtseinsmomenten besteht, die die Kontinuität der Existenz aufrechterhalten)[4] durch einen kammagewirkten Bewußtseinszustand mit den drei Wurzeln der Abwesenheit von Gier, der Abwesenheit von Haß und der Abwesenheit von Trübheit und Verblendung ausgeführt wird, ist das Potential dieses Lebewesens zur Verwirklichung des Endes des Leidens (*dukkha-nirodha*), Nibbāna, in der Tat sehr hoch. Das ist ein interessanter Punkt, der im Zusammenhang mit dem grundlegenden Seinspotential (*bhavaṅga*) selten betont wird. Wenn als weiteres Beispiel ein Lebewesen auf der Grundlage einer wurzellosen (*ahetuka*) Kamma-Wirkung geboren wird, sind seine Möglichkeiten und Fähigkeiten zur Weiterentwicklung extrem eingeschränkt. Wenn wiederum ein Lebewesen auf der Grundlage einer „schönen“ Kamma-Wirkung mit zwei Wurzeln (*dvihetuka*) geboren wird, kann es durch seine Möglichkeiten und Fähigkeiten der Sittlichkeit und der weltlichen Erkenntnis durchaus große Höhen erreichen. Weil aber die Wurzel der Weisheit nicht vorhanden ist, kann sich solche Erkenntnis in diesem Leben nicht bis zur wahren durchdringenden Einsicht

[3] Siehe §§ 240–241.
[4] Siehe § 240.

entwickeln. Da folglich nur ein Lebewesen, dessen Geburt auf einer Kamma-Wirkung mit DREI HEILSAMEN WURZELN (*tihetuka*) basiert, in seinem gegenwärtigen Leben dem Leiden ein Ende bereiten kann, muß jede Bemühung gemacht werden, um die richtigen Bedingungen für eine so aussichtsreiche Geburt zu schaffen.

346 Auf den ersten Blick scheinen diese technischen Einzelheiten über die Befähigung unterschiedlich konstituierter Lebewesen zur durchdringenden Einsicht keine besondere Ermutigung für Menschen zu sein, die Fortschritte machen möchten. Solch eine Haltung ist jedoch so wenig hilfreich, daß man sie nicht einmal für einen Augenblick in Betracht ziehen sollte. Denn das tatsächliche Potential seiner eigenen zugrundeliegenden Wurzelstruktur kann von einem Individuum nur anhand der positiven Ergebnisse seiner Fortschrittsbemühungen beurteilt werden. Ob und wie weit Fortschritte in der Übung GEISTIGER ENTWICKLUNG (*bhāvanā*) und im Erreichen DURCHDRINGENDER EINSICHT (*vipassanā*) tatsächlich erzielt wurden, ist für den gewöhnlichen Menschen das einzige Kriterium, anhand dessen er rückblickend die Wurzelstruktur des *bhavaṅga* beurteilen kann. Für jemanden, der sich der Praxis verschreibt, ist sie bestenfalls von akademischem Interesse – nichts, was in irgendeiner Weise im Zusammenhang mit dieser Praxis bestimmt werden müßte. Das eigene Bemühen ist das wirklich wichtige Kriterium im Verlauf der Erleuchtungspraxis.

Die großen Kamma-Wirkungen

347 Die Kamma-Wirkungen der acht schönen Bewußtseinszustände der Sinnessphäre[5] sind auch als GROSSE KAMMA-WIRKUNGEN (*mahā-vipāka*) bekannt. Sie werden im Abhidhammatthasaṅgaha in Vers 16 aufgeführt, dessen äußere Form der Aufzählung von Vers 15 entspricht. Nur in der zusammenfassenden Zeile wird der Unterschied ihrer Funktionen angegeben. Strukturell gibt es einige Abweichungen von den kammisch wirksamen Zuständen. Diese sind jedoch gering und werden in Kapitel 2 des Abhidhammatthasaṅgaha beschrieben. Als Kamma-Wirkungen erfüllen sie mehrere Funktionen neben der des

[5]Siehe Abb. 7, S. 286 und Abb. 8, S. 287.

bhavaṅga, die oben schon erwähnt wurde. Diese werden in Kapitel 3 aufgezählt.

Vers 16 348

Somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ
Asaṅkhārikam ekaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ
Somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ
Asaṅkhārikam ekaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ
Upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ
Asaṅkhārikam ekaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ
Upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ
Asaṅkhārikam ekaṃ sasaṅkhārikam ekan ti
Imāni aṭṭha pi sahetuka-kāmāvacara-vipāka-
cittāni nāma

Die Übersetzung lautet:

Als Kamma-Wirkungen heilsamen Handelns gibt es zwei Bewußtseinszustände, die von geistigem Wohlgefühl begleitet (*somanassa-sahagata*) und mit Wissen verbunden (*ñāṇa-sampayutta*) sind, von welchen einer (*eka*) unausgelöst (*asaṅkhārika*) und einer (*eka*) ausgelöst (*sasaṅkhārika*) ist.

Dann gibt es zwei, die von geistigem Wohlgefühl begleitet (*somanassa-sahagata*), doch von Wissen getrennt (*ñāṇa-vippayutta*) sind, von welchen einer (*eka*) unausgelöst (*asaṅkhārika*) und einer (*eka*) ausgelöst (*sasaṅkhārika*) ist.

Weitere zwei sind von neutralem Gefühl begleitet (*upekkhā-sahagata*) und mit Wissen verbunden (*ñāṇa-sampayutta*), von welchen einer (*eka*) unausgelöst (*asaṅkhārika*) und einer (*eka*) ausgelöst (*sasaṅkhārika*) ist.

Schließlich gibt es zwei, die von neutralem Gefühl begleitet (*upekkhā-sahagata*), doch von Wissen getrennt (*ñāṇa-vippayutta*) sind, von welchen einer (*eka*) unausgelöst (*asaṅkhārika*) und einer (*eka*) ausgelöst (*sasaṅkhārika*) ist.

> DIESE (*imāni*) ACHT ZUSAMMEN (*aṭṭha pi*) NENNT MAN (*nāma*) KAMMAGEWIRKTE (*vipāka*) WURZELVERBUNDENE (*sahetuka*) BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*cittāni*), die TYPISCH FÜR DIE SINNESSPHÄRE (*kāmāvacara*) sind.

Kammisch unabhängige Zustände

349 Weiter oben stellte sich die Frage nach einer Kategorie WEDER KAMMAGEWIRKTER NOCH KAMMISCH WIRKSAMER (*neva-vipāka-na-vipāka-dhamma-dhammā*) Bewußtseinszustände. Dabei ging es um die drei in Vers 11 aufgezählten wurzellosen Zustände.[6] Gleichzeitig wurde auch erwähnt, daß es noch weitere, besondere Bewußtseinszustände gibt, die „von Menschen erfahren werden, die in diesem Leben von kausaler Gebundenheit befreit wurden und dabei die volle Verwirklichung des Nibbāna erreicht haben.“[7] Der Ausdruck „von kausaler Gebundenheit befreit“ beinhaltet, daß solche Menschen die Natur der Wirklichkeit voll und ganz durchdrungen und verstanden haben. Bei ihnen sind die ZEHN FESSELN (*dasa saṃyojanāni*), die uns an den Wiedergeburtskreislauf binden, vollständig zerstört. Für sie kann es keine zukünftige Geburt in irgendeiner Existenzebene mehr geben.

350 HANDLUNGEN (*kamma*) bringen KAMMA-WIRKUNGEN (*vipāka*) hervor. Diese wiederum sind grob gesagt die Voraussetzung für die Wiedergeburt in eine weitere Existenz. Diese beiden Aussagen führen zu einer neuen Frage. Nachdem vollständige Erleuchtung erreicht wurde, können ja keine kammagewirkten Bewußtseinszustände mehr entstehen, da sie die Weiterexistenz aufrechterhalten würden. Was geschieht außerhalb der Momente, in denen das Bewußtsein am Geistestor eines *arahantas* Nibbāna erfährt? Welche Kategorien von Bewußtseinszuständen entstehen beim *arahanta* im Laufe seines verbleibenden täglichen Lebens?

351 Um diese Frage zu beantworten, muß man verstehen, wie sich eine GEWÖHNLICHE PERSON (*puthujjana*) und ein *arahanta* hinsichtlich ihrer Wurzeln und Fesseln unterscheiden. Die zehn Fesseln, auf die im Zusammenhang mit den vier Stufen

[6] Siehe § 237.
[7] Siehe § 233.

der Verwirklichung später noch eingegangen wird, sind aktive Ausprägungen von Unwissenheit (*avijjā*) und Verlangen (*taṇhā*). Diese durchziehen die gesamte weltliche Existenz, sei es als Wurzeln, Fesseln oder in vielen anderen Erscheinungsformen. Sie sind tiefsitzend, schädlich und hartnäckig. Über ihre Wirkungsweise innerhalb der zyklischen Reihe des *paṭiccasamuppāda* wurde im Zusammenhang mit unheilsamen Wurzeln und unheilsam wirkenden Bewußtseinszuständen bereits einiges gesagt.[8] Das gleiche wurde für die allgegenwärtigen Eigenschaften der zehn Fesseln gezeigt, auch hier in Bezug auf die Kausalreihe, *paṭiccasamuppāda*, nur im Zusammenhang mit heilsam wirkenden Bewußtseinszuständen. Offenbar haben alle Erscheinungsformen von Unwissenheit und Verlangen dasselbe Verhaltensmuster zur Folge, nämlich Handlung, die zur Wiedergeburt führende Wirkungen anhäuft (*kamma-bhava* + *upāpatti-bhava*). Dies ist das Produkt der Handlung von gewöhnlichen, nicht erleuchteten weltlichen Personen (*puthujjana*). Aus diesem Grund wurde der Ausdruck „kammisch wirksam" zur Kennzeichnung von heilsamen oder unheilsamen Bewußtseinszuständen verwendet, die Gedanken, Sprache und körperliche Aktivität weltlicher Personen erzeugen und dominieren.

Beim *arahanta* ergibt sich aber ein ganz anderes Bild. Um 352
diesen letzten Zustand zu erreichen, müssen die drei unheilsamen Wurzeln beseitigt, die zehn Fesseln zerstört und Verblendung vollständig und unumkehrbar ausgelöscht werden. Offensichtlich ist dieser unvergleichliche Zustand mit einer Verhaltensweise verbunden, die sich erheblich von der einer weltlichen Person unterscheidet: Der *arahanta* ist nicht in der Lage, in Gedanken, Sprache oder körperlicher Handlung irgendeine schlechte, unheilsame Handlung zu begehen. Ebensowenig kann die ganze Bandbreite von guten, heilsamen Handlungen, die er auf der Grundlage der drei heilsamen Wurzeln von Abwesenheit von Gier (*alobha*), Abwesenheit von Hass (*adosa*), und Fehlen von Trübheit und Verblendung (*amoha*) ausführt, irgendwelche auf ihn zurückwirkenden Folgen haben. Es gibt also keine Tendenz zur Wiedergeburt mehr.

Daraus ergibt sich, daß bei gewöhnlichen Handlungen, wo 353

[8] Siehe §§ 108–122.

es um alltägliche Gegenstände und Überlegungen geht, im *arahanta* keine kammisch wirksamen Bewußtseinszustände entstehen können; denn „kammisch wirksam“ bedeutet diesem Zusammenhang „Kamma-Wirkungen hervorbringend“. Neben den wurzellosen Kamma-Wirkungen und den kammisch unabhängigen Zuständen, die ihre Funktionen in der ersten Phase eines Bewußtseinsprozesses ausführen, sind beim *arahanta* die Bewußtseinszustände der zweiten Phase in Bezug auf Denken, Sprechen und körperliches Handeln weder Kamma-Wirkungen, noch bringen sie Kamma-Wirkungen hervor, auch wenn sie mit heilsamen Wurzeln verbunden sind. Aus diesem Grund werden sie als KAMMISCH UNABHÄNGIGE WURZELVERBUNDENE BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*sahetuka-kiriya-citta*) bezeichnet. So versteht man, daß im Gegensatz zum weltlichen Menschen, der durch heilsame und unheilsame Zustände seine eigene Wiedergeburtstendenz weitgehend automatisch erschafft, der *arahanta*, dessen Wiedergeburtstendenz nicht mehr existiert, allein durch kammisch unabhängige Zustände agiert.

354 Bei den in Vers 17 aufgeführten Zuständen fällt auf, daß sie der Sinnessphäre zugeordnet sind, obwohl sie nur beim *arahanta* auftreten.[9] Der Grund liegt darin, daß sie durch die gleichen Sinnesreize hervorgerufen werden wie die kammisch wirksamen Zustände aus Vers 15. Sie treten zwar in der Sinnessphäre auf, sind aber ausschließlich dem *arahanta* zuzuordnen und stehen nicht mit Sinnesbegehren in Verbindung.

VERS 17

SOMANASSA-SAHAGATAṂ ÑĀṆA-SAMPAYUTTAṂ
ASAṄKHĀRIKAM EKAṂ SASAṄKHĀRIKAM EKAṂ
SOMANASSA-SAHAGATAṂ ÑĀṆA-VIPPAYUTTAṂ
ASAṄKHĀRIKAM EKAṂ SASAṄKHĀRIKAM EKAṂ
UPEKKHĀ-SAHAGATAṂ ÑĀṆA-SAMPAYUTTAṂ
ASAṄKHĀRIKAM EKAṂ SASAṄKHĀRIKAM EKAṂ
UPEKKHĀ-SAHAGATAṂ ÑĀṆA-VIPPAYUTTAṂ
ASAṄKHĀRIKAM EKAṂ SASAṄKHĀRIKAM EKAN TI
IMĀNI AṬṬHA PI SAHETUKA-KĀMĀVACARA-KIRIYA-
CITTĀNI NĀMA

[9] Siehe Abb. 7, S. 286 und Abb. 8, S. 287.

Die Übersetzung lautet:

> Es gibt zwei kammisch unabhängige Bewußtseinszustände, die VON GEISTIGEM WOHLGEFÜHL BEGLEITET (*somanassa-sahagata*) und MIT WISSEN VERBUNDEN (*ñāṇa-sampayutta*) sind, von welchen EINER (*eka*) UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*) und EINER (*eka*) AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*) ist.
>
> Dann gibt es zwei, die VON GEISTIGEM WOHLGEFÜHL BEGLEITET (*somanassa-sahagata*), doch VON WISSEN GETRENNT (*ñāṇa-vippayutta*) sind, von welchen EINER (*eka*) UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*) und EINER (*eka*) AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*) ist.
>
> Weitere zwei sind VON NEUTRALEM GEFÜHL BEGLEITET (*upekkhā-sahagata*) und MIT WISSEN VERBUNDEN (*ñāṇa-sampayutta*), von welchen EINER (*eka*) UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*) und EINER (*eka*) AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*) ist.
>
> Schließlich gibt es zwei, die VON NEUTRALEM GEFÜHL BEGLEITET (*upekkhā-sahagata*), doch VON WISSEN GETRENNT (*ñāṇa-vippayutta*) sind, von welchen EINER (*eka*) UNAUSGELÖST (*asaṅkhārika*) und EINER (*eka*) AUSGELÖST (*sasaṅkhārika*) ist.
>
> DIESE (*imāni*) ACHT ZUSAMMEN (*aṭṭhapi*) NENNT MAN (*nāma*) KAMMISCH UNABHÄNGIGE (*kiriya*) BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*cittāni*), die MIT WURZELN VERBUNDEN (*sahetuka*) und FÜR DIE SINNESSPHÄRE TYPISCH (*kāmāvacara*) sind.

Zusammenfassung

Vers 17 des Abhidhammatthasaṅgaha ist die letzte Aufzählung von Zuständen, die unter der allgemeinen Überschrift SCHÖNE BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE DER SINNESSPHÄRE (*kāmāvacara-sobhanā-citta*) zusammengefaßt sind. In Vers 18 folgt eine Zusammenfassung der drei darin enthaltenen Gruppen von jeweils acht Zuständen. 355

VERS 18

ICCEVAṂ SABBATHĀ PI CATU-VĪSATI
SAHETUKA-KĀMĀVACARA-KUSALA-VIPĀKA-
KIRIYA-CITTĀNI SAMATTĀNI

Die Übersetzung lautet:

DAMIT (*iccevaṃ*) sind IN JEDER HINSICHT (*sabbathā pi*) die 24 (*catu-vīsati*) HEILSAMEN (*kusala*), KAMMAGEWIRKTEN (*vipāka*) und KAMMISCH UNABHÄNGIGEN (*kiriya*) BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*cittāni*), die MIT WURZELN VERBUNDEN (*sahetuka*) und TYPISCH FÜR DIE SINNESSPHÄRE (*kāmāvacara*) sind, ABGESCHLOSSEN (*samattāni*).

356 Um sich die *kāmāvacara-sobhanā*-Zustände leichter merken zu können, folgt eine kurze mnemonische Strophe. Sie gibt in Kürze die Anzahl, die Arten und die Klassifizierung wieder, wie sie im Abhidhammatthasaṅgaha und in der kanonischen Quelle, der Dhammasaṅgaṇī,[10] angegeben sind.

VERS 19

VEDANĀ-ÑĀṆA-SAṄKHĀRA-BHEDENA CATU VĪSATI
SAHETU KĀMĀVACARA-PUÑÑA-PĀKA-KRIYA MATĀ

Die Übersetzung lautet:

DURCH UNTERTEILUNG in (*bhedena*) GEFÜHL (*vedanā*), WISSEN (*ñāṇa*) und AUSLÖSUNG (*saṅkhāra*) werden 24 (*catu vīsati*) Bewußtseinszustände BENANNT (*matā*), die heilsame WURZELN (*sahetuka*) haben, FÜR DIE SINNESSPHÄRE TYPISCH (*kāmāvacara*) und VERDIENSTVOLL (*puñña*), KAMMA-WIRKUNGEN (*pāka*) oder KAMMISCH UNABHÄNGIG (*kriyā*) sind.

357 Mit der Aufzählung der drei Kategorien von „schönen“ Zuständen in den Abhidhammatthasaṅgaha-Versen 15, 16 und 17 ist die gesamte Reihe von Bewußtseinszuständen, die wir als

[10] Nyanaponika, *Dhammasaṅgaṇī*.

„typisch für die Sinnessphäre“ bezeichnen können, abgeschlossen. Zur Übersicht wollen wir diese Zustände noch einmal in der gegebenen Reihenfolge aufzählen.

Der Gesamtplan für die *kāmāvacara*-Zustände unterscheidet zunächst drei Hauptkategorien: 358

1. unheilsame Zustände
2. wurzellose Zustände
3. schöne Zustände

Je nachdem, wie sie in der jeweiligen Hauptkategorie wirken, fallen die verschiedenen Zustände in die eine oder andere von drei weiteren Kategorien:

4. kammisch wirksame Zustände
5. Kamma-Wirkungen
6. kammisch unabhängige Zustände

Die erste Kategorie umfaßt insgesamt zwölf unheilsame Zustände, die mittels Gedanken, Sprache und körperlicher Handlung Kamma-Wirkungen hervorrufen. 359

- Acht von ihnen sind in Gier, zusammen mit Trübheit und Verblendung, verwurzelt.
- Zwei sind in Haß, zusammen mit Trübheit und Verblendung, verwurzelt.
- Zwei sind allein in Trübheit und Verblendung verwurzelt.

Die zweite Hauptkategorie umfaßt insgesamt 18 wurzellose Zustände, von welchen einige die Kamma-Wirkung heilsamer oder unheilsamer Handlungen, andere kammisch unabhängig sind: 360

- Sieben sind wurzellose Kamma-Wirkungen unheilsamer Handlung.
- Acht sind wurzellose Kamma-Wirkungen heilsamer Handlung.
- Drei sind wurzellose und kammisch unabhängige Zustände.

361 Die dritte Hauptkategorie umfaßt 24 „schöne“ Zustände. Sie sind alle mit heilsamen Wurzeln verbunden. Einige davon sind Handlungen weltlicher Personen und somit kammisch wirksam. Einige sind Kamma-Wirkungen solcher Handlungen. Andere schließlich sind als Handlungen des *arahanta* kammisch unabhängig.

- Acht haben heilsame Wurzeln und sind kammisch wirksam.
- Acht haben heilsame Wurzeln und sind selbst Kamma-Wirkungen.
- Acht haben heilsame Wurzeln und sind kammisch unabhängig.

In den drei Hauptkategorien gibt es insgesamt 54 Bewußtseinszustände, die für die Sinnessphäre typisch sind.

362 Dieselbe Summe läßt sich ebensogut aus kammisch wirksamen, kammagewirkten und kammisch unabhängigen Zuständen bilden. Vers 20 des Abhidhammatthasaṅgaha enthält die folgende mnemonische Strophe:

VERS 20

KĀME TEVĪSA PĀKĀNI
PUÑÑĀPUÑÑĀNI VĪSATI
EKĀ-DASA KRIYĀ CETI
CATU-PAÑÑĀSA SABBATHĀ

Die Übersetzung lautet:

> Zu den Bewußtseinszuständen der SINNESSPHÄRE (*kāme*) gehören 23 (*tevīsa*) KAMMA-WIRKUNGEN (*pākāni*), 20 (*vīsati*) VERDIENSTVOLLE und NICHT VERDIENSTVOLLE (*puññāpuññāni*) Zustände UND SCHLIESSLICH (*ca*) ELF (*eka-dasa*) KAMMISCH UNABHÄNGIGE (*kriyā*); SOMIT ALSO (*iti*) INSGESAMT (*sabbathā*) 54 (*catu-paññāsa*).

363 Bei der Erörterung der 54 *kāmāvacara*-Zustände wurde häufig auf wichtige Elemente der Lehre Buddhas Bezug genommen. Wiederholt wurde von Kausalität, vom aktiven

Bewußtseinsprozeß und von der Existenz als Abfolge von Prozessen gesprochen. In all diesen Beispielen war es nicht schwierig, das Prinzip zu verstehen: Dies entsteht aufgrund von jenem. Der Wert von Sittlichkeit, geistiger Entwicklung und Weisheit ist dadurch leicht nachvollziehbar. Innerhalb dieser Logik muß auch das Merkmal der UNBESTÄNDIGKEIT (*anicca*) betont werden; wenn eine kausale Funktion anhand der an ihr beteiligten Zustände betrachtet wird, ist es wichtig zu verstehen, daß jeder dieser Zustände entsteht, abläuft und endet. Folglich ist jeder der aufeinander folgenden Bewußtseinsmomente des fortlaufenden Prozesses unbeständig. Die Kontinuität selbst ist kaum als Phänomen zu bezeichnen, denn sie zeigt sich nur in der Nachbarschaft unbeständiger Zustände. Sie kann keine dauerhafte Essenz besitzen und ist deshalb OHNE SELBST (*anattā*). Weil die Aufeinanderfolge von Funktionen durch UNWISSENHEIT (*avijjā*) und ihre Aktivität durch BEGEHREN (*taṇhā*) aufrechterhalten wird, ist das Merkmal des LEIDENS (*dukkha*) ständig offensichtlich. Das sind die vom Buddha verkündeten DREI ALLGEMEINEN MERKMALE (*ti-lakkhaṇa*) der Existenz: Unbeständigkeit, Leiden und Abwesenheit eines Selbst – *anicca, dukkha, anattā*.

Damit ist der Abschnitt, der sich mit den Bewußtseinszu- 364
ständen der Sinnessphäre befaßt, abgeschlossen.

Vortrag 7, Teil 2

Erhabenes Bewußtsein

Eine Dreiergruppe in der Mātikā der Dhammasaṅgaṇī unterteilt alle Zustände oder Phänomene in die Kategorien NIEDRIG (*paritta*), ERHABEN (*mahaggata*) und UNERMESSLICH (*appamāṇa*).[1,2] 365

Die erste Kategorie, „niedrig", umfaßt alle Phänomene, die für die Sinnessphäre typisch sind, einschließlich aller heilsam oder unheilsam wirkenden, kammagewirkten und kammisch unabhängigen Zustände, den begleitenden Geistesfaktoren und dem gemeinsam mit ihnen entstehenden Bewußtsein. Neben diesen rein GEISTIGEN EIGENSCHAFTEN (*nāma*) enthält die Kategorie der NIEDRIGEN ZUSTÄNDE (*paritta-dhamma*) auch KÖRPERLICHE EIGENSCHAFTEN (*rūpa*). 366

Das Wort „niedrig" als Übersetzung von „*paritta*" wird oft auch als „unbedeutend", „geringfügig", „eingeschränkt", „begrenzt", „klein", „schwach", „kurzlebig" oder „untergeordnet" dargestellt. Der Kommentar Atthasālinī erläutert, warum das *kāmāvacara*-Bewußtsein in die Gruppe der niedrigen Zustände einzuordnen ist. Er bekräftigt solche Bewertungen sogar mit der Aussage, diese Zustände seien „mit einem Kuhfladen vergleichbar".[3] Dieser passende Vergleich betont nicht nur ihre untergeordnete, eingeschränkte und unbedeutende Natur im Vergleich zu sehr viel fortgeschritteneren, kontrollierteren und durchdringenderen Arten des Denkens, sondern illustriert auch, wie klar die Zustände dieser Klasse eine höhere Geistesentwicklung ausschließen. Als Zustände der Sinnessphäre haben sie entsprechende Grenzen, d. h. sie besitzen nicht die Fähigkeit, über die Objekte des Sehens, Hörens usw. hinauszugehen, mit welchen ihre Entstehung verbunden ist. Darüberhinaus sind sie kurzlebig und schwach, denn die Dauer jedes aktiven *kāmāvacara*-Bewußtseinsprozesses ist in engen 367

[1] Nyanaponika, *Dhammasaṅgaṇī*, S. 34, Mātikā, Triplet Nr. 12.
[2] Ebd., S. 164, §§ 1064–1066.
[3] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 103.

Grenzen festgelegt und kann nicht darüber hinaus verlängert werden. Die Schwäche und kurze Dauer solcher Zustände machen es schwierig, dauerhafte Aufmerksamkeit und ungestörte Konzentration zu erreichen – auch wenn, wie schon gezeigt wurde, die Durchdringungsfähigkeit der kraftvollen, dreifach verwurzelten heilsam wirkenden Bewußtseinszustände dieser Klasse tatsächlich die Grenze zwischen weltlicher und überweltlicher Erkenntnis erreichen kann.

368 Obwohl die als *kāmāvacara-citta* gruppierten Bewußtseinszustände nicht nur alle bei gewöhnlichen Menschen auftretenden und ihnen lebenslang dienenden Geisteszustände umfassen, sondern noch neun weitere (nämlich acht *sobhanā kiriyā* und einen *ahetuka kiriya*), können sie aufgrund ihrer begrenzten Entwicklungsmöglichkeit in Richtung durchdringender Einsicht nur als NIEDRIG (*paritta*) bezeichnet werden.

369 Aus dem, was über die Begrenztheit der *kāmāvacara*-Zustände und vorher über die erhabenen und unermeßlichen Zustände gesagt wurde, geht hervor, daß es Bewußtseinszustände gibt, die nicht von gewöhnlichen Menschen erfahren werden. Die besonderen und einzigartigen UNERMESSLICHEN (*appamāṇa*) überweltlichen Zustände, die allein wirkliche durchdringende Einsicht aufweisen, wollen wir hier nicht näher untersuchen. Somit bleibt noch die sehr wichtige Gruppe der ERHABENEN (*mahaggata*) Bewußtseinszustände.

370 Ohne die Möglichkeiten hinreichend starker heilsam wirkender *kāmāvacara*-Zustände mit drei Wurzeln zu unterschätzen, wenn sie sich in der Nähe einer aufkommenden überweltlichen Einsicht[4] befinden (d. h. unmittelbar vorher entstehen und vergehen), ist leicht zu erkennen, daß solche niedrigen Zustände im allgemeinen unstet und schwankend sind. Bedingt durch ihre mangelnde Ruhe und Stabilität und durch den kraftvollen Einfluß des Begehrens weisen sie kaum ausreichende Konzentration auf. Sie entstehen daher mehr oder weniger launenhaft bei dem einen oder anderen Sinnesobjekt. Was ist der Grund dafür, und welche Alternative gibt es?

[4] Narada, *Conditional Relations (Paṭṭhāna), Vol. 2*, S. 316.

Die fünf Hindernisse

Die niedrigen Zustände sind Unwissenheit und Verlangen nahe, 371
was bei den zwölf unheilsam wirkenden Zuständen besonders deutlich ist. Wie schon bei den Fesseln (*saṃyojana*) angedeutet wurde, ähneln Unwissenheit und Verlangen einer in allen Existenzbereichen vorkommenden Krankheit, die jederzeit mit voller Kraft ausbrechen kann. Sie sind jederzeit bereit, heilsame Entwicklungen zu blockieren, zu verhindern oder irgendwie aufzuhalten. Damit werden sie so lange weitermachen, bis sie auf die eine oder andere Weise daran gehindert oder am besten ganz beseitigt werden. Was ist die häufigste Art und Weise, in der Unwissenheit und Verlangen die niedrigen Zustände aufrechterhalten und den Fortschritt behindern?

Es ist der allgegenwärtige Einfluß der fünf Hindernisse 372
(*pañca-nīvaraṇāni*):

1. Wunsch nach Sinnesfreude (*kāmacchanda*)
2. Übelwollen (*byāpāda*)
3. Mattheit und Trägheit (*thīna-middha*)
4. Rastlosigkeit und Gewissensunruhe (*uddhacca-kukkucca*)
5. Zweifel (*vicikicchā*)

Sie sollen hier nicht genauer erörtert werden als es bereits 373
geschehen ist, denn aus ihren Bezeichnungen erkennt man schon, in welcher Weise jedes mit der einen oder anderen unheilsamen Wurzel und dadurch mit Unwissenheit und Verlangen in Verbindung steht. Die Gewissensunruhe (*kukkucca*) ist das einzige bislang nicht erwähnte Hindernis. Sie macht sich als Verdruß oder Ärger über sich selbst bemerkbar und wirkt als begleitender Geistesfaktor in Bewußtseinszuständen, die in Haß wurzeln. Daher ist sie mit den beiden Wurzeln Hass (*dosa*) sowie Trübheit und Verblendung (*moha*) verbunden. Mit begleitenden Geistesfaktoren beschäftigt sich Kapitel 2 des Abhidhammatthasaṅgaha. Hier betrachten wir die Gewissensunruhe nur als eines der Hindernisse. Sie tritt gemeinsam mit Rastlosigkeit (*uddhacca*) auf, die zwar nicht mit Haß verbunden, doch mit Gewissensunruhe verwandt ist.

374 Offensichtlich stellen die fünf Hindernisse ernsthafte Barrieren dar, die das Bewußtsein daran hindern, für längere Zeit auf einem bestimmten Objekt zu verweilen. Sie blockieren die Fähigkeit zur Konzentration. Überaus wichtig sind in diesem Zusammenhang RECHTES BEMÜHEN (*sammā-vāyāma*), RECHTE ACHTSAMKEIT (*sammā-sati*) und RECHTE KONZENTRATION (*sammā-samādhi*), die zuvor schon als Elemente des EDLEN ACHTFACHEN PFADES (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*) erwähnt wurden. Diese drei Bestandteile des vom LEIDEN (*dukkha*) zum ENDE DES LEIDENS (*dukkha-nirodha*) führenden Pfades sind der GEISTIGEN ENTWICKLUNG (*bhāvanā*) zugeordnet. Für den Aufbau von Konzentration sind sie von höchster Bedeutung.

375 Damit auf dem Edlen Achtfachen Pfad Entwicklungsfortschritte zur durchdringenden Einsicht möglich werden, müssen die fünf Hindernisse zumindest eingedämmt werden. Bevor sich wirkliche Konzentration einstellen kann, muß jedes einzelne Hindernis gewissermaßen verbrannt oder abgetötet werden. Dazu bedarf es besonderer Übungen, in denen die oben genannten Pfadbestandteile eine entscheidende Rolle spielen. Aus analytischer und praktischer Sicht muß den Hindernissen durch Bewußtseinszustände entgegengewirkt werden, die durch rechtes Bemühen, rechte Achtsamkeit und rechte Konzentration erzeugt werden. Die Struktur, das Gleichgewicht und die Vorherrschaft der darin enthaltenen BEGLEITENDEN GEISTESFAKTOREN (*cetasika*) werden so abgestimmt, daß einzelne Hindernisse durch begleitende Geistesfaktoren mit den jeweils entgegengesetzten Hauptmerkmalen verbrannt werden.

376 Daß gewisse *kāmāvacara*-Zustände die Konzentrationsfähigkeit sehr verbessern können, liegt daran, daß sie sich nahe an der Entstehung überweltlicher Zustände befinden, wie oben bereits erwähnt wurde. Daher erfüllt jede mit SITTLICHKEIT (*sīla*) verbundene, gezielt ausgerichtete Schulung zur Verbesserung der Konzentrationsfähigkeit durch RECHTES BEMÜHEN (*sammā-vāyāma*), RECHTE ACHTSAMKEIT (*sammā-satī*) und RECHTE KONZENTRATION (*sammā-samādhi*) die grundlegenden Anforderungen GEISTIGER ENTWICKLUNG (*bhāvanā*), welche schließlich zur überweltlichen, durchdringenden Einsicht führen kann. Trotzdem sind Abfolgen von *kāmāvacara*-Bewußtseinsprozessen noch in ihrer Dauer begrenzt. Weil die Unterdrückung der Hindernisse

noch nicht fest verankert ist, weichen sie oft wieder vom Konzentrationsobjekt ab und fallen in niedrigere Zustände zurück. Wer eine möglichst gute Konzentration anstrebt, damit der Entwicklungsprozeß reifen und sich festigen kann, sollte das *kāmāvacara*-Bewußtsein durch Übung stärken und besonders die fortgeschrittenen Bewußtseinszustände anstreben. Wenn sie voll entwickelt sind, unterbinden sie die fünf Hindernisse vollständig. Dann sind die *javana*-Momente äußerst kraftvoll und leuchtend. Durch sorgfältige und gewissenhafte Übung können sie deutlich über die sieben Bewußtseinsmomente hinaus ausgedehnt werden, auf die sie als *kāmāvacara*-Zustände normalerweise beschränkt sind.

Mahaggata-Zustände

Zustände in dieser hohen Entwicklungsstufe liegen weit außerhalb der Grenzen des „niedrigen" *kāmāvacara*. Aufgrund ihrer stark verbesserten Konzentration und ihrer Fähigkeit, die Hindernisse zu unterbinden, werden sie zu einer eigenen Kategorie zusammengefaßt. Sie heißen *mahaggata*-Zustände. Das bedeutet: „Zustände, die Größe erreicht haben". Oft werden sie als „erhaben" oder „erhöht" übersetzt. Der Kommentar Atthasālinī sagt über sie: 377

> Aufgrund ihrer Fähigkeit, Befleckungen zu beseitigen, aufgrund der Höhe ihrer Verwirklichung und aufgrund ihrer langen Dauer haben sie Größe erreicht. Sie gelten auch deshalb als erhaben, weil sie von herausragenden Menschen verwirklicht wurden, die den Pfad der Praxis mit höchster Energie, höchstem Bewußtsein und höchster Erkenntnis verfolgt haben.[5]

Wie der Name schon sagt, „wandern" *kāmāvacara*-Zustände typischerweise in einer Vielzahl von Objekten des Sinnesbegehrens umher und sind vorwiegend mit ihnen beschäftigt. Im starken Gegensatz dazu wirken *mahaggata*-Zustände auf der 378

[5] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 103.

Grundlage stark reduzierten Sinnesverlangens, denn ihre Objekte hängen nicht von der Aktivität der fünf körperlichen Sinne ab, sondern allein vom Geistestor. Sie bilden eine eigene, klar definierte Kategorie von Zuständen, die in zwei unterschiedliche, aber verwandte Gruppen unterteilt ist: *rūpāvacara-citta* und *arūpāvacara-citta*.

379 Bei der ersten Gruppe, *rūpāvacara-citta*, geht es um Bewußtseinszustände, die für die feinkörperliche Sphäre typisch sind. Sie enthält fünf Zustände, die sich durch die Anordnung der in ihnen vorherrschenden begleitenden Geistesfaktoren voneinander unterscheiden. Obwohl die *rūpāvacara*-Zustände einer höheren und machtvolleren Kategorie angehören als *kāmāvacara-citta* und obwohl ihr Entstehen nur vom Geistestor und von rein begrifflichen Objekten abhängt, sind sie dennoch in gewisser Hinsicht mit *kāmāvacara*-Zuständen verbunden. Der Grund liegt darin, daß sie als Ergebnis einer anfänglich harten, akribischen und speziell ausgerichteten Praxis entstehen und zu einem bestimmten Zeitpunkt erlangt werden. Dieser Zeitpunkt tritt nach mehreren Abfolgen aktiver *kāmāvacara*-Bewußtseinszustände ein, wenn sie in einem Lebewesen auftreten, dessen *bhavaṅga*[6] drei heilsame Wurzeln aufweist, und wenn ein ausreichender Grad an Konzentration und Stabilität vorhanden ist. Dazu müssen die fünf Hindernisse jeweils durch begleitende Geistesfaktoren mit entgegengesetzten Eigenschaften möglichst weitgehend unterdrückt werden. Wenn *kāmāvacara*-Zustände die Vorarbeit leisten und den Zugang zur vollständigen Versenkung öffnen, sind sie mit *mahaggata*-Zuständen verbunden.

380 Was ist mit *rūpāvacara*, einer der beiden Klassen ERHABENER BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*mahaggata-citta*), gemeint? Wir vergegenwärtigen uns noch einmal, was weiter oben im Kern über *kāmāvacara* gesagt wurde.[7] Dort wurde gezeigt, daß dieses Wort in zwei unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wird: Erstens als Name einer Gruppe von Bewußtseinszuständen, die typischerweise weitgehend mit Objekten des Sinnesbegehrens zusammenhängen. Zweitens als Name für den „natürlichen Lebensraum" dieser Zustände. Darüberhi-

[6] Grundlegendes Seinspotential, siehe § 240.
[7] Siehe § 46 und §§ 314–315.

naus wurde die Verbindung zwischen beiden Bedeutungen aufgezeigt. Die Kamma-Wirkungen dieser Bewußtseinszustände haben zum Todeszeitpunkt die Funktion, den Fortgang der Kette von Prozessen durch die Wiedergeburt innerhalb desselben Lebensbereichs aufrechtzuerhalten. *Kāmāvacara* hat also zwei Bedeutungen und wird deshalb als „typisch für die Sinnessphäre“ übersetzt.

Nach ähnlichem Muster kann man *rūpāvacara* definieren. 381
Seine erste Bedeutung umfaßt eine bestimmte Gruppe von Bewußtseinszuständen, die zwar aufgrund eines geistigen Objektes entstehen, aber dennoch betrachtet werden, als seien sie auf ein körperliches Objekt bezogen. Das liegt daran, daß sie durch vorhergehende Zustände ausgelöst wurden, die auf körperliche (*rūpa*) Objekte konzentriert waren. In seiner zweiten Bedeutung ist *rūpāvacara* der natürliche Lebensraum dieser besonderen Zustände. Weil sie von den fünf Hindernissen frei sind, können sie nicht der Sinnessphäre zugerechnet werden, selbst wenn Wesen in dieser Sphäre sie durch besondere Schulung hervorbringen können. Die Verbindung zwischen den beiden Bedeutungen zeigt sich auf ähnliche Weise wie bei *kāmāvacara*. Wenn die passenden Umstände gegeben sind, führen die Kamma-Wirkungen bestimmter *rūpāvacara*-Zustände zum Todeszeitpunkt Funktionen aus, durch welche die Fortführung von Prozessen mittels der Wiedergeburt innerhalb ihres natürlichen Lebensraumes aufrechterhalten wird. Auch *rūpāvacara* hat zwei Bedeutungen und wird daher als „typisch für die feinstoffliche Sphäre“ übersetzt.

Neben diesen Definitionen von *kāmāvacara* und *rūpāvacara* 382
als Kategorien von Bewußtseinszuständen, die für diesen oder jenen Lebensraum typisch sind, gehört die Existenz bestimmter Lebewesen dazu, die in solche Lebensräume hineingeboren werden und darin typischerweise vorkommen.

Wir hatten schon beschrieben, wie wichtig es ist, daß je- 383
des der fünf Hindernisse durch das Vorherrschen bestimmter ihm entgegengesetzt wirkender begleitender Geistesfaktoren ausgebrannt oder abgetötet werden muß, wenn wirkungsvolle Konzentration erreicht werden soll.[8] Die Ausdrücke „ausgebrannt“ und „abgetötet“ haben einen bestimmten Zweck, der

[8]Siehe § 375.

hier mit der Konzentration in Verbindung steht. Dafür sind die in den Versen 21, 22 und 23 des Abhidhammatthasaṅgaha aufgezählten Bewußtseinszustände besonders wichtig. Dort sind die Grundformen der *rūpāvacara*-Zustände beschrieben, die sich durch ihre jeweilige Zusammensetzung aus vorherrschenden begleitenden Geistesfaktoren unterscheiden. Indem diese fünf Grundformen jeweils auf heilsam wirkende, kammagewirkte und kammisch unabhängige Zustände angewandt werden, ergibt sich eine Gesamtsumme von 15 statt 5.

Jhāna

384 Man erkennt sofort, daß jeder dieser 15 Zustände mit dem Wort „*jhāna*“ verbunden ist. Was bedeutet dieses Wort, und warum wird es verwendet? Das Wort „*jhāna*“ wird heutzutage normalerweise nicht übersetzt, da es trotz klarer und genauer Bedeutung schwierig ist, ein geeignetes deutsches Wort dafür zu finden. Es entspringt der sprachlichen Wurzel „JHE“ aus dem Pāli, einer Grundsilbe, deren Bedeutung die Begriffe „denken“ und „brennen“ umfaßt. Der Ehrw. Buddhaghosa erörtert im Visuddhimagga, wie man *mahaggata*-Zustände entwickelt. Er definiert *jhāna* folgendermaßen:

> Aufgrund der FESTEN FOKUSSIERUNG (*upanijjhāna*) auf das Objekt und des VERBRENNENS (*jhāpana*) des Widerstandes heißt es *jhāna*.[9]

Durch die „feste Fokussierung“ entsteht der *rūpāvacara*-Zustand. Er ist daher unmittelbar mit dem Konzentrationsobjekt verbunden. „Den Widerstand verbrennen“ bedeutet, daß alle ungünstigen Umstände, die vorher der „festen Fokussierung“, also der Konzentration, entgegenstanden, nun verbrannt oder abgetötet sind. Alles, was der Konzentration entgegenwirkt und ihr Widerstand leistet, gehört zur blockierenden Wirkung der fünf Hindernisse. In diesem Zusammenhang ist mit „*jhāna*“ die systematische Entwicklung stark aktiver, doch vollkommen stabiler Bewußtseinszustände gemeint, die nach

[9] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 177.

dem Verbrennen der fünf Hindernisse vollständig auf das Objekt konzentriert sind.

Die Verse 21, 22 und 23 des Abhidhammatthasaṅgaha, 385
die drei Kategorien von Bewusstseinszuständen der feinkörperlichen Sphäre (*rūpāvacara-citta*) aufzählen, sind formal identisch.[10] Sie unterscheiden sich nur in ihren Kategorien: „heilsam wirkende“, „kammagewirkte“ und „kammisch unabhängige“ Bewußtseinszustände.

Vers 21

Vitakka-vicāra-pīti-sukh ekaggatā-sahitaṃ
paṭhamajjhāna-kusala-cittaṃ
Vicāra-pīti-sukh ekaggatā-sahitaṃ
dutiyajjhāna-kusala-cittaṃ
Pīti-sukh ekaggatā-sahitaṃ
tatiyajjhāna-kusala-cittaṃ
Sukh ekaggatā-sahitaṃ
catutthajjhāna-kusala-cittaṃ
Upekkh ekaggatā-sahitaṃ
pañcamajjhāna-kusala-cittañ ceti
Imāni pañca pi rūpāvacara-kusala-cittāni nāma

Die Übersetzung lautet:

> Die begleitenden Geistesfaktoren anfängliche Hinwendung (*vitakka*), anhaltende Hinwendung (*vicāra*), Freude (*pīti*), geistiges Wohlgefühl (*sukha*) und Einspitzigkeit (*ekaggatā*) bilden gemeinsam (*sahita*) mit Bewußtsein den heilsamen (*kusala*) Bewusstseinszustand (*citta*) des ersten (*paṭhama*) Jhānas (*jhāna*).
>
> Nachdem die anfängliche Hinwendung willentlich beseitigt wurde, bilden die begleitenden Geistesfaktoren anhaltende Hinwendung, Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit gemeinsam mit Bewußtsein den heilsamen Bewußtseinszustand des zweiten Jhānas (*dutiya jhāna*).

[10] Siehe Abb. 9, S. 288.

Nachdem die anhaltende Hinwendung willentlich beseitigt wurde, bilden die begleitenden Geistesfaktoren Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit gemeinsam mit Bewußtsein den heilsamen Bewußtseinszustand des DRITTEN JHĀNAS (*tatiya jhāna*).

Nachdem die Freude willentlich beseitigt wurde, bilden die begleitenden Geistesfaktoren geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit gemeinsam mit Bewußtsein den heilsamen Bewußtseinszustand des VIERTEN JHĀNAS (*catuttha jhāna*).

Nachdem das Wohlgefühl willentlich beseitigt wurde, bilden die begleitenden Geistesfaktoren GLEICHMUT (*upekkhā*) und Einspitzigkeit gemeinsam mit Bewußtsein den heilsamen Bewußtseinszustand des FÜNFTEN JHĀNAS (*pañcama jhāna*).

DIESE (*imāni*) FÜNF ZUSAMMEN (*pañca pi*) HEISSEN (*nāma*) HEILSAME (*kusala*) BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*cittāni*) der FEINKÖRPERLICHEN SPHÄRE (*rūpāvacara*).

VERS 22

386 VITAKKA-VICĀRA-PĪTI-SUKH EKAGGATĀ-SAHITAṂ
PAṬHAMAJJHĀNA-VIPĀKA-CITTAṂ
VICĀRA-PĪTI-SUKH EKAGGATĀ-SAHITAṂ
DUTIYAJJHĀNA-VIPĀKA-CITTAṂ
PĪTI-SUKH EKAGGATĀ-SAHITAṂ
TATIYAJJHĀNA-VIPĀKA-CITTAṂ
SUKH EKAGGATĀ-SAHITAṂ
CATUTTHAJJHĀNA-VIPĀKA-CITTAṂ
UPEKKH EKAGGATĀ-SAHITAṂ
PAÑCAMAJJHĀNA-VIPĀKA-CITTAÑ CETI
IMĀNI PAÑCA PI RŪPĀVACARA-VIPĀKA-CITTĀNI NĀMA

Die Übersetzung lautet:

Die begleitenden Geistesfaktoren ANFÄNGLICHE HINWENDUNG (*vitakka*), ANHALTENDE HINWENDUNG (*vicāra*), FREUDE (*pīti*), geistiges WOHLGEFÜHL (*sukha*) und EINSPITZIGKEIT (*ekaggatā*) bilden GEMEINSAM

(*sahita*) mit Bewußtsein das erste (*paṭhama*) Jhāna (*jhāna*) als kammagewirkten (*vipāka*) Bewusstseinszustand (*citta*).

Anhaltende Hinwendung, Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit bilden gemeinsam mit Bewußtsein den kammagewirkten Bewußtseinszustand des zweiten Jhānas (*dutiya jhāna*).

Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit bilden gemeinsam mit Bewußtsein den kammagewirkten Bewußtseinszustand des dritten Jhānas (*tatiya jhāna*).

Geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit bilden gemeinsam mit Bewußtsein den kammagewirkten Bewußtseinszustand des vierten Jhānas (*catuttha jhāna*).

Gleichmut (*upekkhā*) und Einspitzigkeit bilden gemeinsam mit Bewußtsein den kammagewirkten Bewußtseinszustand des fünften Jhānas (*pañcama jhāna*).

Diese (*imāni*) fünf zusammen (*pañca pi*) heissen (*nāma*) kammagewirkte (*vipāka*) Bewusstseinszustände (*cittāni*) der feinkörperlichen Sphäre (*rūpāvacara*).

Vers 23

387

Vitakka-vicāra-pīti-sukh ekaggatā-sahitaṃ
paṭhamajjhāna-kiriya-cittaṃ
Vicāra-pīti-sukh ekaggatā-sahitaṃ
dutiyajjhāna-kiriya-cittaṃ
Pīti-sukh ekaggatā-sahitaṃ
tatiyajjhāna-kiriya-cittaṃ
Sukh ekaggatā-sahitaṃ
catutthajjhāna-kiriya-cittaṃ
Upekkh ekaggatā-sahitaṃ
pañcamajjhāna-kiriya-cittañ ceti
Imāni pañca pi rūpāvacara-kiriya-cittāni nāma

Die Übersetzung lautet:

> Die begleitenden Geistesfaktoren ANFÄNGLICHE HINWENDUNG (*vitakka*), ANHALTENDE HINWENDUNG (*vicāra*), FREUDE (*pīti*), geistiges WOHLGEFÜHL (*sukha*) und EINSPITZIGKEIT (*ekaggatā*) bilden GEMEINSAM (*sahita*) mit Bewußtsein das ERSTE (*paṭhama*) JHĀNA (*jhāna*) als KAMMISCH UNABHÄNGIGEN (*kiriya*) BEWUSSTSEINSZUSTAND (*citta*).
>
> Nachdem die anfängliche Hinwendung willentlich beseitigt wurde, bilden die begleitenden Geistesfaktoren anhaltende Hinwendung, Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit gemeinsam mit Bewußtsein den kammisch unabhängigen Bewußtseinszustand des ZWEITEN JHĀNAS (*dutiya jhāna*).
>
> Nachdem die anhaltende Hinwendung willentlich beseitigt wurde, bilden die begleitenden Geistesfaktoren Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit gemeinsam mit Bewußtsein den kammisch unabhängigen Bewußtseinszustand des DRITTEN JHĀNAS (*tatiya jhāna*).
>
> Nachdem die Freude willentlich beseitigt wurde, bilden die begleitenden Geistesfaktoren geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit gemeinsam mit Bewußtsein den kammisch unabhängigen Bewußtseinszustand des VIERTEN JHĀNAS (*catuttha jhāna*).
>
> Nachdem das geistige Wohlgefühl willentlich beseitigt wurde, bilden die begleitenden Geistesfaktoren GLEICHMUT (*upekkhā*) und Einspitzigkeit gemeinsam mit Bewußtsein den kammisch unabhängigen Bewußtseinszustand des FÜNFTEN JHĀNAS (*pañcama jhāna*).
>
> DIESE (*imāni*) FÜNF ZUSAMMEN (*pañca pi*) HEISSEN (*nāma*) KAMMISCH UNABHÄNGIGE (*kiriya*) BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*cittāni*), die TYPISCH FÜR DIE FEINKÖRPERLICHE SPHÄRE (*rūpāvacara*) sind.

388 Hierauf folgt eine Zusammenfassung aller beteiligten Zustände und ihrer Summe.

Vers 24

Iccevaṃ sabbathā pi paṇṇarasa
Rūpāvacara-kusala-vipāka-kiriyacittāni samattāni

Die Übersetzung lautet:

Damit (*iccevaṃ*) sind in jeder Hinsicht (*sabbathā pi*) die fünfzehn (*paṇṇarasa*) heilsamen (*kusala*), kammagewirkten (*vipāka*) und kammisch unabhängigen (*kiriya*) Bewusstseinszustände (*cittāni*) der feinkörperlichen Sphäre (*rūpāvacara*) abgeschlossen (*samattāni*).

Wie die Jhānas die Hindernisse unterdrücken

Wie diese Verse zeigen, herrschen in den fünf *rūpāvacara*-Zuständen die folgenden begleitenden Geistesfaktoren in unterschiedlicher Zusammensetzung vor: anfängliche Hinwendung (*vitakka*), anhaltende Hinwendung (*vicāra*), Freude (*pīti*), geistiges Wohlgefühl (*sukha*) und Einspitzigkeit (*ekaggatā*). 389

In einem späteren Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha wird dargelegt, daß neben den genannten fünf noch viele andere begleitende Geistesfaktoren wirksam sind. Die fünf vorherrschenden Faktoren werden nicht nur deshalb betont, weil sie die wesentlichen Unterschiede zwischen den Zuständen bestimmen, sondern auch, weil sie die wichtige Funktion haben, die fünf Hindernisse zu unterdrücken. Diese verhindern nämlich, daß *mahaggata*-Zustände entstehen können.

Bevor wir die besonderen Eigenschaften der fünf Jhāna-Faktoren (*jhānaṅga*) untersuchen, wollen wir zuerst ihre Beziehung zu den fünf Hindernissen zeigen:[11] 390

- Das Hindernis des Sinnesbegehrens (*kāmacchanda*) wird durch Einspitzigkeit (*ekaggatā*) unterbunden.
- Das Hindernis des Übelwollens (*byāpāda*) wird durch Freude (*pīti*) unterbunden.

[11] Siehe Abb. 10, S. 289.

- Das Hindernis der MATTHEIT UND TRÄGHEIT (*thīna-middha*) wird durch ANFÄNGLICHE HINWENDUNG (*vitakka*) unterbunden.
- Das Hindernis der RASTLOSIGKEIT UND GEWISSENSUNRUHE (*uddhacca-kukkucca*) wird durch geistiges WOHLGEFÜHL (*sukha*) unterbunden.
- Das Hindernis des ZWEIFELS (*vicikicchā*) wird durch ANHALTENDE HINWENDUNG (*vicāra*) unterbunden.

So werden die FÜNF HINDERNISSE (*pañca-nīvaraṇāni*) durch die FÜNF JHĀNA-FAKTOREN (*pañca-jhānaṅgāni*) unterbunden.

391 Wie wichtig diese Gegenwirkung ist, die sogar zum völligen Überwinden der Hindernisse führen kann, entnimmt man dem Beispiel einer vom Buddha ausgesprochenen Strophe, die sich in einem sehr frühen Teil des Sutta Nipāta befindet. Der Buddha spricht darin nicht nur über die zeitweise Unterdrückung der Hindernisse durch heilsam wirkende *mahaggata*-Zustände, sondern über ihre vollständige Überwindung und Auflösung bei denjenigen, die durchdringende Einsicht erreicht haben:

> Wer die fünf Hindernisse abgeworfen hat, ist von Verwirrung befreit, hat Zweifel und innere Stacheln überwunden. Solch ein Mönch wirft das Weltliche und das Jenseitige ab wie eine Schlange ihre alte, abgetragene Haut.[12]

392 Diese Strophe spricht über den *arahanta*, der von den Runden der Wiedergeburt vollständig befreit ist und die Hindernisse restlos überwunden hat. Für diejenigen, die noch unerlöst, aber geschickt sind, ist die Ausbildung der *mahaggata*-Zustände ein Aspekt GEISTIGER ENTWICKLUNG (*bhāvanā*). Die Hindernisse können dadurch zumindest zeitweise unterdrückt werden, um eine Weiterentwicklung zum höchsten Ziel ihrer endgültigen und vollständigen Auslöschung möglich zu machen.

[12] SuttaCentral, *Suttanipāta*, https://suttacentral.net/snp1.1.

Vortrag 8, Teil 1

Der Ausdruck „Kultivierung der *mahaggata*-Zustände“ bezeichnet einen besonderen Aspekt GEISTIGER ENTWICKLUNG (*bhāvanā*), so wie sich die Formulierung „Gefahr in den kleinsten Fehlern sehend, die Gebote beachtend ...“[1] auf Gesichtspunkte der SITTLICHKEIT (*sīla*) bezieht. Geistige Entwicklung kann es nur in Verbindung mit Sittlichkeit geben, denn wie schon gezeigt wurde, geht es darum, Achtsamkeit, Energie, Konzentration und Stabilität auf der Grundlage der Sittlichkeit so weit aufzubauen, daß die fünf Hindernisse durch die *jhāna*-Faktoren unterbunden werden. 393

Die Praxis der Kultivierung von *mahaggata*-Zuständen wird auch als ENTWICKLUNG VON GEISTESSTILLE (*samatha bhāvanā*) bezeichnet. GEISTESSTILLE (*samatha*) ist nur eines von vielen Synonymen für KONZENTRATION (*samādhi*). Sie wird im Vibhaṅga beschrieben als 394

> ... Stabilität, Standfestigkeit, Festigkeit des Bewußtseins, ohne Ablenkung, ohne Schwanken, Gestilltheit, [...] RECHTE KONZENTRATION (*sammā samādhi*).[2]

Diese Übungsweise unterscheidet sich sehr von der ENTWICKLUNG VON EINSICHT (*vipassanā bhāvanā*), bei der es ausschließlich darum geht, durchdringende Einsicht in die UNBESTÄNDIGKEIT (*anicca*), das LEIDEN (*dukkha*) und die ABWESENHEIT EINES SELBST (*anattā*) zu gewinnen. Um Einsicht zu erreichen, sind die *mahaggata*-Zustände zwar nicht unbedingt notwendig, doch die Stabilität, die eintritt, wenn sie die fünf Hindernisse unterdrücken, ist dabei eine große Unterstützung. Die Kultivierung der *mahaggata*-Zustände kann also eine wichtige Hilfe bei der Entwicklung von Einsicht sein. Einsicht, sei sie mit oder ohne Hilfe von *mahaggata*-Zuständen gewonnen, umfaßt stets alle drei Aspekte buddhistischer Übung: SITTLICHKEIT (*sīla*), GEISTIGE ENTWICKLUNG (*bhāvanā*) und WEISHEIT (*paññā*). 395

[1] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, §§ 515–516.
[2] Ebd., § 433.

Die fünf Jhāna-Faktoren

396 Wenn die fünf *jhāna*-Faktoren vorherrschen, unterbinden sie die fünf Hindernisse, da sie ihnen entgegenwirken. Auf den ersten Blick sind die Bedeutungen ihrer übersetzten Namen nicht immer einfach zu verstehen, wie z. B. ANFÄNGLICHE HINWENDUNG oder ANHALTENDE HINWENDUNG. Sie werden klarer, wenn ihre Rolle innerhalb von Bewußtseinszuständen verstanden wird.

397 Zu einem früheren Zeitpunkt hatten wir das Wort „*citta*" auf zwei Weisen übersetzt.[3] Dadurch sollte klar unterschieden werden, ob es sich um schlichtes Gewahrsein oder um einen der vielen zusammengesetzten Bewußtseinszustände (*citta-cetasikā-dhamma*) handelt, die auch begleitende Geistesfaktoren beinhalten. Das schlichte Gewahrsein wurde BEWUSSTSEIN genannt, die zusammengesetzte Form BEWUSSTSEINSZUSTAND. Man beachte, daß die verschiedenen mit Bewußtsein einhergehenden Eigenschaften keine irgendwo abgelegten und wartenden „Dinge" sind, die wie Kleidungsstücke vom Haken genommen und um das Bewußtsein herum angeordnet werden können – ganz im Gegenteil. Ein Bewußtseinszustand ist eine Einheit, in der begleitende Geistesfaktoren gemeinsam mit Bewußtsein entstehen und vergehen. Sie sind Aspekte einer solchen Einheit oder auch Modi, durch welche diese begriffen werden kann. Deshalb können sie nicht anders von ihr unterschieden werden als durch anschauliche Bezeichnungen, die sich daraus ableiten, wie der gesamte Zustand wirkt.

398 Als kurze Erklärung in diesem Zusammenhang: ANFÄNGLICHE HINWENDUNG (*vitakka*) bezeichnet eine Eigenschaft, die einem Bewußtseinszustand innewohnt, in dem ein „erstes Aufnehmen des Objektes" oder ein „anfängliches Sich-erheben zum Objekt" stattfindet. ANHALTENDE HINWENDUNG (*vicāra*) bezeichnet das weitergehende Untersuchen des Objektes. FREUDE (*pīti*) ist der Enthusiasmus, die Frische und die Zufriedenheit bei der Beobachtung des Objektes. WOHLGEFÜHL (*sukha*) ist das der Zufriedenheit entsprechende Gefühl GEISTIGEN WOHLGEFÜHLS (*somanassa-vedanā*). EINSPITZIGKEIT (*ekaggatā*) ist die Konzentration, die Stärke der gebündelten Ausrichtung.

[3] Siehe § 40 und § 45.

Um näher zu betrachten, wie die *jhāna*-Faktoren die Hindernisse zurückdrängen, müssen die jeweils beteiligten Eigenschaften miteinander verglichen werden. Der Wunsch nach Sinnesfreude (*kāmacchanda*) beispielsweise, der durch Einspitzigkeit ferngehalten werden kann, ist hauptsächlich durch Verlangen und Gier bestimmt. 399

Unterdrückung des Wunsches nach Sinnesfreude

Der Wunsch (*chanda*) ist der suchende Aspekt von Verlangen und Gier.[4] Sein Hauptmerkmal ist das „Bedürfnis, etwas zu tun", welches mit der wesentlichen Funktion des „Suchens nach einem Objekt" verbunden ist. Seine Nähe zu Verlangen und Gier zeigt sich in seiner Äußerung, dem „Wollen eines Objektes". Der Wunsch, so sagt es der Visuddhimagga,[5] entspricht „dem Ausstrecken einer geistigen Hand, um ein Objekt zu ergreifen." Das Hauptmerkmal der Gier selbst ist, nachdem das Objekt geistig ergriffen wurde, „das Kleben an einem Sinnesobjekt, ähnlich wie ein klebriges Spinnennetz".[6] 400

Im Zusammenhang mit Sinnesfreude oder Sinneslust (*kāma*) findet man häufig die Unterteilung in fünf Stränge der Sinnesfreude (*pañca-kāma-guṇā*). Damit ist das Entstehen und die Aktivität des Bewußtseins infolge der Einwirkungen der fünf Sinnesreize auf die fünf körperlichen Sinnestore gemeint, also des Sichtbaren, des Hörbaren, des Riechbaren, des Schmeckbaren und des Tastbaren. Jedes davon kann das Gefühl der Sinnesfreude verursachen. Als sechstes kommt das Bewußtsein am Geistestor hinzu. Auch durch geistige Objekte wird der Wunsch nach Sinnesfreude angeregt und kann wie bei den anderen fünf nicht dauerhaft gestillt werden. 401

Weil Verlangen und Gier in ihrer Suche nach lustvoller Erfüllung durch geistige oder körperliche Objekte unersättlich sind, stellt der Wunsch nach Sinnesfreude ein beträchtliches Hinder- 402

[4] Der Autor verwendet hier Wunsch (*chanda*) sinngleich mit Wunsch nach Sinnesfreude (*kāmacchanda*). Für eine allgemeine Definition von *chanda* siehe z. B. Bodhi, *Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Saṅgaha*, S. 82 (A.d.Ü.).

[5] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 537.

[6] Siehe § 74.

nis für die effektive Konzentration, die Geistesstille und die Stabilität dar.

403 Um zu verstehen, wie der Wunsch nach Sinnesfreude zum Zweck der Entwicklung von *mahaggata*-Zuständen vorübergehend unterbrochen werden kann, damit ein Zustand „fern von Sinnesfreude“[7] möglich wird, ist ein grundlegendes Prinzip des Abhidhamma entscheidend: Es kann nur ein einzelner Bewußtseinszustand zur Zeit entstehen. Wenn ein vorhergehender Zustand zuende geht, entsteht augenblicklich der darauf folgende. Es gibt weder Überlappung noch Überlagerung. Jeder Bewußtseinszustand ist unbeständig. Er entsteht, existiert und vergeht. Auf ihn folgt ein weiterer unbeständiger Bewußtseinszustand, der seine Aufgabe ausführt, vergeht usw. So entsteht ein unaufhaltsamer Strom einzelner, doch zusammenhängender Bewußtseinsmomente, der so lange voranschreitet, bis die treibenden Kräfte der Unwissenheit und des Begehrens vollständig ausgelöscht sind. Erst dann kommt die selbsterzeugende Wirkung der Kausalkette zu ihrem Ende.

404 Dieser hier ausdrücklich betonte Zusammenhang zeigt: Solange mit Sinnesfreude verbundene Bewußtseinszustände nahezu automatisch entstehen, führt dies zu einem unkontrollierten „Freilauf“ des Geistes, der durch die gemeinsame Kraft von Unwissenheit und Begehren angetrieben wird und diese gleichzeitig verstärkt. Nur durch Achtsamkeit ist das Entstehen von Bewußtseinszuständen so weit unter Kontrolle zu bringen, daß die heilsamen begleitenden Geistesfaktoren vorherrschen. Wenn ein bestimmtes Objekt statt zur Sinnesbefriedigung in der festen Absicht ausgewählt wird, es im Geiste zu halten, um das Bewußtsein zu stillen und zu stabilisieren und um die Aufmerksamkeit allein darauf zu konzentrieren, entsteht eine veränderte Situation. Da grundsätzlich nur ein Zustand zur Zeit existieren kann und die Konzentration den Wunsch nach Sinnesfreude ausschließt, unterbindet sie ihn.

405 Wachsamkeit mit dem Ziel, „fern von Sinnesfreuden“ zu bleiben, entspricht der korrekten Übung des Edlen Achtfachen Pfades, hier insbesondere rechten Bemühens, rechter Achtsamkeit und rechter Sammlung. Wie wichtig dies für die Konzentration ist, zeigt eine Passage aus dem Cūḷavedalla Sut-

[7] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 564.

ta, das ein Gespräch zwischen der Bhikkhunī Dhammadinnā und dem Upāsaka (Laienanhänger) Visakha wiedergibt.[8,9] Auf eine Frage nach der inneren Unterteilung des Edlen Achtfachen Pfades sagt die Bhikkhunī dort:

> Dhammadinnā: [...] rechtes Bemühen, rechte Achtsamkeit und rechte Konzentration – diese Eigenschaften werden als Sammlung zusammengefaßt.
>
> Visakha: Ehrwürdige, was ist Konzentration, was sind die Objekte der Konzentration, welche Eigenschaften sind Voraussetzungen für die Konzentration, was ist die Entwicklung der Konzentration?
>
> Dhammadinnā: Die Einspitzigkeit des Geistes, Freund Visakha, ist Konzentration. Die vier Grundlagen der Achtsamkeit sind die Objekte der Konzentration. Die vier rechten Bemühungen sind die Voraussetzungen für die Konzentration. Die Verfolgung, Entwicklung und Wiederholung eben dieser Dinge sind die Entwicklung der Konzentration.

Daraus geht hervor, daß Bemühen, Achtsamkeit und Konzentration jeweils wichtige Aspekte der Konzentration als Ganzes sind. Auch sagt das zitierte Sutta klar, daß Konzentration (*samādhi*) dasselbe wie die Einspitzigkeit des Geistes (*cittassa ekaggatā*) ist. Wenn es heißt, daß der Wunsch nach Sinnesfreude durch die Einspitzigkeit unterbunden wird, bedeutet dies, daß unentwegte Konzentration auf ein geeignetes Objekt, das nicht mit Sinnesfreuden verbunden ist, jedes Aufkommen eines solchen Wunsches wirksam verdrängt. 406

Der Kommentar Atthasālinī sagt über die Einspitzigkeit: 407

> „Einspitzigkeit des Bewußtseins“ ist ein Name für die Konzentration. Nicht zu wandern (frei von Ablenkung zu sein) und nicht zu schwanken ist ihr Hauptmerkmal. Gleichzeitig entstehende Zustände zu verbinden ist ihre wesentliche Funktion, so wie

[8] Zumwinkel, *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*, Sutta Nr. 44.
[9] SuttaCentral, *Majjhimanikāya*, `https://suttacentral.net/mn44`.

> Wasser den Seifenschaum bindet. Stille oder Wissen sind ihre Äußerung. Denn wie gesagt wurde: „Wer konzentriert ist, sieht und erkennt wahrheitsgemäß.“ In den meisten Fällen ist geistiges Wohlgefühl ihre Grundlage. Die geistige Beständigkeit ähnelt der Stabilität einer Kerzenflamme bei Windstille.[10]

	WUNSCH	KONZENTRATION
HAUPTMERKMAL	Das Bedürfnis, etwas zu tun.	Kein Umherwandern (keine Rastlosigkeit), kein Schwanken.
FUNKTION	Nach einem Objekt suchen.	Vereinigung gleichzeitig entstehender Zustände.
ÄUSSERUNG	Ein Objekt wollen.	Geistesstille, Wissen.
GRUNDLAGE	Ein Objekt.	Geistiges Wohlgefühl.

Tabelle 1: Die Bestimmungsmerkmale von Wunsch und Konzentration.

408 Ein Vergleich der Bestimmungsmerkmale der Konzentration und des Wunsches zeigt klar, warum die Einspitzigkeit den Wunsch nach Sinnesfreude so wirksam blockiert (siehe Tab. 1). Während der Wunsch mit der Instabilität und Unruhe des „Bedürfnisses, etwas zu tun“ verbunden ist, hält die Konzentration an. Weder wandert noch schwankt sie. Während der Wunsch die Anregung sucht, die von einem neuen Objekt ausgeht, gewinnt die Konzentration, die sich mit einem einzelnen Objekt begnügt, zusätzliche Kraft, indem sie das Bewußtsein und die begleitenden Geistesfaktoren miteinander vereinigt. Und schließlich: Während der Wunsch aufgrund von Gier und Verlangen nach neuen Objekten sucht, ist die Konzentration von Vertrauen, Gelassenheit, Wissen und einer Zufriedenheit erfüllt, die aus Behagen und geistigem Wohlgefühl entsteht.

[10] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 217.

Darum heißt es: „Der Wunsch nach Sinnesfreude wird durch Einspitzigkeit unterbunden."

Unterdrückung des Übelwollens

Zusammen mit dem Wunsch nach Sinnesfreude wird die Wurzel der Gier durch die Einspitzigkeit zeitweise unterdrückt. In ähnlicher Weise kann Übelwollen durch Freude verhindert und die Wurzel des Hasses zeitweise unterdrückt werden. Das Übelwollen (*byāpāda*) ist eine unheilsame geistige Handlung, die Feindschaft, Mißgunst und Unmut hervorbringt. Es kann heimtückische und zerstörerische Züge aufweisen. Bei wiederholtem Auftreten erzeugt es ein geistiges Klima mit fortwährendem Hang zur Feindseligkeit. So kann eine mürrische, mißgünstige Haltung mit der Zeit zur Gewohnheit werden. 409

Der Kommentar sagt zum Übelwollen: 410

> Das Übelwollen (als Wurzel) ist die üble Wurzel des Hasses. Das Übelwollen (als Gefühl) ist schmerzhaft.[11]

Derselbe Kommentar sagt außerdem:

> Wenn jemand einen üblen Willen hat, verfault das Bewußtsein. Die Übung der Sittlichkeit, die (persönliche) Schönheit, der Nutzen, das Glück usw. werden dadurch ruiniert. Das ist die Bedeutung des Übelwollens. Was es einbringt, ist nichts als Haß.[12]

Übelwollen ist letztlich Hass (*dosa*). Die vier Bestimmungsmerkmale dieser Wurzel wurden bereits untersucht.[13] Um nachvollziehen zu können, wie sie durch den dritten *jhāna*-Faktor der Freude überwunden werden können, sollen sie kurz zusammengefaßt werden: Das Hauptmerkmal des Hasses ist die Grausamkeit. Seine wesentliche Funktion ist das Beben und Brennen. Seine Äußerung besteht darin, haßerfüllt zu sein. Seine Grundlage sind die Gründe, die es für den Verdruß gibt. 411

[11] Ebd., S. 194–195.
[12] Ebd., S. 392.
[13] Siehe § 145.

412 Im scharfen Gegensatz dazu stehen die haßlosen Merkmale der Freude. Obwohl *pīti* meistens als „Freude“ übersetzt wird, basiert es auf dem Ausdruck *pīṇayati* und gilt daher auch als Ursache von Fröhlichkeit, Zufriedenheit und Lebensfreude. Je nach Kontext kann Freude aber auch in unheilsamen Zuständen auftreten. Sie kann als Vorfreude oder sogar Entrückung auftreten. Sie sollte aber keinesfalls mit einem Gefühl verwechselt werden, denn auch wenn sie oft mit angenehmem Gefühl verbunden ist, ist sie eher mit Begeisterung verwandt. Laut Kommentar hat Freude folgende Bestimmungsmerkmale:

> Zuneigung ist ihr Hauptmerkmal. Zu erfreuen ist ihre wesentliche Funktion. Hochgefühl ist ihre Äußerung.[14]

Über die Grundlage der Freude wird nichts gesagt. In diesem Zusammenhang ist Freude die Begleiterscheinung eines heilsamen (*kusala*) Zustandes. Sie zeigt sich als Erfreutsein am Objekt, da weder Selbstbeschuldigung noch Reue vorhanden sind. Dieses Erfreutsein wohnt dem gesamten Bewußtseinszustand inne. Aufgrund der Enthaltung von Unheilsamem ist Sittlichkeit sein Hauptmerkmal.[15,16]

	Übelwollen	Freude
Hauptmerkmal	Grausamkeit.	Zuneigung.
Funktion	Beben, brennen.	Erfreuen.
Äusserung	Haßerfüllt sein.	Hochgefühl.
Grundlage	Gründe für Mißmut.	–

Tabelle 2: Die Bestimmungsmerkmale von Übelwollen und Freude.

413 Auf welche Weise die Freude dem Übelwollen entgegenwirkt, wird klar, wenn man die einzelnen Bestimmungsmerkmale gegenüberstellt (siehe Tab. 2). Die Grausamkeit des Hasses wird durch die Zuneigung der Freude zum Objekt aufgehoben. Das Beben und Brennen des Giftes und das Feuer,

[14] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 213.
[15] Kaccāna und Ñāṇamoli, *The Guide (Netti-Ppakaraṇaṁ)*, S. 50.
[16] Kaccāna und Ñāṇamoli, *The Piṭaka-Disclosure (Peṭakopadesa)*, S. 175.

das der Haß in sich trägt, werden durch die Fröhlichkeit und Zufriedenheit der Freude unterbunden. Das Erfülltsein mit Haß, die Äußerung des Übelwollens, kann nicht auftreten, wenn Hochgefühl, die Äußerung der Freude, vorhanden ist. Wo Zuneigung, Fröhlichkeit und Hochgefühl vorhanden sind, können nicht gleichzeitig Gründe für Mißmut als Grundlage des Hasses da ein. Darum heißt es: Übelwollen wird durch Freude unterbunden.

Um die Praxis darauf auszurichten, *mahaggata*-Zustände 414
zu kultivieren, sind rechtes Bemühen, rechte Achtsamkeit und rechte Konzentration besonders wichtig. Der Wunsch nach Sinnesfreude ist offenbar der Feind der Konzentration. Durch hinreichend starke Einspitzigkeit des Bewußtseins in Verbindung mit einem geeigneten Objekt kann er aber zeitweise unterbunden werden. Effektive Einspitzigkeit ist rechte Konzentration. Es ist aber klar, daß rechte Konzentration nur durch Bemühen hervorgebracht und aufrechterhalten werden kann. Bemühen ist ein anderer Name für Energie (*viriya*). Der Vibhaṅga beschreibt es so:

> Das Aufbringen geistiger Energie, die Anstrengung, die Ausdauer [...], die Kraft der Energie, rechtes Bemühen.[17]

Genau wie die Konzentration hat das Bemühen ein spezielles Hindernis als Feind: Trägheit und Starrheit, das dritte der fünf.

Unterdrückung der Trägheit und Starrheit

Wie die zwei schon betrachteten Hindernisse kann Trägheit 415
und Starrheit durch einen *jhāna*-Faktor unterbunden werden, nämlich durch anfängliche Hinwendung. Wie erreicht man das? Es ist wichtig zu beachten, daß Trägheit und Starrheit nicht im körperlichen Sinne gemeint sind. Trägheit bedeutet hier die Faulheit des Bewußtseins, wogegen mit Starrheit die Starrheit der Gefühle, der Wahrnehmung und anderer begleitender Geistesfaktoren gemeint ist. Körperliche Auswirkungen

[17] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 492, § 220.

wie das Einnicken und Schlafen können sich zwar durchaus bemerkbar machen, doch sie entstehen entweder aufgrund geistiger Bedingungen oder als Ergebnis anstrengender und ausdauernder körperlicher Anstrengung wie Wandern oder Gartenarbeit. Die Bestimmungsmerkmale von Trägheit und Starrheit gibt der Kommentar wie folgt an:

> Trägheit hat die Abwesenheit von Begeisterung als Hauptmerkmal; die Verschwendung von Energie ist ihre wesentliche Funktion; das Absinken (z. B. den Mut zu verlieren) ist ihre Äußerung. Das Hauptmerkmal der Starrheit ist die Unfähigkeit zu handeln; ihre wesentliche Funktion ist die Einhüllung des Bewußtseins; Trägheit oder das Einnicken und Schlafen sind ihre Äußerung. Die Grundlage ist in beiden Fällen unzureichende Aufmerksamkeit, wie sie der Langeweile, Apathie, Unruhe usw. innewohnt.[18]

416 Voll entwickelte Konzentration, wie sie durch die Einübung der *mahaggata*-Zustände erreicht werden kann, bedeutet volles und anhaltendes Gewahrsein eines Objektes. Bei einem Ungeübten ist die Konzentration vergleichsweise schwach. Das Bewußtsein richtet sich auf ein Objekt seines Begehrens, bis es daran ermüdet und es schließlich losläßt, um sich einem anderen Objekt zuzuwenden. Während der Geübte ein kontrolliertes, stabiles Bemühen zur Ausrichtung auf ein Objekt aufrechterhalten kann, folgen beim Ungeübten eine Vielzahl von Objekten aufeinander, doch es gibt nur wenig Kontrolle, Stabilität und Bemühen. Um die Konzentration zu verbessern, bedarf es also der Übung. Damit das Objekt immer wieder aufgenommen statt fallengelassen werden kann, muß geistige Energie aufgebracht und gehalten werden.

417 Die geistige Energie muß darauf ausgerichtet sein, das Bewußtsein aus dem Zustand der Trägheit und des Widerwillens zu erheben und es zu veranlassen, die Aufmerksamkeit wieder auf das gewählte Objekt zu richten. Diese anfängliche Beschäftigung des Bewußtseins mit dem Objekt heißt anfängliche Hin-

[18] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 390; Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 541.

wendung (*vitakka*). Wenn Anstrengungen unternommen werden, die Trägheit und Starrheit des Bewußtseins und seiner begleitenden Geistesfaktoren zu überwinden, müssen sie auf die „Fixierung, Fokussierung und Hinwendung des Geistes" gerichtet sein, wie es der Vibhaṅga nennt.[19]

Zu den Bestimmungsmerkmalen der anfänglichen Hinwendung sagt der Kommentar: 418

> Das Hauptmerkmal der anfänglichen Hinwendung ist das Ausrichten des Bewußtseins auf das Objekt. Sie bringt das Bewußtsein gewissermaßen am Objekt an. Ihre wesentliche Funktion ist das Auftreffen oder Umfassen. Wie schon gesagt wurde, sorgt sie dafür, daß ein Praktizierender ein Objekt allumfassend mit dem Bewußtsein trifft. Ihre Äußerung ist das Hinführen des Bewußtseins zu einem Objekt.[20,21]

Vergleicht man diese aktiven Eigenschaften mit der schwächenden Wirkung von Trägheit und Starrheit (siehe Tab. 3, S. 180), so wird deutlich, warum das Bemühen, ein Objekt wiederholt aufzugreifen, die Konzentration so wirkungsvoll verbessern kann. Der Mangel an Begeisterung und Handlungsfähigkeit, der für die Trägheit und Starrheit charakteristisch ist, wird durch die anfängliche Hinwendung überwunden, die das Bewußtsein wiederholt auf das Objekt ausrichtet und daran anbringt. Die Energievergeudung der Trägheit und die einhüllende Wirkung der Starrheit werden durch stetige Wiederholung der anfänglichen Hinwendung beseitigt. Auch das Absinken, das Verlieren des Mutes, die Trägheit, das Einnicken und der Schlaf sind Äußerungen von Trägheit und Starrheit. Die anfängliche Hinwendung, die das Bewußtsein immer wieder zum Objekt führt, vertreibt sie nach und nach. 419

Unzureichende Aufmerksamkeit ist der Nährstoff und die Grundlage des doppelt unheilsamen Hindernisses der Starrheit und Trägheit. Wo das Bewußtsein in heilsamer Weise durch die Beseitigung übler, unheilsamer Zustände auf die 420

[19] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 565.
[20] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 211.
[21] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 168.

	Trägheit & Starrheit	Anf. Hinwendung
Hauptmerkmal	Abwesenheit von Begeisterung, Unfähigkeit zu handeln.	Das Ausrichten und Aufbauen des Bewußtseins.
Funktion	Energievergeudung, sich verhüllen.	Auftreffen, umfassen.
Äusserung	Absinken, Schwerfälligkeit.	Das Bewußtsein zum Objekt führen.
Grundlage	Unzureichende Aufmerksamkeit.	–

Tabelle 3: Die Bestimmungsmerkmale von Trägheit und Starrheit und von anfänglicher Hinwendung.

Konzentration vorbereitet wird, kann keine unzureichende Aufmerksamkeit entstehen. Darum heißt es: Das Hindernis der Trägheit und Starrheit wird durch anfängliche Hinwendung unterbunden.

421 Im Zusammenhang mit der Identifizierung und Überwindung der Hindernisse sagte der Buddha:

> Ich sehe nichts, Bhikkhus, was mit den Eigenschaften des Wachrufens, der Anstrengung und des Bestrebens vergleichbar ist, durch deren Anwendung Trägheit und Starrheit nicht entsteht und entstandene Trägheit und Starrheit beseitigt wird. Bhikkhus, in jemandem, der unermüdlich voller Energie ist, entsteht keine Trägheit und Starrheit, und bereits entstandene Trägheit und Starrheit wird überwunden.[22,23]

[22] Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Bd. I, I 14, Laster und Tugenden I.
[23] SuttaCentral, *Aṅguttara Nikāya*, `https://suttacentral.net/an1.11-20`.

Vortrag 8, Teil 2

Unterdrückung der Rastlosigkeit und Gewissensunruhe

Das vierte der fünf Hindernisse besteht wie die Trägheit und 422
Starrheit aus zwei Eigenschaften, die sich nachteilig auf die Konzentration auswirken. Es sind die Rastlosigkeit (*uddhacca*) und die Gewissensunruhe (*kukkucca*), die in der Praxis durch das vierte *jhānaṅga*, geistiges Wohlgefühl (*sukha*), unterbunden werden. Der Begriff *sukha* wird im Sinne von *somanassa* verwendet.

Rastlosigkeit, das erste dieser Hindernisse, ist ein typischer 423
Aspekt des zweiten der beiden unheilsamen Bewußtseinszustände, die in tiefer Trübheit und Verblendung (*momūha*) wurzeln. Sie wurden in Vers 6 des Abhidhammatthasaṅgaha behandelt. Dieses Hindernis ist also eine von vielen Äußerungsformen der Unwissenheit (*avijjā*). Die Rastlosigkeit[1] ist derjenige begleitende Geistesfaktor, der geistige Unruhe und Aufruhr begünstigt. In Verbindung mit seiner trübenden und täuschenden Wurzel macht er es für das Bewußtsein schwierig, ein einzelnes Objekt richtig zu erfassen, auf das es sich zu konzentrieren versucht. Der Kommentar vergleicht die Rastlosigkeit mit einem kantigen Stein, der einen Hügel hinunterstürzt. Stufe um Stufe purzelt er hinunter und landet jeweils auf einer seiner Flächen. Genauso kann das Bewußtsein keine fortwährende Konzentration auf ein Objekt aufrechterhalten, wenn es nicht stabilisiert ist.

Gewissensunruhe (*kukkucca*), der zweite Bestandteil dieses 424
doppelten Hindernisses, hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Rastlosigkeit. Gewissensunruhe wird hauptsächlich durch die Wurzel des Hasses (*dosa*) bestimmt und kommt in den zwei in Haß wurzelnden Zuständen vor, auf die sich Vers 5 des Abhidhammatthasaṅgaha bezieht. Anders als beim Übelwollen (*byāpādā*) zeigt sich der in Haß wurzelnde Charakter der Gewissensunru-

[1] Siehe §§ 163–166.

he nicht als Abneigung gegen ein anderes Wesen, sondern als Wut gegen sich selbst wegen getaner oder unterlassener Dinge. Es entsteht eine bekümmerte Gemütsverfassung, deren obsessive Selbstbezichtigung und Reue über bereits ausgeführte Handlungen und Gedanken es schwierig macht, die Aufmerksamkeit auf das Konzentrationsobjekt zu richten.

425 Somit haben Rastlosigkeit und Gewissensunruhe bestimmte Ähnlichkeiten, auch wenn sie durch unterschiedliche unheilsame Wurzeln bestimmt sind. Beide vereiteln in aufrührender und störender Weise das Entstehen stabiler Bewußtseinszustände und verhindern die einspitzige Ausrichtung des Bewußtseins, die für die Entwicklung der erhabenen Zustände wichtig ist.

426 Die vier Bestimmungsmerkmale der RASTLOSIGKEIT (*uddhacca*) wurden bereits im Zusammenhang mit trüben, verblendeten Zuständen angegeben. Kurz zusammengefaßt:

> Das Hauptmerkmal der Rastlosigkeit ist Unruhe; ihre wesentliche Funktion ist die Unstetigkeit; ihre Äußerung ist Aufruhr; ihre Grundlage ist unzureichende Aufmerksamkeit auf die geistige Unruhe.[2]

427 Dem Kommentar zufolge sind die Bestimmungsmerkmale der GEWISSENSUNRUHE (*kukkucca*):

> Bedauern ist das Hauptmerkmal; das Beklagen ausgeführter und nicht ausgeführter Handlungen ist die wesentliche Funktion; Reue ist die Äußerung; ausgeführte oder nicht ausgeführte Handlungen sind die Grundlage. Man kann es als einen Zustand der Sklaverei ansehen.[3]

428 Um zu verstehen, wie diese Hindernisse unterbunden werden können, hilft es sich klarzumachen, wie ihr Gegenmittel, geistiges Wohlgefühl, mit der Enthaltung von unheilsamen Zuständen in Beziehung steht. Wie oben bereits erwähnt wurde, müssen Sittlichkeit und geistige Entwicklung zusammenwirken, damit erhabene Zustände entwickelt werden können.

[2] Siehe § 165.

[3] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 393; Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 543.

Die Piṭakas sprechen an vielen Stellen darüber. Sie heben die Enthaltung von Unheilsamem als Hauptmerkmal moralisch reinen Handelns hervor.[4,5,6] Solches Verhalten entzieht dem Entstehen von Gewissensunruhe die Grundlage. Ohne sie kann es dann Freude, Begeisterung, Ausgeglichenheit und Handlungsfähigkeit geben.

	Rastlosigkeit & Gewissensunruhe	Geistiges Wohlgefühl
Hauptmerkmal	Unruhe, Bedauern.	Behagen.
Funktion	Unrast, Klagen.	Anwachsen verbundener Zustände.
Äusserung	Aufruhr, Reue.	Aufrichten, fördern, erheben.
Grundlage	Unzureichende Aufmerksamkeit auf geistige Unruhe; begangene und nicht begangene Handlungen.	Ausgeglichenheit.

Tabelle 4: Die Bestimmungsmerkmale von Rastlosigkeit und Gewissensunruhe und von geistigem Wohlgefühl.

Dem Hauptmerkmal von Rastlosigkeit und Gewissensunruhe, nämlich Unruhe, Aufruhr und Klagen, stehen Ausgeglichenheit und Handlungsfähigkeit gegenüber. Gelassenheit ist auch die Grundlage geistigen Wohlgefühls. Geistiges Wohlgefühl ist daher eine natürliche Begleiterscheinung, wenn Sittlichkeit und geistige Entwicklung gemeinsam auf die Kultivierung von *mahaggata*-Zuständen ausgerichtet sind. 429

Die im Kommentar beschriebenen Bestimmungsmerkmale geistigen Wohlgefühls beziehen sich nicht nur auf das Gefühl als solches. Sie weisen auch auf seine Funktion als *jhāna*-Faktor hin: 430

[4]Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Bd. 5, X I, Segen der Sittlichkeit.
[5]SuttaCentral, *Aṅguttara Nikāya*, `https://suttacentral.net/an10.1`.
[6]Kaccāna und Ñāṇamoli, *The Piṭaka-Disclosure (Peṭakopadesa)*, S. 175.

> Behagen ist das Hauptmerkmal (geistigen) Wohlgefühls. Das Anwachsen damit verbundener (Zustände) ist seine wesentliche Funktion. Das Aufrichten (d. h. das Fördern und Erheben der verbundenen Zustände) ist seine Äußerung. Ausgeglichenheit ist seine Grundlage.[7]

431 Daraus wird klar, daß Unruhe und Bedauern, die Merkmale von *uddhacca/kukkucca*, nicht in Gegenwart von Behagen, dem Merkmal geistigen Wohlgefühls, auftreten können (siehe Tab. 4, S. 183). Außerdem werden dadurch, daß geistiges Wohlgefühl ausgleichende, stabilisierende Eigenschaften unterstützt, entwickelt und aufrichtet, sowohl die Unruhe und das Wehklagen, die der Rastlosigkeit und Gewissensunruhe zu eigen sind, als auch deren Äußerung des Aufruhrs und des Bereuens aufgegeben. Wo es geistiges Wohlgefühl gibt, dessen Grundlage Ausgeglichenheit als Folge von Enthaltung und Sittlichkeit ist, kann es nicht gleichzeitig unzureichende Aufmerksamkeit auf die geistige Unruhe, die Grundlage der Rastlosigkeit, geben. Daher kann kein Bedauern infolge begangener oder nicht begangener Taten auftreten. Es heißt daher: „Das Hindernis der Rastlosigkeit und Gewissensunruhe wird durch geistiges Wohlgefühl unterbunden."

Unterdrückung des Zweifels

432 Das fünfte Hindernis ist der ZWEIFEL (*vicikicchā*). Zweifel wird nicht, wie Mattheit und Trägheit, durch anfängliche Hinwendung, sondern durch ANHALTENDE HINWENDUNG (*vicāra*) unterbunden. Zweifel als Hindernis ist der begleitende Geistesfaktor, der in dem ersten der beiden trüben, verblendeten Zustände aktiv ist, die in Vers 6 des Abhidhammatthasaṅgaha aufgezählt sind.[8] Wie auch die Rastlosigkeit steht er unter dem Einfluß der UNWISSENHEIT (*avijjā*). Die Unwissenheit wird manchmal sogar als separates, sechstes Hindernis aufgeführt.

433 Folgendes sind in Kürze die vier Bestimmungsmerkmale des Zweifels: Das Hauptmerkmal ist das Fluktuieren, die

[7] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 215 ff., S. 205 f.
[8] Siehe auch § 152 ff.

wesentliche Funktion ist das Schwanken, die Äußerung ist Unsicherheit und die gemeinsame Grundlage ist unzureichende Aufmerksamkeit. Der Kommentar verbindet Rastlosigkeit und Zweifel im Beispiel des Steines, der einen Hügel hinunterrollt. Sie unterscheiden sich aber darin, daß die Rastlosigkeit, die dem kantigen Stein entspricht, gelegentlich ihr Objekt zu fassen bekommt, was dem Zweifel nicht gelingt. Aufgrund der Verwirrung durch zu viele unterschiedliche Meinungen ist er wie ein runder Stein, der ungebremst den Hügel hinunterrollt. Daraus ist klar ersichtlich, daß Zweifel ein Hindernis für die Konzentration und damit für die Kultivierung der *mahaggata*-Zustände darstellt.

	Zweifel	Anh. Hinwendung
Hauptmerkmal	Fluktuieren.	Fortwährende Untersuchung.
Funktion	Schwanken.	Verbinden gleichzeitig entstehender Zustände.
Äusserung	Unsicherheit.	Kontinuität des Bewußtseins.
Grundlage	Unzureichende Aufmerksamkeit.	-

Tabelle 5: Die Bestimmungsmerkmale von Zweifel und von anhaltender Hinwendung.

Wenn eine Vielzahl von Objekten oder Ansichten die Stabilität und die Einspitzigkeit des Bewußtseins verhindert, würde man vernünftigerweise erst einmal annehmen, daß die anfängliche Hinwendung, das wiederholte Aufnehmen des Objektes, zur Überwindung des Zweifels beitragen müßte. Durch die Unterbindung von Mattheit und Trägheit wäre ja genügend Kraft und Energie vorhanden, damit das Bewußtsein nicht, wie es der Kommentar ausdrückt, herabhängt „wie eine Fledermaus von einem Baum“.[9] Das ist zwar tatsächlich so, doch ist dieses anfängliche Einhaken des Bewußtseins in das Objekt nur 434

[9]Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 562.

ein vorläufiger Schritt. Zweifel kann nur überwunden werden, wenn die Verwirrung über das Objekt beseitigt wird. Dies geschieht nur, wenn das Bewußtsein die Stufe der anfänglichen Hinwendung überwindet und in die nächste Stufe des Erforschens, Erkundens und Untersuchens des zu betrachtenden Objektes eintritt, statt durch ständige Unsicherheit davon abgehalten zu werden.

435 Über die anfängliche Hinwendung hinauszuschreiten bedeutet stärkeres Bemühen aufzuwenden, um das Bewußtsein fortlaufend auf dem Objekt zu halten. Dieser Zustand heißt ANHALTENDE HINWENDUNG (*vicāra*). Seine Bestimmungsmerkmale werden im Kommentar wie folgt angegeben:

> Diese (anhaltende Hinwendung) hat fortwährende Untersuchung (wörtl. fortwährendes Streicheln) des Objektes als Hauptmerkmal. Dabei (d. h. beim fortwährenden Untersuchen) ist seine wesentliche Funktion das Verbinden gleichzeitig entstehender Zustände. Seine Äußerung ist die ununterbrochene Kontinuität des (untersuchenden) Bewußtseins.[10,11]

436 Daraus geht hervor, daß das Hauptmerkmal des Zweifels, das Fluktuieren des Geistes, dadurch beseitigt wird, daß das Bewußtsein fortwährend und entschlossen das Objekt erkundet und untersucht. Das Schwanken, die wesentliche Funktion des Zweifels, wird durch die Wirkung der anhaltenden Hinwendung geschwächt und ausgeräumt, indem die passenden begleitenden Geistesfaktoren gesammelt und für die gründliche Untersuchung des Objekts eingesetzt werden. Darüberhinaus verschwindet die Unsicherheit als Äußerung des Zweifels, wenn die anhaltende Hinwendung dem Objekt ununterbrochene Aufmerksamkeit schenkt. Schließlich kann es die Grundlage des Zweifels, die unzureichende Aufmerksamkeit auf die Vielfalt von Ansichten und Objekten, nicht geben, wenn das Bewußtsein ausschließlich mit weiser und geübter Aufmerksamkeit für das Objekt erfüllt ist. Daher heißt es: „Das Hindernis

[10] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 212.
[11] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 168.

des Zweifels wird durch die anhaltende Hinwendung des Bewußtseins unterbunden."

Aus dem Vergleich der Bestimmungsmerkmale der fünf 437
Hindernisse mit denen der *jhānaṅgas* ist offensichtlich, worauf sich das Bemühen richten muß, um die guten, heilsamen *kāmāvacara*-Bewußtseinszustände zu stärken, die für das Erreichen und Kultivieren der *mahaggata*-Zustände erforderlich sind. Der Entwicklungsprozeß ist keineswegs zufällig. Die Abhidhamma-Analyse zeigt, daß der Wunsch nach Sinnesfreude aus Gier und Unwissenheit besteht. Das Übelwollen besteht aus Haß und Unwissenheit. Mattheit und Trägheit, die Widersacher jeder Anstrengung, sind Verbündete der Unwissenheit. Rastlosigkeit ist ein Aspekt von Unwissenheit. Gewissensunruhe als Selbstbeschuldigung besteht aus Haß und Unwissenheit. Auch Zweifel ist Unwissenheit.

Die Übung geistiger Entwicklung stellt uns vor die Heraus- 438
forderung, Unwissenheit (*avijjā*) und Begehren (*taṇhā*) zu überwinden. Sie zeigen sich in den drei unheilsamen Wurzeln von Gier, Haß und Verblendung. Diese drei Wurzeln kommen nicht nur direkt als Denken, Sprache oder körperliche Handlung zum Ausdruck, die mit den zwölf unheilsamen Bewußtseinszuständen in Verbindung stehen. In sehr viel feinerer Form wirken sie auch als Tendenz zur Entstehung weiterer unheilsamer Bewußtseinszustände oder als Blockierung oder Hindernis gegen das Entstehen heilsamer Zustände. Darum ist die Sittlichkeit von besonderer Bedeutung für die geistige Entwicklung, unabhängig davon, ob sie auf das höchste Ziel durchdringender Einsicht oder auf die Kultivierung unterstützender *mahaggata*-Zustände ausgerichtet ist.

Wie bereits angedeutet wurde, hängt das Erreichen er- 439
habener Bewußtseinszustände anfänglich von der gezielten Stärkung heilsamer *kāmāvacara*-Zustände ab, bis diese einen hohen Perfektionsgrad erreicht haben. Sie werden schrittweise so lange gefördert, bis fünf begleitende Geistesfaktoren vorherrschend sind: anfängliche Hinwendung, anhaltende Hinwendung, Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit. Wenn ein Zustand erreicht ist, in welchem die fünf Hindernisse durch die fünf Jhāna-Faktoren ausgeglichen sind, kann mit geeigneter Übung ein Übergang von *kāmāvacara*-Zuständen zu *mahaggata*-Zuständen erreicht werden. Die Veränderungen, die

in diesem Stadium in den Abfolgen der Bewußtseinsprozesse stattfinden, sollen hier nicht weiter verfolgt werden. Sie werden im Kapitel 4 des Abhidhammatthasaṅgaha ausführlich erklärt. Da im aktuellen Kapitel aber charakteristische Unterschiede zwischen den fünf Grundformen der beteiligten Bewußtseinszustände aufgezeigt werden, sind einige Erklärungen nötig.

Aufhebung der Jhāna-Faktoren

440 Wenn die Bewußtseinszustände der feinkörperlichen Sphäre gefestigt sind und ein Übergang von *kāmāvacara* zu *mahaggata* stattgefunden hat, ist der Bewußtseinszustand des ersten *rūpa-jhānas* erreicht. Alle fünf *jhāna*-Faktoren wirken dann aus einer Position sicherer Vorherrschaft. Die fünf Hindernisse sind ganz außer Kraft gesetzt und können nicht mehr mit diesem oder den darauf folgenden *jhānas* in Konflikt treten. Dennoch stellt das erste *jhāna* keinen Zustand höchster Perfektion der Konzentration dar, denn die wiederholte anfängliche Hinwendung, das wiederholte Anheften des Bewußtseins an das Objekt, ist immer noch notwendig, um die Stabilität der Konzentration gegen das nachlassende Bemühen aufrechtzuerhalten. Erst wenn dies nicht mehr der Fall ist, kann man behaupten, einen gewissen Grad an Meisterschaft erreicht zu haben. Das bedeutet auch, daß die anderen vier Faktoren gestärkt sind. Wenn die Konzentration stabil geworden ist, kann die anfängliche Hinwendung beiseite gelegt werden.

441 Wenn die anfängliche Hinwendung abgelegt worden ist, kann das *jhāna*-Bewußtsein nicht mehr in die Kategorie des ersten *rūpa-jhānas* eingeordnet werden. Dieser neue Bewußtseinszustand leitet einen höheren Grad von Verfeinerung und Stabilität des Bewußtseins ein. Er wird durch die Vorherrschaft einer Gruppe von vier statt fünf *jhāna*-Faktoren aufrechterhalten. Dies ist das zweite *rūpa-jhāna*.

442 Auch mit diesen vier vorherrschenden Faktoren – anhaltender Hinwendung, Freude, geistigem Wohlgefühl und Einspitzigkeit – kann man noch nicht von äußerster Verfeinerung und Konzentration sprechen. Ebensowenig kann man behaupten, die Meisterschaft des zweiten *jhānas* schon wirklich erreicht zu haben, solange das ununterbrochene Erkunden und Beob-

achten des Objektes, die anhaltende Hinwendung, noch weiter benötigt wird. Erst wenn der Zustand erreicht ist, in dem das Bemühen deutlich stärker, die Konzentration deutlich stabiler und das Erkunden und Beobachten nicht mehr hilfreich ist, kann die anhaltende Hinwendung beiseite gelegt werden.

Analog zur anfänglichen Hinwendung im ersten *rūpa-jhāna* 443
kann dieser Zustand nicht mehr als zweites *jhāna* eingeordnet werden, nachdem die anhaltende Hinwendung abgelegt wurde. Mit weiterer Übung wird das Bewußtsein noch feiner, stiller und konzentrierter, bis es weder anfängliche noch anhaltende Hinwendung enthält, sondern nur von der Stärke der drei *jhāna*-Faktoren Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit aufrechterhalten wird. Dies ist das dritte *rūpa-jhāna*.

Wie die vorangegangenen *jhānas* stellt auch dieses Stadium 444
noch nicht die Höchstgrenze möglicher Verfeinerung und Konzentration dar. Wenn mit verstärktem, durch Konzentration im Gleichgewicht gehaltenem Bemühen die Meisterschaft des dritten *jhānas* erreicht wurde, leistet die Freude, die wichtig war, um ins erste, zweite und dritte *jhāna* zu gelangen, nun keinen weiteren Beitrag mehr, um noch höhere Bewußtseinszustände zu erzeugen. Wer weiter voranschreitet und einen Zustand erreicht, der nicht mehr nach Freude begehrt, kann auch sie beiseite legen.

Wenn die Freude aufgelöst ist und wenn das Bemühen noch 445
weiter verstärkt wird, entsteht die Möglichkeit, die Konzentration zu einer noch höheren Intensität als im dritten *jhāna* weiterzuentwickeln. Mit weiterer, durch starke Achtsamkeit geführte Übung wird eine noch feinere Bewußtseinsstufe eingeleitet, in der nur noch zwei *jhāna*-Faktoren vorherrschend sind, nämlich geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit. Wenn diese Zweierkombination unter solch enger Kontrolle zum Hauptkennzeichen wird, spricht man vom vierten *rūpa-jhāna*.

In diesem Stadium hat der Konzentrationsgrad fast schon 446
die Höchstgrenze erreicht. Sein Höhepunkt wird nur noch durch die störende Wirkung des mit ihm verbundenen geistigen Wohlgefühls beeinträchtigt. Da jedoch kein Bewußtseinszustand ohne Gefühl (*vedanā*) entstehen kann, ist ein Fortschritt zur letzten Phase der *rūpa-jhānas* nicht möglich, solange dieses Gefühl noch angenehm ist. Wenn die Meisterung des vierten *jhānas* erreicht ist, muß die weitere Übung darum so

ausgerichtet werden, daß geistiges Wohlgefühl abgelegt wird.

447 Ist geistiges Wohlgefühl abgelegt, so ist weder-schmerzhaftes-noch-angenehmes, also neutrales Gefühl mit der Einspitzigkeit verbunden. Das Wort *upekkhā*, das diese Neutralität zum Ausdruck bringt, wird in diesem Zusammenhang normalerweise als „Gleichmut" übersetzt, was für fortgeschrittenere Bewußtseinszustände passender ist.[12]

448 In dieser letzten (fein-) KÖRPERLICHEN (*rūpa*) Entwicklungsstufe der Konzentration herrschen die zwei *jhāna*-Faktoren Gleichmut und Einspitzigkeit vor. Der Vibhaṅga spricht von diesem *jhāna* als „Reinheit der Achtsamkeit, bewirkt durch Gleichmut". Er sagt darüber:

> Was ist darin Gleichmut? Das, was Gleichmut ist, Gleichmut aufweist, höchster Gleichmut, der Zustand der Ausgeglichenheit des Bewußtseins, das nennt man Gleichmut. Was ist darin Achtsamkeit? Das, was Achtsamkeit ist, ständige Achtsamkeit [...], rechte Achtsamkeit, das nennt man Achtsamkeit. Diese Achtsamkeit ist aufgrund des Gleichmutes ungehindert, sehr rein und sehr klar. Deshalb spricht man von „Reinheit der Achtsamkeit durch Gleichmut".[13]

Dies nennt man das fünfte *rūpa-jhāna*.[14]

449 Wie wir bereits gesehen haben, werden die fünf Hindernisse schon im ersten *jhāna* durch die Vorherrschaft der fünf *jhāna*-Faktoren vollständig unterbunden. Man könnte fragen, warum die Hindernisse in den höheren *jhānas* nicht nach und nach wieder auftreten. Die ihnen entgegenwirkenden *jhāna*-Faktoren sind schließlich nicht mehr vorhanden. Die Antwort liegt in der kumulativen Wirkung der Stärke und Stabilität der nachfolgenden *jhānas*, die nicht nur durch die anfängliche Beseitigung der

---

[12] Siehe § 80 f.

[13] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 597.

[14] Verweis auf ebd., § 598, wo die *jhānas* als vierfach statt als fünffach eingeteilt sind. Hier gibt es keine Verwirrung. Die Atthasālinī erklärt es so: „Was nach der Vierer-Einteilung die zweite, dritte und vierte Vertiefung ist, dem entspricht hier die dritte, vierte und fünfte Vertiefung (in der Fünfereinteilung)." (Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 293.)

fünf Hindernisse, sondern auch durch die Überwindung einer weiteren Reihe von Hindernissen bewirkt wird. Mit der anfangs erforderlichen Unterbindung der fünf Hindernisse werden nur die groben Beschränkungen beseitigt, wodurch als Folge das erste *jhāna* eintritt. Danach bleiben die fünf Hindernisse unterbunden. Es sind nun die *jhāna*-Faktoren selbst, die eine weitere Reihe von Hindernissen darstellen. Infolgedessen verbessert sich im zweiten *jhāna* die gesamte Stärke und Stabilität durch das Beiseitelegen der anfänglichen Hinwendung. Wenn nach der Entfernung der groben fünf Hindernisse nun auch das kleinere Hindernis der anfänglichen Hinwendung wegfällt, entsteht eine kumulative Wirkung. Dieser Prozeß setzt sich bis zum fünften *rūpa-jhāna* fort, dessen überragende Stärke, Einheit, Stille und Stabilität nicht nur von der Entfernung der fünf Hindernisse, sondern auch durch den sukzessiven Wegfall der weiteren Einschränkungen der anfänglichen Hinwendung, anhaltenden Hinwendung, Freude und des geistigen Wohlgefühls in den dazwischenliegenden *jhānas* herrührt.

Diese Entwicklung von den ursprünglichen heilsamen 450
kāmāvacara-Zuständen bis hin zum fünften *rūpa-jhāna* besteht nicht nur darin, die fünf Hindernisse zu beseitigen, sondern muß noch einige weitere Einschränkungen überwinden. Sie beginnt mit den fünf Hindernissen und schreitet dann mit den *jhānaṅgas* voran.

In der Lehre des Buddha wird die Einübung der *jhānas* im- 451
mer wieder thematisiert und hervorgehoben. Sie kann dazu dienen, durchdringende Einsicht auf der Grundlage von *jhānas* (*samatha-vipassanā*)[15] zu erreichen. Allein durch die Übung können Stärke und Stabilität gewonnen werden, selbst wenn keine *jhānas* erreicht werden. Die einfache oder trockene durchdringende Einsicht (*sukkha-vipassanā*) wird dadurch wirkungsvoll unterstützt. Schließlich kann das Einüben von *jhānas* auch speziell auf eine Wiedergeburt im Brahmaloka-Bereich abzielen. Die Entwicklung von Geistesstille (*samatha-bhāvanā*) wird in den Piṭakas stark betont.

Zur Vervollständigung dieses Abschnitts über die *mahagga-* 452
ta-Zustände, der sich mit den fünf *rūpa-jhānas* in ihrer fünfzehn-

[15] Wörtl. „stilles Vipassanā“.

fachen Unterteilung beschäftigte, faßt Vers 25 des Abhidhammatthasaṅgaha sie noch einmal zusammen:

VERS 25

PAÑCADHĀ-JHĀNA-BHEDENA
RŪPĀVACARA-MĀNASAṂ
PUÑÑA-PĀKA-KRIYĀ-BHEDĀ
TAṂ PAÑCADASADHĀ BHAVE

Die Übersetzung lautet:

DURCH DIE UNTERTEILUNG (*bhedena*) der JHĀNAS (*jhāna*) wird die GEISTIGE AKTIVITÄT (*mānasa*) DER FEINKÖRPERLICHEN SPHÄRE (*rūpāvacara*) FÜNFFACH (*pañcadha*), AUFGRUND DER TEILUNG (*bheda*) in VERDIENSTVOLL (*puñña*), KAMMAGEWIRKT (*pāka*) und KAMMISCH UNABHÄNGIG (*kriya*) WIRD (*bhave*) SIE (*taṃ*) FÜNFZEHNFACH (*pañcadasadhā*) aufgeteilt.

Dies beschließt den Abschnitt über das Bewußtsein der feinkörperlichen Sphäre.

Vortrag 9, Teil 1

Bei der Diskussion über Bewußtseinszustände der feinkörperlichen Sphäre wurde schon darauf hingewiesen, daß mit dem fünften *rūpa-jhāna*, in welchem völliger Gleichmut herrscht, die Einspitzigkeit des auf ein Objekt gerichteten Bewußtseins ihre höchstmögliche Stabilität und Perfektion erreicht hat. Bleibt dann in der *jhāna*-Praxis noch etwas zu tun? 453

Das Bewußtsein der unkörperlichen Sphäre

Die Antwort lautet: ja. Es geht jedoch nicht darum, die Einspitzigkeit des Bewußtseins noch über das Erreichte hinaus zu verbessern, sondern darum, weitere *jhānas* mit einem noch höheren Grad an Verfeinerung und Loslösung zu kultivieren. Dies wird möglich, indem das körperliche Objekt der *rūpa-jhānas* fallengelassen und durch wesentlich feinere Objekte ersetzt wird. 454

Obwohl die ersten fünf *jhānas* durch Konzentration auf ein reines Geistestorobjekt entstehen, werden sie *rūpa-jhānas*, wörtlich körperliche *jhānas*, genannt. Der Grund dafür liegt in dem Stadium vor dem Auftreten des ersten *rūpa-jhānas*. Um die blockierenden Wirkungen der fünf Hindernisse auszugleichen, werden heilsame *kāmāvacara*-Zustände durch Konzentration auf ein ausgewähltes körperliches Objekt fortwährend gestärkt. Solche Objekte können z. B. besondere visuelle Objekte sein, die man *kasiṇas* nennt. Wenn als Ergebnis solcher Bemühungen ein rein geistiges Gegenbild zum körperlichen Objekt erfolgreich entwickelt und aufrechterhalten werden konnte und wenn infolgedessen der Übergang von *kāmāvacara*-Zuständen zu *mahaggata*-Zuständen eingetreten ist, werden sowohl das kammagewirkte *jhāna* als auch sein geistiges Objekt aufgrund ihres ursprünglich körperlichen Objektes als körperlich bezeichnet. 455

Wenn jemand durch disziplinierte Übung die *mahaggata*-Zustände kultiviert und durch rechtes Bemühen, rechte Achtsamkeit und rechte Konzentration die fünf *rūpa-jhānas* vollständig gemeistert hat, tritt er in ein Stadium ein, in dem er auch die Reinheit der Achtsamkeit des fünften *jhānas* als relativ 456

grob betrachten muß, denn ihr geistiges Objekt ist noch immer dem ihm zugrundeliegenden körperlichen Objekt nahe. Darum wird er nach einer Methode suchen, mit der die Grobheit des Körperlichen überwunden werden kann. Dies kann durch ein anderes Objekt erreicht werden, das sehr viel weiter von der Körperlichkeit entfernt ist als das abgeleitete geistige Bild der *rūpa-jhānas*.

Unendlichkeit des Raumes

457 Jedes körperliche Objekt nimmt ein Volumen im Raum ein. Konzentriert man sich auf ein körperliches Objekt, so erscheint ein rein geistiges Gegenbild davon. Dieses wird dann zum neuen Konzentrationsobjekt, das vom ursprünglichen Objekt abgeleitet, doch von ihm getrennt ist. Mit dem geistigen Auge betrachtet nimmt auch dieses Objekt Raum ein. Um zu einem höheren Grad an Verfeinerung und Loslösung zu gelangen, muß auch dieses Gegenbild fallengelassen werden, damit die unmittelbare Nähe zur Körperlichkeit aufgehoben werden kann.

458 Die Entwicklung dieser neuen *jhāna*-Phase hängt davon ab, ob die Grobheit des Körperlichen tatsächlich als Hindernis für die Kultivierung verfeinerter, losgelöster Bewußtseinszustände erkannt wird. Wer das fünfte *rūpa-jhāna* vollständig gemeistert hat, diese Grobheit wahrnimmt und die Grenzen der feinkörperlichen *jhānas* überschreiten möchte, kann sich zunächst darin üben, das Gegenbild des Objektes so weit wie möglich auszudehnen. Um die Begrenzung dann ganz aufzuheben, ignoriert er das Gegenbild und achtet stattdessen nur auf den Raum, den es einnimmt. Mit richtiger und sorgfältiger Übung kann nicht nur dieser Zustand verwirklicht werden, sondern darüberhinaus das volle Bewußtsein des geistig bis zur Unendlichkeit ausgedehnten Raumes.

459 Wenn das Bewußtsein den unendlichen Raum als Objekt hat, ist die Begrenztheit der jhānas der feinstofflichen Sphäre (*rūpāvacara-jhāna*) durch den Eintritt in die jhānas der unkörperlichen Sphäre (*arūpāvacara-jhāna*) überwunden. Der Vibhaṅga sagt darüber:

> … nachdem er die körperliche Wahrnehmung durch Beendigung der Wahrnehmungen der (Sinnes-)

> Einwirkungen vollständig überwunden hat, indem er nicht auf die Vielfalt der Wahrnehmungen achtet, sondern sich auf die Unendlichkeit des Raumes konzentriert, erreicht er den Zustand der Unendlichkeit des Raumes und verweilt darin.[1]

Wenn das Bewußtsein die Unendlichkeit des Raumes als geistiges Konzentrationsobjekt angenommen hat, ist es im Zustand des ersten *arūpāvacara-jhānas*, d. h. im ersten *jhāna* der unkörperlichen Sphäre.[2] 460

Wo das Ziel darin besteht, Bewußtseinszustände höchster Stille, Reinheit, Verfeinerung und Loslösung von der Sinnenwelt zu kultivieren, ist offensichtlich, daß Bewußtseinszustände, die unendlichen Raum als Objekt haben, zwar sowohl von Sinnesvergnügen als auch vom Makel der direkten Verbindung mit der Körperlichkeit fern sind, jedoch noch immer in unmittelbarer Nähe zu Zuständen stehen, die auf einem körperlichen Objekt basieren. Wer das erste *arūpa-jhāna* vollständig gemeistert hat und in dieser Nähe eine Gefahr erkennt, wird konsequenterweise die Kultivierung noch feinerer und stillerer Bewußtseinszustände anstreben. 461

Unendlichkeit des Bewußtseins

Dies erfordert einen weiteren Wechsel des Objektes, denn der Raum weist noch eine gewisse Verwandtschaft mit dem Objekt auf, das ihn besetzt hatte. Durch weitere Ausbildung und Übung wird daher die Konzentration auf die Unendlichkeit des Raumes aus dem ersten *arūpa-jhāna* beendet. Die Aufmerksamkeit wird stattdessen auf das frühere Bewußtsein gerichtet, das diesen Raum „berührt“ hat. Wenn dieser Übergang gelungen ist, wird die Achtsamkeit, die auf dieses frühere Bewußtsein gerichtet ist, geistig so weit ausgedehnt, daß es der Unendlichkeit des Bewußtseins entspricht. 462

Die Begrenzung des ersten *arūpa-jhānas* ist durch die Kultivierung des zweiten *arūpa-jhānas* überwunden, wenn die Un- 463

[1] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 508, detailliert §§ 602–608.
[2] Siehe Abb. 11, S. 290.

endlichkeit des Bewußtseins als Objekt genommen wird. Darüber sagt der Vibhaṅga:

> ... wenn er den Zustand der Unendlichkeit des Raumes ganz hinter sich gelassen hat und sich auf die Unendlichkeit des Bewußtseins konzentriert, erreicht er den Zustand der Unendlichkeit des Bewußtseins und verweilt darin.[3]

464 Wenn die Unendlichkeit des Bewußtseins zum Konzentrationsobjekt geworden ist, ist der Zustand des zweiten *arūpāvacara-jhānas*, d. h. des zweiten *jhānas* der unkörperlichen Sphäre, erreicht.[4]

465 Weil dieses *jhāna* ein so verfeinertes und losgelöstes Objekt zur Grundlage hat, weist es neben den begleitenden Geistesfaktoren des Gleichmutes und der Einspitzigkeit auch nahezu perfekte Geistesstille und Stabilität auf. Wer dieses *jhāna* vollständig gemeistert hat, erkennt, daß der höchste Grad an Stille, der durch *mahaggata*-Zustände möglich ist, noch nicht erreicht ist. Doch solange die Unendlichkeit des Bewußtseins mit ihrer engen Nähe zur Unendlichkeit des Raumes das Konzentrationsobjekt ist, sind keine weiteren Fortschritte zu noch tieferer Stille möglich. Darum ist ein weiterer Objektwechsel erforderlich.

Nichts

466 Bei den Übergängen vom fünften *rūpa-jhāna* zum ersten *arūpa-jhāna* sowie vom ersten zum zweiten *arūpa-jhāna* besteht eine Beziehung zwischen den aufeinanderfolgenden Konzentrationsobjekten. Dies setzt sich bei den höheren *arūpāvacara-jhānas* fort. Beim Übergang vom fünften *rūpa-jhāna* zum ersten *arūpa-jhāna* wechselt das Konzentrationsobjekt vom Gegenbild des körperlichen Objektes zu dem von diesem Bild eingenommen Raum. Beim Übergang vom ersten zum zweiten *arūpa-jhāna* wird der notwendige Wechsel des Konzentrationsobjekts vom unendlichen Raum auf das vorher existierende, den unendlichen Raum berührende Bewußtsein vollzogen. Auch beim

[3] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 508, detailliert §§ 609–613.
[4] Siehe Abb. 11, S. 290.

Übergang vom zweiten zum dritten *arūpa-jhāna* gibt es eine ähnliche Beziehung zwischen den aufeinanderfolgenden Objekten. Hier wechselt das Konzentrationsobjekt von der Unendlichkeit des Bewußtseins zum Nichts, der Leere, der Abgeschiedenheit, die in den Vordergrund tritt, wenn das vorherige Objekt fallengelassen wird.

Im dritten *arūpa-jhāna* hat das Bewußtsein durch Ausbil- 467
dung und Übung das begriffliche Objekt „Nichts" als Konzentrationsobjekt angenommen. Dadurch ist die Begrenzung des zweiten *arūpa-jhānas* überwunden. Der Vibhaṅga sagt darüber:

> … nachdem er den Zustand der Unendlichkeit des Bewußtseins hinter sich gelassen hat, indem er sich auf „da ist überhaupt nichts" konzentriert, erreicht er den Zustand des Nichts und verweilt darin.[5]

Wenn „Nichts" das Konzentrationsobjekt ist, wird der 468
damit verbundene Bewußtseinszustand als drittes *arūpāvacara-jhāna* bezeichnet. Es ist das dritte *jhāna* der unkörperlichen Sphäre.

Bevor wir zum vierten und letzten *jhāna* der unkörperlichen 469
Sphäre kommen, soll betont werden, daß die Objekte des ersten und des dritten *arūpa-jhānas*, Raum und Nichts, sehr verschieden sind und unterschiedliche Grundlagen haben. Sie sollten nicht miteinander verwechselt werden. Raum, das Objekt des ersten *arūpa-jhānas*, ist das Ergebnis der Entfernung des körperlichen Objektes. Nichts, das Objekt des dritten *arūpa-jhāna*, ist das Ergebnis der Entfernung des geistigen Objektes.

Bei den bis hierhin besprochenen drei *arūpa-jhānas* ist offen- 470
sichtlich, daß ihr Zweck nicht nur darin besteht, Zustände wachsender Stabilität, Stille und Loslösung zu erreichen, sondern auch im Zustand von Einspitzigkeit und völligem Gleichmut das Bewußtsein und seine begleitenden Geistesfaktoren zu verfeinern, indem die Aufmerksamkeit auf Objekte gerichtet wird, die sich nicht nur immer weiter von der groben Körperlichkeit entfernen, sondern auch als unkörperliche Objekte immer feiner werden.

Es könnte die Frage aufkommen, wie es weitere Fortschritte 471
jenseits des Punktes geben kann, an dem das Konzentrations-

[5] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 508, detailliert §§ 614–618.

objekt schon Nichts ist und nur aufgrund der Entfernung eines vorherigen Bewußtseinszustandes wahrgenommen werden kann. Der Fortschritt geschieht hier nicht durch den Wunsch, etwas zu überwinden, sondern es zu festigen.

472 Wo Nichts das Objekt ist, ist ungestörte Friedlichkeit und Stille die alles durchdringende Eigenschaft. Diese Friedlichkeit und Stille existiert jedoch nicht im Nichts, sondern in dem Bewußtseinszustand, der auf das Nichts fixiert ist. Folglich kann die Festigung dieser Friedlichkeit nicht durch weitere Konzentration auf das Nichts erreicht werden, sondern nur, indem das Nichts beiseite gelegt und die Aufmerksamkeit auf ein neues Objekt gerichtet wird. Dieses neue Objekt, das von einer natürlichen Friedlichkeit durchdrungen ist, besteht aus dem geistigen Abbild des Bewußtseins und der begleitenden Geistesfaktoren, die das Erreichen des „Nichts"-Zustandes ermöglicht haben. In welche Kategorie gehört der Bewußtseinszustand, der auf diesem neuen Objekt basiert?

473 Bei der Erläuterung der *mahaggata*-Zustände wurden oft die Worte „Entwicklung" und „Verfeinerung" benutzt. Sie haben fast die gleiche Bedeutung, wenn es um die Vervollkommnung dieser Zustände geht, denn um von einem vollständig gemeisterten *jhāna* zu einem noch höheren Zustand zu gelangen, muß der Ausgangszustand gleichzeitig weiterentwickelt und verfeinert werden. Hier wird das Wort „verfeinert" im Sinne von „feiner gemacht" verwendet, so wie eine Nadelspitze feiner ist als die Spitze eines Pfahles, den man in den Boden stoßen will. Beide sind zwar spitz, doch sie unterscheiden sich sehr voneinander. Während die feine Nadel nicht dazu geeignet ist, eine grobe Erdmasse zu verdrängen, ist der spitze Pfahl ebenso ungeeignet, um filigrane Handarbeiten auszuführen. Obwohl man beide als spitz bezeichnet, gehören sie in unterschiedliche Kategorien.

474 Ähnliches kann man über Bewußtseinszustände sagen. Das erste *rūpa-jhāna* ist zwar viel feiner und genauer als die *kāmāvacara*-Zustände, denn seine Bestandteile können die fünf Hindernisse in Schach halten. Es ist jedoch weit weniger scharf und durchdringend als das fünfte *rūpa-jhāna*, das aufgrund der vorhergehenden, zunehmend schärfenden und verfeinernden Entwicklungsschritte fast unbeeinflußt von Sinnesreizen ist. Ähnlich ist es bei der weiteren Entwicklung vom fünften *rūpa-jhāna* zum ersten *arūpa-jhāna* und von dort aus weiter zum

zweiten, dritten und vierten *arūpa-jhāna*. In jedem Stadium wird die untersuchende Fähigkeit des Bewußtseins feiner und genauer, während es sich gleichzeitig weiter von den Wahrnehmungen der Sinnenwelt entfernt und weniger an sie angepaßt ist.

Weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung

In diesem letzten Stadium, dem vierten *arūpa-jhāna*, wird die 475
Einheit des Bewußtseins und seiner begleitenden Geistesfaktoren so fein und so präzise, daß sich Gefühl, Wahrnehmung, Kontakt und Gewahrsein auf nichts anderes mehr beziehen als die Friedlichkeit und Stille des Meditationsobjektes. Dieser höchst erhabene Bewußtseinszustand hat die vier Daseinsgruppen oder Gruppen geistiger Eigenschaften als Objekt, die zum Erreichen des Zustandes von Nichts führten. Sie werden überaus klar, fein und präzise wahrgenommen. Von anderen Objekten gibt es keine Wahrnehmung mehr. Darum wird dieser Bewußtseinszustand als sowohl wahrnehmend als auch nicht wahrnehmend beschrieben.

Wenn dieses *jhāna* erreicht wird, spricht man vom Zustand 476
von weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung (*nevasaññānāsaññāyatana*). Der Vibhaṅga sagt darüber:

> … nachdem er den Zustand des Nichts vollständig hinter sich gelassen hat, erreicht er den Zustand von weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung und verweilt darin.[6]

Wenn das Bewußtsein die vier Daseinsgruppen, die den 477
Zustand des Nichts bestimmen, als begriffliches Objekt annimmt, wird der so entstehende Bewußtseinszustand als viertes *arūpāvacara-jhāna* bezeichnet. Dies ist das vierte *jhāna* der unkörperlichen Sphäre.

Die vier *arūpa-jhānas* mit ihren vier aufeinander folgen- 478
den und voneinander abgeleiteten unkörperlichen Objekten sind die höchsten Stufen geistiger Entwicklung, die noch als

[6] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 508, detailliert §§ 619–622.

WELTLICH (*lokiya*) eingeordnet werden können.[7] Als Bewußtseinszustände stehen sie jedoch in enger Beziehung zu den *rūpa-jhānas*, denn ihre Zusammensetzung aus Bewußtsein und begleitenden Geistesfaktoren ist die gleiche wie im fünften *rūpa-jhāna*. Die *arūpa-jhānas* können tatsächlich als Erweiterung des fünften *jhānas* angesehen werden, von dem sie sich nur durch ihren höheren Verfeinerungsgrad unterscheiden, der durch die Konzentration auf nichtkörperliche Objekte entwickelt wurde.[8] Auch die *arūpa-jhānas* unterscheiden sich nur in ihrer Verfeinerung. Dies erklärt der Kommentar am Beispiel einer Frau, die vier Kleider besitzt, die nach dem gleichen Muster, jedoch aus unterschiedlichen Materialien mit unterschiedlichem Gewicht und unterschiedlichen Webstrukturen hergestellt wurden. Eines hat ein grobes Gewebe und vierfaches Gewicht, eines hat ein mittleres Gewebe und dreifaches Gewicht, eines hat ein feineres Gewebe und doppeltes Gewicht, und eines ist sehr filigran gewebt und von einfachem Gewicht. Die Güte dieser vier Kleider identischen Musters wird nur anhand ihrer Sanftheit und Feinheit bewertet. Entsprechend ist es mit den vier *arūpa-jhānas*: Obwohl sie in ihrer Struktur identisch sind, hängt ihre Güte nur von der fortschreitenden Verfeinerung ihrer Bestandteile ab. Die Bestandteile, deren schrittweises Entfernen bei den *rūpa-jhānas* eine so wichtige Rolle spielt, entsprechen bei den *arūpa-jhānas* genau dem fünften *rūpa-jhāna*: GLEICHMUT (*upekkhā*) und EINSPITZIGKEIT (*ekaggatā*).[9]

479 Wie die SCHÖNEN (*sobhana*) Zustände im Bereich des SINNESBEGEHRENS (*kāma*) und der KÖRPERLICHKEIT (*rūpa*) werden auch schöne *arūpāvacara*-Zustände in drei Kategorien unterteilt: heilsam wirkend, kammagewirkt und kammisch unabhängig.[10] Heilsame Zustände führen zu Kamma-Wirkungen, wenn sie von Lebewesen erreicht werden, die noch nicht die endgültige Befreiung der Arahants verwirklicht haben. Wenn solche wirksamen Zustände unter passenden Umständen auftreten,

[7] Siehe Abb. 12, S. 291.

[8] Legt man die vierfache Gliederung der *rūpa-jhānas* zugrunde, so sind die *arūpa-jhānas* die Erweiterung des vierten *rūpa-jhānas*. Siehe auch zweite Anmerkung, § 448.

[9] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 334; Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 387.

[10] Siehe Abb. 11, S. 290.

können sie eine Wiedergeburt in der ihrem natürlichen Lebensraum entsprechenden Sphäre bewirken, hier *arūpāvacara bhūmi*. Daraus ist ersichtlich, daß der Ausdruck *arūpāvacara*, ähnlich wie *kāmāvacara* und *rūpāvacara*, eine zweifache Bedeutung hat. Er bezeichnet nicht nur eine Kategorie von (in diesem Fall zwölf) Bewußtseinszuständen, sondern auch die Existenzebene, die ihr natürlicher Lebensraum ist.[11]

Vers 26 480

Ākāsānañcāyatana-kusala-cittaṃ
viññāṇañcāyatana-kusala-cittaṃ
Ākiñcaññāyatana-kusala-cittaṃ
Nevasaññā-nāsaññāyatana-kusala-cittañ ceti
Imāni cattāri pi arūpāvacara kusala-cittāni nāma

Die Übersetzung lautet:

Der heilsam wirkende Bewusstseinszustand (*kusala-citta*) im Bereich der Raumunendlichkeit (*akāsa* + *ānañca* [von *ananta*] + *āyatana*[12]), der heilsam wirkende Bewußtseinszustand im Bereich der Bewusstseinsunendlichkeit (*viññāṇa* + *ānañca* + *āyatana*), der heilsam wirkende Bewußtseinszustand im Bereich des Nichts (*ākiñcaññā* [von *akiñcana*] + *āyatana*), und (*ca*) der heilsam wirkende Bewußtseinszustand im Bereich von weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung (*na* + *eva* + *saññā* + *na* + *asaññā* + *āyatana*):

Diese (*imāni*) vier zusammen (*cattāri pi*) heissen (*nāma*) heilsam (*kusala*) wirkende Bewusstseinszustände (*cittāni*), die für die unkörperliche Sphäre (*arūpāvacara*) typisch sind.[13]

[11] Vgl. § 46, §§ 314 f. und §§ 380 f.

[12] *āyatana* = Bereich. Der Ausdruck steht hier nicht nur für den beschriebenen Zustand der Raumunendlichkeit, sondern auch für das Objekt oder die Grundlage dieser Bewußtseinskategorie sowie für ihren Aufenthaltsort.

[13] Siehe Abb. 11, S. 290.

481 **VERS 27**

ĀKĀSĀNAÑCĀYATANA-VIPĀKA-CITTAṂ
VIÑÑĀṆAÑCĀYATANA-VIPĀKA-CITTAṂ
ĀKIÑCAÑÑĀYATANA-VIPĀKA-CITTAṂ
NEVASAÑÑĀ-NĀSAÑÑĀYATANA-VIPĀKA-CITTAÑ CETI
IMĀNI CATTĀRI PI ARŪPĀVACARA VIPĀKA-CITTĀNI NĀMA

Die Übersetzung lautet:

Die KAMMAGEWIRKTEN (*vipāka*) Bewußtseinszustände des unendlichen Raums, des unendlichen Bewußtseins, des Nichts und von weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung:

Diese vier zusammen heißen KAMMAGEWIRKTE (*vipāka*) Bewußtseinszustände der unkörperlichen Sphäre.

482 **VERS 28**

ĀKĀSĀNAÑCĀYATANA-KIRIYA-CITTAṂ
VIÑÑĀṆAÑCĀYATANA-KIRIYA-CITTAṂ
ĀKIÑCAÑÑĀYATANA-KIRIYA-CITTAṂ
NEVASAÑÑĀ-NĀSAÑÑĀYATANA-KIRIYA-CITTAÑ CETI
IMĀNI CATTĀRĪ PI ARŪPĀVACARA KIRIYA-CITTĀNI NĀMA

Die Übersetzung lautet:

Die KAMMISCH UNABHÄNGIGEN (*kiriya*) Bewußtseinszustände des unendlichen Raums, des unendlichen Bewußtseins, des Nichts und von weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung:

Diese vier zusammen heißen KAMMISCH UNABHÄNGIGE (*kiriya*) Bewußtseinszustände der unkörperlichen Sphäre.

Vers 29 483

Iccevaṃ sabbathā pi dvādasa
Arūpāvacara-kusala-vipāka-
kiriyācittāni samattāni

Die Übersetzung lautet:

Damit (*iccevaṃ*) sind die zwölf (*dvā dasa*) heilsam (*kusala*) wirkenden, die kammagewirkten (*vipāka*) und die kammisch unabhängigen (*kiriya*) Bewusstseinszustände (*cittāni*), die typisch für die unkörperliche Sphäre (*arūpāvacara*) sind, in jeder Hinsicht (*sabbathā pi*) abgeschlossen (*samattāni*).

Vers 30 beschließt den Abschnitt über die *mahaggata*-Zustände. Er faßt die zwölffache Aufteilung der vier *arūpāvacara jhānas* zu einer mnemonischen Strophe zusammen.

Vers 30 484

Ālambaṇappabhedena
Catudh āruppa mānasaṃ
Puññ-pāka-kriyā-bhedā
Puna dvādasadhā ṭhitaṃ

Die Übersetzung lautet:

Hinsichtlich der Verschiedenheit (*pabhedena*) der Objekte (*ālambaṇa*) ist die geistige Aktivität (*mānasa*) im Unkörperlichen (*āruppa*) vierfach (*catudhā*) untergliedert. Ausserdem (*puna*) wird sie durch die Unterteilung (*bhedā*) in verdienstvoll (*puñña*), kammagewirkt (*pāka*) und kammisch unabhängig (*kiriya*) als zwölffach (*dvādasadhā*) dargestellt (*ṭhitaṃ*).

Zu Beginn des Abschnittes über *mahaggata*-Zustände wurde 485
darauf hingewiesen, daß es für das Erlangen durchdringender Einsicht nicht zwingend erforderlich ist, sie zu kultivieren.[14]

[14] Siehe § 395.

Die Konzentrationsfähigkeit, die durch Ausbildung, Übung und der darauf aufbauenden Entwicklung erworben werden kann, ist dennoch von unschätzbarem Wert, wenn sie dafür eingesetzt wird, solche Einsicht zu gewinnen. Die Abhidhamma-Analyse zeigt, daß es zwischen Konzentration und Einsicht einen positiven Zusammenhang gibt. DURCHDRINGENDE EINSICHT (*vipassanā*) ist gleichbedeutend mit WEISHEIT oder WISSEN (*paññā*), und Konzentration erweist sich als Grundlage von *paññā*.[15] Daraus ergibt sich, daß Konzentration, genau gesagt RECHTE KONZENTRATION (*sammā-samādhi*), geübt werden muß, um durchdringende Einsicht zu erreichen.

486 Über die Wichtigkeit von Konzentration sagte der Buddha:

> ... Bhikkhus, entwickelt Konzentration. Bhikkhus, der konzentrierte Mönch versteht wahrheitsgemäß. Und was versteht er? Er versteht in Übereinstimmung mit der Wahrheit: Dies ist Leiden. Er versteht in Übereinstimmung mit der Wahrheit: Dies ist die Ursache des Leidens. Er versteht in Übereinstimmung mit der Wahrheit: Dies ist das Ende des Leidens. Er versteht in Übereinstimmung mit der Wahrheit: Dies ist der Weg zum Ende des Leidens. Bhikkhus, entwickelt Konzentration. Der konzentrierte Mönch versteht wahrheitsgemäß.[16,17]

Dies beschließt den Abschnitt über das Bewußtsein der unkörperlichen Sphäre.

[15] Siehe § 326.
[16] Geiger u. a., *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*, Buch V, 56.1.
[17] SuttaCentral, *Saṃyutta Nikāya*, `https://suttacentral.net/sn56.1`.

Vortrag 9, Teil 2

Die zweite der beiden einführenden Strophen des Abhidhammatthasaṅgaha zählt vier Kategorien LETZTLICHER WIRKLICHKEITEN (*paramattha-dhammā*) auf: Bewußtsein, begleitende Geistesfaktoren, körperliche Eigenschaften und Nibbāna.[1] Über die erste heißt es in Vers 3: 487

> Hiervon steht das Bewußtsein an erster Stelle. Es ist in vier Sphären aufgeteilt: Die SINNESSPHÄRE (*kāmāvacara*), die FEINKÖRPERLICHE SPHÄRE (*rūpāvacara*), die UNKÖRPERLICHE SPHÄRE (*arūpāvacara*) und das ÜBERWELTLICHE (*lokuttara*).[2]

Bislang haben wir *kāmāvacara, rūpāvacara* und *arūpāvacara* behandelt. Begleitende Geistesfaktoren wurden nur erwähnt, soweit sie für das erste Kapitel relevant sind. Mit körperlichen Eigenschaften beschäftigt sich erst das sechste Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha. Die verbleibende letztliche Wirklichkeit ist Nibbāna. Ihre Bewußtseinskategorie ist das Überweltliche. Daher ist die erste Frage: In welcher Beziehung stehen diese beiden zueinander? 488

Als zehnte Dreiergruppe steht in der Tika Mātikā: 489

1. Wiedergeburt und Tod FORTSETZENDE ZUSTÄNDE (*ācayagāmino dhammā*)
2. Wiedergeburt und Tod AUFLÖSENDE ZUSTÄNDE (*apacayagāmino dhammā*)
3. Fortsetzung von Wiedergeburt und Tod WEDER FORTSETZENDE NOCH AUFLÖSENDE ZUSTÄNDE (*nevācayagāmināpacayagāmino dhammā*)

Die erste dieser Kategorien besteht aus den heilsam und unheilsam wirkenden Bewußtseinszuständen der drei weltlichen 490

[1] Siehe § 40.
[2] Siehe § 44.

Sphären *kāmāvacara, rūpāvacara* und *arūpāvacara*. Als aktive Bewußtseinszustände setzen sie Wiedergeburt und Tod fort, denn sie sind nicht frei von trübenden Einflüssen wie Sinnesbegehren, Anhaftung an die Existenz, Sichtweisen und Unwissenheit. Die dritte Kategorie enthält alle Kamma-Wirkungen heilsam und unheilsam wirkender Bewußtseinszustände sowie die kammisch unabhängigen Zustände der drei weltlichen Ebenen. Kamma-Wirkungen setzen den Kreislauf von Wiedergeburt und Tod weder fort noch lösen sie ihn auf. Sie sind zwar Wirkungen von Handlungen, doch selbst nicht kammisch wirksam. Auch kammisch unabhängige Zustände wirken definitionsgemäß weder fortsetzend noch auflösend. Sie repräsentieren ausschließlich die Handlungen der *arahantas*, die von jeglicher Wiedergeburtstendenz frei sind.

491 Angesichts der Tatsache, daß die erste und dritte Kategorie schon alle Bewußtseinszustände der drei weltlichen Ebenen umfassen, stellt sich eine zweite Frage: Welche Bewußtseinszustände lösen Wiedergeburt und Tod auf?

492 Auf beide Fragen liefert folgende Definition die Antwort: Bewußtseinszustände, die als ÜBERWELTLICH (*lokuttara*) eingeordnet sind, haben das NICHTBEDINGTE ELEMENT (*asaṅkhatadhātu*), Nibbāna, als einziges Objekt. Solche Zustände setzen den Umständen, die alle Lebewesen an die Runden der Existenz fesseln, ein Ende. Sie lösen die Fortsetzung von Wiedergeburt und Tod auf. Zustände, die Nibbāna als Objekt haben, zerstören die Fesseln, die Wiedergeburt und Tod fortsetzen. Wie wird Nibbāna zum Objekt des Bewußtseins? Welche Fesseln werden dabei zerstört? Doch zunächst: Wie kann man Nibbāna beschreiben?

Nibbāna

493 Der letzte Abschnitt von Kapitel 6 des Abhidhammatthasaṅgaha bietet verschiedene Möglichkeiten an, Nibbāna vergleichend einzuordnen. Daraus ergibt sich jedoch keine direkte Beschreibung von Nibbāna, denn in weltlichen Ausdrücken das Überweltliche zu beschreiben wäre ein Widerspruch in sich. Nibbāna ist die Grundlage, auf der überweltliche Bewußtseinszustände entstehen können. Nibbāna ist das Objekt, dessen das Be-

wußtsein vollständig gewahr ist, wenn es, fern von allen Sinnesfreuden, vollständig von Unwissenheit und Begehren, die sich als falsche Sichtweisen und Zweifel manifestieren könnten, befreit ist und wenn es weit über die Grenzen weltlicher Erkenntnis hinausgelangt. Wenn das Bewußtsein zum Überweltlichen vorgedrungen ist, kann die höchste Wirklichkeit erfahren und das vorher Unerkannte erkannt werden. Wenn Nibbāna zum ersten Mal erfahren wird, ist dies der Anfang durchdringender Erkenntnis: „Ich erkenne das Unbekannte" (*anaññātaññassāmi*).

Der Boden des Wissens

Wodurch wird Nibbāna zum Objekt des Bewußtseins? Im Visuddhimagga, der umfassenden Abhandlung über Theorie und Praxis der buddhistischen Lehre, spricht der Autor Buddhaghosa vom „Boden des Wissens". Hier in Kurzform das Wesentliche: 494

> ... Wie wird Wissen entwickelt? Daseinsgruppen, Grundlagen, Elemente, Fähigkeiten, Wahrheiten, das abhängige Entstehen usw. bilden den Boden des Wissens. Die Reinheit des Verhaltens und die Reinheit des Geistes sind die Wurzeln. Fünf weitere Arten der Reinheit bilden den Stamm. Durch Untersuchen und Hinterfragen sollte man zuerst eine tiefe Kenntnis des Bodens gewinnen. Durch die ersten zwei Arten der Reinheit bilden sich die Wurzeln, und darauf kann sich durch die weiteren fünf Arten der Reinheit der Stamm entwickeln.[3]

„Wissen" bedeutet hier durchdringende Einsicht (*vipassanā*). Die Daseinsgruppen (*khandhā*) sind die fünf Gruppen geistiger und körperlicher Eigenschaften, die das sogenannte Lebewesen ausmachen. Die zwölf Grundlagen (*āyatana*), die achtzehn Elemente (*dhātu*) und die 22 Fähigkeiten (*indriya*) sind miteinander verbundene körperliche und geistige Eigenschaften, die in verschiedener Weise im Leben und in den 495

[3] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 502.

Handlungen der Lebewesen wirksam sind. Mit den Wahrheiten (*sacca*) sind die Vier Edlen Wahrheiten gemeint: die Wahrheit über das Leiden, die Ursache des Leidens, das Ende des Leidens und über den Edlen Achtfachen Pfad, der zum Ende des Leidens führt. Das abhängige Entstehen (*paṭicca-samuppāda*) bezieht sich hier nicht nur auf die zwölfgliedrige Reihe wechselseitiger Ursachen und Folgen, die den strukturellen Rahmen für die fortgesetzte Runde von Geburt und Tod bilden, sondern auch auf die 24 Bedingtheitsbeziehungen (*paccaya*), die zwischen Zuständen möglich sind. Jedes dieser Themen wird an geeigneten Stellen im Abhidhammatthasaṅgaha einzeln behandelt. Das gilt auch für etliche andere Gruppierungen, die hier mit „usw." gemeint sind.

496 Weltliches Wissen bildet die Grundlage oder den Boden durchdringender Einsicht. Es ist die feste, durch tiefe Erkenntnis gewonnene Überzeugung, daß sowohl geistige (*nāma*) als auch körperliche Eigenschaften (*rūpa*) als letztliche Wirklichkeiten ununterbrochen die naturgegebenen Kennzeichen der Unbeständigkeit (*anicca*), der Unzulänglichkeit (*dukkha*) und der Abwesenheit eines Selbst (*anattā*) aufweisen. Obwohl dieser Boden auf rein weltlicher Kenntnis der natürlichen Eigenschaften von Daseinsgruppen und anderen Objekten beruht, ermöglicht er die Entwicklung tieferer Erkenntnis. Diese Entwicklungsmöglichkeit kann man mit dem Wachstum von Pflanzen vergleichen. So wie alle Pflanzen Wurzeln benötigen, um zu wachsen, kann sich auch tiefere Erkenntnis nur aus Wurzeln entwickeln. Diese sind die Reinheit des Verhaltens und die Reinheit des Geistes.

497 Reinheit des Verhaltens (*sīla visuddhi*) bedeutet, daß jemand, der sich von unreinem Verhalten in Wort und Tat säubern möchte, ununterbrochen sein Verhalten beobachten muß. Für Mönche bedeutet das, Verhaltensregeln des Vinaya genau einzuhalten. Laien sollten die fünf grundlegenden Verhaltensregeln gewissenhaft üben, erhalten und erneuern.

498 Reinheit des Geistes (*citta visuddhi*) ist der Zustand, in dem durch wohlentwickelte Kontinuität des Bewußtseins, also durch Konzentration (*samādhi*), die Hindernisse beseitigt wurden. Der höchste Reinheitsgrad des Geistes kann zum einen durch das Üben von *jhānas* verwirklicht werden, auf die das Erreichen überweltlicher Zustände folgt; das nennt man

samatha vipassanā, durchdringende Einsicht durch Geistesstille. Zum anderen lassen sich überweltliche Zustände auch ganz ohne *jhāna*-Praxis erreichen. Das ist *sukkha vipassanā*, „trockene" durchdringende Einsicht.

Betrachten wir nun die gesamte Gruppe der sieben Reinheiten, wie sie oben im verkürzten Auszug aus dem Visuddhimagga beschrieben wurden. Sie bilden den Stamm und die Wurzel des Erreichbaren. In welcher Weise stehen sie miteinander in Beziehung und in welcher Folge treten sie auf? Ihre Reihenfolge und ihre Beziehung werden üblicherweise auf *samatha vipassanā* bezogen. Die erreichte Erkenntnis und der Reinheitsgrad sind jedoch nicht davon abhängig, ob überweltliche Einsicht über den Weg der *jhānas* gewonnen wurde. Im folgenden wollen wir nur grob auf die Übergangskenntnisse und Reinheiten eingehen, denn das Thema *vipassanā* gehört zu Kapitel 9 des Abhidhammatthasaṅgaha. 499

Wenn man beginnt, die Grundlage der Reinheit des Verhaltens (*sīla-visuddhi*) zu festigen, entwickelt sich auch die Fähigkeit, den Geist zu konzentrieren. Beim *samatha vipassaka* bedeutet dies Konzentration bis hin zu den *jhānas*. Beim *sukkha vipassaka* wird Reinheit des Geistes (*citta-visuddhi*) durch eine hinreichende Fähigkeit zur Einspitzigkeit erreicht. Somit ist die Wurzel vorhanden und die übrigen fünf Reinheiten – der Stamm – können wachsen. Aus der Fähigkeit zur Konzentration entwickelt sich das Wissen, daß allein geistige und körperliche Eigenschaften die Grundlagen der Existenz ausmachen. Zusammen mit der weltlichen Einsicht darin, wie diese Eigenschaften in Form ihrer Bestimmungsmerkmale Hauptmerkmal, wesentliche Funktion, Äusserung und Grundlage (*lakkhaṇa, rasa, paccupaṭṭhāna, padaṭṭhāna*) erkannt und verstanden werden können, bezeichnet man es als Erkenntnis der Unterscheidung geistiger und körperlicher Eigenschaften (*nāma-rūpa-paricchedañāṇa*). Hier und in den folgenden Beispielen gebrauchen wir das Wort „Wissen" im Sinne weltlicher Einsicht. Durch diese Einsicht stellt sich Reinheit der Sichtweise (*diṭṭhi-visuddhi*) und mit ihr weltliche Einsicht in die erste der Vier Edlen Wahrheiten, die Wahrheit des Leidens (*dukkha-sacca*), ein. 500

Indem wir im Lichte dieser Reinheit geistige und körperliche Eigenschaften tiefer untersuchen und unvermeidliche Veränderungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beob- 501

achten, entsteht eine weitere Stufe weltlicher Einsicht: die Erkenntnis von Ursache und Wirkung (*paccaya-pariggaha-ñāṇa*).

502 Durch dieses Erkennen werden Unsicherheit und Zweifel an der Beziehung zwischen Ursachen und deren Folgen überwunden. Es entsteht Reinheit, die Unsicherheit überwindet (*kaṅkhā-vitaraṇa-visuddhi*). Gleichzeitig entsteht weltliche Einsicht in die zweite Edle Wahrheit, die Wahrheit der Ursache des Leidens (*dukkha-samudaya-sacca*).

503 Wenn die Unsicherheit überwunden ist, bringt die tiefere Untersuchung alles Vorhergehenden die allgemeinen Merkmale der Unbeständigkeit, des Leidens oder der Unzulänglichkeit und der Abwesenheit eines Selbst (*anicca, dukkha, anattā*) klar hervor. Sich dieser drei unterschiedlichen Kennzeichen vollkommen bewußt zu sein, ist verstehendes Erkennen (*sammasana-ñāṇa*) der drei allgemeinen Merkmale. Gleichzeitig entsteht die Einsicht in das Entstehen und Vergehen geistiger und körperlicher Zustände. Dies ist die Anfangsphase eines weiteren Grades der Einsicht, nämlich der ersten Phase der Erkenntnis des Entstehens und Vergehens (*udayabbaya-ñāṇa*).[4]

504 Durch die Verwirklichung dieser Erkenntnisse entsteht eine neue Reinheit, denn mit ihnen entsteht weltliche Einsicht in die vierte Edle Wahrheit, die Wahrheit über den Weg zum Ende des Leidens (*dukkha-nirodha-gāmini-paṭipadā-sacca*), und dabei entsteht die Reinheit der Unterscheidung von Pfad und Nicht-Pfad (*maggāmagga*[5]*-ñāṇa-dassana-visuddhi*), in der es keine Unklarheit mehr gibt. Wenn diese Reinheit gefestigt ist, wird die Ergründung der verschiedenen Aspekte des Entstehens und Vergehens von Zuständen als Ausdruck der drei allgemeinen Merkmale mit unablässigem Bemühen verfolgt. Dies geschieht, weil die wahre Natur der Unbeständigkeit, des Leidens und der Abwesenheit eines Selbst nur durch das vollständige Erkennen der Prinzipien hinter dem Entstehen und Vergehen von Zuständen offenbar werden kann. Mit dieser immer noch weltlichen Einsicht ist die zweite Phase der Erkenntnis des Entstehens und Vergehens (*udayabbayañāṇa*) abgeschlossen. Damit wird der Weg frei, um die verbleibende weltliche Reinheit zu erreichen.

[4] *udaya + vaya*
[5] *magga + amagga*

Die Verwirklichung dieser Reinheit ist das Ergebnis fortwährender Achtsamkeit, die auf das Erkennen der drei allgemeinen Merkmale gerichtet ist. Sie besteht zunächst im Erreichen einer Folge acht weiterer weltlicher Einsichtswissen. Diese führen von der weltlichen Erkenntnis der von den allgemeinen Merkmalen geprägten bedingten Existenz zu einer Einsichtsstufe, in der es zur völligen Ablösung und Ausgeglichenheit des Geistes angesichts aller bedingten Existenz kommt: *saṅkhārupekkhāñāṇa*. 505

Diese acht Einsichtswissen werden von einer weiteren Einsicht gefolgt, die noch immer weltlich und daher mit dem bisher Erreichten kompatibel ist. Sie stellt den absoluten Höhepunkt weltlicher Einsicht dar und hat einen so hohen Grad erreicht, daß sie mit überweltlicher Einsicht vereinbar ist. Daher heißt sie Übereinstimmungswissen (*anuloma-ñāṇa*), d. h. Übereinstimmung weltlichen und überweltlichen Wissens. Diese neunfache Reihe von Erkenntnissen bezeichnet man zusammengefaßt als Reinheit der Unterscheidung im Verfolgen des Pfades (*paṭipadā-ñāṇa-dassana-visuddhi*). 506

Der überweltliche Pfad wird nun nahezu automatisch erreicht. Wie das vierte Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha zeigt, besteht die Folge weiterer Einsichtswissen aus einer Reihe benachbarter Bewußtseinsmomente, die das jeweilige Einsichtswissen und seine unmittelbar folgenden Kamma-Wirkungen umschließt. Sie bildet zusammen eine Phase vollständigen Erkennens (*javana*) innerhalb eines speziellen Ablaufes des Bewußtseinsprozesses. Unmittelbar vor dem Eintritt in den Pfad (*magga*) tritt jedoch ein Augenblick des Übergangs vom Weltlichen ins Überweltliche ein. Weil vorher bereits weltliche Einsicht in geistige und körperliche Existenz im Sinne des einen oder anderen der drei allgemeinen Merkmale gewonnen wurde, kommt es jetzt zur echten Erkenntnis der Vier Edlen Wahrheiten. Durch den Eintritt in die überweltliche Linie wird nun die Abstammungslinie des Weltlings endgültig überwunden. Der Moment dieses Übergangs, in dem das Bewußtsein Nibbāna zum Objekt nimmt, heißt Erkenntnis der überweltlichen Linie (*gotrabhū-ñāṇa*). 507

Unmittelbar auf diese wichtige Stufe folgt der erste Moment des Pfadbewußtseins. Hier erfährt das Bewußtsein zum ersten Mal Nibbāna. Dies wird als Pfadbewusstsein des Stromein- 508

TRITTS (*sotāpatti-magga-citta*) bezeichnet. Der Augenblick, in dem das Überweltliche zum ersten Mal erkannt wird, heißt zusammen mit den unmittelbar auf ihn folgenden kammagewirkten Bewußtseinsmomenten REINHEIT DER ÜBERWELTLICHEN ERKENNTNIS (*ñāṇa-dassana-visuddhi*).[6]

509 Dieser stark komprimierte Überblick über die Reinheiten und Erkenntnisse bis zu dem Punkt, an dem Nibbāna zum Objekt des Bewußtseins wird, läßt die Frage aufkommen, welche Umstände es eigentlich sind, die der Erkenntnis im Wege stehen. Um sie zu beantworten, müssen wir die einzelnen Verwirklichungsstufen untersuchen, die zur schrittweisen Schwächung und Auflösung solcher Umstände führen.

Zustände, die zu überwinden sind

510 In dem Abschnitt des Visuddhimagga mit dem Titel „Zustände, die zu überwinden sind" werden 18 Gruppen unerwünschter Eigenschaften beschrieben, die verworfen und aufgegeben werden müssen, damit die aufeinanderfolgenden Pfade überweltlicher Verwirklichung erreicht werden können. Es wird auch erklärt, in welchen Phasen sie aufzugeben sind. Hier wollen wir jedoch nur auf vier Gruppen eingehen, die für das erste Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha besonders relevant sind:

1. DAS AUFKOMMEN UNHEILSAMEN BEWUSSTSEINS (*akusala-cittuppādā*)
2. DIE PFADE UNHEILSAMER HANDLUNG (*akusala-kamma-pathā*)
3. DIE ÜBLEN NEIGUNGEN (*anusayā*)
4. DIE FESSELN (*saṃyojanāni*)

511 Es wurde bereits gezeigt, wie UNWISSENHEIT (*avijjā*) und BEGEHREN (*taṇhā*) in den drei üblen Wurzeln GIER, HASS und TRÜBHEIT UND VERBLENDUNG (*lobha, dosa, moha*) gemeinsam sichtbar werden. Wir haben auch gesehen, wie sich bei den acht in Gier,

[6] Ein Hinweis auf die sieben Reinheiten findet sich in Zumwinkel, *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*, Nr. 24, Rathavinīta Sutta oder SuttaCentral, *Majjhimanikāya*, `https://suttacentral.net/mn24`.

zwei in Haß und zwei in tiefer Verblendung wurzelnden Bewußtseinszuständen die Wurzeln als Handlungen zeigen. Diese zwölf unheilsamen Zustände bilden die zu überwindende Gruppe des Aufkommens unheilsamen Bewusstseins.

In welcher Form zeigen sich die zwölf als Handlung? Sie 512
zeigen sich in jeglicher Aktivität, die mit dem Töten von Lebewesen, dem Nehmen von nicht Gegebenem, sexuellem Fehlverhalten, falscher Rede, verleumderischer Rede, harscher Rede, leichtfertiger Rede, Begierde, Übelwollen und falscher Sichtweise verbunden ist. Sie sind daher direkte Äußerungen von Gier, Haß und Verblendung und damit von Unwissenheit und Begehren. Diese zehn Arten unheilsamer Handlung bilden die zu überwindende Gruppe der Pfade unheilsamer Handlung.

Bei den zu überwindenden Ursachen von Wiedergeburt 513
und Tod ist ein sehr wichtiges Merkmal zu erkennen: die ständige Wechselwirkung zwischen der Unwissenheit und den Handlungen, die sie verursacht. Diese wechselseitige Abhängigkeit zeigt sich besonders zwischen den zwei vorherigen Gruppen und den sogenannten üblen Neigungen. Das sind verborgene Veranlagungen, individuelle Vorlieben oder gewohnheitsmäßige Neigungen zu verschiedenen Arten unheilsamer Gedanken, unheilsamer Rede oder unheilsamen körperlichen Handlungen. Diese Neigungen haben durch Wiederholung entsprechender geistiger und körperlicher Handlungen, die selbst durch die Neigungen unterstützt werden, großen Einfluß bekommen. Als unerwünschte Eigenschaften sammeln sie Kraft aus den Aktivitäten, die sie fördern. Um diese gegenseitige Stimulation zu beenden, müssen offensichtlich nicht nur die unerwünschten geistigen und körperlichen Handlungen, sondern auch die üblen Neigungen aufgegeben werden. Die sieben zu überwindenden Neigungen sind:

1. Die Neigung zur Sinneslust (*kāmarāgānusaya = kāma + rāga + anusaya*) 514
2. die Neigung zum Widerwillen (*paṭighānusaya*)
3. die Neigung zur Einbildung (*mānānusaya*)
4. die Neigung zur falschen Sichtweise (*diṭṭhānusaya*)
5. die Neigung zum Zweifel (*vicikicchānusaya*)

6. DIE NEIGUNG ZUM VERLANGEN NACH EXISTENZ (*bhavarāgānusaya*).
7. DIE NEIGUNG ZUR UNWISSENHEIT (*avijjānusaya*)

515 Die vierte zu überwindende Gruppe sind die zehn Fesseln. Als Folge von „Handlungen, die zur Wiedergeburt führende Wirkungen anhäufen“[7] werden diese Fesseln beständig genährt und gestärkt, so daß sie die Daseinsgruppen des WERDENS (*bhava*) an den Kreislauf von Geburt und Tod (*saṃsāra*) binden und fesseln. Die zehn Fesseln sind:

516 1. DIE FESSEL DER PERSÖNLICHKEITSSICHT (*sakkāya-diṭṭhi-saṃyojana*). Dies umfaßt die vielen Hypothesen, die von Menschen aufgestellt werden, die an die Existenz eines dauerhaften persönlichen SELBST, einer SEELE (*atta*) glauben, welche sich in den fünf Daseinsgruppen individuell oder kollektiv verkörpert oder auch etwas ganz anderes sein kann.[8]

517 2. DIE FESSEL DES ZWEIFELS (*vicikicchā-saṃyojana*). Beispiele für Zweifel sind:

   - Zweifel am Lehrer (d. h. am Buddha), sowohl an seiner Person als auch an seinen Fähigkeiten,
   - Zweifel an der Wirksamkeit seiner Lehre (d. h. des Dhamma) und daran, ob sie wirklich zur höchsten Befreiung führt,
   - Zweifel daran, ob im Orden (d. h. dem Saṅgha) Menschen sind, die auf diese Weise die Befreiung erreicht haben, oder
   - Zweifel an den drei Aspekten (*sīla, bhāvanā, paññā*) der Übung mit dem Ziel der Befreiung.[9]

518 3. DIE FESSEL DER ANHAFTUNG AN GEWOHNHEITEN UND BRÄUCHEN (*sīlabbata-parāmāsa-saṃyojana*), oft übersetzt als „Festhalten an Ritualen“. Dies beinhaltet das ANHAFTEN AN (*parāmāsa*) GEWOHNHEITSMÄSSIGEM VERHALTEN (*sīla*)

[7] Siehe § 125 ff.
[8] Siehe auch „*diṭṭhi*“, § 82 ff.
[9] Siehe auch „*vicikicchā*“, § 160 ff.

und an Gepflogenheiten (*vata*), die nicht mit rechter Sichtweise übereinstimmen. Es ist der Glaube, daß Verhaltensformen allein schon ausreichen, um Fortschritte zu erzielen. Ursprünglich galt dies besonders für die Praxis mancher Asketen, die Lebensweise bestimmter Tiere nachzuahmen (auch *diṭṭhi* trifft hierauf zu).

4. Die Fessel des Sinnesvergnügens (*kāma-rāga-saṃyojana*). Hiermit ist besessenes, suchtartiges und zwanghaftes Verlangen nach Sinnesfreude gemeint, wie es durch die fünf Sinnestore und den Geist erfahren werden kann. Das ist eine äußerst hartnäckige Erscheinungsform der Wurzel der Gier (*lobha-mūla*)[10]. 519

5. Die Fessel der Abneigung (*paṭigha-saṃyojana*). Dies ist die Haltung von Antipathie und Widerwillen gegenüber jemandem oder etwas, der oder das einem Schaden zugefügt, Nachteile oder unangemessenen Ärger eingebracht hat. Es ist eine tiefsitzende Erscheinungsform der Wurzel des Hasses (*dosa-mūla*)[11]. 520

Dies sind die fünf niederen Fesseln (*pañc oram-bhāgiyāni saṃyojanāni*). 521

6. Die Fessel des Begehrens nach *rūpāvacara*-Existenz (*rūpa-rāga-saṃyojana*). 522

7. Die Fessel des Begehrens nach *arūpāvacara*-Existenz (*arūpa-rāga-saṃyojana*). 523

Wo die Fessel des Sinnesbegehrens und damit jegliches Begehren nach *kāmāvacara*-Existenz erschöpft und aufgegeben sind, verbleiben die beiden höheren Fesseln 6 und 7 als noch zu überwindendes Begehren nach Wiedergeburt (*bhava-rāga*) in Bereiche bedingter Existenz.

8. Die Fessel der Einbildung (*māna-saṃyojana*). Als Ergebnis eines bereits kleinen und sich systematisch verringern- 524

[10]Siehe auch „*lobha*“, § 69 ff.
[11]Siehe auch „*dosa*“, § 143 ff.

den Grades von ANHAFTUNG (*upādāna*)[12] begleitet sie die ersten der drei überweltlichen Pfade und stellt einen Überrest der „Ich bin"-Auffassung[13] dar.

525 9. DIE FESSEL DER RASTLOSIGKEIT (*uddhacca-saṃyojana*). Als begleitender Geistesfaktor tritt Rastlosigkeit in allen unheilsamen Bewußtseinszuständen gemeinsam mit Trübheit und Verblendung auf. Im Zusammenhang mit überweltlicher Verwirklichung repräsentiert sie daher einen kleinen Rest geistiger Unruhe und Unstetigkeit, die bis zum vollständigen Abbau aller verbleibenden BEFLECKUNGEN (*āsava*) noch vorkommt. Sie unterstützt Unwissenheit und wird umgekehrt auch durch sie unterstützt.[14]

526 10. DIE FESSEL DER UNWISSENHEIT (*avijjā-saṃyojana*). Im Kontext des Überweltlichen repräsentiert Unwissenheit, bevor sie durch RECHTE SICHTWEISE (*sammā-diṭṭhi*) vollständig überwunden und beseitigt ist, den Rest unreiner Eigenschaften, die als Grundlage der Unwissenheit – mit ihrem Hauptmerkmal der „Abwesenheit von Wissen" – das volle und endgültige Durchdringen der VIER EDLEN WAHRHEITEN (*cattāri ariya-saccāni*) verhindern.[15]

527 Dies sind die FÜNF HÖHEREN FESSELN (*uddham-bhāgiyāni saṃyojanāni*).

528 Alle zusammen sind die zu überwindende Gruppe der Fesseln. Damit ist der Abschnitt abgeschlossen, der sich mit bestimmten Hauptfaktoren befaßt, die für die vollständige Verwirklichung des Überweltlichen schädlich sind.

---

[12] Hier bezieht sich diese Fessel auf nur eine bestimmte der vier Anhaftungen, nämlich *kāmupādāna*, anders als *sakkāyadiṭṭhisaṃyojana*, der Fessel der Persönlichkeitssicht. Weil diese Anhaftung kausal mit dem Begehren nach *rūpāvacara*- und *arūpāvacara*-Existenz verbunden ist, entsteht dabei der Eindruck „Ich erfahre diese oder jene Bedingung."

[13] Siehe auch „*māna*", § 87.

[14] Siehe auch „*uddhacca*", § 163 ff.

[15] Siehe auch „*avijjā*", § 156 ff.

Vortrag 10, Teil 1

Bis hin zu dem Punkt, an dem Nibbāna zum Objekt des Bewußtseins werden kann, müssen die wichtigen Einsichtswissen und Reinheiten verwirklicht werden, denn sie sind unverzichtbare Bestandteile des Weges zum Ende des Leidens. Dies ist der positive Aspekt beim Erlangen von Einsichtswissen. Doch der negative Aspekt, der aus Einflüssen besteht, die den Fortschritt weitgehend behindern, wird nicht gleich mit dem ersten Einsichtswissen weggefegt. 529

Wie bereits deutlich wurde, sind Bedingungen wie das Aufkommen unheilsamen Bewußtseins, die Pfade unheilsamer Handlung, die üblen Neigungen, die Fesseln und viele andere Gruppen keinesfalls einzelne Hindernisse, sondern ganze Reihen sehr unterschiedlicher Barrieren, deren Ursprünge in vergangenen Handlungen und Neigungen liegen. Weil es so viele verzögernde Eigenschaften gibt, ist es nötig, die einzelnen Stufen der überweltlichen Verwirklichung bis zur Vervollkommnung zu untersuchen, wie weiter oben schon gesagt wurde.[1] Dabei müssen wir beobachten, wie diese Eigenschaften in jeder einzelnen Stufe schrittweise beseitigt werden. 530

Die Pfade und Früchte

Überweltliche Verwirklichung läßt sich in vier grundlegende Kategorien einteilen, die aufeinanderfolgenden Stufen entsprechen. Sie tragen sowohl einzeln als auch im Ganzen dazu bei, Eigenschaften, die durchdringende Einsicht verhindern, nach und nach aufzulösen und zu beseitigen. Jede dieser vier Kategorien ist noch einmal in zwei Phasen unterteilt: Die erste ist ein Bewußtseinszustand, der unmittelbar eine Wirkung hervorbringt, und die zweite ist eben diese Wirkung. Die ersten Phasen der vier Kategorien nennt man Pfadbewusstsein (*magga-citta*) oder einfach Pfad (*magga*). Ihre direkten Wirkungen, die zweiten Phasen, nennt man Fruchtbewusstsein 531

[1] Siehe § 509 ff.

(*phala-citta*) oder einfach FRUCHT (*phala*). Daraus ergeben sich je vier Kategorien von Pfaden und Früchten.

532 Der Vorgang der überweltlichen Verwirklichung vollzieht sich in acht einzelnen Phasen, wovon jede eine besondere Art überweltlicher Bewußtseinszustände ist. In jeder Phase ist Nibbāna das Objekt. Diese überweltlichen Zustände werden im Abhidhammatthasaṅgaha in den Versen 31–34 folgendermaßen klassifiziert:

VERS 31

SOTĀPATTI-MAGGA-CITTAṂ
SAKADĀGĀMI-MAGGA-CITTAṂ
ANĀGĀMI-MAGGA-CITTAṂ
ARAHATTA-MAGGA-CITTAÑ CETI
IMĀNI CATTĀRI PI LOKUTTARA-KUSALA-CITTĀNI NĀMA.

Die Übersetzung lautet:

ES GIBT DAS (*iti*) PFADBEWUSSTSEIN (*magga-citta*) des STROMEINTRITTS (*sotāpatti*),[2] das Pfadbewußtsein der EINMALWIEDERKEHR (*sakadāgāmi*),[3] das Pfadbewußtsein der NICHTWIEDERKEHR (*anāgāmi*) UND (*ca*) das Pfadbewußtsein der ARAHANTSCHAFT (*arahatta*).

DIESE (*imāni*) VIER ZUSAMMEN (*cattāri pi*) HEISSEN (*nāma*) HEILSAM (*kusala*) wirkende ÜBERWELTLICHE (*lokuttara*) BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE (*cittāni*).

533 **VERS 32**

SOTĀPATTI-PHALA-CITTAṂ
SAKADĀGĀMI-PHALA-CITTAṂ
ANĀGĀMI-PHALA-CITTAṂ
ARAHATTA-PHALA-CITTAÑ CETI
IMĀNI CATTĀRI PI LOKUTTARA-VIPĀKA-CITTĀNI NĀMA

[2] Siehe § 556.
[3] Von *sakim* und *āgacchati*.

Die Übersetzung lautet:

Es gibt das (*iti*) Fruchtbewusstsein (*phala-citta*) des Stromeintritts, das Fruchtbewußtsein der Einmalwiederkehr, das Fruchtbewußtsein der Nichtwiederkehr und das Fruchtbewußtsein der Arahantschaft.

Diese vier zusammen heißen kammagewirkte (*vipāka*) überweltliche Bewußtseinszustände.

Vers 33 534

Iccevaṃ sabbathā pi aṭṭha
Lokuttara-kusala-vipāka-cittāni samattāni.

Die Übersetzung lautet:

Damit (*iccevaṃ*) sind die acht (*aṭṭha*) überweltlichen (*lokuttara*) heilsam (*kusala*) wirkenden und kammagewirkten (*vipāka*) Bewusstseinszustände (*cittāni*) in jeder Hinsicht (*sabbathā pi*) abgeschlossen (*samattāni*).

Vers 34 535

Catu-maggappabhedena
Catudhā kusalaṃ tathā
Pākaṃ tassa phalattā ti
Aṭṭhadh ānuttaraṃ mataṃ.

Die Übersetzung lautet:

Durch die Aufteilung in vier Pfade (*catu-maggapabhedena*) ist heilsam (*kusala*) wirkendes Bewußtsein vierfach (*catudhā*) unterteilt. Ebenso (*tathā*) die Kamma-Wirkung (*pāka*) davon (*tassa*), der Fruchtzustand (*phalattā*). Somit (*iti*) wird das Unübertreffliche (*anuttara*) als achtfach (*aṭṭhadhā*) untergliedert begriffen (*mata*).

536 Dies ist die grundlegende Klassifizierung ÜBERWELTLICHER (*lokuttara*) Bewußtseinszustände, die entscheidend sind, um durchdringende Einsicht, d. h. WISSEN IM EINKLANG MIT DER LETZTLICHEN WIRKLICHKEIT (*yathābhūtañāṇa*), zu erlangen. Unabhängig davon, welcher Übungsweg gewählt wurde, stellen diese acht Zustände die tatsächliche Verwirklichung von der anfänglichen Phase des Stromeintritts bis zum absoluten Höhepunkt der Arahantschaft dar. Darum werden sie nicht nur als überweltlich, sondern auch als UNÜBERTREFFLICH (*anuttara*) bezeichnet. Damit soll deutlich gemacht werden, daß sie nicht nur den absoluten Höhepunkt alles Erreichbaren darstellen, sondern daß jeder von ihnen in einzigartiger Weise ein bestimmender Faktor bei der Beseitigung bestimmter Eigenschaften ist, die der endgültigen Befreiung von den Runden der Wiedergeburt und des Leidens im Wege stehen. Keiner von ihnen kann ausgelassen oder durch einen anderen Zustand ersetzt werden.

537 Nach der obigen Klassifizierung werden nicht nur die acht Bewußtseinszustände unterschieden, sondern auch die Personen, die sie erfahren. In der „Achter-Darstellung" im Puggala Paññatti (Buch der Charaktere), dem vierten Buch des Abhidhammapiṭaka, heißt es:

> Welche Personen sind im Besitz der vier Pfade, welche im Besitz der vier Früchte?
>
> 1. Der in den Strom eintretende.
> 2. Jemand, der den Fruchtzustand des Stromeintritts verwirklicht.
> 3. Der Einmalwiederkehrer.
> 4. Jemand, der den Fruchtzustand der Einmalwiederkehr verwirklicht.
> 5. Der Nichtwiederkehrer.
> 6. Jemand, der den Fruchtzustand der Nichtwiederkehr verwirklicht.
> 7. Der *Arahant*.
> 8. Jemand, der die Frucht der Arahantschaft verwirklicht.

> Diese Personen sind im Besitz der vier Pfade und der vier Früchte.[4,5,6]

Wie gesagt hat jede der vier Hauptstufen des Pfades zur 538
endgültigen Befreiung zwei Phasen: das Erreichen und die Verwirklichung. Im vierten Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha, das sich ausführlich mit den vielen unterschiedlichen Bewußtseinsprozessen beschäftigt, wird gezeigt, daß die Phase des Erreichens jeweils aus einem einzelnen Bewußtseinsmoment HEILSAM wirkenden ÜBERWELTLICHEN BEWUSSTSEINS (*lokuttara-kusala-citta*) besteht. Direkt an diesen Moment angrenzend folgen dann als unmittelbare Kamma-Wirkung zwei, manchmal drei Bewußtseinsmomente KAMMAGEWIRKTEN ÜBERWELTLICHEN BEWUSSTSEINS (*lokuttara-vipāka-citta*). Als Ergebnis äußerst kraftvoller Zustände sind sie Augenblicke VOLLEN BEWUSSTSEINS (*javana*), obwohl sie Kamma-Wirkungen sind.

Beim Erreichen des Pfades entstehen also in jeder der vier 539
Stufen drei oder vier aufeinanderfolgende Bewußtseinsmomente, die Nibbāna als Objekt haben. Als Teil der Phase vollen Bewußtseins führen sie gleichzeitig Funktionen eines jeweils einmaligen und einzigartigen BEWUSSTSEINSPROZESSES (*citta-vīthi*) aus. Anhand dieser Folgen von Bewußtseinsmomenten kann man nachvollziehen, daß die in den Piṭakas angegebenen acht Klassen von Personen, die Pfade und Früchte erfahren, rein analytisch zu verstehen sind: Wer den Augenblick des Erreichens erfährt, ist nicht jemand, der die Verwirklichung erfahren hat, und wer die Verwirklichung erfährt, ist nicht jemand, der den Augenblick des Erreichens erlebt. Im herkömmlichen Sinne betrachtet erfährt jedoch jeder, der den Pfad erreicht, automatisch innerhalb desselben Bewußtseinsprozesses auch die Verwirklichung.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß Personen dieser acht 540
Kategorien oft auch in zwei Gruppen eingeteilt werden. Die erste umfaßt diejenigen, die die ersten drei Pfade und Früchte er-

[4] Law, *A Designation of Human Types. Translation of Puggalapaññatti*, S. 103.
[5] SuttaCentral, *Puggalapaññatti*, `https://suttacentral.net/pp2.8`.
[6] Weitere Beispiele: Trätow u. a., *Dīgha-Nikāya, die Sammlung der langen Reden*, 33; Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Bd. IV, VIII 19; Woodward, *Verses of Uplift. Translation of Udāna*, S. 67

reicht haben, sowie diejenigen, die auch den Augenblick des Erreichens des vierten Pfades erfahren haben, nicht jedoch dessen Verwirklichung. Die ersten sieben Personengruppen, die sich aus technischer Sicht noch immer auf dem Weg zur Vervollkommnung befinden, werden als LERNENDE (*sekkha* oder *sekha*) bezeichnet. Jemand, der auch die Frucht des vierten Pfades erfahren und somit die Perfektion erreicht hat, ist kein Lernender mehr. Diese Menschen bilden die zweite Gruppe. Man bezeichnet sie als AUSGELERNTE (*asekkha*). Damit ist jemand gemeint, der endgültige Befreiung, also ARAHANTSCHAFT (*arahatta*) erreicht hat.

541 Um noch eine dritte Gruppe hinzuzufügen: Jemand, der keinerlei überweltliche Erfahrungen gemacht hat, ist eine PERSON (*jana*), die GETRENNT (*puthu*) von jenen ist, die Nibbāna erfahren. Aus diesem Grund wird er als *puthujjana*, d. h. als weltlicher oder gewöhnlicher Mensch bezeichnet.

542 Der erste der vier Pfade heißt *sotāpatti magga*, der Pfad des Stromeintritts. Da das Erreichen und die Verwirklichung eines Pfades direkt aufeinander folgen, ist es üblich, die Bezeichnung *sotāpatti magga* für beides zusammen zu gebrauchen. Jemand, der Pfad und Verwirklichung erreicht hat, heißt *sotāpanna*, d. h. „Stromeingetretener".

543 Der Verlauf der Einsichtswissen und der Reinheiten, die zu dieser Entwicklungsstufe führen, wurde bereits angesprochen. Weitere damit verbundene Merkmale werden sehr klar in einem Gespräch des Buddha mit Ayasmā Sāriputta erklärt. Es ist im zweiten Sāriputta Sutta im Mahāvagga des Saṃyutta Nikāya aufgezeichnet. Hier ein verkürzter Auszug:[7,8]

> BUDDHA: ... was also, Sāriputta, sind die Faktoren, die zum Stromeintritt beitragen?
>
> SĀRIPUTTA: Die Faktoren, die zum Stromeintritt beitragen, sind: der Wunsch, Edle zu sehen, das Hören der richtigen Lehre, angemessene Aufmerksamkeit sowie das Wissen und die damit verbundene Praxis in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit.

[7] Geiger u. a., *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*, Buch V, 55.5, Sāriputto II.

[8] SuttaCentral, *Saṃyutta Nikāya*, https://suttacentral.net/sn55.5.

Buddha: Richtig, Sāriputta. Was, Sāriputta, bedeutet „Strom“?

Sāriputta: Einfach den Edlen Achtfachen Pfad: rechte Sichtweise, rechtes Denken, rechtes Handeln, rechter Lebenserwerb, rechtes Bemühen, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung.

Buddha: So ist es, Sāriputta. Was, Sāriputta, bedeutet dann „Stromeingetretener“?

Sāriputta: Wer von diesem Edlen Achtfachen Pfad durchdrungen ist, wird Stromeingetretener genannt.

Buddha: Völlig richtig, Sāriputta ...

Im Zusammenhang mit dem Erreichen des Pfades wurde 544
bereits gezeigt, wie der Übergang von der grundlegenden, aber noch weltlichen Erkenntnis der drei allgemeinen Merkmale und der Vier Edlen Wahrheiten zur durchdringenden, überweltlichen Einsicht in ihre wahre Natur vonstatten geht. Aus dem zitierten Sutta geht außerdem hervor, daß ein *sotāpanna* vom Edlen Achtfachen Pfad durchdrungen, d. h. vollständig mit ihm verbunden und von ihm bestimmt ist. Weil das nicht nur beim *sotāpanna*, sondern auch bei den folgenden drei Pfaden der Fall ist, läßt sich eine Beziehung zwischen den bereits behandelten Gruppen unerwünschter Eigenschaften und dem Edlen Achtfachen Pfad beobachten, der ja bewirkt, daß sie aufgegeben werden.

Im Mahācattarīsakasutta[9,10] spricht der Buddha ausführ- 545
lich darüber, wie rechte Sichtweise, rechtes Bemühen und rechte Achtsamkeit zusammenarbeiten, um die unheilsamen Eigenschaften aufzugeben, die sowohl ihnen selbst als auch den übrigen Pfadbestandteilen im Wege stehen. Dieses Sutta veranschaulicht nicht nur sehr klar, was dieses Aufgeben bedeutet, sondern zeigt auch die kausale Wechselbeziehung zwischen den Pfadbestandteilen auf.

Das Folgende ist keine direkte Übersetzung, sondern faßt nur das Wichtige im Kern zusammen:

[9] Zumwinkel, *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*, MN 117.
[10] SuttaCentral, *Majjhimanikāya*, `https://suttacentral.net/mn117`.

546 • RECHTE SICHTWEISE (*sammā-diṭṭhi*) ist im letztlichen Sinn das Erkennen in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Sie schließt falsche Sichtweise aus und damit z. B. auch das Anhaften an falschen Lehren, ungute Freundschaften, die Abwesenheit des Wunsches, Edle (*ariyas*) zu sehen, unzureichende Aufmerksamkeit usw.

547 • RECHTES DENKEN (*sammā-saṅkappa*), das der rechten Sichtweise folgt, schließt falsches Denken aus, wie z. B. solches, das mit Sinnesfreude, Übelwollen, Grausamkeit usw. verbunden ist.

548 • RECHTE REDE (*sammā-vācā*), die aus rechter Sichtweise und rechtem Denken hervorgeht, schließt falsche Rede aus, z. B. unehrliche, verleumderische, harsche oder leichtfertige Rede.

549 • RECHTES HANDELN (*sammā-kammanta*), welches aus rechter Sichtweise und rechter Rede hervorgeht, schließt falsches Handeln aus, wie z. B. Wesen zu töten, zu nehmen, was nicht gegeben ist, falsches Verhalten in Bezug auf Sinnesfreuden (z. B. sexuelles Fehlverhalten) usw.

550 • RECHTER LEBENSERWERB (*sammā-ājīva*), welcher aus rechter Sichtweise und rechtem Handeln hervorgeht, schließt falschen Lebenserwerb aus, der z. B. mit Arglist, unterstellender Sprache, Diffamierung oder der Suche nach weiterem Gewinn aus gegenwärtigem Gewinn verbunden ist.

551 • RECHTES BEMÜHEN (*sammā-vāyāma*) geht aus rechter Sichtweise und rechtem Lebenserwerb hervor.

552 • RECHTE ACHTSAMKEIT (*sammā-satī*) geht aus rechter Sichtweise und rechtem Bemühen hervor.

553 • RECHTE SAMMLUNG (*sammā-samādhi*) geht aus rechter Sichtweise und rechter Achtsamkeit hervor.

554 Wie an früherer Stelle schon gesagt wurde,[11] hängt die Möglichkeit, zur Befreiung aus der kausalen Gebundenheit und zur

[11] Siehe § 277.

endgültigen Verwirklichung von Nibbāna zu gelangen, wesentlich davon ab, wie sorgfältig Sittlichkeit, geistige Entwicklung und Weisheit kultiviert werden. Diese drei Gruppen sind auch im Edlen Achtfachen Pfad klar zu erkennen. Sittlichkeit (*sīla*) bedeutet: rechte Rede, rechte Sichtweise, rechtes Handeln und rechter Lebenserwerb. Geistige Entwicklung (*bhāvanā*) bedeutet: rechtes Bemühen, rechte Achtsamkeit und rechte Konzentration. Weisheit (*paññā*) bedeutet: rechte Sichtweise und rechtes Denken.

Aufgrund ihrer kausalen Verbindung und ihrer wechselseitigen Abhängigkeit durchdringt jede der drei Gruppen die gesamte Entwicklung der Pfades, wie es auch das Sutta zeigt. Dennoch ist eine gebietsweise Vorherrschaft klar erkennbar, wie das Paṭhamasikkhāsutta betont:[12,13,14] Die Sittlichkeit ist von unmittelbarer Bedeutung für den Stromeintritt und die Einmalwiederkehr, die geistige Entwicklung – besonders die Konzentration – für den Pfad der Nichtwiederkehr und die Weisheit für den Pfad der Arahantschaft. 555

Betrachten wir nun, wie die unerwünschten Eigenschaften tatsächlich aufgegeben oder zumindest abgeschwächt werden. Der *sotāpatti magga*-Moment ist der erste Augenblick des Stromeintritts. Er stellt die überweltliche Verwirklichung des Edlen Achtfachen Pfades dar. Wichtig zu wissen ist, daß dies der einzige Eintrittspunkt in den Strom ist. Auch wenn der Ausdruck *sotāpatti magga* üblicherweise als Pfad (*magga*) des Strom- (*sota*) eintritts (*āpatti*, vom Verb *apajjāti* = eintreten, hineinkommen) übersetzt wird, weist der Kommentar Abhidhammatthavibhāvinī zum Abhidhammatthasaṅgaha, der dieses Thema vertieft, besonders deutlich auf den Charakter des Stromeintritts als einleitendes Ereignis hin. Er zeigt auch, daß der Ausdruck genau bedeutet: der Pfad (*magga*) des ersten Eintritts (*a* + *patti*, von *ādito* und *pajjanaṃ*, d. h. „vom Anfang“ und „hineingegangen“) in den Strom (*sota*). 556

Wir haben gezeigt, daß die Vorbereitungen mit dem Ziel, Einsichtswissen und Reinheit zu gewinnen, zusammen mit der weltlichen Übung der drei Aspekte des Edlen Achtfachen Pfa- 557

[12] Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Bd. I, III 86, Der Schulungstüchtige.
[13] SuttaCentral, *Aṅguttara Nikāya*, `https://suttacentral.net/an3.85`.
[14] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 6.

des zum Eintrittspunkt in den Pfad führen können. Die unmittelbare Wirkung des Übergangs vom Weltlichen zum Überweltlichen zeigt sich darin, daß ein *sotāpanna* automatisch die unerwünschten Eigenschaften aufgibt, die diesem Zustand zuwiderlaufen.[15] Von den zehn Fesseln sind das:

- die Fessel der Persönlichkeitssicht (*sakkāyadiṭṭhi-saṃyojana*),
- die Fessel des Zweifels (*vicikicchā-saṃyojana*) und
- die Fessel des Anhaftens an Gewohnheiten und Bräuchen (*sīlabbataparāmā-saṃyojana*).

558 Darüberhinaus werden die Fessel der Sinneslust und die Fessel der Abneigung dadurch geschwächt, daß die gröbsten Formen der Gier wie auch die Gemeinheit und der Neid, die beide mit Haß verbunden sind, zum Erliegen kommen. Sie alle sind direkte Ursachen für eine Wiedergeburt in einem niederen Existenzbereich.

559 Gleichzeitig verschwinden einige der üblen Neigungen. Vollkommen abgelegt werden:

- die Neigung zu falscher Sichtweise (*diṭṭhānusaya*)
- die Neigung zum Zweifel (*vicikicchānusaya*)

560 Außerdem werden bestimmte Pfade unheilsamer Handlung beendet, nämlich:

- Töten von Lebewesen (*pānātipātā*)
- Nehmen von nicht Gegebenem (*adinnādānā*)
- sexuelles Fehlverhalten (*kāmesumicchācārā*)
- falsche Rede (*musāvādā*)
- falsche Sichtweise (*micchādiṭṭhi*)

561 Auch das Aufkommen unheilsamen Bewußtseins wird vermindert, indem die folgenden fünf unheilsamen Bewußtseinszustände vollständig aufgegeben werden: die zwei von geistigem Wohlgefühl und die zwei von neutralem Gefühl begleite-

[15] Siehe Abb. 13, S. 292.

ten gierigen Zustände, die alle mit falscher Sichtweise verbunden und entweder ausgelöst oder unausgelöst sind, und schließlich der Zustand, der in Trübheit und Verblendung wurzelt, von neutralem Gefühl begleitet und mit Zweifel verbunden ist.

Das sind die vom *sotāpanna* aufgegebenen oder geschwächten Zustände aus den ausgewählten vier von achtzehn Gruppen, die im Visuddhimagga erörtert werden.[16] 562

Auf den Pfad und die Frucht des Stromeintritts (*sotāpanna*) folgt durch weitere Kultivierung die Verwirklichungsstufe des *sakadāgāmi magga*, des Pfades der Einmalwiederkehr. Wer sich weiterhin bemüht, nachteilige Eigenschaften abzubauen, die nach dem Stromeintritt teilweise noch bestehen, kann allein dadurch die Momente des Pfadbewußtseins und seiner Verwirklichung erfahren. Solch einer heißt *sakadāgāmi*, Einmalwiederkehrer. Die Verwirklichung als zweite Phase des Pfades zeigt sich darin, daß die restlichen sieben Fesseln, die fünf üblen Neigungen, die sieben Pfade unheilsamer Handlung und die sieben Arten unheilsamen Bewußtseins allgemein abgeschwächt werden. Diese Abschwächung ist am stärksten bei den Zuständen ausgeprägt, die entweder Ausdruck von Sinnesfreude in den offensichtlicheren Formen von Gier sind, oder dort, wo Haß beteiligt ist. Daher sind sechs unheilsame Bewußtseinszustände zwar nicht vollständig beseitigt, doch zumindest stark abgeschwächt, nämlich die vier von falscher Sichtweise getrennten Bewußtseinszustände und die zwei Zustände, die in Haß wurzeln. 563

Wenn auf Pfad und Frucht des *sakadāgāmi* weitere Entwicklung und Übung folgt, führt dies zur dritten Phase des Pfades, der Verwirklichung von *anāgāmi magga*, dem Pfad der Nichtwiederkehr. Wer dies erreicht, wird *anāgāmi* genannt. Dieser Pfad entsteht wie die vorhergehenden als Ergebnis weiterer Abschwächung schlechter Eigenschaften. In diesem Stadium verschwinden aber einige davon vollständig. Es sind: 564

- von den Fesseln:
  - die Fessel der Sinneslust (*kāmarāga-saṃyojana*)
  - die Fessel der Abneigung (*paṭigha-saṃyojana*)

[16] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, 817 ff.

- von den üblen Neigungen:
  - die Neigung zur Sinneslust (*kāmarāgānusaya*)
  - die Neigung zum Widerwillen (*paṭighānusaya*)
- von den Pfaden unheilsamer Handlung:
  - verleumderische Rede (*pisuṇavācā*)
  - harsche Rede (*pharusavācā*)
  - Übelwollen (*byāpāda*)

Von den unheilvollen Bewußtseinszuständen werden die vier in Gier wurzelnden Zustände, die von falscher Sichtweise getrennt sind, in ihren feineren Aspekten weiter verringert. Die zwei unheilsamen Zustände, die in Haß wurzeln, werden vollständig aufgegeben.

565 Wenn Pfad und Frucht der Nichtwiederkehr (*anāgāmi*) verwirklicht sind, bleibt nur noch die vierte Phase. Sie besteht aus Pfad und Frucht des Pfades der Arahantschaft, *arahattamagga*. Wer diesen Pfad und diese Frucht erfahren hat, ist vollständig befreit vom Prozeß der Wiedergeburt und des Todes und folglich von allem damit verbundenen Leiden. Solch ein Mensch heißt *arahanta*. Er allein kann sagen:

> Zerstört ist die Geburt, erfüllt ist die höchste Übung, getan ist, was zu tun war, es gibt keinen weiteren bedingten Zustand.[17,18,19]

566 Gleichzeitig kommt es als Ergebnis höchsten Bemühens und Erkennens zum endgültigen Aufgeben der verbleibenden nachteiligen Eigenschaften. Es sind:

- die fünf höheren Fesseln:
  - die Fessel des Begehrens nach *rūpāvacara*-Existenz (*rūparāga-saṃyojana*)
  - die Fessel des Begehrens nach *arūpāvacara*-Existenz (*arūparāga-saṃyojana*)

[17] Wörtl. „Der Zustand hier zu sein“, d. h. der Zustand der bedingten Existenz.
[18] Trätow u. a., *Dīgha-Nikāya, die Sammlung der langen Reden*, 2. Die Lehrrede von der Frucht des Asketentums.
[19] SuttaCentral, *Dīghanikāya*, `https://suttacentral.net/dn2`.

  - die Fessel der Einbildung (*māna-saṃyojana*)
  - die Fessel der Rastlosigkeit (*uddhacca-saṃyojana*)
  - die Fessel der Unwissenheit (*avijjā-saṃyojana*)

- die verbleibenden drei üblen Neigungen:
  - die Neigung zum Verlangen nach Existenz (*bhavarāgānusaya*)
  - die Neigung zur Einbildung (*mānānusaya*)
  - die Neigung zur Unwissenheit (*avijjānusaya*)

- die verbleibenden Pfade unheilsamer Handlung:
  - leichtfertige Rede (*samphappalāpa*)
  - Begierde (*abhijjhā*)

- die verbleibenden unheilsamen Bewußtseinszustände:
  - die vier ausgelösten oder unausgelösten unheilsamen Zustände, die in Gier wurzeln und von falscher Sichtweise getrennt sind
  - der Zustand, der in Verblendung wurzelt, von neutralem Gefühl und von Rastlosigkeit begleitet ist

Wie bereits erklärt wurde, basiert diese Analyse, die zeigt, 567
wie mit dem Entstehen aufeinanderfolgender Stufen des überweltlichen Pfades die unheilsamen Eigenschaften nach und nach beseitigt werden, auf nur vier der zu überwindenden Gruppen. Aus dem Beispiel geht jedoch hervor, nach welchem allgemeinen Muster und in welcher Reihenfolge das Aufgeben durch die gebietsweise Vorherrschaft einzelner Elemente des Edlen Achtfachen Pfades bewirkt wird. An früherer Stelle wurde schon gesagt, daß diejenigen, die überweltliche Einsichten gewonnen haben, vollkommen von den Eigenschaften dieses Pfades durchdrungen und mit ihm eins geworden sind. Doch nur wenn rechte Sichtweise vorhanden ist, das zeigen die zitierten Suttas, können die übrigen Pfadbestandteile mehr bewirken als unheilsame Eigenschaften zu verringern. Wenn sich auf dem Höhepunkt weltlichen Wissens und weltlicher Reinheiten wahrhaftige rechte Sichtweise einstellt, ist die Zeit für die Verwirklichung des Stromeintritts gekommen.

568 Mit dieser Verwirklichung werden die Fesseln der Persönlichkeitssicht, des Zweifels und der Anhaftung an Gewohnheiten und Bräuchen aufgegeben. Dies befähigt die übrigen Bestandteile des Edlen Achtfachen Pfades dazu, den Rest unheilsamer Neigungen und Gewohnheiten, die sich in der Vergangenheit aufgebaut haben, nach und nach zu beseitigen.

Vortrag 10, Teil 2

Bei der Diskussion der vier Pfade und Früchte wurde der Schwerpunkt zunächst auf Sittlichkeit, geistige Entwicklung und Aspekte von Weisheit gelegt. Sie sind für das Zustandekommen dieser Zustände wichtig. Darüberhinaus ging es um die systematische Beseitigung nachteiliger Eigenschaften, die mit jeder Stufe einen Schritt weiter geht. Bei der Entwicklung jedes Pfades zeigte sich, daß der Höhepunkt jeweils in einer kurzen Reihe aufeinanderfolgender Bewußtseinsmomente besteht, deren einziges Objekt Nibbāna ist. 569

Die überweltlichen Pfade und Früchte sind der Höhepunkt des Erreichbaren. Mit Nibbāna als Objekt gehören sie in eine Kategorie, die sich von allen anderen Aspekten geistiger Entwicklung deutlich abhebt. Was ist der Hauptunterschied zwischen überweltlichen und anderen Zuständen hinsichtlich ihrer Funktion? Worin unterscheiden sich die überweltlichen von den höheren weltlichen Zuständen, abgesehen davon, daß es beim Erlangen der vier Pfadstufen zur momentanen Erfahrung von Nibbāna kommt oder daß man trainieren kann, verlängerte Fruchtzustände hervorzubringen? 570

Die Antwort ist, daß jede weltliche Aktivität unweigerlich kammische Wirkungen anhäuft, die Wiedergeburt und Tod fortsetzen, während überweltliche Aktivität ausschließlich Zustände hervorbringt, die Wiedergeburt und Tod auflösen.[1] Das ist natürlich eher eine Behauptung als eine Erklärung. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen hat mit der Aktivität von Unwissenheit und Begehren zu tun. 571

Im Aṅguttara Nikāya sagt der Buddha über Unwissenheit: 572

> Es ist kein vergangener Zeitpunkt feststellbar, vor dem es keine Unwissenheit gab und nach dem sie entstand.[2,3]

[1] Siehe § 489 ff.

[2] Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Bd.V, X 61, Bedingte Entstehung.

[3] SuttaCentral, *Aṅguttara Nikāya*, `https://suttacentral.net/an10.61`.

Im darauf folgenden Sutta benutzt der Buddha fast die gleichen Worte, doch diesmal in Bezug auf das Verlangen nach Existenz (*bhava-taṇhā*). Im Saṃyutta Nikāya sagt der Buddha über die Wiedergeburt:

> Unergründlich[4] ist der Anfang dieses Kreislaufs von Geburt und Tod. Unerkennbar ist der Anfangspunkt, an dem Lebewesen begannen, von Unwissenheit benebelt und von Begehren gefesselt weiterzulaufen und von Leben zu Leben zu wandern.[5,6]

573 Beim Lesen von Suttas wie diesem wird man einmal mehr damit konfrontiert, daß der Buddha auf einer kausalen Natur der Existenz besteht. Das gilt allgemein, insbesondere aber für die Existenz von Lebewesen. Noch deutlicher zeigen es die einleitenden Worte der großen Kausalreihe *paṭiccasamuppāda*: „Aufgrund von Unwissenheit gibt es Aktivität (*avijjā-paccayā saṅkhārā*)“. Infolge des Fehlens von Wissen, d. h. von durchdringender Einsicht in die Vier Edlen Wahrheiten über die Natur des Leidens, seine Ursache, sein Ende und den Weg zu seinem Ende,[7] kommt es zu „Handlungen, die zur Wiedergeburt führende Wirkungen hervorbringen“. Dies ist das Ergebnis von heilsamen oder unheilsamen Bewußtseinszuständen, die im Verlangen wurzeln oder mit ihm verbunden sind.[8]

574 In der Kausalreihe steht der Ausdruck „aufgrund von Unwissenheit gibt es Aktivität“ für eine oder mehrere vergangene Existenzen. Es handelt sich um eine allgemeine Aussage, die das in den zitierten Suttas Gesagte mit der Erkenntnis kombiniert, daß sich die Runde der Wiedergeburten selbst aufrechterhält, indem Unwissenheit und Verlangen Handlungen hervorrufen. So beleuchtet sie die Worte des Buddha: „Unergründlich ist der Anfang des *saṃsāra*.“

575 Das sogenannte Lebewesen, dieser Komplex aus geistigen (*nāma*) und körperlichen Eigenschaften (*rūpa*), dieser

[4] Wörtl. „nicht erkennbar“

[5] Geiger u. a., *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*, Buch II, 15.1, Gras und Holz.

[6] SuttaCentral, *Saṃyutta Nikāya*, `https://suttacentral.net/sn15.1`.

[7] Siehe auch § 156 ff.

[8] Siehe auch § 126 und vorangehende.

Verbund von fünf Daseinsgruppen (*pañca khandhā*), kann aufgrund der kausalen Beziehungen als eine Art Strudel betrachtet werden. Dieser Strudel wird von Verlangen angetrieben, das von Unwissenheit umgeben ist. Mit seinen unaufhaltsamen Umdrehungen zieht er alles in seinen Mittelpunkt, Gedanken über Gedanken, Leben über Leben, und läßt es immer tiefer in Unwissen und Verlangen abrutschen. Nie hört er auf sich zu drehen, solange die treibenden Kräfte der Unwissenheit und des Verlangens noch vorhanden sind.

576 Nimmt man beide Aussagen des Buddha zusammen: „Aufgrund von Unwissenheit gibt es Aktivität“ und „Es ist kein Beginn der Verblendung der Lebewesen durch Unwissenheit erkennbar“, so wird deutlich, daß es nicht nur in der Vergangenheit keinen konkreten Anfangspunkt gab, sondern daß der sich fortsetzende Kreislauf von Wiedergeburt und Tod ohne den Versuch, Unwissenheit und Verlangen zu beenden und den Strudel des *saṃsāra* zu bezwingen, auch in Zukunft kein erkennbares Ende haben wird.

577 Von den drei Arten von Menschen, also der weltlichen Person (*puthujjana*), dem Lernenden (*sekkha*) und dem, der die Arahantschaft (*arahatta*) gemeistert hat, müssen die ersten zwei noch weitere Runden im *saṃsāra* drehen, denn ihre Einsicht in die drei allgemeinen Merkmale und die Vier Edlen Wahrheiten ist noch nicht ausreichend entwickelt. Welche Kamma-Wirkungen eine weltliche Person auch hervorbringt, seien es *kāmāvacara*-Zustände oder auch die höheren weltlichen *rūpāvacara*- oder *arūpāvacara*-Zustände, all das sind „Zustände, die Wiedergeburt und Tod fortsetzen“.

Die Lernenden

578 Die zweite dieser drei Klassen, die Lernenden (*sekkha*), enthält die Stromeingetretenen (*sotāpanna*), die Einmalwiederkehrer (*sakadāgāmi*) und die Nichtwiederkehrer (*anāgāmi*). Wie schon angedeutet, gehört dazu aus technischen Gründen auch die erste Phase des letzten Pfades zur endgültigen Verwirklichung. Insgesamt sind es sieben Personengruppen, die nach den erreichten Pfaden und Früchten unterteilt sind.[9] Die Gruppe

[9] Siehe § 531.

der Lernenden umfaßt drei spezielle Grade des Fortschritts zur endgültigen Befreiung, die nach einem klar definierbaren Prozeß des Aufgebens oder Abschwächens nachteiliger Zustände erreicht werden. Bei Lebewesen, in denen solche Zustände nicht vollständig beseitigt sind, bleibt die Tendenz zur Wiedergeburt noch bestehen. Abgesehen von den tatsächlich beseitigten Zuständen halten nämlich die verbleibenden, kammisch wirksamen Bewußtseinszustände, die in unterschiedlichem Maße geschwächt sind, noch immer die Tendenz zur Wiedergeburt aufrecht. Andererseits wurde aber aufgrund der durchdringenden Einsicht in die drei allgemeinen Merkmale, die Vier Edlen Wahrheiten und den Edlen Achtfachen Pfad und den aus dieser Einsicht entstandenen überweltlichen Bewußtseinszuständen ein entscheidendes Stadium erreicht. Es ist nicht mehr möglich, aus diesem Stadium zurückzufallen. Das Erreichen der Arahantschaft ist sicher.

579 Es soll noch einmal betont werden, daß überweltliche Zustände nur entweder beim Erreichen der einzelnen Pfade und Früchte erfahren werden oder dadurch, daß durch Übung weitere Fruchtzustände erzeugt werden. Bei allen anderen aktiven Ereignissen treten ihnen entsprechende kammisch wirksame *kāmāvacara*- oder, je nach individueller Praxis, *rūpāvacara*- und *arūpāvacara*-Zustände auf.

580 Nachdem beim Stromeintritt drei Fesseln beseitigt wurden, ist für den *sotāpanna* und damit für alle „Lernenden“ keine Wiedergeburt in den niederen Existenzebenen (*kāma-duggatibhūmi*) mehr möglich.[10,11,12] Je nach Art ihrer Wiedergeburt unterscheidet man drei Arten von *sotāpannas*:

581 1. Der *sattakkhattuparamo*: Wer relativ träge Einsichtsfähigkeit besitzt, wird höchstens noch siebenmal unter Menschen oder Devas wiedergeboren, bevor er die endgültige Befreiung erreicht.

582 2. Der *kolaṃkolo*: Wer schärfere Intelligenz und größere Einsichtsfähigkeit besitzt, wird zwei- oder dreimal wiedergeboren und geht unter Devas und Menschen von einer gu-

[10] Nyanaponika und Nyanatiloka, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*, Bd. I, III 88, Der Inbegriff der Übungsregeln II.
[11] SuttaCentral, *Aṅguttara Nikāya*, `https://suttacentral.net/an3.87`.
[12] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 808.

ten Familie zur nächsten über, bevor er die Arahantschaft erlangt.

3. Der *ekabīji*: Wer hohe Intelligenz und Einsichtsfähigkeit besitzt, wird nur einmal auf der menschlichen Ebene wiedergeboren. Dort erreicht er die verbleibenden Pfade und Früchte und erlangt die Arahantschaft. 583

Bei den ersten beiden Arten von *sotāpannas* ist von nachfolgenden Wiedergeburten unter Devas und Menschen die Rede. Damit sind Wiedergeburten in den sieben glücklichen Existenzebenen gemeint, die in den insgesamt elf Ebenen der *kāmāvacara*-Sphäre enthalten sind. Aufgrund ihrer angenehmen Aspekte heißen sie glückliche Ebenen der Sinnessphäre (*kāma-sugati-bhūmi*). Dies unterscheidet sie von den vier elenden Zuständen, den unglücklichen Ebenen der Sinnessphäre (*kāma-duggati-bhūmi*). 584

Die Tatsache, daß ein *sotāpanna* nicht mehr in einem der elenden Zustände wiedergeboren werden kann, zeigt auch, daß die Möglichkeit weiterer *kāmāvacara*-Existenz begrenzt ist, wenn die erste Stufe der überweltlichen Entwicklung abgeschlossen ist. Außer in der *kāmāvacara*-Sphäre kann die Wiedergeburt jedoch auch im höheren Deva-Reich, dem Brahmaloka, stattfinden, wenn man die *jhāna*-Übung so weit entwickelt, daß sie solch eine Wiedergeburtstendenz hervorbringt. 585

Gelegentlich findet man den Ausdruck *cuḷasotāpanna*, „geringerer Stromeingetretener". Er bezieht sich aber weder auf einen Stromeingetretenen (*sotāpanna*) noch auf einen überweltlichen Geisteszustand oder eine überweltliche Entwicklungsstufe, sondern auf jemanden, der Pfadzustände verwirklichen möchte und im anfänglichen Prozeß, Reinheiten und Einsichtswissen zu erlangen, die Reinheit erreicht hat, die Unsicherheit überwindet.[13] Er ist also auf dem Weg, *sotāpatti magga* zu verwirklichen.[14] 586

Die Entwicklungsstufe *sakadāgāmi* kennzeichnet die zweite Gruppe von Lernenden. Sie ist ein überweltliches Stadium, in dem keine weiteren Fesseln oder üblen Neigungen beseitigt werden. Wie bereits vorher gezeigt wurde,[15] ist sie das Ergeb- 587

[13] *Kaṅkha-vitaraṇa-visuddhi*, siehe §§ 501–502.
[14] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 723.
[15] Siehe § 563.

nis weiterer Abschwächung von Gier, Haß und Verblendung. Die Wiedergeburtstendenz des *sakadāgāmi* ist dadurch so weit verringert, daß nur noch eine Wiedergeburt auf der menschlichen Ebene möglich ist. Ob die endgültige Befreiung dann tatsächlich in der Menschenwelt stattfindet, hängt davon ab, ob es zum Zeitpunkt der Wiedergeburt des *sakadāgāmis* noch einen Rest vom Greifen nach menschlicher Existenz gibt. Wie der *sotāpanna* ist auch der *sakadāgāmi* immun gegen eine Wiedergeburt im *kāmaduggatibhūmi*, den unglücklichen Bereichen der Sinnessphäre.

588 Die dritte Gruppe von Lernenden ist der *anāgāmi*, der Nichtwiederkehrer. Er beseitigt die zwei verbleibenden von fünf niederen Fesseln[16] und hat mit dem konsequenten Aufgeben der Fessel des Sinnesvergnügens jede Wiedergeburtstendenz in allen durch Sinneswunsch und Begehren gekennzeichneten Existenzbereichen vollständig abgelegt. Sollte jemand, der den Zustand des *anāgāmi* im *kāmaloka* erreicht hat, nicht die verbleibenden fünf höheren Fesseln beseitigen,[17] also nicht die Arahantschaft erreichen, so bleibt er der Wiedergeburt unterworfen. Da es für ihn als Nichtwiederkehrer aber keine Tendenz zur Rückkehr in den *kāmaloka*-Bereich gibt, wird er in einer der Brahmaloka-Ebenen wiedergeboren, die zur Gruppe der Suddhāvāsabhūmi gehören. Die endgültige Befreiung wird hier entweder schnell oder erst nach längerer Existenz erreicht, jedoch immer nach einer von fünf möglichen Ablaufsweisen, je nach der Zähigkeit der fünf verbleibenden Fesseln.

589 Damit ist die Zusammenfassung der Wiedergeburtsbedingungen für sechs von sieben als Lernende eingeordnete Personengruppen Personen abgeschlossen. Die Personen der ersten sechs Gruppen haben die Pfad- und Fruchtstufen des Stromeingetretenen, des Einmalwiederkehrers und des Nichtwiederkehrers erfahren. Zur siebten Gruppe zählen diejenigen, die den Augenblick des Pfadbewußtseins des *arahanta* erfahren. Da hier auf den Pfadmoment unmittelbar der Fruchtmoment der endgültigen Befreiung folgt, endet mit dem Abschluß des Pfadmomentes auch die Klassifizierung „Lernende“. Die Einordnung läßt erkennen, daß noch immer eine gewisse Tendenz zur Wie-

[16] Siehe §§ 516–521.
[17] Siehe §§ 522–527.

dergeburt besteht, die aber dadurch begrenzt ist, daß die Arahantschaft unvermeidlich eintreten wird.

Die Ausgelernten

Die dritte und letzte Klasse umfaßt Personen, die nicht mehr 590
als Lernende angesehen werden können, weil sie ein endgültiges Stadium erreicht haben. Sie werden daher als Ausgelernte (*asekkha*) bezeichnet. Sie sind vom Zustand einer „weltlichen Person" durch die sieben überweltlichen Stadien des „Lernenden" zum achten und endgültigen überweltlichen Stadium gelangt, der Frucht der Arahantschaft (*arahatta phala*).

Innerhalb dieser Personengruppe gibt es nur die eine Ka- 591
tegorie des *arahanta*, wörtl. des „Würdigen". Die *arahantas* haben alle Gruppen nachteiliger Zustände, die aus Unwissenheit und Verlangen hervorgehen, vollständig aufgegeben. Es bleibt nichts mehr übrig, was noch eine Wiedergeburtstendenz verursachen könnte. Infolgedessen ist der *arahanta* vollständig und endgültig von der „zyklischen Folge von Geburt und Tod" (*saṃsāra*) befreit.

Wie die Lernenden erfährt auch der *arahanta* nur innerhalb 592
der Fruchtmomente überweltliche Zustände, falls er nicht gezielt die Fähigkeit einübt, Nibbāna als Bewußtseinsobjekt zu erfahren und diese Erfahrung sogar zu verlängern. Im Verlauf seiner Tagesaktivität entstehen daher offensichtlich keine überweltlichen Bewußtseinszustände, sondern solche, die seiner Tätigkeit als Bhikkhu, Waldbewohner, Lehrer usw. entsprechen. Wie schon gezeigt wurde, wären solche Aktivitäten bei jemandem, der kein *arahanta* ist, mit heilsamen oder unheilsamen *kāmāvacara*-Zuständen verbunden. Da sie mit Unwissenheit und Begehren zusammenhängen, erzeugen sie Tendenzen zur Wiedergeburt. Beim *arahanta* sind alle unheilsamen Zustände beseitigt. Auch das Entstehen heilsamer Zustände kommt nicht in Frage, denn ihre indirekte Verbindung mit Unwissenheit und Begehren hat Kamma-Wirkungen zur Folge. Hier wird klar, was Ursprung und Zweck der kammisch unabhängigen (*kiriya*) Zustände ist.

Der *arahanta* führt im täglichen Leben gewöhnliche Dinge 593
aus, doch von einem völlig anderen Standpunkt als der gewöhn-

liche Mensch. Es gibt keinerlei Verbindung mit Unwissenheit und Verlangen mehr. Somit ist die Handlung eines *arahanta* vollkommen rein und unbefleckt und kann infolgedessen auch keine Wiedergeburtstendenzen hervorbringen. Seine Bewußtseinszustände erzeugen keine Kamma-Wirkungen.

594 Diese Zustände, die rein äußerlich nicht von den heilsamen *kāmāvacara*-Zuständen des weltlichen Menschen und des Lernenden unterscheidbar sind, werden in die Kategorie der KAMMISCH UNABHÄNGIGEN (*kiriya*) Zustände eingeordnet, die keine Kamma-Wirkungen hervorrufen.[18] Dies gilt nicht nur für die *kāmāvacara*- sondern auch für die *rūpāvacara*- und *arūpāvacara*-Zustände. Daher stellen die verschiedenen Kategorien von wurzelverbundenen *kiriya*-Zuständen allesamt die Aktivität eines *arahanta* dar, die keinerlei Wiedergeburtstendenz hervorbringt. Dies unterscheidet sie von der Aktivität aller weltlichen Zustände, die unweigerlich Wiedergeburtstendenzen erzeugt. Wenn die Handlung eines *arahanta* als kammisch unabhängig oder wirkungslos bezeichnet wird, so heißt dies auf keinen Fall, daß sie frei von beabsichtigten Wirkungen wäre – sie erzeugt nur keine Tendenz zur Wiedergeburt.

595 Auch innerhalb der Kategorie der *arahantas* bedarf es einer gewissen Differenzierung. Zwar sind alle, die die vier Pfade und Früchte verwirklicht haben, *arahantas*, doch zwischen ihnen gibt es Unterschiede, die bestimmte Qualifikationen betreffen. Von diesen abgesehen ist die Arahantschaft an sich unterschiedslos, feststehend und bedingungslos. Zunächst sind *arahantas* in zwei grobe Kategorien eingeteilt. Erstens gibt es diejenigen, die keinen Lehrer hatten, der sie mit den grundlegenden Wahrheiten vertraut gemacht hat. Die gesamte Grundlage ihres Weges zur Arahantschaft ist selbstentwickelt. Dies sind die *sammāsambuddhas* und *paccekasambuddhas*. Zweitens gibt es diejenigen, die mit Hilfe eines geeigneten Lehrers Vorkenntnisse der grundlegenden Wahrheiten erlangen konnten. Sie haben die Grundlage ihres Weges zur Verwirklichung der Arahantschaft nicht selbst entwickelt. Dies sind die *savaka arahantas* und alle verbleibenden *arahantas*.

596 *Sammāsambuddhas*, wie der Buddha Gotama selbst, sind voll-

[18] Die betreffenden Unterschiede werden im Kapitel 2 des Abhidhammatthasaṅgaha dargestellt.

kommen durch sich selbst erleuchtete *arahantas*, die aufgrund absolut durchdringender Einsicht und vollkommener Erkenntnis die Wissensgrundlage der „zehn Mächte des Tathāgatha“ besitzen.[19]

In diesem Wissen und in allen grundlegenden Wahrheiten 597
sind sie aufgrund ihrer umfangreichen Übung und Nachforschung unendlich weise, allwissend und allsehend. Darüberhinaus besitzen sie die überragende Fähigkeit, andere zu unterweisen und zu inspirieren. Sie lehren nicht nur durch ihre Kenntnis der besagten grundlegenden Wahrheiten, sondern vermitteln auch alles Erforderliche, um zur endgültigen Befreiung vom Leiden gelangen zu können, wenn es verstanden und gewissenhaft geübt wird.

Paccekasambuddhas sind zwar vollwertige *arahantas*, unter- 598
scheiden sich aber beträchtlich von *sammāsambuddhas*. Denn obwohl sie die Arahantschaft gänzlich aus sich selbst heraus und ohne die Hilfe eines Lehrers entwickelt haben, ist ihnen die wahre Natur dieser Verwirklichung nicht vollkommen klar. Ein *paccekasambuddha* kann mit einem völlig Fremden verglichen werden, der zum ersten Mal eine Großstadt besucht. Zwar genießt er den Geschmack der feinsten Speisen und erkennt ihre außerordentliche Herrlichkeit, doch er hat keine Vorstellung davon, warum sie so sind. In vergleichbarer Weise schmeckt der *paccekasambuddha* zwar die Größe und Glückseligkeit des endgültig Erreichten, doch er ist nicht imstande, darin den Geschmack der letztlichen Wahrheit zu erkennen. Aufgrund dieser fehlenden Erkenntnisfähigkeit kann er andere nicht zum Verständnis der Wirklichkeit erwecken. Wie alle anderen *arahantas* außer dem *sammāsambuddha* besitzt er nicht die „zehn Mächte des Tathāgatha“. *Paccekasambuddhas* werden in den Piṭakas mehrfach erwähnt. Eine wichtige Informationsquelle über sie findet man im Vorwort des Kommentars zum Khaggavisāṇasutta des Suttanipāta.

Ein besonderes Beispiel für *arahantas*, die ihre Wissens- 599
grundlage von einem Lehrer erhalten haben, sind die *savaka-arahantas*, d. h. Schüler-*arahantas*. Zu ihnen zählen insbesondere die Ehrwürdigen Sāriputta und Moggallāna, die zwei *aggāsavakas*, d. h. herausragenden Schüler des Buddha Gotama. Beide

[19] Thittila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, § 760, §§ 809–831.

hatten direkt oder indirekt durch die Lehren des Ehrw. Assaji *sotāpanna* erreicht, bevor sie sich dem Buddha selbst näherten. Die geschichtliche Überlieferung, die zu ihrer herausragenden Stellung führte, hat eine lange Tradition. Zur Zeit des Buddha war der Ehrw. Sāriputta herausragend in seiner Weisheit und wurde als Zweiter nach dem Buddha selbst angesehen. Der Ehrw. Moggallāna dagegen war herausragend in der *jhāna*-Praxis und den daraus resultierenden besonderen Fähigkeiten. Nur sieben Tage nach seinem Ordenseintritt erreichte er die Arahantschaft, während der Ehrw. Sāriputta etwa zwei Wochen länger benötigte. Die inhaltliche Ordnung des gesamten Abhidhammapiṭaka wird traditionell dem Ehrw. Sāriputta zugeschrieben.

600 Mit den „übrigen *arahantas*" sind alle gemeint, die nicht zu diesen drei Gruppen gehören und dennoch Arahantschaft erreicht haben, sei es zu Lebzeiten des Buddha oder während der langen Dauer des Bestehens seiner Lehre. Die Voraussetzung dafür ist in jedem Fall ein Lehrer, der ihnen die nötige Wissensgrundlage vermittelt hat.

601 Wie bereits betont wurde, ist die Befreiung aus dem Kreislauf von Wiedergeburt und Tod, die mit der Frucht der Arahantschaft einhergeht, ein absoluter Zustand. Sie ist unabhängig davon, auf welche Art und Weise die endgültige Verwirklichung stattgefunden hat. Im einzelnen kann das Voranschreiten durch die vier Pfade und Früchte aber je nach individuellem Schwerpunkt sehr unterschiedlich sein. So kann eine Person einen besonders starken Bezug zur Unbeständigkeit haben, eine andere zum Leiden und eine weitere zur Abwesenheit eines Selbst. Bei einer basiert die Verwirklichung vielleicht auf *jhānas*, bei einer anderen nicht. Aus solchen und anderen Gründen können die Vorgehensweisen, die Art des Vorankommens und die letztliche Befreiung in Form von sieben Kategorien dargestellt werden. Wir erwähnen sie hier jedoch nur nebenbei, denn diese Diskussion gehört eigentlich in das letzte Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha.

602 Bewußtsein und begleitende Geistesfaktoren fügen sich auf vielfältige Weise zu Bewußtseinszuständen zusammen. Die acht überweltlichen Zustände, die in den Versen 31–34 des Abhidhammatthasaṅgaha dargestellt sind, vervollständigen die kürzere der zwei Einteilungsmöglichkeiten für die Gesamt-

heit der Bewußtseinszustände. In Vers 35 sind die grundlegenden Arten von Bewußtseinszuständen in vier Gruppierungen zusammengefaßt: unheilsam wirkende, heilsam wirkende, kammagewirkte und kammisch unabhängige (siehe Tab. 6, S. 243).

Vers 35 603

Dvādas ākusalān evaṃ
Kusalān ekavīsati
Chattiṃs eva vipākāni
Kriyā-cittāni vīsati

Die Übersetzung lautet:

So (*evaṃ*) gibt es zwölf (*dvā dasa*) unheilsame Zustände (*akusalāni*), 21 (*eka vīsati*) heilsame Zustände (*kusalāni*), sowie (*eva*) 36 (*cha + tiṃsa*) Kamma-Wirkungen (*vipākāni*) und 20 (*vīsati*) kammisch unabhängige (*kriya*) Bewusstseinszustände (*cittāni*).

In Vers 36 werden dieselben Zustände noch einmal nach einem anderen Schema zusammengefaßt. Sie sind danach unterteilt, ob sie für eine der drei weltlichen Sphären oder für das Überweltliche typisch sind (siehe Tab. 7, S. 244). 604

Vers 36 605

Catu-paññāsadhā kāme
Rūpe paṇṇaras īraye
Cittāni dvādas āruppe
Aṭṭhadhānuttare tathā

Die Übersetzung lautet:

Im *kāmāvacara* (*kāme*) ist Bewußtsein 54-fach (*catupaññāsa + dha*) unterteilt. Im rūpāvacara (*rūpe*) sind fünfzehn (*paṇṇarasa*) Unterteilungen aufzuzählen (*īraye*). Im arūpāvacara (*āruppe*) gibt es zwölf (*dvā dasa*) Bewusstseinszustände (*cittāni*). In vergleichbarer Weise (*tathā*) ist Bewußtsein im Unübertrefflichen (*anuttare*) achtfach (*aṭṭha + dha*) unterteilt.

606 Beide Verse kommen auf die gleiche Summe. Nach der einfachen Klassifizierung gibt es 89 Arten von Bewußtseinszuständen. Dies vervollständigt die grundlegende Erfassung aller Bewußtseinszustände.

Unheilsame	Anzahl	Akusala
in Gier wurzelnd	8	*lobha*
in Haß wurzelnd	2	*dosa*
trüb & verblendet	2	*moha* (*momūha*)
Zwischensumme	12	

Heilsame	Anzahl	kusala
der Sinnessphäre	8	*kāmāvacara*
der feinkörperlichen Sphäre	5	*rūpāvacara*
der unkörperlichen Sphäre	4	*arūpāvacara*
des überweltlichen Pfades	4	*lokuttara magga*
Zwischensumme	21	

Kamma-Wirkungen	Anzahl	vipāka
unheilsame wurzellose	7	*ahetuka* (*akusala*)
heilsame wurzellose	8	*ahetuka* (*kusala*)
heilsame wurzelverbundene der Sinnessphäre	8	*sahetuka kāmāvacara*
der körperlichen Sphäre	5	*rūpāvacara*
der unkörperlichen Sphäre	4	*arūpāvacara*
überweltliche Fruchtzustände	4	*lokuttara phala*
Zwischensumme	36	

Kammisch unabhängige	Anzahl	Kiriya
wurzellose	3	*ahetuka*
der Sinnessphäre (mit heilsamen Wurzeln)	8	*sahetuka kāmāvacara*
der feinkörperlichen Sphäre	5	*rūpāvacara*
der unkörperlichen Sphäre	4	*arūpāvacara*
Zwischensumme	20	

Gesamtsumme	89	Bewusstseinszustände

Tabelle 6: Analyse nach Vers 35.

Sinnessphäre	Anzahl	kāmāvacara
in Gier wurzelnd	8	*lobha*
in Haß wurzelnd	2	*dosa*
trüb & verblendet	2	*moha* (*momūha*)
unheilsame wurzellose Kamma-Wirkungen	7	*ahetuka akusala vipāka*
heilsame wurzellose Kamma-Wirkungen	8	*ahetuka kusala vipāka*
wurzellose kammisch unabhängige	3	*ahetuka kiriya*
heilsam wirkende	8	*kusala*
heilsame Kamma-Wirkungen (mit Wurzeln)	8	*sahetuka vipāka*
heilsame kammisch unabhängige (mit Wurzeln)	8	*sahetuka kiriya*
Zwischensumme	54	
Feinkörperliche Sphäre	Anzahl	rūpāvacara
heilsam wirkende	5	*kusala*
Kamma-Wirkungen	5	*vipāka*
kammisch unabhängige	5	*kiriya*
Zwischensumme	15	
Unkörperliche Sphäre	Anzahl	arūpāvacara
heilsam wirkende	4	*kusala*
Kamma-Wirkungen	4	*vipāka*
kammisch unabhängige	4	*kiriya*
Zwischensumme	12	
Überweltliche Sphäre	Anzahl	lokuttara
heilsam wirkende, Pfad	4	*kusala, magga*
Kamma-Wirkungen, Frucht	4	*vipāka, phala*
Zwischensumme	8	
Gesamtsumme	89	Bewusstseinszustände

Tabelle 7: Analyse nach Vers 36.

Vortrag 11, Teil 1

Die 89 und die 121 Bewußtseinsarten

Den Versen 35 und 36 des Abhidhammatthasaṅgaha unterliegen zwei verschiedene Berechnungsweisen. Beide erfassen den gesamten Bereich von 89 Bewußtseinszuständen. Da sich dieser Bereich von den niedrigsten Stufen der Unwissenheit und des Verlangens bis zur höchsten Ebene des Pfades und der Verwirklichung erstreckt, könnte man vermuten, daß nun nichts weiter zu sagen und das erste Kapitel damit abgeschlossen wäre. Das ist jedoch nicht der Fall. Denn in Vers 37 wird zwar die Summe von 89 bestätigt, doch ist zum ersten Mal von einer alternativen Zahl 121 die Rede.[1] 607

Vers 37 608

Ittham ek ūna-navuti-pabhedaṃ
Pana mānasaṃ eka-vīsa-sataṃ
V' ātha vibhajanti vicakkhaṇā

Die Übersetzung lautet:

So (*ittham*) ergeben sich 89 (*eka* + *ūna-navuti*) Arten (*pabheda*) geistiger Aktivität (*mānasa*). Tatsächlich (*atha va pana*) unterscheiden (*vibhajanti*) die Weisen (*vicakkhaṇā*) 121 (*eka* + *vīsam-sata*).

Dies wirft eine neue Frage auf: Wie erklärt sich angesichts der doch vollständigen und alles umfassenden Grundlage von 89 Bewußtseinszuständen eine neue Zahl von 121, ohne daß bislang unerwähnte Zustände hinzugefügt wurden? Eben diese Frage stellt Vers 38 des Abhidhammatthasaṅgaha. In seinen einleitenden Worten fragt er: „*kathaṃ ekūnanavuti-vidhaṃ cittaṃ ekavīsasataṃ hoti*?“ – „Wie kommt es, daß das 89-fach unterteilte Bewußtsein 121-fach wird?“ 609

[1] siehe Abb. 14, S. 293.

610 Bevor wir ausführlich darauf eingehen, sei kurz gesagt, daß die Erweiterung ausschließlich damit zu tun hat, auf welcher Grundlage die acht überweltlichen Bewußtseinszustände entstehen. Untersuchen wir daher nochmals einige wichtige Gesichtspunkte ihres Zustandekommens.

611 Es wurde bereits mehrfach erwähnt, daß überweltliche durchdringende Einsicht auf zwei Wegen erreicht werden kann. Der erste ist *sukkha vipassanā*, d. h. einfache, trockene oder schlichte durchdringende Einsicht, die ihr Ziel ohne die Unterstützung der *jhānas* erreicht. Der zweite ist *samatha vipassanā*, d. h. durchdringende Einsicht auf der Basis von Geistesstille. Hier werden genau die gleichen Verwirklichungsstufen erlangt wie durch *sukkha vipassanā*, jedoch auf der Grundlage der *jhānas*. Die zweite Methode hat neben einer stark verbesserten Konzentrationsfähigkeit auch andere mit den *jhānas* verbundene Vorteile, wie z. B. die systematische Abschwächung der Hindernisse. Sie beschleunigt nicht nur den gesamten Vorgang, überweltliche Verwirklichung zu erreichen, sondern verbessert auch seine Richtung, Stabilität und Steuerbarkeit.

612 Es gibt einen weiteren Punkt, der beide Arten der Verwirklichung betrifft. Die Gesamtheit der Bewußtseinszustände ist in drei einander nicht überschneidende Gruppen eingeteilt: *kāmāvacara*, *mahāggata* – darin inbegriffen *rūpāvacara* und *arūpāvacara* – und *lokuttara*, die überweltlichen Zustände.

613 Dabei drängt sich die Frage auf, welche Beziehungen es zwischen überweltlichen Zuständen und Zuständen der beiden anderen Gruppen gibt. Die erste davon ist die Beziehung zwischen überweltlicher Einsicht und *kāmāvacara*-Zuständen.

614 Weiter oben wurde bereits gesagt, daß eine Vorbedingung erfüllt sein muß, damit jemand überweltliche Zustände erreichen kann: Sein „grundlegendes Seinspotential“, der sogenannte „Strom des *bhavaṅga*“, muß drei heilsame Wurzeln besitzen. Wenn dies gegeben ist, kann eine Person, die sich in heilsamen, von Wissen begleiteten *kāmāvacara*-Zuständen übt, durch Fleiß und Ausdauer zur weltlichen Einsicht in die drei allgemeinen Merkmale und die Vier Edlen Wahrheiten kommen und so bis an die Grenze zur überweltlichen Einsicht gelangen. Wenn der Zustand erreicht ist, in dem weltliche Einsicht in genauer Übereinstimmung mit überweltlicher durchdringender Einsicht steht, kann ein Übergang von den

weltlichen Bewußtseinsstufen zum ersten überweltlichen Pfad und seiner Frucht stattfinden. Ab hier ist Nibbāna das Objekt des Bewußtseins.

Wer dies erreicht hat und anschließend die verbleibenden 615
drei Pfade und Früchte ohne die Grundlage der *jhānas* verwirklichen kann, erlangt die Arahantschaft als *sukkha vipassaka*, d. h. er wurde durch reine Einsicht befreit. Solch eine Person nennt man *paññā vimutto*, d. h. jemand, der die Befreiung ausschließlich durch Weisheit erreicht hat. Darüberhinaus gibt es die Bezeichnungen *suddhavipassaka* oder *suddhavipassanāyānika*. Auch sie besagen, daß die Einsicht auf einfache Weise, d. h. ohne *jhāna*-Praxis, gewonnen wurde.

In den Versen 31–34 des Abhidhammatthasaṅgaha werden 616
die acht Kategorien von *lokuttara*-Zuständen nur in grundlegender Form, d. h. als Pfade und Früchte angegeben. Es wird nicht unterschieden, auf welcher Grundlage sie entwickelt wurden. Wie wir weiter unten noch erörtern werden, können sie auch auf der Grundlage von *jhānas* erreicht werden, wie es auch in der Klassifizierung angegeben ist. Wo es darüber keine genaue Aussage gibt, kann man annehmen, daß die Verwirklichung auf einem heilsamen *kāmāvacara*-Zustand basiert.

Unabhängig davon muß aber deutlich betont werden, daß 617
es, wenn von überweltlichen Zuständen die Rede ist, immer nur um diese acht geht, gleichgültig auf welche Weise sie entwickelt wurden. Ohne die Verwirklichung der vier Pfade und Früchte in festgelegter Reihenfolge können überweltliche Entwicklungsstufen nicht erreicht werden. Nur sie haben Nibbāna als Objekt. Die Verse 31–34 enthalten alle Pfade und Früchte und stellen insbesondere die Verwirklichungen des *sukkha vipassaka* dar.

Wie oft betont wird, beruht die gesamte Praxis, die vom 618
Zustand der „weltlichen Person" zur Frucht der Arahantschaft führt, auf der Ausgewogenheit der drei grundlegenden Aspekte der buddhistischen Lehre: Sittlichkeit (*sīla*), geistige Entwicklung (*bhāvanā*) und Weisheit (*paññā*). Wie wichtig sie sind, erkennt man daran, wie sie im Edlen Achtfachen Pfad gruppiert sind.[2] Wenn geistige Entwicklung aber ausschließlich auf die Meditationspraxis beschränkt wird, wie es ja oft

[2]Siehe § 277.

der Fall ist, wie kann man dann sagen, daß auch im Falle „trockener" Verwirklichung diese Balance gehalten wird?

619 Hier sind die Bedeutungen des Wortes „*bhāvanā*" wichtig. *Bhāvana* ist mit dem Pāli-Wort *bhāveti* verwandt. Eine seiner Bedeutungen ist: „eine Idee entwickeln, indem man darüber nachdenkt". Weil dafür eine gerichtete Aufmerksamkeit nötig ist, durch die auch Einspitzigkeit angeregt wird, wird *bhāvanā* für gewöhnlich als „geistige Entwicklung" übersetzt.

620 Über eine Idee nachzudenken bedeutet, sich darauf zu konzentrieren. Geistige Entwicklung beinhaltet daher KONZENTRATION (*samādhi*). Daraus ergibt sich, daß das Nachdenken und das Entwickeln von Ideen, die zu Wissen und Reinheit bis zur Schwelle der überweltlichen Einsicht führen, eine beträchtliche Konzentration erfordern. Konzentration setzt ihrerseits GEISTIGE ENTWICKLUNG (*bhāvanā*) voraus. *Bhāvanā* bedeutet also nicht unbedingt formale Meditationspraxis. Häufig ist damit eine auf systematischem Studium und Erforschung beruhende geistige Entwicklung gemeint, die darauf ausgerichtet ist, durchdringende Einsicht zu erlangen. Daher hält jemand, der „trockene" Einsicht erreicht, durch Erforschung und Studium die richtige Balance zwischen *sīla*, *bhāvanā* und *paññā*.

621 Naturgemäß ist jedoch der Grad der Konzentration beim reinen Studium variabel und unbeständig. Er ist wesentlich weniger vorhersagbar als die Einspitzigkeit, die durch gezielte Praxis erreicht wird. Durch zusätzliche Übung kann also viel gewonnen werden. Daß sie von unschätzbarem Wert ist, spiegelt sich nicht nur in der Qualität der wesentlichen Studien und Untersuchungen selbst wider, sondern vor allem darin, daß weltliche Einsichten und Reinheiten gewonnen werden, die zum Erreichen der Pfade führen.

622 Wenn Konzentrationsübung lediglich *sukkha vipassanā* ergänzt, wird kein Konzentrationsgrad erreicht, der mit *rūpāvacara-* und *arūpāvacara-jhānas* vergleichbar wäre. Aus einer stark verbesserten Konzentrationsfähigkeit ergeben sich jedoch deutliche Vorteile, die nicht nur darauf beschränkt sind, heilsame *kāmāvacara*-Zustände zu erzeugen.

623 Dies zeigt sich deutlich, wenn das formale Konzentrationstraining und die ausgewogene Balance begleitender Geistesfaktoren tatsächlich zum Übergang von *kāmāvacara-* zu *rūpāvacara-*

Zuständen führen.[3] Im Rahmen einer Praxis, die auf das Entstehen durchdringender Einsicht gerichtet ist, erzeugen solche Fortschritte völlig veränderte Bedingungen. Sobald es gelingt, *jhāna* zu kultivieren, sind die fünf Hindernisse unterbunden. Damit kann die Fähigkeit, die Aufmerksamkeit stark auf die Unbeständigkeit (*anicca*), das Leiden (*dukkha*) und die Abwesenheit eines Selbst (*anattā*) zu richten, also auf die Konzentrationsobjekte, die für die Verwirklichung durchdringender Einsicht erforderlich sind, erheblich verbessert werden.

Wie überweltliche Zustände durch heilsame *kāmāvacara*- 624
Zustände zustandekommen, wurde schon hinlänglich diskutiert. Wenn stattdessen *jhānas*, die ja den Vorteil haben, die Hindernisse systematisch zu unterbinden, als „Sprungbrett" für weitere Fortschritte dienen, müssen die Entstehungsarten dieser acht überweltlichen Zustände etwas anders dargestellt werden.

Im Abhidhammatthasaṅgaha, Vers 21, wird gezeigt, wie 625
aufgrund der Vorherrschaft bestimmter Gruppierungen begleitender Geistesfaktoren fünf verschiedene Arten von Bewußtseinszuständen, die *rūpāvacara-jhānas*, auftreten. Zusätzlich nennt Vers 26 vier *arūpāvacara-jhānas*, die wegen ihrer strukturellen Ähnlichkeit mit dem fünften *rūpāvacara-jhāna* als Erweiterungen dieses Zustands angesehen werden.[4] Insgesamt enthalten diese neun *jhānas* also fünf zusätzliche Stütz- oder „Absprungpunkte" für den Übergang vom weltlichen zum überweltlichen Bewußtsein.

Es wurde bereits gezeigt, wie die *jhānas* auf der Grundlage 626
von körperlichen oder unkörperlichen, rein weltlichen Objekten entwickelt werden, und wie sich jedes *jhāna* aus bestimmten Kombinationen von *jhāna*-Faktoren zusammensetzt und entsprechend klassifiziert wird.[5] Wenn also eine hinreichend trainierte Person, die über die Fähigkeit verfügt, *jhānas* zu erreichen, überweltliche durchdringende Einsicht entwickeln möchte, kann sie ein *jhāna* als Ausgangspunkt nehmen und folgendes Verfahren anwenden:

Zunächst gelangt sie auf Grundlage eines üblichen weltli- 627

[3] Siehe § 379 und § 440.
[4] Siehe § 478, auch Abb. 12, S. 291.
[5] Siehe § 440 ff.

chen Objekts der anfänglichen Konzentration zu einem der *jhānas*, beispielsweise zum ersten *rūpāvacara-jhāna*. Dieser Zustand ist sehr still. Die *jhāna*-Faktoren stehen im Vordergrund, so daß die fünf Hindernisse völlig unterbunden sind. Hierdurch ist die Grundlage für die weitere Entwicklung geschaffen. Um überweltliche durchdringende Einsicht zu verwirklichen, muß jedoch zuerst die wahre Beschaffenheit der drei allgemeinen Merkmale *anicca, dukkha, anattā* vollständig verstanden werden. Dazu lenkt sie ihre Konzentration vom ursprünglichen Objekt des *jhānas* auf eines der drei Merkmale um, wobei sie stets darauf achtet, daß sich weder die Konzentration noch die *jhāna*-Faktoren vermindern.

628 Wenn sie durch diese Umlenkung der Konzentration tatsächlich durchdringende Einsicht in eines der drei allgemeinen Merkmale gewinnt, kommt es nahezu automatisch zur überweltlichen Einsicht in alle drei. Damit findet der Übergang vom weltlichen *jhāna*-Bewußtseinszustand zu einer neuen Reihe von Bewußtseinszuständen statt, die zwar eine ähnliche Struktur wie das gerade verlassene *jhāna* haben, aber einer ganz anderen Kategorie angehören: das überweltliche Pfadbewußtsein und seine unmittelbar folgende Frucht. Der Unterschied zum *jhāna* ist beachtlich, denn trotz der strukturellen Ähnlichkeit ist das Objekt der neuen Zustände jetzt kein weltliches mehr, sondern das einzige überweltliche Objekt, Nibbāna. Dies bewirkt dann entlang der vier Pfade das völlige Ablegen jeglicher Befleckung. Pfade und Früchte stützen sich damit auf ein *jhāna*.

629 In diesem Beispiel handelte es sich um das erste *rūpāvacara-jhāna*. In der Praxis hängt die Wahl des *jhānas* sowohl von der Fähigkeit als auch von der Entscheidung der betreffenden Person ab. Dementsprechend stimmen die *jhāna*-Bestandteile und andere Geistesfaktoren, die im resultierenden überweltlichen Bewußtseinszustand auftreten, eng mit denen des zugrundeliegenden weltlichen *jhānas* überein.

630 Aus diesem Grund ist es bei der Klassifizierung der durch *jhāna* hervorgebrachten überweltlichen Zustände üblich, die Bezeichnung des zugrundeliegenden *jhānas* mit der des jeweiligen Pfades und der Frucht zu kombinieren. Sollte eine Person den Pfad des Stromeintritts auf Grundlage des ersten *jhānas* erreichen, so nennt sich diese Bewußtseinsart „Pfadbewußtsein des Stromeintritts aus dem ersten *jhāna*“. Das heißt, daß das er-

ste *jhāna* als „Sprungbrett“ für das Erreichen des Pfades diente und daß die Struktur des Pfadzustands der des entsprechenden *jhānas* ähnelt. Entsprechendes gilt für das Pfadbewußtsein des Einmalwiederkehrers, des Nichtwiederkehrers und des *arahanta*. Dabei zeigt sich, daß alle vier Pfade auf Basis des ersten *jhānas* erreicht werden können. Ganz ähnlich ist es mit jedem der verbleibenden vier *jhānas*. Jedes der fünf *jhānas* kann durch dieses Verfahren als Basis für die vier Pfade dienen, was zu insgesamt 20 möglichen Arten von Pfadbewußtsein führt, je nachdem, welches *jhāna* beteiligt ist.

Da die Verwirklichung jedes Pfades im gleichen Bewußtseinsprozeß erfolgt, ist auch das Fruchtbewußtsein in zwanzig verschiedene Arten unterteilt. Insgesamt sind es 40 Arten von Pfad- und Fruchtbewußtsein, an deren Entstehung *jhānas* beteiligt sind. 631

In den Versen 38–40 des Abhidhammatthasaṅgaha wird die Frage gestellt und beantwortet, wie die acht einzigartigen überweltlichen Zustände klassifiziert werden können, wenn sie auf Grundlage der *jhānas* erreicht wurden. Man könnte durchaus annehmen, daß es ausgereicht hätte, einen Pfadzustand auf der Grundlage eines *jhānas* zu kennzeichnen, ohne zu unterscheiden, um welches *jhāna* es sich handelt. Für eine verläßliche Klassifizierung ist dieser Ansatz jedoch ungeeignet, denn hinsichtlich der jhāna-Faktoren (*jhānaṅgāni*) unterscheiden sich die fünf *jhānas* grundlegend in ihrer Struktur. Sie gehören daher unterschiedlichen Kategorien von Bewußtseinszuständen an. Da sie als Grundlagen wirken, ist es wichtig, ihre unterschiedliche Zusammensetzung zu berücksichtigen. Deshalb gibt Vers 38, in dem es um den Stromeintritt geht, die aus den *jhāna*-Faktoren zusammengesetzte Struktur jedes Bewußtseinszustandes an, der als Grundlage und Eintrittspunkt für den überweltlichen Pfad dienen kann und damit die Struktur des überweltlichen Zustands beeinflußt. 632

Die Verse 39 und 40 zeigen, daß dieselben fünf *jhānas* auch als Grundlagen für die übrigen Pfad- und Fruchtzustände dienen können. Auch hier sei noch einmal betont, daß die Verwirklichung eines der vier Pfadzustände nur ein einziges Mal erfolgen kann. Obwohl jedes *jhāna* eine mögliche Grundlage zur Pfadverwirklichung darstellt, kann ein Individuum für einen bestimmten überweltlichen Pfad nur ein *jhāna* verwenden. 633

634 **Vers 38**

Kathaṃ ekūnanavuti-vidhaṃ
cittaṃ ekavīsasataṃ hoti?
Vitakka-vicāra-pīti-sukh ekaggatā-sahitaṃ
paṭhamajjhāna-sotāpatti-magga-cittaṃ
Vicāra-pīti-sukh ekaggatā-sahitaṃ
dutiyajjhāna-sotāpatti-magga-cittaṃ
Pīti-sukh-ekaggatā-sahitaṃ
tatiyajjhāna-sotāpatti-magga-cittaṃ
Sukh-ekaggatā-sahitaṃ
catutthajjhāna-sotāpatti-magga-cittaṃ
Upekkh ekaggatā-sahitaṃ
pañcamajjhāna-sotāpatti-magga-cittañ ceti
Imāni pañca pi sotāpatti-magga-cittāni nāma

Die Übersetzung lautet:

Wie kommt es (*kathaṃ*), daß das 89-fach unterteilte (*ekūnanavuti-vidhaṃ*) Bewusstsein (*cittaṃ*) 121-fach (*eka* + *vīsam-sata*) wird (*hoti*)?

Anfängliche Hinwendung (*vitakka*), anhaltende Hinwendung (*vicāra*), Freude (*pīti*), geistiges Wohlgefühl (*sukha*) und Einspitzigkeit (*ekaggatā*) bestimmen gemeinsam (*sahita*) das Pfadbewusstsein (*magga-citta*) des Stromeintritts (*sotāpatti*) aus dem ersten *jhāna* (*paṭhama* + *jhāna*).[6]

Anhaltende Hinwendung, Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit bestimmen gemeinsam das Pfadbewußtsein des Stromeintritts aus dem zweiten (*dutiya*) *jhāna*.

Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit bestimmen gemeinsam das Pfadbewußtsein des Stromeintritts aus dem dritten (*tatiya*) *jhāna*.

Geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit bestimmen gemeinsam das Pfadbewußtsein des Stromeintritts aus dem vierten (*catuttha*) *jhāna*.

[6] Siehe Abb. 14, S. 293.

Gleichmut (*upekkhā*) und Einspitzigkeit bestimmen gemeinsam das Pfadbewußtsein des Stromeintritts aus dem fünften (*pañcama*) *jhāna*.

Diese (*imāni*) fünf zusammen (*pañca-pi*) heissen (*nāma*) Bewusstseinszustände des Pfades (*magga-cittāni*) des Stromeintritts (*sotāpatti*).

Vers 39 635

Tathā sakadāgāmi-magga,
anāgāmi-magga, arahatta-magga-cittañ
Ceti sama-vīsati magga cittāni

Die Übersetzung lautet:

Ähnlich (*tathā*) ist es mit dem Bewusstsein (*citta*) des Pfades der Einmalwiederkehr (*sakadāgāmi-magga*), des Pfades der Nichtwiederkehr (*anāgāmi-magga*) und (*ca*) des Pfades der Arahantschaft (*arahatta-magga*).

Dies (*iti*) ergibt insgesamt (*sama*) zwanzig (*vīsati*) Pfad-Bewusstseinszustände (*magga-cittāni*).

Vers 40 636

Tathā phala-cittāni
ceti sama-cattāḷīsa lokuttara-cittāni bhavantī ti

Die Übersetzung lautet:

Ähnlich auch (*ca*) (*tathā*) die Frucht-Bewusstseinszustände (*phala-cittāni*).

Somit (*iti*) treten insgesamt (*sama*) vierzig (*cattāḷīsa*) überweltliche (*lokuttara*) Bewusstseinszustände (*cittāni*) auf (*bhavanti*).

Indem sie die *jhāna*-Faktoren in identischer Weise wie die 637
fünf Grundkategorien der *lokuttara*-Zustände gruppieren, machen diese Verse deutlich: Wenn eines der weltlichen *jhānas* als

„Sprungbrett“ für die Entwicklung überweltlicher Zustände benutzt wird, enthalten die damit verwirklichten Zustände von Pfad und Frucht dieselbe Struktur der *jhāna*-Faktoren wie der Ausgangszustand.

638 Nun stellt sich die Frage nach der Struktur der Pfade und Früchte, wenn ihre Grundlage kein *jhāna*, sondern wie bei *sukkha-vipassanā* ein heilsamer *kāmāvacara*-Zustand ist. Die Antwort darauf ergibt sich aus einer Aussage darüber, innerhalb welcher Grenzen überweltliche Verwirklichung möglich ist. In Vers 372 des Dhammapada sagt der Buddha: „Es gibt keine Weisheit ohne *jhāna*“.[7,8] Welchem *jhāna* also könnten die *jhāna*-Faktoren eines solchen Zustands entsprechen?

639 Sowohl Atthasālinī[9] als auch Visuddhimagga bestätigen, daß aufgrund der Bedingungen, die das Entstehen von Einsicht bestimmen, der überweltliche Pfad infolge „trockener Einsicht“ dem ersten *jhāna* entspricht. Das heißt, daß wie im ersten Beispiel, Vers 38 des Abhidhammatthasaṅgaha, anfängliche Hinwendung, anhaltende Hinwendung, Freude, geistiges Wohlgefühl und Einspitzigkeit vorhanden sind. Dies ist die charakteristische Struktur des ersten *jhānas*. Obwohl also *sukkha-vipassanā* einen heilsamen *kāmāvacara*-Zustand als Sprungbrett hat, ist sein Pfad zur Verwirklichung strukturell mit dem ersten *jhāna* vergleichbar.

640 Beide Werke ergänzen, daß die Pfad- und Fruchtzustände die Struktur des ersten *jhānas* aufweisen, wenn jemand die Fähigkeit besitzt, *lokuttara*-Zustände entweder ohne die Grundlage eines *jhānas* oder auf Grundlage des ersten *jhānas* zu erreichen.

641 Zur Vervollständigung der vierzigfachen Aufzählung überweltlicher Zustände enthält Vers 41 die folgende Zusammenfassung:

Vers 41

Jhānaṅga-yoga-bhedena katv' ekekan tu pañcadhā
Vuccat-ānuttaraṃ cittaṃ cattāḷīsa-vidhan ti ca

[7] Nyanatiloka, *Dhammapada*, S. 320.
[8] SuttaCentral, *Dhammapada*, http://suttacentral.net/dhp360-382.
[9] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 359.

Die Übersetzung lautet:

> Daß gemäss den Arten (*bhedena*) von Kombinationen der jhāna-Faktoren (*jhāna* + *aṅga-yoga*) jedes (*ekeka*) fünffach (*pañcadha*) dargestellt (*katvā tu*) wurde, besagt (*vuccati*), daß das unübertreffliche (*anuttara*) Bewusstsein (*citta*) somit (*iti*) vierzigfach (*cattāḷīsa-vidha*) ist.

Weil es eine enge Verbindung und eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen den *mahaggata*-Zuständen und den *lokuttara*-Zuständen gibt, kennzeichnet die erste Strophe von Vers 42 des Abhidhammatthasaṅgaha die vier überweltlichen Pfade und Früchte mit den Namen der fünf zugrundeliegenden *mahaggata*-Zustände. Sie zeigt auch, wie die *rūpāvacara*- und die *arūpāvacara-jhānas* zusammen die fünf Grundlagen und strukturellen Bestandteile ausmachen, aus denen das 40-fache überweltliche System entwickelt wird. 642

Vers 42, Strophe 1 643

> Yathā ca rūpāvacaraṃ Gayhat ānuttaraṃ tathā
> Paṭham ādijjhāna-bhede āruppañ cā Pi pañcame

Die Übersetzung lautet:

> Wie (*yathā*) die Zustände der feinkörperlichen Sphäre (*rūpāvacara*) nehmen (*gayhati*) auch (*tathā*) die unübertrefflichen (*anuttara*) Zustände die Kategorien (*bhede*) des ersten *jhānas* (*paṭhama-jhāna*) und so weiter (*adi*) an.
>
> Im fünften (*pañcame*) *jhāna* sind die unkörperlichen (*arūpa*) Zustände ebenfalls (*cā pi*) enthalten.[10]

Nachdem diese Beziehungen aufgezeigt wurden, gibt die zweite Strophe von Vers 42 die Anzahl der weltlichen und überweltlichen Bewußtseinszustände an, die unter den Namen der fünf grundlegenden *jhānas* zusammengefaßt werden können. Eine Erklärung dieser äußerst knappen Strophe lautet: 644

[10]Siehe Abb. 12, S. 291.

645 Wie oben beschrieben, werden die fünf grundlegenden *jhānas* mit den Ziffern 1 bis 5 gekennzeichnet. Jeder Ziffer ist damit eine eigene, jeweils unterschiedliche Gruppierung der fünf jhāna-Faktoren (*jhānaṅgāni*) zugeordnet. Diese Strophe zeigt als Fortsetzung des ersten Abschnitts, wie oft jedes einzelne *jhāna* in der 121-fachen Klassifikation von Zuständen enthalten ist. Das kann folgendermaßen nachvollzogen werden:

In der gesamten Gruppe der *rūpāvacara*-Zustände erscheinen das erste, zweite, dritte und vierte *jhāna* jeweils dreimal, d. h. als heilsam wirkender, kammagewirkter und kammisch unabhängiger Zustand. Da jedes der vier *jhānas* am Entstehen der vier Pfad- und vier Fruchtzustände beteiligt sein kann, tritt in der Klassifizierung der überweltlichen Zustände jedes *jhāna* achtmal auf. Unter den insgesamt 121 Zuständen kommt damit jedes der ersten vier *jhānas* 11-mal vor.

Das fünfte *jhāna* wird aufgrund seiner Verbindung mit den *arūpāvacara*-Zuständen anders berechnet. Bei den *rūpāvacara*- und den überweltlichen Zuständen folgt das fünfte *jhāna* dem gleichen Muster wie die ersten vier. Demzufolge erscheint es 11-mal. Da es aber auch als heilsam wirkender, kammagewirkter und kammisch unabhängiger Zustand in jeder der vier *arūpāvacara*-Kategorien auftreten kann, erscheint es weitere 12-mal. Unter den 121 Zuständen erscheint das fünfte *jhāna* damit 23-mal.

646 **Vers 42, Strophe 2**

Ekādasa-vidhaṃ tasmā
Paṭham ādikam īritaṃ
Jhānam ekekam ante
Tu tevīsati-vidhaṃ bhave

Die Übersetzung lautet:

Entsprechend (*tasmā*) wurden, beginnend mit (*ādika*) dem ersten jhāna (*paṭhama-jhāna*), für jedes einzelne (*ekeka*) elf (*ekādasa*) Unterteilungen (*vidha*) festgelegt (*īrita*).

Beim letzten (*ante*) aber (*tu*) sind es (*bhave*) 23 (*tevīsati*) Arten (*vidha*).

Mit Vers 43 und einer darauf folgenden Schlußzeile endet Kapitel 1 das Abhidhammatthasaṅgaha über Bewusstsein (*citta*). In dieser Strophe werden andere Zahlen für die verdienstvollen, d. h. heilsam wirkenden und die kammagewirkten Bewußtseinszustände angegeben. Diese Zahlen gelten nur, wenn die Basis von 121 verwendet wird. Zum Vergleich mit den entsprechenden Werten für die Basis von 89 Zuständen können die Verse 35 und 36 herangezogen werden.[11] 647

Vers 43 648

Sattatiṃsa-vidhaṃ puññaṃ
Dvipaññāsa-vidhaṃ tathā pākam
Iccāhu cittāni ekavīsasataṃ budhā ti

Die Übersetzung lautet:

37 (*sattatiṃsa*) Arten (*vidha*) von verdienstvollen (*puñña*) und (*tathā*) 52 (*dvipaññāsa*) Arten (*vidha*) von kammagewirkten (*pāka*) Zuständen.

Wie es (*iti*) die Weisen (*budhā*) sagten (*āhu*), gibt es 121 (*ekavīsasata*) Bewusstseinszustände (*cittāni*).

Iti abhidhammatthasaṅgahe
Cittasaṅgahavibhāgo nāma
Paṭhamo paricchedo

Die Übersetzung lautet:

Daher lautet die Überschrift des ersten Kapitels des Abhidhammatthasaṅgaha: „Eine analytische Zusammenfassung des Bewußtseins.“

[11] Siehe §§ 603–606.

Vortrag 11, Teil 2

Ein Gesamtüberblick

Mit dem ersten Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha ist auch 649
die Erörterung aller Kategorien von Bewußtseinszuständen abgeschlossen. Nun können wir eine allgemeine Übersicht geben, benötigen dafür jedoch noch einen Ausgangspunkt. In Anbetracht der praktischen Natur der buddhistischen Lehre eignet sich dafür am besten die Kausalität. Sie ist das gemeinsame Prinzip, auf dem wichtige Dinge wie Wurzeln, Kamma-Wirkungen, die Vier Edlen Wahrheiten, die Kausalreihe (*paṭiccasamuppāda*) oder der Edle Achtfache Pfad beruhen.

Das Prinzip der Kausalität ist nicht nur von scholastischem 650
Interesse. Es ist ein wichtiger Aspekt der buddhistischen Lehre, denn es betont, wie notwendig bei allen drei Arten von Handlung Achtsamkeit und Unterscheidung sind. Wer ignoriert, daß Handlung (*kamma*) Kamma-Wirkungen (*vipāka*) hervorbringt, kann sie nicht anhand ihrer Wirkungen unterscheiden. Bei so wenig Achtsamkeit ist kein Fortschritt zur durchdringenden Einsicht möglich.

Daß der Buddha vom Beginn seiner Tätigkeit an gelehrt 651
hat, wie wichtig das Kausalprinzip ist, zeigt eine Strophe, deren Rezitation zur Ordinierung zweier späterer Meisterschüler des Buddha beigetragen hat. Davon handelt die folgende Erzählung.[1]

Die Geschichte von Sāriputta und Moggallāna

Zu einer Zeit, als die beiden Freunde Sāriputta und Moggallāna 652
(ihre damaligen Namen waren Upatissa und Kolita) noch nicht in Kontakt mit der Lehre des Buddha gekommen waren, hielten sie sich in der Nähe der Stadt Rājagaha auf. Sie waren Schüler des Wanderasketen Sancaya (*Sañjaya*), unter dessen Anleitung

[1] Horner, *The Book of the Discipline, Vol. IV. Translation of the Vinaya Piṭaka*, S. 52–56.

sie nach Einsicht suchten. Die beiden waren sich einig, daß derjenige von ihnen, der zuerst die „Todlosigkeit“ erblicken würde, den anderen verständigen sollte.

653 Eines Tages beobachtete Sāriputta einen heiligen Mann bei seiner Almosenrunde, von dessen Haltung und Auftreten er stark beeindruckt war. Er trat an ihn heran, erwähnte höflich die Reinheit und Klarheit seines Aussehens und erkundigte sich, aus welchen Gründen er das Ordensleben angenommen hatte. Er fragte, wer sein Lehrer sei oder wessen Lehre er beigetreten sei. Zufällig war dieser heilige Mann einer der ersten fünf Schüler des Buddha. Sein Name war Bhikkhu Assaji, und er antwortete so:

> Es gibt einen großen Einsiedler, einen Sohn der Sakyas, der aus einer Sakya-Familie hervorgegangen ist. Wegen dieses Erhabenen habe ich das Leben eines Bhikkhu angenommen. Dieser Herr ist mein Lehrer. Seiner Lehre bin ich beigetreten.

Als Bhikkhu Assaji von Sāriputta gebeten wurde, weiter über diese Lehre zu sprechen, antwortete er, daß er sie nur ansatzweise darlegen könne, da er noch nicht lange ordiniert sei. Sāriputta stimmte zu, und Bhikkhu Assaji sprach die berühmte und aufschlußreiche Strophe:

> Ye dhammā hetuppabhavā
> Tesaṃ hetuṃ tathāgato āha
> Tesaṃca yo nirodho
> Evaṃ vādī mahāsamano ti

Die Übersetzung lautet:

> Dinge entstehen durch Ursachen.
> Der Tathāgatha erklärt, was ihre Ursache
> und was ihr Erlöschen ist.
> Solches lehrt der große Einsiedler.

654 Als Sāriputta diese prägnante Erklärung der Lehre hörte, gewann er unmittelbar durchdringende Einsicht in das Grundprinzip, daß „alles, was dem Entstehen unterliegt, auch dem Erlöschen unterliegt“. Als er wie vereinbart Moggallāna besuchte,

wiederholte er Assajis Strophe, woraufhin auch Moggallāna die gleiche durchdringende Einsicht erlangte.

Nach dieser Erfahrung beschlossen die beiden, Schüler des 655
Buddha zu werden. Als sie Sancaya verlassen und sich dem Buddha genähert hatten, fragten sie: „Dürfen wir uns, Ehrwürdiger Herr, in Gegenwart des Erhabenen in die Hauslosigkeit begeben, dürfen wir die Ordination empfangen?“ – „Kommt, Bhikkhus“, sagte der Herr, „Recht verkündet ist der Dhamma. Widmet euch der höchsten Übung, das Leiden vollständig zu beenden.“ So wurden der Ehrw. Sāriputta und der Ehrw. Moggallāna Bhikkhus.

In dieser Kurzgeschichte spielt die Strophe des Ehrw. Assaji 656
die Schlüsselrolle, besonders die Worte:

> Dinge entstehen durch Ursachen.
> Der Tathāgatha erklärt, was ihre Ursache
> und was ihr Erlöschen ist.

Diese allgemeine Aussage muß man weiter untersuchen, um ihre tiefere Bedeutung zu erkennen. Der Kommentar zum Mahāvagga des Vinayapiṭaka erklärt, daß die Dinge, die „durch Ursachen entstehen“, die fünf Daseinsgruppen (*pañcakkhandhā*) sind: die Gruppe der körperlichen Eigenschaften (*rūpakkhandha*), die Gruppe des Gefühls (*vedanākkhandha*), die Gruppe der Wahrnehmung (*saññākkhandha*), die Gruppe der willenskoordinierten begleitenden Geistesfaktoren (*saṅkhārakkhandha*) und die Gruppe des Bewusstseins (*viññāṇakkhandha*).

Die Daseinsgruppen wurden bereits als „Bausteine“ des so- 657
genannten Lebewesens erwähnt.[2] Diese Vorstellung, die an sich zutreffend ist, könnte jedoch den falschen Eindruck erwecken, daß jede der Daseinsgruppen ein stabiles, dauerhaftes „Etwas“ wäre, welches zumindest über eine Lebensspanne hinweg Bestand hätte. Nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt sein. Eine Daseinsgruppe ist keine stabile Einheit, sondern nur eine passende Überschrift oder Kategorie, unter welche eine beobachtbare Eigenschaft oder eine Menge von beobachtbaren Eigenschaften so eingeordnet werden kann, daß Unterschiede in ihrer Beschaffenheit und Funktion leicht erkennbar sind.

[2] Siehe § 136 und § 192.

658 Diese geistigen und körperlichen Eigenschaften sind in den Kapiteln zwei und sechs des Abhidhammatthasaṅgaha jeweils zu Listen zusammengefaßt. Die verschiedenen Funktionen, die sie unter bestimmten Bedingungen erfüllen, lassen erkennen, daß die Gesamtheit geistiger und körperlicher Erscheinungen aus definierbaren, aber vorübergehenden, ständig wechselnden Phänomenen besteht. Geist und Körperlichkeit sind im letztlichen Sinn nichts weiter als das Entstehen und Vergehen von Zuständen, die einem geistigen oder körperlichen Ereignis zum Zeitpunkt seines Auftretens entsprechen.

659 Nun wollen wir diese beiden Gruppen untersuchen und ihre Inhalte genauer definieren. Gewöhnlich meint man mit „Geist" den gesamten geistigen Prozeß, also sowohl das Aufkommen von einzelnen Bewußtseinszuständen wie auch von Gruppen und Abfolgen von ihnen. Im Abhidhamma ist dagegen das zu einem bestimmten Zeitpunkt vorhandene Bewußtsein mitsamt seinen begleitenden Geistesfaktoren gemeint. Letztere können nach ihrer Funktion in Gruppen eingeteilt werden. Sie alle sind aber Elemente, die sich zu Strukturen, den Bewußtseinszuständen, verbinden können.

660 Bewußtsein ist einfach nur das schlichte Gewahrsein eines körperlichen oder geistigen Objektes. Aufgrund dieser einzigartigen Funktion bildet es eine eigene Kategorie, die DASEINSGRUPPE des BEWUSSTSEINS (*viññāṇakkhandha*).

661 Die Klassifizierung begleitender Geistesfaktoren, von denen nur eine kleine Anzahl in Kapitel 1 erwähnt wird, ist dagegen um einiges komplexer. GEFÜHL (*vedanā*) zum Beispiel kann in fünf Klassen unterteilt werden.[3] Es entsteht immer gleichzeitig mit Bewußtsein. Es gibt kein Bewußtsein ohne Gefühl und ebenso kein Gefühl ohne Bewußtsein. Da sich angenehmes, schmerzhaftes oder neutrales Gefühl stark vom bloßen „Gewahrsein eines Objekts" unterscheidet, wird es auch unabhängig davon als DASEINSGRUPPE DES GEFÜHLS (*vedanākkhandha*) kategorisiert.

662 Ein anderer begleitender Geistesfaktor, der immer mit dem Entstehen von Bewußtsein einhergeht, ist WAHRNEHMUNG (*saññā*). Diese Eigenschaft erkennt das HAUPTMERKMAL (*lakkhaṇa*) des Objektes, dessen das Bewußtsein gewahr ist. Die Beziehung zwischen Wahrnehmung und Bewußtsein ist ähnlich wie bei

[3] Siehe § 77.

Gefühl und Bewußtsein. Es kann kein Bewußtsein ohne das gleichzeitige Erkennen des Hauptmerkmals seines Objektes geben. Ebensowenig ist dieses Erkennen ohne Bewußtsein möglich. So entstehen Wahrnehmung und Bewußtsein, auch wenn sie einander unähnlich sind, immer zusammen. Auch die Wahrnehmung steht, da sie eine ganz andere Qualität als das Bewußtsein oder das Gefühl hat, in einer separaten Kategorie, der Daseinsgruppe der Wahrnehmung (*saññākkhandha*).

Das zweite Kapitel des Abhidhammatthasaṅgaha zählt 663
52 begleitende Geistesfaktoren auf, zu denen auch Gefühl und Wahrnehmung gehören. Es verbleiben noch fünfzig, die in Daseinsgruppen eingeteilt werden müssen. Trotz der großen Unterschiede in ihren Eigenschaften bilden diese fünfzig eine gemeinsame Gruppe, die sich um die besonderen Eigenschaften eines ihrer Mitglieder sammelt, nämlich des Willensantriebs (*cetanā*).

Der Willensantrieb entsteht wie das Gefühl und die Wahr- 664
nehmung immer zusammen mit dem Bewußtsein. Es kann kein Bewußtsein ohne gleichzeitig vorhandenen Willensantrieb geben und ebenso keinen Willensantrieb ohne gleichzeitig vorhandenes Bewußtsein. Mit dem Willensantrieb ist aber nicht nur die Absicht gemeint, in bestimmter Weise zu handeln, sondern auch die Fähigkeit zur Ausführung. Als begleitender Faktor stellt er den Eifer und Enthusiasmus zu handeln dar. Er zieht andere begleitende Faktoren in seine Einflußsphäre, koordiniert deren Eigenschaften und steuert sie zweckgemäß, während er selbst handelt. So werden die drei Arten der Handlung gebildet und bringen entsprechende Wirkungen hervor. Man erkennt, daß der Willensantrieb eine sehr wichtige Funktion in der Koordination begleitender Geistesfaktoren spielt, besonders in der zweiten, Kamma-Wirkungen hervorbringenden Phase des Bewußtseinsprozesses.

Da alle restlichen Geistesfaktoren vom Willensantrieb ab- 665
hängig sind und mit ihm gemeinsam wirken, sind sie in einer Gruppe zusammengefaßt. Das Pāli-Wort, das diese Gruppe beschreibt, ist *saṅkhāra*. Dieses Wort zeigt nicht nur die zusammengesetzte oder „aufgebaute“ Struktur der Gruppe an, sondern deutet auch auf die Vielzahl kammisch wirksamer Aktivitäten. An dieser Stelle sei noch einmal deutlich gesagt, daß nicht in jedem Bewußtseinsmoment die gesamten fünfzig

Geistesfaktoren entstehen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt entstehen und vergehen nur diejenigen Geistesfaktoren, die in Kombination mit Bewußtsein einen passenden Bewußtseinszustand bilden.

666 Es gibt verschiedene Übersetzungen für diese Gruppe, wie „Gestaltungen", „Synergien", „Formationen", „Willensaktivitäten", die alle den Vorteil der Kürze haben. Um aber auf die charakteristischen koordinierenden, willentlichen und leitenden Kräfte hinzudeuten, denen diese begleitenden Geistesfaktoren als Gruppe unterworfen sind, werden sie hier als die DASEINSGRUPPE DER WILLENSKOORDINIERTEN BEGLEITENDEN GEISTESFAKTOREN (*saṅkhārakkhandha*) bezeichnet.

667 Auf diese Weise können Bewußtsein und begleitende Geistesfaktoren als System von vier Daseinsgruppen dargestellt werden: Die Daseinsgruppen des Gefühls, der Wahrnehmung, der willenskoordinierten begleitenden Geistesfaktoren und des Bewußtseins.

668 Um dies noch weiter zu reduzieren, faßt man diese vier als DASEINSGRUPPE DER GEISTIGEN EIGENSCHAFTEN (*nāmakkhandha*) zusammen. Wenn in der Terminologie des Abhidhamma das Wort „*nāma*" im Sinne von „Geist" oder „geistige Eigenschaften" benutzt wird, sind damit die vier geistigen Daseinsgruppen gemeint, also das Bewußtsein und die 52 begleitenden Geistesfaktoren.

669 KÖRPERLICHKEIT oder KÖRPERLICHE EIGENSCHAFTEN (*rūpa*), ist von den drei übrigen LETZTLICHEN WIRKLICHKEITEN (*paramattha*) völlig verschieden. Infolgedessen kann Körperlichkeit nicht in Form der anderen letztlichen Wirklichkeiten, Bewußtsein, begleitende Geistesfaktoren und Nibbāna, ausgedrückt werden. Genauso wie Bewußtseinszustände als Kombinationen unbeständiger geistiger Eigenschaften betrachtet werden können, läßt sich Körperlichkeit in unbeständige körperliche Eigenschaften aufteilen.

670 Die verschiedenen Faktoren, die Körperlichkeit als Ganzes ausmachen, werden hier nicht erörtert. Sie sind das Hauptthema des sechsten Kapitels des Abhidhammatthasaṅgaha. Zur Abgrenzung der körperlichen Daseinsgruppe soll nur gesagt sein, daß es vier grundlegende körperliche Eigenschaften, die VIER GROSSEN ELEMENTE (*cattāri mahābhūtāni*) gibt, die in ihrem Entstehen und Vergehen abhängig von den jeweils bestehenden

Bedingungen die 24 sogenannten abgeleiteten körperlichen Eigenschaften (*upādāyarūpa*) entstehen lassen. Insgesamt bilden 28 einzelne Faktoren die Daseinsgruppe der Körperlichkeit (*rūpakkhandha*).

Dies vervollständigt die Aufzählung der fünf Daseinsgruppen, die im Kommentar als „durch Ursachen entstehend" bezeichnet sind. Aus der Analyse ist ersichtlich, daß alles, was zu den geistigen und körperlichen Daseinsgruppen gehört, also alles Geistige und Körperliche, durch Ursachen entsteht und daher letztlich in Beziehungen ursächlich entstandener geistiger und körperlicher Bestandteile zerlegbar ist. 671

Bei der Erklärung der vom Ehrw. Assaji ausgesprochenen Strophe weist der Kommentar nicht nur auf das ursächliche Entstehen der fünf Daseinsgruppen, sondern auch darauf hin, daß mit ihrem Zustandekommen die Wahrheit über das Leiden (*dukkha-sacca*) erkennbar wird. Was ist damit gemeint? 672

Die Wahrheit über das Leiden

Dukkha, übersetzt als „Leiden", ist ein Begriff, für den kaum ein passendes deutsches Wort zu finden ist. Seine übliche Bewertung als Leiden, Schmerz und Unzufriedenheit ist zwar in vielen Zusammenhängen durchaus geeignet, umgeht aber seine tieferen, wesentlich aufschlußreicheren Bedeutungen. Um sie zu erfassen, müssen wir das Wort ableiten. Nach der Erklärung im Visuddhimagga[4] besteht das Wort *dukkha* aus zwei Teilen, nämlich *du* + *kham*. Das erste ist ein einfaches Präfix, das abscheulich, schlecht und verächtlich bedeutet. Der zweite Teil, *kham* bedeutet Leere oder leeren Raum, was entweder für Wertlosigkeit oder für ein Gebiet voller Gefahren, wie Ödland oder Wüste, steht. Wenn diese beiden Teile kombiniert werden, ergeben sich für *dukkha* zwei grundlegende Bedeutungen: etwas ist abscheulich, weil es mit Gefahren behaftet ist, bzw. etwas ist abscheulich, weil es aufgrund von Meinungen, die getäuschte Menschen in Bezug auf Beständigkeit, Schönheit, Vergnügen und Individualität vertreten, unfruchtbar und wertlos ist. Wenn der Kommentar sagt, daß *dukkha* beim Entstehen der Daseinsgruppen offensichtlich ist, heißt das nicht nur, daß alle 673

[4] Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*, S. 574.

Daseinsgruppen die Eigenschaften von *dukkha* aufweisen, sondern auch, daß sie unbeständig und dadurch wertlos und nicht verläßlich sind. Indem sie außerdem die Zustände bedingen, die den ewigen Kreislauf von Geburt, Alter und Tod aufrechterhalten, erweisen sie sich als ein Gebiet voller Gefahren. Um Fortschritte in durchdringender Einsicht zu erzielen, sind die fünf Daseinsgruppen, die das sogenannte Lebewesen ausmachen, als das zu erkennen, was sie wirklich sind. Sie verkörpern das Leiden und sind daher gering zu achten.

Die Wahrheit über die Ursache des Leidens

674 Nach der Aussage, daß Dinge aufgrund von Ursachen entstehen, fährt die Strophe des Ehrw. Assaji fort:

> Der Tathāgatha erklärt, was ihre Ursache
> und was ihr Erlöschen ist.

Nachdem der Kommentar gezeigt hat, daß das Entstehen der Daseinsgruppen gleichbedeutend mit Leiden ist, erklärt er in Übereinstimmung mit den Worten des Buddha, daß auch ihre Ursache gleichbedeutend mit der Ursache des Leidens ist. Da in den Piṭakas immer wieder gezeigt wird, daß VERLANGEN (*taṇhā*) die URSACHE DES LEIDENS (*dukkhasamudaya*) ist, ist damit klar, daß es auch das Entstehen der Daseinsgruppen verursacht.

675 Der ursächliche Zusammenhang zwischen Verlangen und Leiden ist von erheblicher Bedeutung, denn er zeigt, wie die Vier Edlen Wahrheiten mit der Kausalreihe *paṭiccasamuppāda* verbunden sind. Die Substanz dieser Reihe bilden die erwähnten Daseinsgruppen, die alle geistigen und körperlichen Eigenschaften enthalten.

676 Das erinnert an eine schon bekannte Aussage über das Verlangen und das Entstehen von Daseinsgruppen: Aufgrund des VERLANGENS (*taṇhā*) nach angenehmem Gefühl entsteht ANHAFTUNG (*upādāna*). In der Absicht, ein Objekt zu bekommen oder abzuwehren folgt die HANDLUNG, DIE ZUR WIEDERGEBURT FÜHRENDE WIRKUNGEN ANHÄUFT (*bhava*).[5] Diese drei Stufen von *paṭiccasamuppāda* veranschaulichen anhand des Sinnesobjekts, des

[5] Siehe §§ 116 ff.

Verlangens und der damit verbundenen Bewußtseinszustände, wie alle fünf Daseinsgruppen an der Kausalreihe beteiligt sind.

Wenden wir uns in diesem Zusammenhang kurz den Bewußtseinszuständen und ihrer Beziehung zur Kausalreihe zu. Der Auslöser der Wiedergeburtstendenz ist das Verlangen. Der Weg, auf dem dies geschieht, besteht aber keinesfalls nur in den zwölf unheilsamen Zuständen, die in Gier, Haß und Verblendung verwurzelt sind. Auch andere Bewußtseinszustände sind gleichermaßen dafür verantwortlich. Das liegt daran, daß solche Zustände dort, wo keine endgültige durchdringende Einsicht erreicht wurde, fest an den Kreislauf von Wiedergeburt und Tod gebunden sind. Durch die Anhaftung an Sinnesfreude, falschen Ansichten, falschen Gewohnheiten und an der Idee des Selbst sind sie fest darin eingebettet. Auch die heilsamen Zustände, ob *kāmāvacara*, *rūpāvacara* oder *arūpāvacara*, unterliegen, da sie voll und ganz weltlich sind, natürlicherweise diesen Anhaftungen wie auch vielen anderen verderblichen Einflüssen. Ihre Aktivität bringt daher ebenso zur Wiedergeburt führende Kamma-Wirkungen hervor wie es die unheilsamen Zustände tun. Der Unterschied liegt nur in den Bedingungen der Wiedergeburt. 677

Wo Unwissenheit und Verlangen zusammen mit den vielen von ihnen abhängigen verderblichen Einflüssen wirken, entstehen die Daseinsgruppen als ihre aktive Erscheinungsform. Da sie das gesamte sogenannte Lebewesen ausmachen, wird dieses aufrechterhalten, solange Unwissenheit und Verlangen existieren. Was aber ist das Erlöschen jener durch Ursachen entstehenden Dinge, von denen Buddha gemäß der Strophe des Ehrw. Assaji spricht? 678

Die Wahrheit über das Ende des Leidens

Das Wort „Erlöschen" weist auf die dritte der Vier Edlen Wahrheiten hin, nämlich die Wahrheit über das Ende des Leidens (*dukkha-nirodha-sacca*). Wie der Kommentar zeigt, geht es um das Ende zweier Dinge: des Leidens und der Ursache des Leidens. Parallel dazu bedeutet es, daß sowohl die Daseinsgruppen, die das sogenannte Lebewesen ausmachen, als auch deren Ursache, das Verlangen, beendet werden. Das Erlöschen bezieht 679

sich auf den Abschluß eines Prozesses. Doch was führt praktisch gesehen zu diesem Ergebnis?

Die Wahrheit über den Weg zum Ende des Leidens

680 Die Antwort darauf liegt in der vierten Edlen Wahrheit, dem Weg zum Ende des Leidens (*dukkha-nirodha-gamini-paṭipadā*). Ohne genauere Angaben besagt diese einfache Aussage nur, daß es ein Ende des Leidens als praktische Möglichkeit gibt. Nur die genauere Ausführung der Bestandteile dieses Weges zeigt, welche Schritte zu gehen sind, um sowohl das Leiden als auch seine Ursache zu beenden.

681 Der „Weg" ist der Edle Achtfache Pfad. Er besteht aus rechter Sichtweise, rechtem Denken, rechter Rede, rechter Handlung, rechtem Lebenserwerb, rechtem Bemühen, rechter Achtsamkeit und rechter Konzentration. Wie schon gesagt wurde, kann er in drei grundlegende Aspekte unterteilt werden: Sittlichkeit, geistige Entwicklung und Weisheit. Diese drei sind von größter Wichtigkeit, denn nur wenn zwischen ihren Pfadbestandteilen ein angemessenes Gleichgewicht besteht, kann durchdringende Einsicht erreicht werden.

682 Was ist das Kennzeichen der Verwirklichung überweltlicher Bewußtseinszustände, die als einziges Objekt Nibbāna, das Nichtbedingte, haben? Ihr Kennzeichen ist das Entstehen durchdringender Einsicht, welche die zusammengesetzte, bedingte Beschaffenheit nicht nur aller Sinnes- und Geistesobjekte, sondern auch der Bewußtseinszustände erkennt, die aus dem Gewahrsein dieser Objekte und der Haltung zu ihnen bestehen. Kurz gesagt erkennt sie diese Bedingtheit direkt in den fünf geistigen und körperlichen Daseinsgruppen.

683 Mit dem Erkennen der zusammengesetzten und bedingten Beschaffenheit der Dinge entsteht auch durchdringende Einsicht in die Unbeständigkeit, die solchen Strukturen innewohnt. Damit wird klar, daß jede Anhaftung an sie vergeblich ist.

684 Des weiteren entsteht Einsicht in das durch Anhaftung verursachte Leiden, denn die zusammengesetzten und bedingten Dinge sind aus letztlicher Sicht betrachtet leer wie eine Wüste, die voller verborgener Gefahren ist.

Durch Einsicht entsteht außerdem das Wissen, daß jenseits der scheinbaren Realität zusammengesetzter und bedingter Dinge und jenseits der Strukturen ihrer geistigen und körperlichen Bestandteile keine Essenz, kein Selbst existiert. Es gibt keine Seele, die ihnen Echtheit, Beständigkeit oder irgendeine dauerhafte Eigenschaft verleihen könnte. 685

In dem gleichen Maße, wie die überweltlichen Pfade die Unbeständigkeit, das Leiden und die Abwesenheit eines Selbst in allem, was zusammengesetzt und bedingt ist, erkennen und auf dieser Grundlage dem Verlangen und der Unwissenheit ein Ende bereiten, treten auch absolute Stabilität und Konfliktlosigkeit hervor, welche geprägt sind durch das, was weder zusammengesetzt noch bedingt ist und worin weder Verlangen noch Unwissenheit existieren. 686

Was geschah, nachdem der Ehrw. Sāriputta und der Ehrw. Moggallāna die Strophe des Ehrw. Assaji gehört hatten? Der Vinaya berichtet darüber: 687

> ... es entstand, frei von Befleckung, frei von Verunreinigung, Einsicht in die Wirklichkeit, daß alles, was immer entstehen mag, auch vergehen muß.

Die Erkenntnis des Entstehens und Vergehens, von der hier berichtet wird, ist jedoch nicht nur Ausdruck weltlichen Erkennens des Prinzips der Unbeständigkeit. Sie deutet auf Augenblicke überweltlicher durchdringender Einsicht hin, in denen Unbeständigkeit (*anicca*), Leiden (*dukkha*) und die Abwesenheit eines Selbst (*anattā*) vollständig erkannt wurden. Die Ehrw. Sāriputta und Moggallāna erlangten also den Pfad des Stromeintritts (*sotāpatti-magga*), den Augenblick, in dem erstmalig zu Bewußtsein gelangt, was nicht zusammengesetzt, nicht bedingt und frei von Unwissenheit und Verlangen ist: Nibbāna.

Zusammenfassung

Bei der Erörterung des ersten Kapitels des Abhidhammatthasaṅgaha haben wir nur eines vollständig erreicht, nämlich die Aufzählung der Bewußtseinszustände nach dem 89-fachen und dem 121-fachen Schema, die im Abhidhamma Piṭaka im Detail 688

ausgeführt sind. Darüberhinaus haben wir jedoch viele andere Bedingungen und Eigenschaften besprochen, um die vielfältigen Gesetze und Faktoren zur Kenntnis zu bringen, die für die Existenz und die Funktion dieser Bewußtseinszustände wichtig sind. Nur wenige dieser zusätzlichen Fragen konnten wir wirklich erschöpfend behandeln – erstens, weil sie zu späteren Kapiteln gehören, und zweitens, weil ihre Reichweite in den meisten Fällen über den Kenntnisstand der gegenwärtigen Stufe hinausgeht. Etwas mehr Aufmerksamkeit haben wir der Strophe des Ehrw. Assaji geschenkt. Sie diente zum einen als Mittel, um das sehr wichtige Thema der fünf Daseinsgruppen formal einzuführen, und zum anderen als Hinweis auf andere, ebenso wichtige Beziehungen, die eindeutig die Aktivitäten von Bewußtseinszuständen beinhalten.

689 Indem die Beschreibung der verschiedenen Bewußtseinsarten um zusätzliches Material ergänzt wurde, konnte gezeigt werden, daß es aufgrund von Unwissenheit und Verlangen Wurzeln, Fesseln, Hindernisse, üble Neigungen und viele andere unerwünschte Eigenschaften gibt, die alle gemäß der Kausalreihe *paṭiccasamuppāda* unmittelbar mit dem Entstehen und den Kamma-Wirkungen von Bewußtseinszuständen zu tun haben.

690 Wir haben gesehen, daß weltliche Bewußtseinszustände, seien sie *kāmāvacara*, *rūpāvacara* oder *arūpāvacara*, direkt oder indirekt durch Aspekte der Unwissenheit und des Verlangens beeinflußt werden und infolgedessen Bedingungen für die Wiedergeburt hervorrufen. Unabhängig davon, auf welche erhabene, immer noch weltliche Ebene die Wiedergeburt gelangen kann, ziehen die Kräfte der Unwissenheit und des Verlangens die Existenz unerbittlich auf immer niedrigere Ebenen hinab. Erst durch überweltliche durchdringende Einsicht wird die Macht der Unwissenheit eingeschränkt und schließlich beseitigt.

691 In Anbetracht dieses unablässigen Sogs der Unwissenheit und ihrer direkten Beziehung zu unheilsamen Zuständen stellt sich die Frage: Warum werden die zwölf unheilsamen Zustände als schwach angesehen, wenn sie doch so stark wirken, daß sie unglückliche Wiedergeburtsbedingungen aufrechterhalten?[6]

[6] Siehe § 200 ff.

Eine Erklärung dafür liegt auf der Hand, wenn man sowohl 692
die Beschaffenheit von Lebewesen als auch die Kräfte näher betrachtet, die für ihre Existenz verantwortlich sind. Sogenannte Lebewesen sind, wie wir gesehen haben, nur Anhäufungen der fünf Daseinsgruppen. Die Daseinsgruppen sind durch Unwissenheit an ursächliche Zusammenhänge gebunden und werden durch Verlangen, das mit der Unwissenheit einhergeht, angetrieben. Daher sind Lebewesen und die Wege, denen sie folgen, mehr oder weniger Produkte der Unwissenheit, die im Abhidhamma mit dem Nichterkennen der wahren Natur der Dinge gleichgesetzt wird. Unheilsame Zustände und die aus ihnen entstandenen Daseinsgruppen sind und bleiben immer der Unwissenheit nahe, ohne daß es dazu starker kammagewirkter Zustände bedürfte. Darum werden sie als schwach angesehen.

Demgegenüber minimieren Zustände (und somit auch 693
Daseinsgruppen und Lebewesen, die sie umfassen), die mit großem Bemühen der Unwissenheit und dem Verlangen entgegenzuwirken versuchen, deren Wirkung, indem sie wichtige Kamma-Wirkungen erzeugen und damit Wiedergeburtsbedingungen bewirken, die vom direkten Einfluß der Unwissenheit weiter entfernt sind. Aufgrund dieses Bemühens und Strebens werden solche Zustände als stark angesehen.

Der Strudel

Bei der Erörterung des Kreislaufs von Wiedergeburt und Tod 694
wurde das Beispiel eines Strudels genannt, der durch Verlangen, das von Unwissenheit umgeben ist, angetrieben wird.[7] Dasselbe Gleichnis wollen wir hier leicht verändert und erweitert noch einmal verwenden. Es soll veranschaulichen, daß die bedingte Existenz aufgrund der in ihr wirkenden Struktur unabhängig von der Ebene, in der sie auftritt, nicht durch sich selbst so verändert werden kann, daß sie von Gefahr und Leiden frei wird, die ihr innewohnen. Das einzelne Lebewesen kann gute Werke vollbringen, um anderen zu helfen. Dadurch mag deren Leiden kurzfristig gelindert werden. Der einzige Weg zur endgültigen Befreiung von Gefahren und Leiden ist jedoch die Kultivierung von Sittlichkeit, geistiger Entwicklung

[7] Siehe § 575.

und Weisheit, die jedem einzelnen obliegt. Sie führt zu durchdringendem Wissen, welches das Bedingte transzendiert und das Nichtbedingte verwirklicht.

695 Das Gleichnis läßt vor unserem geistigen Auge einen großen, kreisförmigen See erscheinen, der von einem goldenen Ufer begrenzt ist. In seinem Zentrum befindet sich ein mächtiger, unheimlicher und sich unablässig drehender Strudel. Das Ufer mit seinen glatten, goldenen Felsen ist besonders beeindruckend. Es ist sauber, hell, gefestigt und vom Wasser völlig unberührt. Am Rande des Sees ist das Wasser klar und ruhig. Weiter im Inneren zirkuliert es langsam und wird schneller, je näher es der Mitte kommt. Mit zunehmender Turbulenz wird das Wasser trüber, bis es in der Mitte, wo es sich schnell dreht, fast undurchsichtig wird. Dort vertieft es sich in Form einer Untertasse und bildet einen tunnelartigen Wirbel, der alles mit sich in die Tiefe zieht.

696 Der erste Teil des Gleichnisses zeichnet ein Bild der Existenz als Ganzes. Darin stellt das Wasser die Unwissenheit dar, also das fehlende Erkennen der Vier Edlen Wahrheiten. Die Zirkulation des Wassers stellt die eigentliche Ursache dieses Leidens, das Verlangen, dar. Der Strudel stellt Unwissenheit und Verlangen in ihrer direktesten und mächtigsten Erscheinungsform dar und weist auf den Weg hin, der zu Existenzbedingungen führt, in denen es die größte Undurchsichtigkeit und damit die geringste Wahrscheinlichkeit für das Entstehen von Verständnis gibt.

697 Das Ufer mit seinen glatten, goldenen Felsen stellt den Gegensatz von Unwissenheit und Verlangen dar. Es repräsentiert das, was gefestigt, rein und unbeweglich, von Unwissenheit und Verlangen fern und nicht durch sie bedingt ist. In diesem Gleichnis steht es daher für die höchste durchdringende Erkenntnis, das Ende des Leidens, Nibbāna. Die stetig abnehmende Trübheit und die nachlassende Drehung des Wassers, wenn man vom Wirbel zum Rand blickt, sollen veranschaulichen, wie mit der systematischen Auflösung der Unwissenheit, d. h. des fehlenden Bewußtseins der Vier Edlen Wahrheiten, auch der noch immer allgegenwärtige innere Drang, der zum Wirbel von Unwissenheit und Verlangen hinzieht, mehr und mehr an Kraft verliert.

698 Die Fortsetzung des Gleichnisses untersucht den See genauer. Auf seiner gesamten Oberfläche sind unzählige winzige Stru-

del zu erkennen, die umso dichter werden, je mehr man sich dem Zentrum nähert. Sie sind die Nebenprodukte der Turbulenzen. Wo sich das Wasser am stärksten bewegt, sind die kleinen Wirbel am tiefsten und ausgeprägtesten. Da sie durch die zunehmende Drehung in den direkten Einfluß des Strudels geraten, bewegen sie sich außerdem schnell nach innen, strömen über seinen Rand und werden durch den zentralen Tunnel nach unten gezogen.

Außerhalb einer gewissen Entfernung vom gefährlichsten 699
Bereich verhalten sich diese kleinen Wirbel jedoch anders. Einige bewegen sich immer noch in Richtung Zentrum. Einige drehen sich stark, bewegen sich aber kaum, andere bewegen sich sogar nach außen. Diejenigen, die sich nach innen bewegen, gewinnen an Tiefe und werden aktiver, während sich diejenigen, die sich in Richtung des Randes bewegen, weniger schnell drehen und dadurch flacher und undefinierter werden. Die wenigen, die in den völlig ruhigen Bereich am äußeren Rand gelangen, sehen bald kaum noch wie Wirbel aus. Wenn sie den Rand des glatten, goldenen Ufers erreichen, stellen sie ihre Drehung schließlich ganz ein.

In dieser zweiten Hälfte des Gleichnisses stellen die kleinen 700
Wirbel, die sich aus Turbulenzen im Wasser bilden und gleichzeitig auch ein Teil davon sind, Lebewesen dar, die aufgrund von Unwissenheit und Verlangen existieren und sich ständig in deren Einflußbereich befinden. Wirbel, die tiefer und ausgeprägter sind, stellen Lebewesen dar, bei denen die falsche Sichtweise stark ist und bei denen unheilsame Zustände vorherrschen. Die Wirbel, die unter dem unmittelbaren Einfluß des Strudels stehen und in die Tiefe gezogen werden, stellen Lebewesen dar, die aufgrund ihrer falschen Sichtweise und Lebensführung in niedrige, unglückliche Zustände der Wiedergeburt fallen, in denen es außerordentlich schwierig ist, die wahre Natur des Leidens und seiner Ursache zu verstehen. Darin zeigt sich erneut, wie schwach unheilsame Zustände sind, leisten sie doch keinen Widerstand gegen die Macht der Unwissenheit und des Verlangens.

Wirbel, die sich im weniger turbulenten Wasser nur wenig 701
oder sogar nach außen bewegen, stellen Lebewesen dar, die sich, ohne unbedingt den Weg zum Ende des Leidens wirklich zu erkennen, dennoch der Unwissenheit und dem Verlangen

durch die heilsamen Zustände der Sittlichkeit und der geistigen Entwicklung widersetzen. Obwohl solche Lebewesen höchst tugendhaft sind und vielleicht sogar gute Konzentrationsfähigkeit besitzen, existieren sie immer noch im Einzugsbereich des großen Strudels der Existenz und sind daher ständig in Gefahr, in die Richtung seines zentralen Wirbels gezogen zu werden.

702 Die wenigen flachen Wirbel, die sich sanft aus dem drehenden Wasser zum ruhigeren, ungestörten Bereich hinbewegen, stellen Lebewesen dar, die zusätzlich zur moralischen und geistigen Entwicklung Weisheit gewonnen haben. Diese Weisheit ist die überweltliche durchdringende Einsicht, die den Pfad und die Verwirklichung des Stromeintritts begründet. Vergleichbar mit den Wirbeln, die sich in den stillen, von Trübheit freien Gewässern befinden, sind diese Lebewesen jedoch noch immer geringfügig durch Verlangen angetrieben und befinden sich im Umfeld einer verbleibenden Unwissenheit. Sie haben aber einen Punkt erreicht, von dem aus sie nie mehr in den großen Strudel von wiederholter Wiedergeburt und Tod – *saṃsāra* – zurückgezogen werden können. Weil sie noch die verbleibenden überweltlichen Pfade und Früchte verwirklichen müssen, können diese Lebewesen mit Wirbeln verglichen werden, die im ruhigen Wasser schwinden oder abflachen, indem sie ihren verbleibenden Drehimpuls von Unwissenheit und Verlangen mehr oder weniger schnell abgeben und sogar zum absolutem Ende bringen, wenn sie schließlich das sanfte, goldene Ufer, Nibbāna, erreichen.

Das Gleichnis mit der Mango

Während der Erörterung des ersten Kapitels wurde des öfteren über den Verlauf des Bewußtseinsprozesses gesprochen.[8] Dabei ging es um die verschiedenen Funktionen, die von bestimmten Bewußtseinszuständen ausgeführt werden. Dieser Prozeß erstreckt sich vom Moment des anfänglichen Kontakts mit einem Sinnesobjekt über die nachfolgenden Verarbeitungsstufen bis zum Abschluß des „vollständigen Erkennens“. Es wurden jedoch nur wenige technische Details berücksichtigt, da Bewußtseinsprozesse eigentlich erst im vierten Kapitel des

[8] Siehe Abb. 15, S. 294.

Abhidhammatthasaṅgaha behandelt werden. Es zu verstehen setzt eine fundierte Kenntnis der ersten drei Kapitel voraus. Da jedoch ein gewisses Maß an zusätzlichem Wissen hilfreich sein kann, um das erste Kapitel besser zu verstehen, fügen wir noch Material hinzu.

Es handelt sich um die erweiterte Übersetzung eines kurzen Abschnitts aus dem Abhidhammatthavibhāvinī, dem grundlegenden Kommentar zum Abhidhammatthasaṅgaha, der eine ausführlichere Version des „Gleichnisses mit der Mango" (*ambopamā*) aus der Atthasālinī wiedergibt.[9] Abbildung 15 auf S. 294 veranschaulicht, wie die aufeinanderfolgenden einzelnen Bewußtseinsmomente die effektive Stärke des gesamten Prozesses allmählich bis zu einer maximalen Intensität in der Periode des „vollständigen Erkennens" aufbauen, worauf dann eine rasche Verringerung dieser Intensität folgt, während der ganze Prozeß zum stetigen Fluß des grundlegenden Seinspotentials, dem passiven Zustand (*bhavaṅga*), zurückkehrt.

Das Gleichnis erzählt von einem Mann, der einst am Fuße eines mit Früchten behangenen Mangobaums schlief und sich ein Tuch um den Kopf gewickelt hatte. Neben ihm fiel eine Mangofrucht zu Boden. Infolge des Geräusches erwachte er, nahm das Tuch von seinem Kopf, öffnete die Augen, sah die Frucht, ergriff sie, drückte sie, roch daran, erkannte ihren reifen Zustand und genoß sie schließlich. Er schluckte, was in seinen Mund gelangt war, zusammen mit dem Speichel hinunter, und schlief an derselben Stelle wieder ein.

- Der schlafende Zustand des Mannes entspricht dem passiven Zustand, *bhavaṅga*.[10]
- Das Fallen der Frucht entspricht einem Sinnesobjekt, das die empfindende Oberfläche eines Sinnesorgans berührt.[11]
- Das Erwachen aufgrund des Aufschlaggeräusches der Frucht ist wie das geistige Sich-Hinwenden zu einem Sin-

[9] Nyanaponika, *Darlegung der Bedeutung*, S. 412.
[10] Siehe § 240 f.
[11] Siehe §§ 214–215, auch Abb. 15, S. 294: 1. *atita-bhavaṅga*, 2. *bhavaṅga-calana*, 3. *bhavaṅga-upaccheda*.

nesreiz und das Sich-Abwenden vom passiven Zustand, *bhavaṅga*, der dadurch unterbrochen wird.[12]

- Das Öffnen der Augen und das Herumschauen ist wie das Entstehen des Sehbewußtseins.[13]
- Das Ergreifen der Frucht ist wie das Empfangen der objektiven Daten.[14]
- Das Drücken der Frucht ist wie das Untersuchen dieser Daten.[15]
- Das Riechen und das Erkennen des reifen Zustands ist wie das Bestimmen der Beschaffenheit des Objektes.[16]
- Das Genießen der Frucht, während sie gegessen wird, ist wie das vollständige Erkennen des Objektes.[17]
- Das Verschlucken dessen, was in den Mund gelangt ist, zusammen mit dem Speichel, ist wie die Rückkehr zum passiven Zustand, *bhavaṅga*, womit die aktive Phase des Bewußtseinsprozesses abgeschlossen ist.[18]
- Das Wiedereinschlafen ist wie das Zurückgekehrtsein in den passiven Zustand, *bhavaṅga*.

Was wird durch dieses Gleichnis deutlich gemacht?

1. Die Rolle des Sinnesobjekts ist nichts anderes als das Auftreffen auf die empfindende Oberfläche eines Sinnesorgans.
2. Die Rolle des Sich-Hinwendens ist nichts anderes als eine geistige Hinneigung zu den Sinnestoren.
3. Die Rolle des Sehbewußtseins ist nur das bloße Sehen.
4. Die Rollen des Empfangens, des Untersuchens und des Bestimmens sind nur das Empfangen, das Untersuchen und das Bestimmen.

[12] Siehe §§ 238–239, auch Abb. 15, S. 294: 4. *avajjana*.
[13] Siehe §§ 213–217, auch Abb. 15, S. 294: 5. *pañca-viññāṇa*.
[14] Siehe § 227, auch Abb. 15, S. 294: 6. *sampaṭicchana*.
[15] Siehe §§ 228–230, auch Abb. 15, S. 294: 7. *santīraṇa*.
[16] Siehe § 243, auch Abb. 15, S. 294: 8. *voṭṭhabbana*.
[17] Siehe § 189, auch Abb. 15, S. 294: 9–15. *javana*.
[18] Siehe Abb. 15, S. 294: 16. und 17. *tadārammaṇa*.

5. Die Rolle des vollständigen Erkennens ist das Erleben des Geschmacks des Objektes.

6. Die Rolle des Zurückkehrens in den passiven Zustand ist nur die Erfahrung des gleichen Objektes, das der vorhergehende Geistesmoment erfahren hat.

Daraus wird deutlich, wie sich die Zustände aufgrund ihrer Rollen voneinander unterscheiden.

Abbildungen

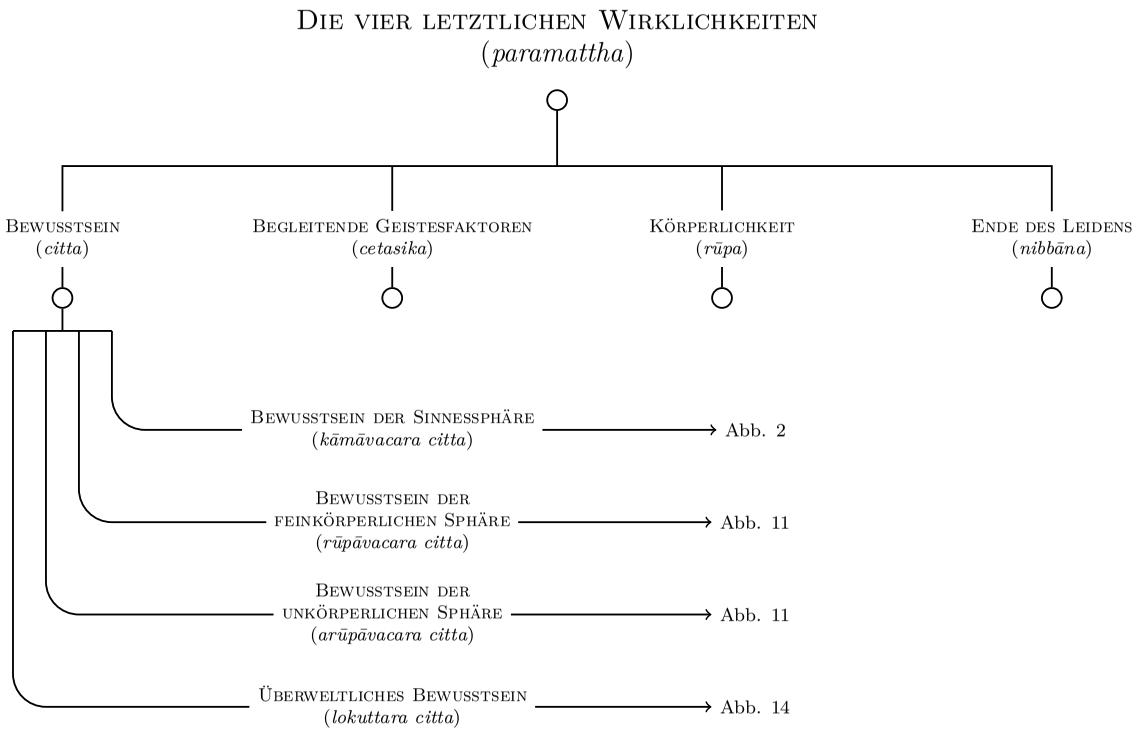

Abbildung 1: Die vier letzlichen Wirklichkeiten. Siehe § 40.

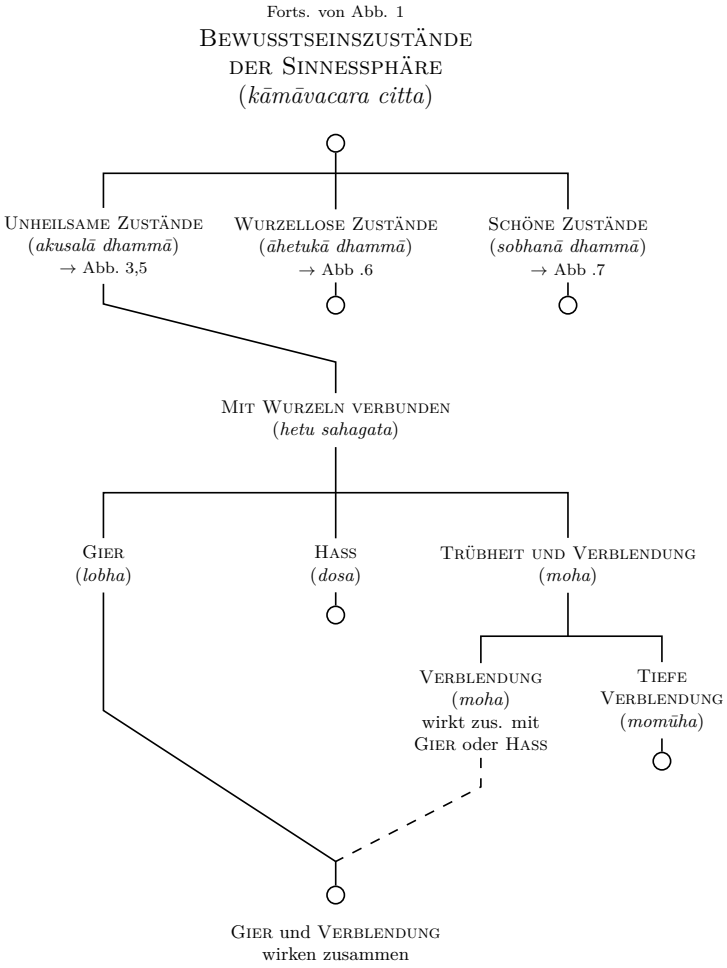

Abbildung 2: Bewußtseinszustände der Sinnessphäre. Siehe §§ 63, 64 und 75.

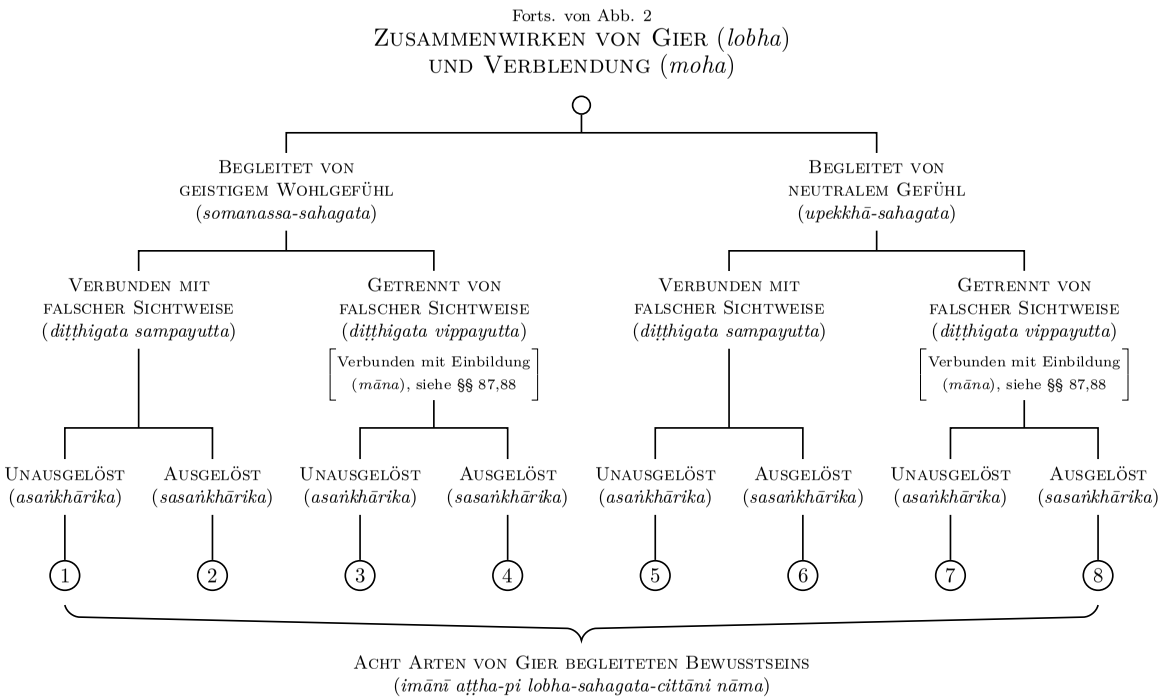

Abbildung 3: Zusammenwirken von Gier und Verblendung. Siehe §§ 67, 68, 87 und 88.

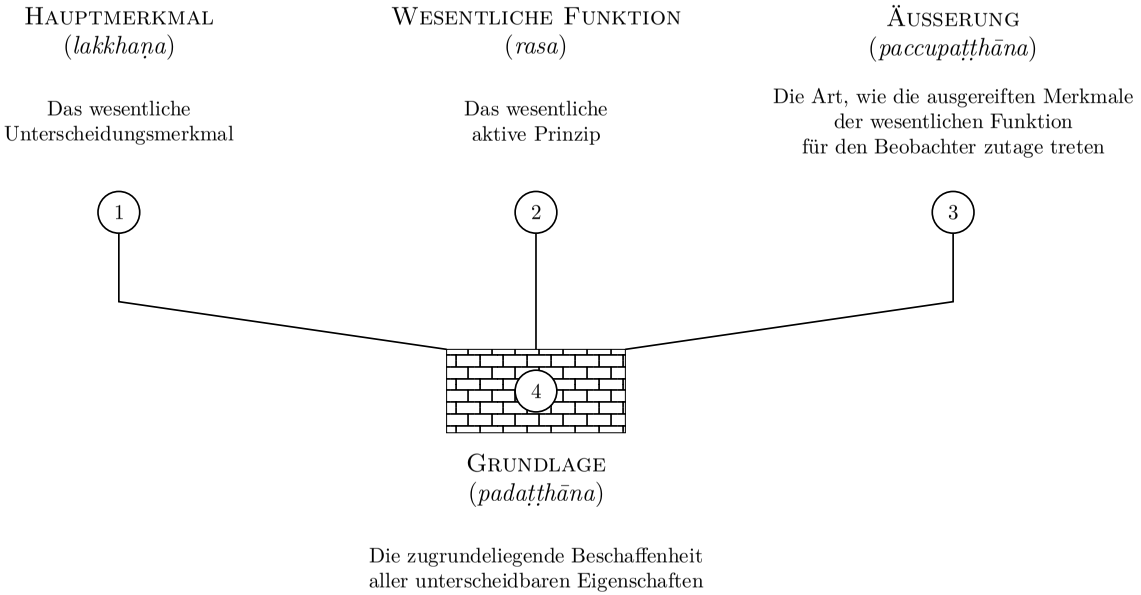

Abbildung 4: Die vier Bestimmungsmerkmale, nach denen Zustände analysiert, untersucht und verstanden werden, um zur Reinheit der Sichtweise (*diṭṭhi-vissudhi*) zu gelangen. Siehe §§ 89–93.

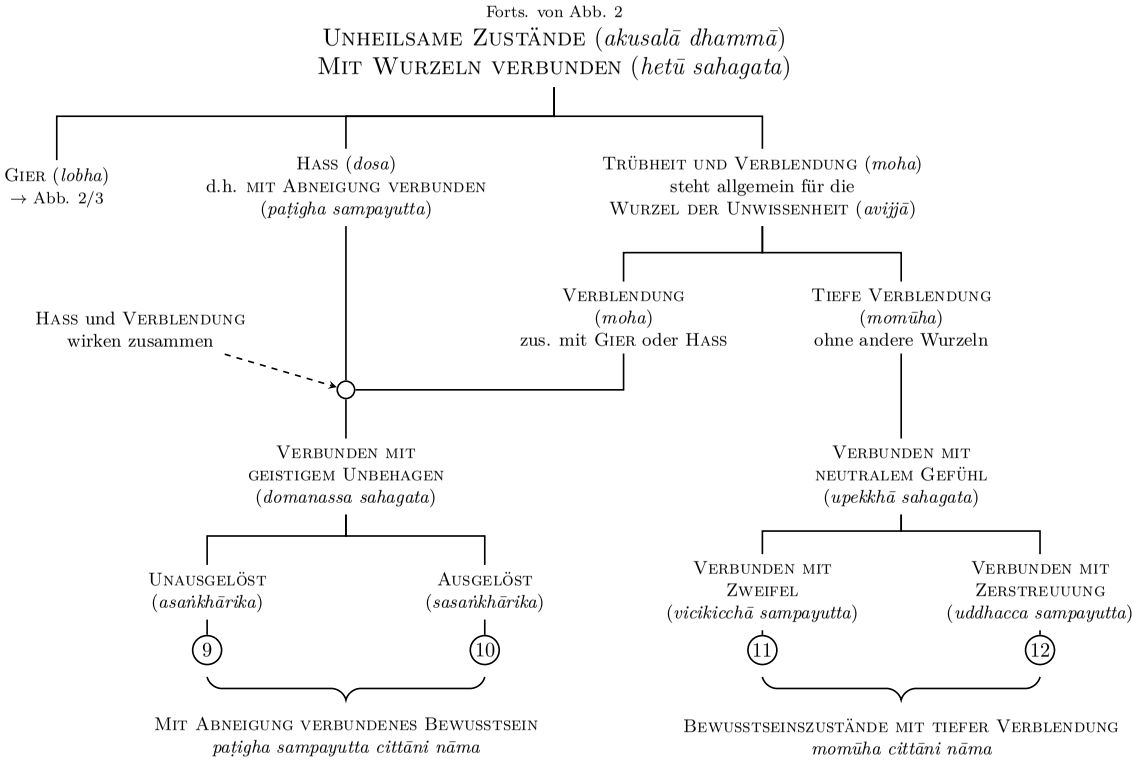

Abbildung 5: Unheilsame, mit Wurzeln verbundene Zustände. Siehe § 133.

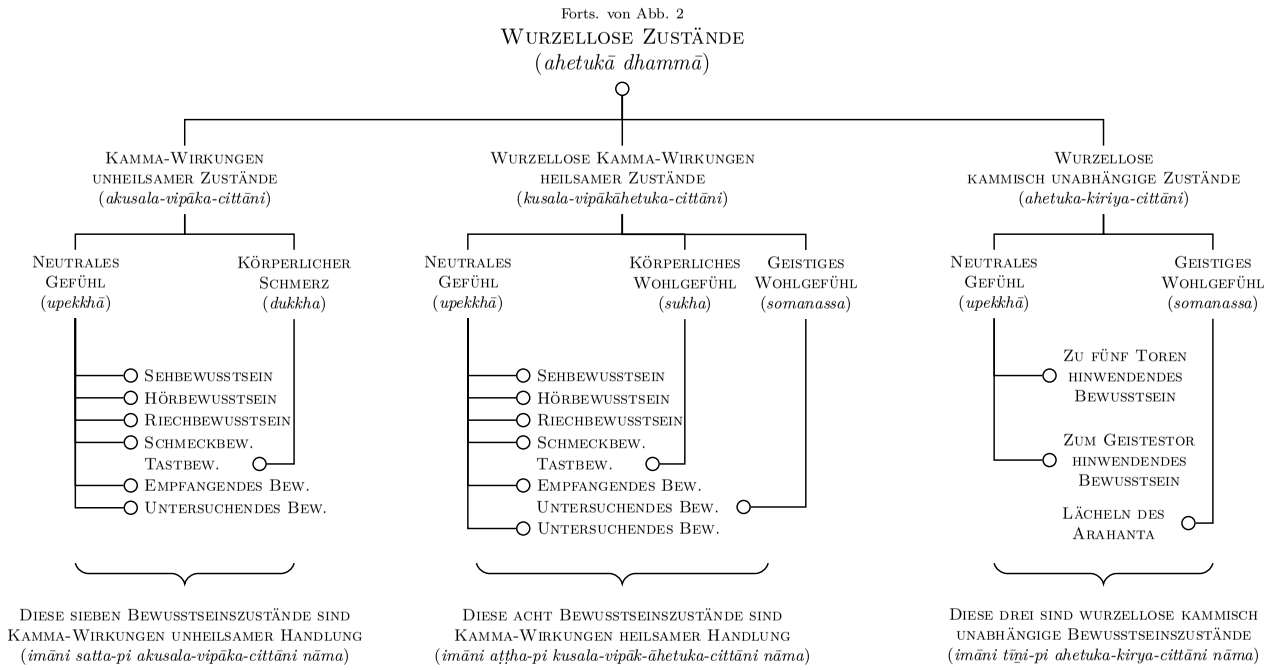

Abbildung 6: Die 18 wurzellosen Bewußtseinszustände. Siehe Verse 9, 10 und 11.

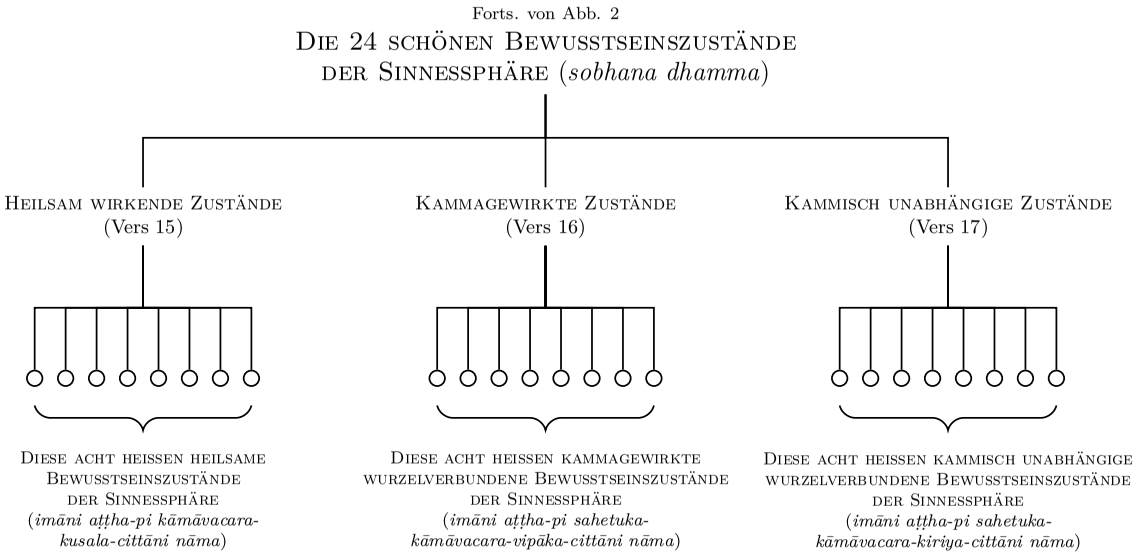

Abbildung 7: Die 24 schönen Bewußtseinszustände der Sinnesphäre, die mit Wurzeln verbunden sind. Siehe Verse 15, 16, 17 und 18. Abbildung 8 zeigt eine detailliertere Struktur, die für alle drei Sektionen identisch ist.

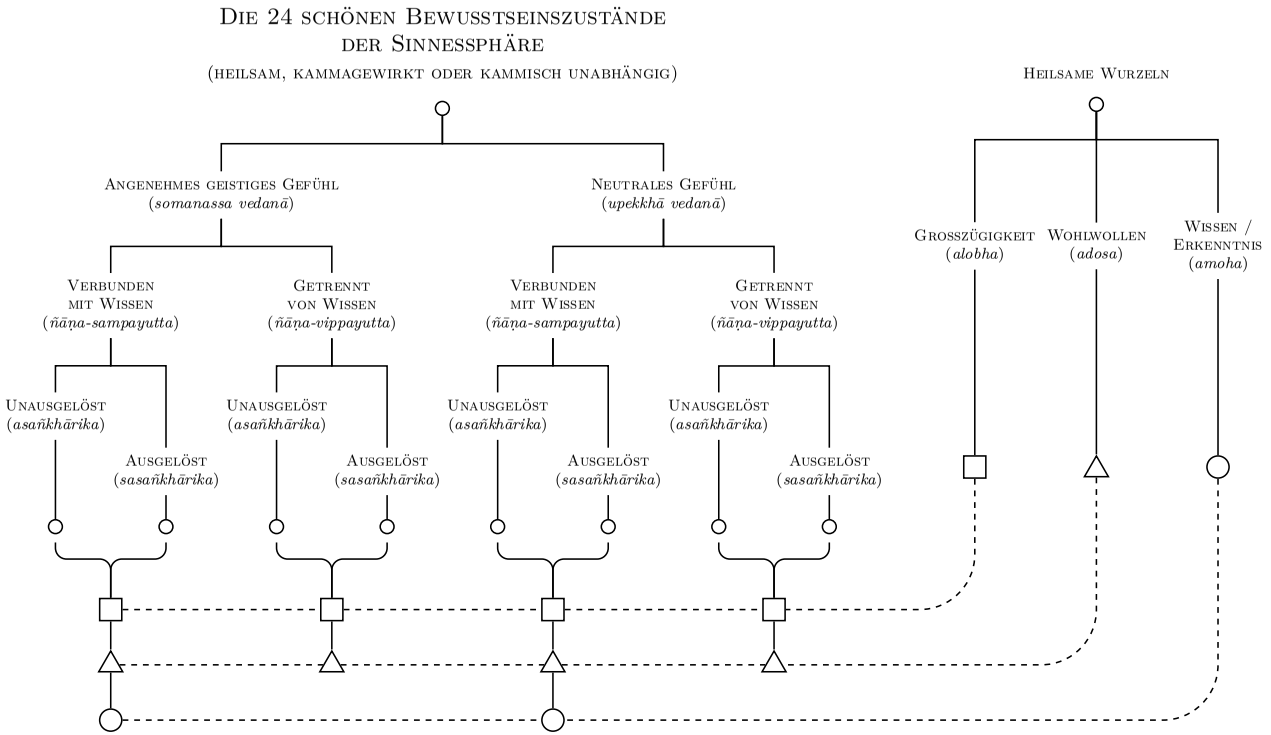

Abbildung 8: Die achtfache Aufteilung schöner Bewußtseinszustände nach Abb. 7 und ihre Wurzelstruktur.

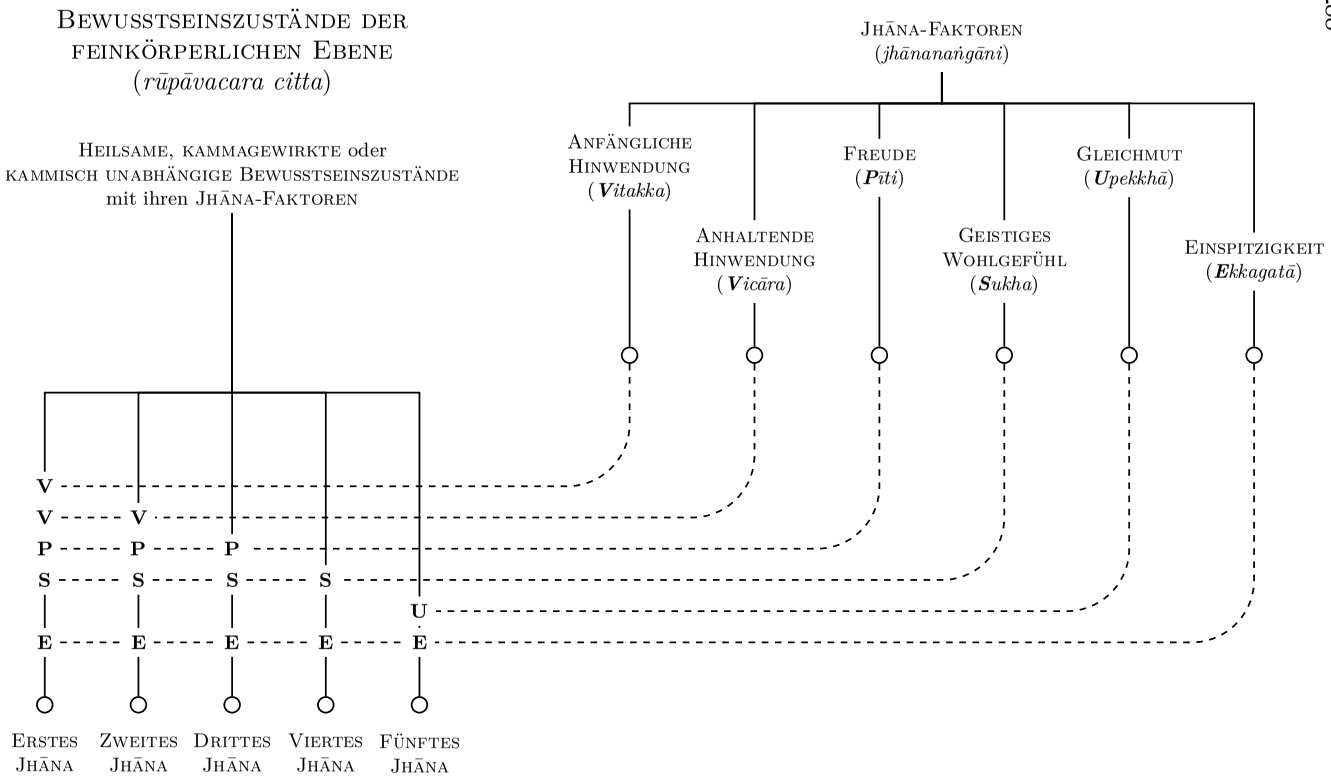

Abbildung 9: Bewußtseinszustände der feinkörperlichen Ebene. Siehe Verse 21–24.

Abbildung 10: Die Unterbindung der Hindernisse durch die Jhāna-Faktoren.

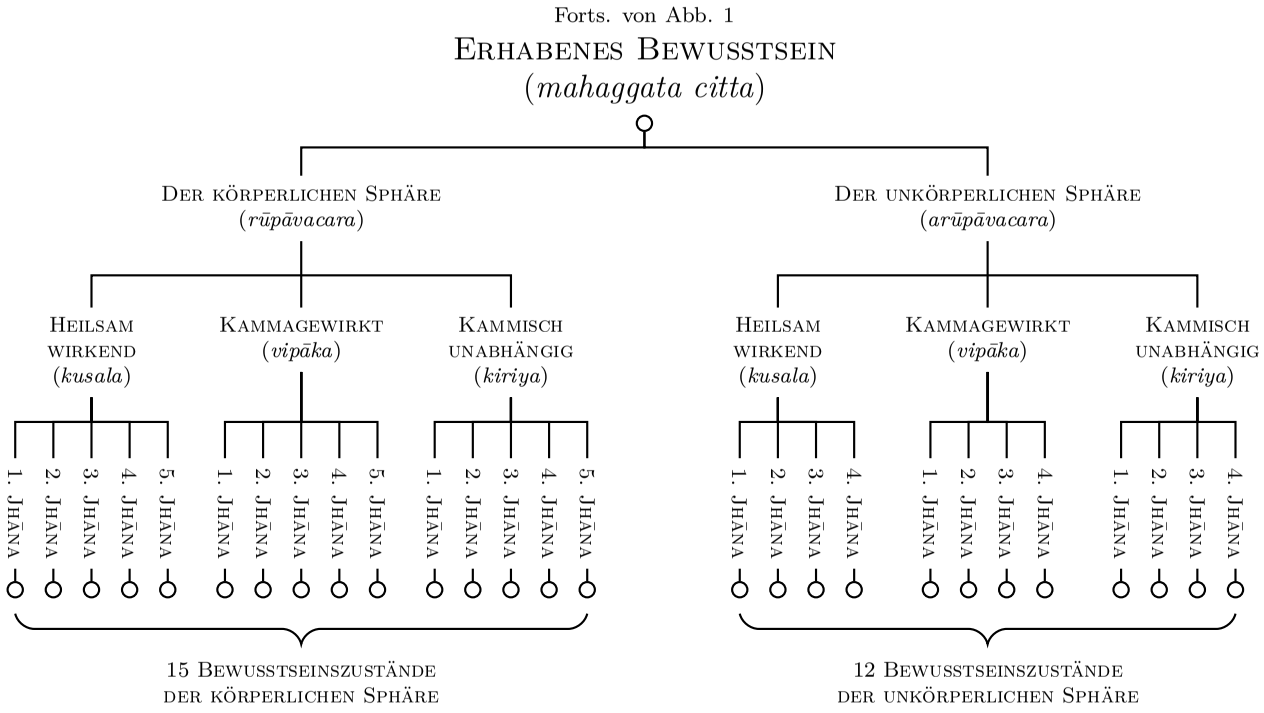

Abbildung 11: Das Spektrum der *rūpāvacara-* und *arūpāvacara-* Bewußtseinszustände. Siehe Verse 21–30, §§ 460ff, § 480.

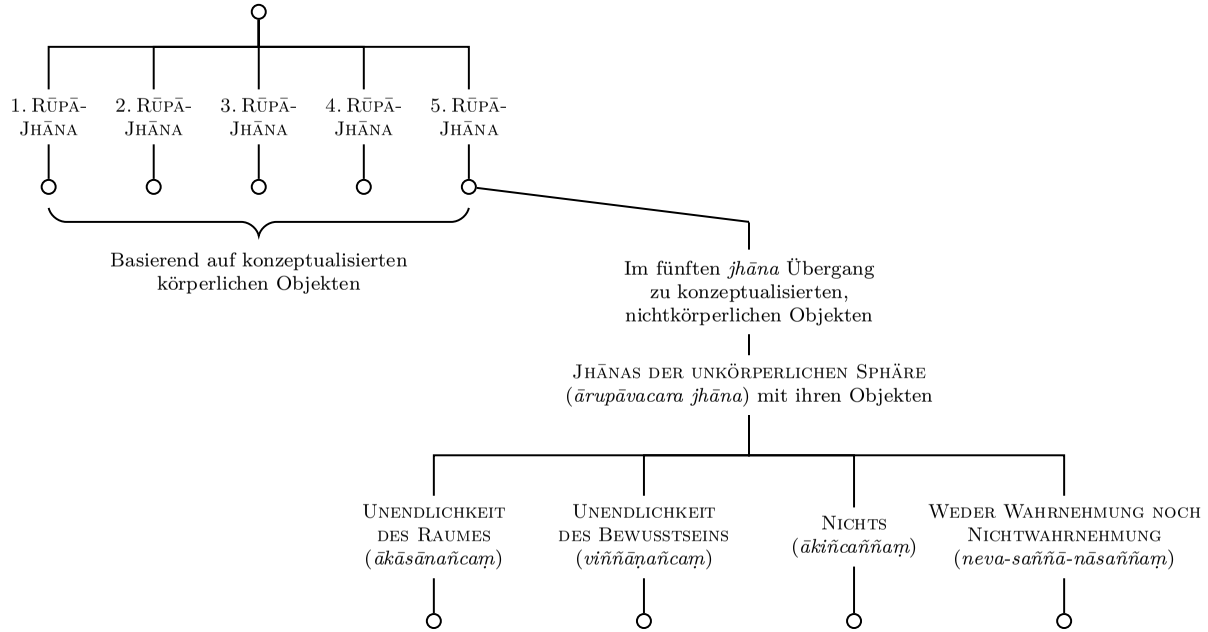

Abbildung 12: Die Beziehung zwischen dem fünften *rūpāvacara-jhāna* und der Entwicklung der vier *arūpāvacara-jhānas*. Siehe § 478.

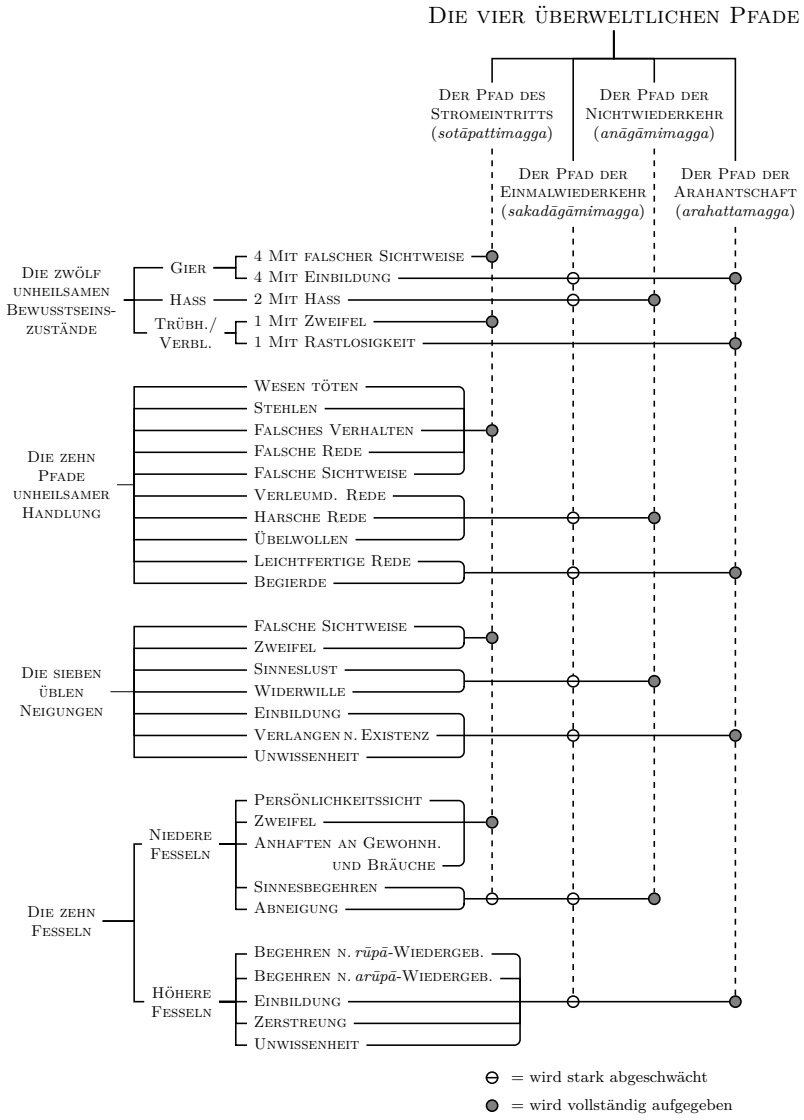

Abbildung 13: Das Aufgeben abträglicher Eigenschaften durch die vier Pfade. Siehe §§ 557–566.

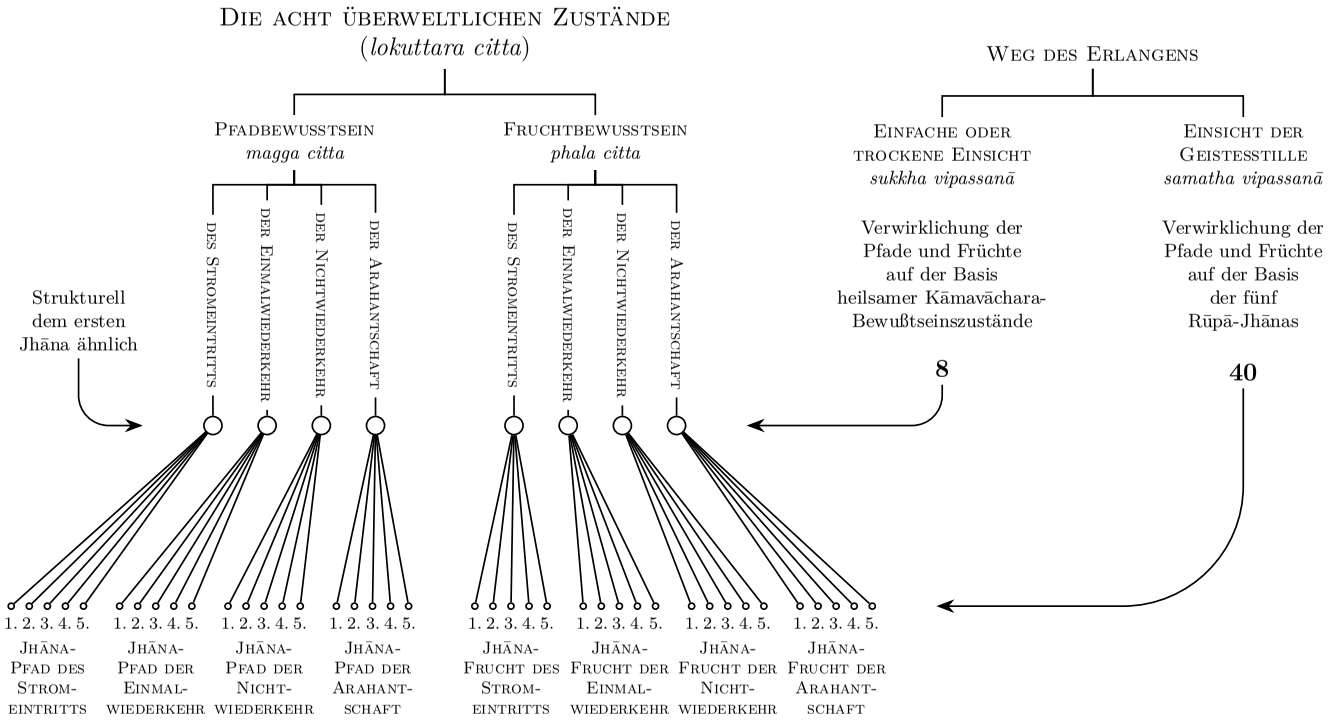

Abbildung 14: Überweltliches Bewußtsein (*lokuttara citta*), Forts. v. Abb. 1. Siehe §§ 634 ff.

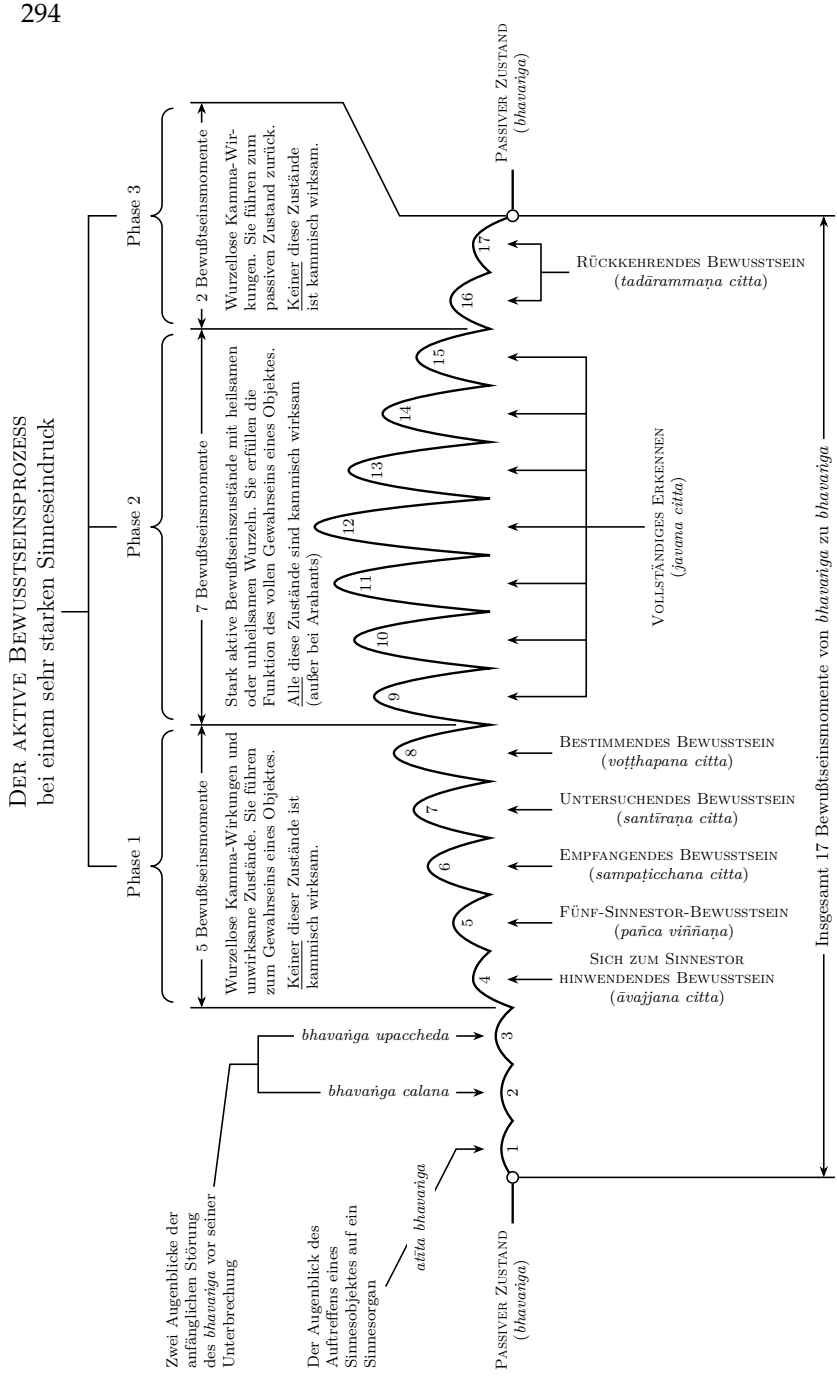

Abbildung 15: Der aktive Bewußtseinsprozeß.

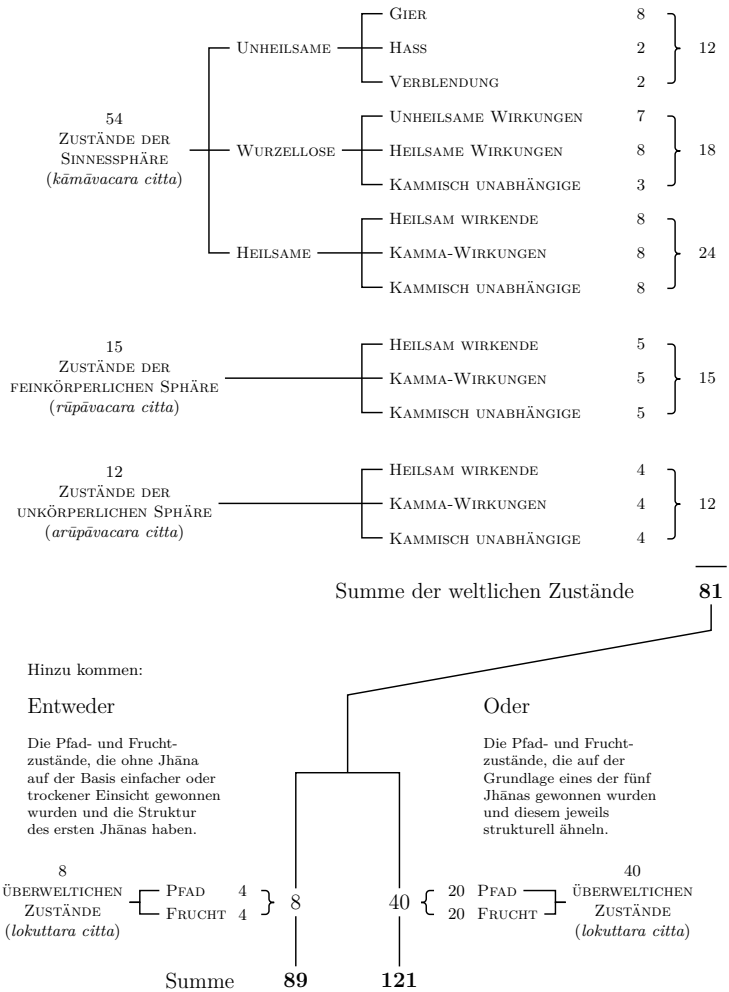

Abbildung 16: Übersicht der Gruppierung und Anzahl von Bewußtseinszuständen.

Literatur

Bodhi, Bhikkhu. *Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Saṅgaha*. Pariyatti Publishing, 2012. ISBN: 9781938754241.

Geiger, Wilhelm, Mahathera Nyanaponika und Hellmuth Hecker. *Die Reden des Buddha, Gruppierte Sammlung*. Stammbach: Beyerlein & Steinschulte, 2003.

Horner, I.B. *The Book of the Discipline, Vol. I. Translation of the Vinaya Piṭaka*. London: Pali Text Society, 1938.

— *The Book of the Discipline, Vol. IV. Translation of the Vinaya Piṭaka*. London: Pali Text Society, 1938.

Kaccāna, Thera und Bhikkhu Ñāṇamoli. *The Guide* (*Netti-Ppakaraṇaṁ*). London: Pali Text Society, 1977.

— *The Piṭaka-Disclosure* (*Peṭakopadesa*). London: Pali Text Society, 1964.

Law, B.C. *A Designation of Human Types. Translation of Puggalapaññatti*. London: Pali Text Society, 1992.

Narada, Sayadaw U. *Conditional Relations* (*Paṭṭhāna*), *Vol. 2*. Reprint. Bristol: Pali Text Society, 2011.

Nyanaponika, Mahathera. *Darlegung der Bedeutung*. London: Pali Text Society, 2005.

— *Dhammasaṅgaṇī. Das Kompendium der Dingwelt*. Kandy, Sri Lanka: Abhidhamma Förderverein e. V., 2017. URL: https://abhidhamma.de/Dhammasangani.pdf.

Nyanaponika, Mahathera und Mahathera Nyanatiloka. *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung*. 6. Aufl. Braunschweig: Aurum Verlag, 1984.

Nyanatiloka, Mahathera. *Der Weg zur Reinheit*. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus. 8. Aufl. München: Theravadanetz in der Deutschen Buddhistischen Union, 2014.

— *Dhammapada*. Des Buddhas Weg zur Reinheit und Kommentar. 4. Aufl. München: Theravadanetz in der Deutschen Buddhistischen Union, 2020.

SuttaCentral. *Aṅguttara Nikāya*. URL: https://suttacentral.net/an.

SuttaCentral. *Bhikkhu Vibhaṅga*. URL: https://suttacentral.net/pli-tv-bu-vb.
— *Dhammapada*. URL: https://suttacentral.net/dhp.
— *Dīghanikāya*. URL: https://suttacentral.net/dn.
— *Majjhimanikāya*. URL: https://suttacentral.net/mn.
— *Milindapañha*. URL: https://suttacentral.net/ds.
— *Puggalapaññatti*. URL: https://suttacentral.net/pp.
— *Saṃyutta Nikāya*. URL: https://suttacentral.net/sn.
— *Suttanipāta*. URL: https://suttacentral.net/snp.
— *Vibhaṅga*. URL: https://suttacentral.net/vb.
Thittila, Ashin. *Essential Themes of Buddhist Lectures*. Revised Edition. Selangor: Sukhi Hotu Sdn Bhd, 1997. URL: http://www.buddhanet.net/pdf_file/thittila.pdf.
— *The Book of Analysis* (*Vibhaṅga*). 1. Aufl. Reprinted 2010. Bristol: Pali Text Society, 1969.
Trätow, Thomas, Thalpawila Kusalagnana und Mudagamuwe Maithrimurthi. *Dīgha-Nikāya, die Sammlung der langen Reden*. 2018. URL: http://www.palikanon.com/digha1/dn.html.
Woodward, F.L. *Verses of Uplift. Translation of Udāna*. London: Pali Text Society, 1985.
Zumwinkel, Kay. *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung. Majjhima Nikaya*. 2. Aufl. Uttenbühl: Jhana, 2012.

Über den Autor

Der Ehrwürdige Sayadaw U Thittila wurde 1896 in Zentral-Myamnar geboren. Im Alter von 15 Jahren wurde er Novize, um mit 20 Jahren die volle Ordination zu empfangen. Als Student des Pāli und der buddhistischen Philosophie und Literatur gehörte er zu den besten in Myanmar. Sehr schnell wurde er zu einem herausragenden Gelehrten.

1933 ging er nach Indien, um Englisch und Sanskrit zu studieren. 1938 zog er nach London, um dort sein Englischstudium fortzusetzen. Er begann auf Englisch zu lehren und arbeitete für das burmesische Programm der BBC als Übersetzer. Nach dem zweiten Weltkrieg gab er in vielen europäischen Ländern Lehrvorträge über Abhidhamma und Buddhismus im Allgemeinen.

Nachdem er 1966 nach Myanmar zurückgekehrt war, wurde seine Übersetzung des Vibhaṅga 1969 von der Pali Text Society unter dem Titel „The Book of Analysis“ herausgebracht. Er blieb fortan in Myanmar, besuchte aber England noch zweimal in den Jahren 1982 und 1983. In dieser Zeit muß er den Kurs gegeben haben, der in diesem Buch vorliegt.

In Myanmar nahm er die Position des Ovadacariya an, des spirituellen Beraters und Leiters sowohl des Zentralrates des Saṅgha Mahānayaka von Myanmar als auch des Kurators der Shwedagon-, Sule-, Kaba- wie auch der meisten anderen bekannten Pagoden in Myanmar.

Der Ehrwürdige starb im Jahre 1997 im Alter von 101 Jahren in Myanmar.

Eine ausführlichere Biographie des Autors befindet sich in dem Buch „Essential Themes of Buddhist Lectures“.[1]

[1] Thittila, *Essential Themes of Buddhist Lectures*, 401 ff.

Abhidhamma-Förderverein e. V.

http://www.verein.abhidhamma.de
E-Mail: verein@abhidhamma.de

Ziele

Ziel des Vereins ist es, die Philosophie und Psychologie des Buddhismus (Theravāda-Abhidhamma) in Theorie und Praxis im deutschsprachigen Raum bekannt zu machen, zu fördern und zu vertiefen.

Dieses Ziel wird verwirklicht insbesondere durch:

1. Übersetzungen der Abhidhamma-Originalwerke, der klassischen Kommentare und von neuzeitlichen Büchern und Texten in die deutsche Sprache
2. Verfassung neuer Schriften und Präsentationen direkt in deutscher Sprache, Publikationen als Print-Medien oder elektronisch aufbereitet
3. Pflege und Ausbau von Abhidhamma-Websites
4. Auskunft- und Kontaktstelle für Fragen zum Abhidhamma
5. Pflege des wissenschaftlichen Austausches mit Abhidhamma-Lehrern und -Organisationen
6. Organisation von Abhidhamma-Kursen, -Vorträgen und Meditations-Veranstaltungen (Retreats) auf der Grundlage des Abhidhamma sowie deren Bewerbung
7. Gewinnung von qualifizierten Abhidhamma-Lehrern, z. B. auch aus Myanmar, als Referenten für Veranstaltungen in Deutschland
8. Finanzielle Unterstützung oder Auszeichnung von Personen, die sich für den Abhidhamma in Deutschland engagieren, mit nachweislich qualifizierter Ausbildung und mehrjährigen Erfahrungen im Abhidhamma

9. Unterstützung von Organisationen, Vereinen oder Stiftungen, die den Abhidhamma unterstützen

Projekte

Der Abhidhamma-Förderverein unterstützt bereits laufende Projekte. Dazu gehören:

1. Kurse zum Abhidhamma:
   - Kurse mit Ayya Agganyani in Deutschland
   - Kurse mit Sayadaw Dr. Nandamālābhivaṃsa in Myanmar
2. Aufsätze und Charts bzw. Tabellen über Abhidhamma
3. Druck eigener Publikationen
4. Nachdruck vergriffener Abhidhamma-Bücher
5. Die deutsche Web-Seite `http://www.abhidhamma.de`
6. Die englische Web-Seite `http://www.abhidhamma.com`
7. Online-Version Abhidhammatta-saṅgaha von Nyāṇatiloka mit neuen Tabellen und Grafiken

Bereits erschienen (dhamma-dāna):

- **Handbuch der Buddhistischen Philosophie**
  (Abhidhammattha-Saṅgaha) von Ācariya Anuruddha, übersetzt und erläutert von Nyāṇatiloka Mahāthera (2. Auflage, 2014)
- **Dhammasaṅgaṇī – Das Kompendium der Dingwelt**
  Das erste Buch des Abhidhamma-Piṭaka aus dem Pāḷi übersetzt von Nyāṇaponika Mahāthera (2017)
- **Paṭṭhāna – Bedingungszusammenhänge**
  (Paccayaniddesa & Kusalattika-Pañhāvāra), aus dem Pāḷi übersetzt und kommentiert von Agganyani (2. Auflage, 2018)
- **Abhidhamma, die buddhistische Philosophie, Psychologie und Erfahrungslehre**
  Agganyani (2., erweiterte Auflage 2017)

- **Kamma at Death and Rebirth**
  Dr. Nandaṃālābhivaṃsa (Englisch, 2016)
- **Fußpfade durch die wilden Nebel des Berges der Illusion**
  Die Praxis der Einsichtsmeditation im Licht der elementaren buddhistischen Metaphysik (Abhidhamma), Bhante Sujiva, Deutsche Übersetzung von Josef Wilgen (2018)
- **Consciousness Enlarged**
  A course on citta, given by the Venerable U Thiṭṭila (Englisch, 2018)
- **Bedingte Entstehung (Paṭiccasamuppāda)**
  Nyāṇatiloka Mahāthera (2018)
- **Dhamma-Theorie**
  Die phänomenologische Philosophie des Pāli-Buddhismus, Prof. Dr. Y. Karunadasa. Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Neufing (2020)
- **Führer durch den Abhidhamma-Piṭaka**
  Nyāṇatiloka Mahāthera. Deutsche Übersetzung von Dr. Julian Braun (2., überarbeitete Auflage 2020)

Abhidhamma-Webseiten

http://www.abhidhamma.de
http://www.abhidhamma.com (Englisch)
http://www.verein.abhidhamma.de

Spenden

Wenn Sie diese Arbeit unterstützen wollen, können Sie auf das folgende Konto des gemeinnützigen Abhidhamma-Fördervereins e. V. spenden:

Abhidhamma-Förderverein e. V.
GLS-Bank München
IBAN: DE85 4306 0967 8221 2145 00
BIC: GENODEM1GLS