

Bedingte Entstehung (Paṭiccasamuppāda)

Nyāṇatiloka Mahāthera



ABHIDHAMMA
Förderverein e.V.

Bedingte Entstehung

(Paṭiccasamuppāda)

Nyāṇatiloka Mahāthera



ABHIDHAMMA
Förderverein e.V.

DHAMMA - DĀNA

- nur zur freien Verteilung -

Dieser Text nach einem Vortrag Nyanatilokas, vermutlich etwa 1938 oder wenig später, wurde mit kleinen Korrekturen übernommen aus dem Buch „Grundlagen des Buddhismus. Vier Vorträge des Ehrwürdigen Nyanatiloka“, Jhana Verlag, 2. Auflage 2003.

Die Rechte zur weiteren Verwendung und Neuauflage wurden im September 2018 an den Abhidhamma-Förderverein e.V. übergeben.

© by Abhidhamma-Förderverein e.V., Bruckmühl, 2018
<http://www.verein.abhidhamma.de>

Diese Arbeit ist unter der folgenden Creative Commons Lizenz lizenziert:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

Sie dürfen:

Teilen - das Material in jedwedem Format oder Medium vervielfältigen und weiterverbreiten
Bearbeiten - das Material remixen, verändern und darauf aufbauen und zwar für beliebige Zwecke, sogar kommerziell.

Bedingungen:

Sie müssen angemessene Urheber- und Rechteangaben machen, einen Link zur Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Sie dürfen keine zusätzlichen Klauseln einsetzen, die anderen rechtlich irgendetwas untersagen, was die Lizenz erlaubt.

Cover-Design und Layout: Agganyani

Gedruckt von: print24.com/de

Bedingte Entstehung¹

(*Paṭiccasamuppāda*)

Nyāṇatiloka Mahāthera

Die tiefstinnigste und am meisten missverstandene aller buddhistischen Lehren ist zweifellos der *paṭiccasamuppāda*, d.h. die Lehre von der Bedingten Entstehung², genauer gesagt, der bedingten Entstehung all jener geistigen und körperlichen Phänomene, die man in konventioneller Weise als Ich, Person, Individuum u. dgl. zusammenfasst. In meiner Darlegung dieser Lehre werde ich mich daher nach Möglichkeit auf das Wesentlichste beschränken und die technischen Einzelheiten vermeiden. Dabei aber werde ich versuchen, nie das eigentliche Ziel und den Zweck, zu dem der Buddha diese Lehre der Welt verkündet hat, aus den Augen zu verlieren.

Es gibt keine andere buddhistische Lehre, über die sowohl Gelehrte als auch Philosophen so viel geschrieben und diskutiert hätten, wie eben gerade über diese Lehre von der Bedingten Entstehung. Ich möchte Sie hier auf den Anhang zu meinem „Guide“³ verweisen, wo einige Beispiele dafür zu finden sind. Es ist wichtig, dass wir uns die Frage vorlegen, warum denn eigentlich der Buddha es für nötig erachtet habe, eine derartige Lehre der Welt zu verkünden. Bestimmt lag es nicht im Sinne des Buddha den *paṭiccasamuppāda* nur für intellektuelle Zwecke zu verwenden, sondern, ganz im Gegenteil, hatte er ein durchaus praktisches Ziel im Auge.

Die Lehre des *paṭiccasamuppāda* enthüllt die zur Entstehung der Übel und Leiden in dieser Welt existierenden Ursachen und Bedingungen und zeigt, wie durch Aufhebung der Bedingungen in Zukunft auch das Leiden nicht

¹ Meine erste Darlegung des *paṭiccasamuppāda* in Buchform erschien 1934 (Calcutta, Mahabodhi Society), 1937 (Kandy), 1938 (Colombo) im Anhang zu meinem „Guide through the AbhidhammaPiṭaka“; eine kürzere Fassung findet sich im B. Wtb.

² Im Mahānidāna-Sutta des Dīgha-Nikāya heißt es: „Gar tiefstinnig, Ānanda, ist diese Bedingte Entstehung und auch gar tiefstinnig erscheint sie.“

³ Nyāṇatiloka, „Guide through the Abhidhamma-Pitaka“, Luzak & Co, London 1938. [Anm.d. Hrsg: „Führer durch den Abhidhamma-Pitaka“, Deutsche Übersetzung von Dr. Julian Braun, Michael Zeh Verlag 2013; 2. korrigierte Auflage in Arbeit, Abhidhamma-Förderverein. Siehe: http://www.abhidhamma.de/nyanatiloka_fuehrer_abhidhamma.pdf]

mehr entstehen kann. Sie zeigt, wie das gegenwärtige Dasein mit all seinem Weh und Leiden durch den lebensbejahenden Willenstrieb und die Willenstätigkeit oder *Karma*⁴ in früherer Geburt bedingt bzw. verursacht ist; wie wiederum unser zukünftiges Leben von den gegenwärtigen lebensbejahenden Willenstätigkeiten oder *Karma* abhängig ist; wie es ohne diese Dinge zu keiner künftigen Geburt mehr kommen kann, und dass eben damit die Befreiung von der Daseinswanderung, dem rastlos rollenden Rade des Daseins erreicht ist. Dies aber ist das Ziel und der eigentliche Zweck der Lehre des Buddha, die Erlösung von Wiedergeburt und Leiden.

Ich möchte hier auch klarstellen, dass der *paṭiccasamuppāda* nicht - wie öfter irrtümlicherweise angenommen wird - eine Erklärung des Uranfangs aller Dinge darstellen soll. Das heißt, man darf das Anfangsglied „Unwissenheit“ (*avijjā*) durchaus nicht als die erste Ursache des Daseins überhaupt, als den ursachelosen Urgrund, aus dem im Laufe der Zeiten alles körperliche und geistige Leben hervorgegangen ist und sich entwickelt hat, betrachten. Der *paṭiccasamuppāda* lehrt nichts davon. Er erklärt lediglich die wiederkehrende Bedingtheit und abhängige Natur all der in Erscheinung tretenden mannigfachen Daseinsphänomene, ja alles Geschehens überhaupt, sei dies auf körperlichem oder auf geistigem Gebiete. Er erklärt weiterhin, dass die unter den konventionellen (*voḥāra*) Begriffen wie Person, Individuum, Ich usw. zusammengefassten geistigen und körperlichen Phänomene keinen blinden Zufall der Natur darstellen, sondern, dass eben jedes einzelne Phänomen in diesem Daseinsprozess ganz und gar abhängig ist von wieder anderen Phänomenen als seinen Bedingungen. Daher ist mit der Aufhebung der Bedingungen für Wiedergeburt auch die Befreiung von jeglicher künftigen Wiedergeburt und allem künftigen Leiden erreicht.

Dies aber ist der Kernpunkt und das eigentlich wirkliche Ziel der ganzen Lehre des Buddha, nämlich die „Befreiung von der Runde der Wiedergeburten mit all ihrem Elend und Leiden“. Auf diese Weise dient die Formel von der Bedingten Entstehung als Erklärung der zweiten und dritten Edlen Wahrheit, nämlich der Wahrheit von der Leidensentstehung und von der

⁴ Vgl. „Grundlagen des Buddhismus“, Kapitel II., „Karma und Wiedergeburt“

Leidenserlöschung. Sie erklärt diese beiden Wahrheiten von Grund auf und gibt ihnen eine feste philosophische Form⁵.

Bevor ich auf die Einzelheiten des *paṭiccasamuppāda* eingehe, möchte ich diese elffache Formel vorerst einmal kurz skizzieren:

1. *Avijjā-paccayā saṅkhārā*: „Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen“, nämlich die, die Wiedergeburt erzeugenden, heilsamen und unheilsamen Willensäußerungen (*cetanā*), oder auch *Karma*.
2. *Saṅkhāra-paccayā viññāṇaṃ*: „Durch die Karmaformationen bedingt ist das Bewusstsein“, nämlich der im Moment der Wiedergeburt eintretende Bewusstseinsprozess.
3. *Viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ*: „Durch das Bewusstsein bedingt ist das Geistige und Körperliche“, das sind die, das individuelle Dasein ausmachenden, geistigen und körperlichen Phänomene.
4. *Nāma-rūpa-paccayā saḷāyatanaṃ*: „Durch das Geistige und Körperliche bedingt sind die sechs Grundlagen“, nämlich die, den geistigen Vorgängen zugrunde liegenden, fünf physischen Sinnesorgane und als sechste das Bewusstsein.
5. *Saḷāyatana-paccayā phasso*: „Durch die sechs Grundlagen bedingt ist der Bewusstseinsindruck“, nämlich Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körper- und Geisteindruck.
6. *Phassa-paccayā vedanā*: „Durch den Bewusstseinsindruck bedingt ist das Gefühl“, nämlich das körperliche und geistige Wohl- und Wehegefühl, sowie das indifferente Gefühl.
7. *Vedanā-paccayā taṇhā*: „Durch das Gefühl bedingt ist das Begehren“.
8. *Taṇhā-paccayā upādānaṃ*: „Durch Begehren bedingt ist das Anhaften“.
9. *Upādāna-paccayā bhavo*: „Durch Anhaften bedingt ist der Werdeprozess“, nämlich der, die Wiedergeburt erzeugende,

⁵ Eine ausführliche Übersicht über die alle Lehren des Buddhismus zusammenfassenden vier Edlen Wahrheiten bietet das W. des B. Für eine kürzere Darstellung siehe unter *sacca* im B. Wtb.

karmisch-aktive Werdeprozess (*kamma-bhava = Karma*) und der karmisch-gewirkte passive Werdeprozess des Wiedergeborenenwerdens (*upapatti-bhava*).

10. *Bhava-paccayā jāti*: „Durch den (karmisch-aktiven) Werdeprozess bedingt ist die Geburt“, das ist der karmisch-gewirkte passive Werdeprozess der Wiedergeburt.
11. *Jāti-paccayā jarā-maranaṃ*: „Durch die Geburt bedingt sind Altern und Sterben, [Sorge, Klage, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung]“.

1.

Die erste Aussage in der Formel von der Bedingten Entstehung lautet also: **„Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen oder Willensäußerungen“ (*avijjā-paccayā saṅkhārā*).**

*Avijjā*⁶, oder auch *moha* genannt, bedeutet hier die Unwissenheit oder Verblendung, die Vergängliches als etwas Unvergängliches, Elendes als ein Glück, Wesenloses als etwas Wesenhaftes ansieht. *Avijjā* ist die Unwissenheit und das Unverständnis und sagt aus, dass das ganze sog. individuelle Dasein in Wirklichkeit bloß ein beständig wechselnder Prozess geistiger und körperlicher Phänomene ist. Diese Phänomene aber bilden, genau genommen, gar keine wirkliche und als solche sich gleichbleibende Einheit, Persönlichkeit oder Ichheit. Weder innerhalb noch außerhalb dieser flüchtigen, beständig wechselnden Elemente ist ein davon unabhängig bestehendes reales Ich überhaupt anzutreffen. *Avijjā* ist die, aller moralischen Befleckung und Verderbtheit zugrunde liegende Hauptwurzelbedingung in der alle Arten von üblen Willensregungen wie Gier, Hass, Verblendung, Dünkel, Neid, Geiz usw. wurzeln. Die Überwindung und Erlöschung von *avijjā*, und damit gleichzeitig von dem dadurch bedingten Übel, Elend und Leiden in der Welt, ist daher das letzte und höchste Endziel der Lehre des Buddha, das Ideal, dem jeder wahre Anhänger des Buddha immer näher und näher zu kommen versucht. Aus eben diesen Gründen wird in der Formel von der Bedingten Entstehung *avijjā* als Erstes genannt.

⁶ Wörtlich „Nichtwissen“, von *vid*, lat. *videre*, deutsch wissen.

Als *saṅkhārā* oder „Karmaformationen“ gelten hier die in Werken, Worten und Gedanken bestehenden, die Wiedergeburt erzeugenden, karmisch heilsamen (*kusala*) oder unheilsamen (*akusala*) Willensäußerungen (*cetanā*) oder Willenstätigkeiten, kurz gesagt: *Karma*⁷. Die Karmaformationen gelten als unheilsam (*akusala*), wenn sie in Gier, Hass und Verblendung wurzeln und daher den Keim zu unerwünschten und leidvollen Wirkungen in diesem oder einem künftigen Leben in sich tragen. Als heilsam (*kusala*) gelten sie, wenn sie in Gierlosigkeit, Hasslosigkeit oder Nicht-Verblendung wurzeln und den Keim zu erwünschten und glückbringenden Wirkungen in diesem oder einem späteren Leben in sich tragen. Nur einen Einzigen gibt es, der weder unheilsame noch heilsame Karmaformationen, also überhaupt kein *Karma* mehr erzeugt, nämlich den von allem Ich-Wahn und eigennützigem Wünschen restlos Befreiten, den *Arahat*. Diesen kann, aufgrund seines Nicht-Mehr-Wiedergeboren-Werdens, keine künftige Wirkung mehr treffen. Infolge seines durchdringenden Klarblicks in die wahre Natur dieses Prozesses von leeren und flüchtigen Daseinserscheinungen ist in ihm jeder Daseinstrieb versiegt. Er ist von allem Dasein losgelöst und für immer von aller Wiedergeburt befreit.

Was die unheilsamen (*akusala*) Karmaformationen anbetrifft, so bildet Verblendung (*avijjā*) dafür unter allen Umständen eine unerlässliche Bedingung im Sinne des „Zusammenentstehens“ (*sahajāta-paccaya*). Mit jedem unheilsamen Zustand nämlich ist Verblendung (*avijjā*) untrennbar verbunden. Ohne die gleichzeitige Anwesenheit von Verblendung (*avijjā*) gibt es keine unheilsamen Karmaformationen. Wenn, z.B., ein Mensch aus Verblendung von Gier oder Hass erfüllt, in Werken, Worten oder Gedanken karmisch Übles wirkt, tötet, stiehlt, lügt, hasst usw., so sind in einem solchen Moment alle diese üblen Willensäußerungen oder Karmaformationen durch das Zusammen-Entstehen (*sahajāta*) und die

⁷ Diese Sanskrit-Formel *Karma* (Pali *kamma*, wörtlich Wirken) bezeichnet in der Buddhistischen Philosophie die die Wiedergeburt erzeugenden oder beeinflussenden heilsamen oder unheilsamen Willenstätigkeiten (*cetanā*) sowie die damit verbundenen Geistesfaktoren. Dieser karmische Wille (*kamma-cetanā*) äußert sich in körperlichen Taten, Worten oder Gedanken. *Karma* bedeutet also keineswegs das Ergebnis des Wirkens, oder gar das Schicksal von Menschen oder ganzen Völkern. Für eine ausführliche Darstellung der Karmalehre siehe Kapitel II und B. Wtb.

Anwesenheit (*atthi*) von Verblendung (*avijjā*) bedingt. Gibt es nämlich keine Verblendung, so gibt es auch keine unheilsamen Karmaformationen.

Daher heißt es, dass Verblendung (*avijjā*) für die damit verbundenen und gleichzeitig entstehenden Karmaformationen eine Bedingung im Sinne von Zusammen-Entstehen (*sahajāta*) ist. Da es nun aber keine unheilsamen Karmaformationen gibt ohne Verblendung, und keine Verblendung ohne unheilsame Karmaformationen, so gelten unter allen Umständen die „Verblendung“ und die „unheilsamen Karmaformationen“ beide als Bedingungen im Sinne der Gegenseitigkeit (*aññamañña-paccaya*). So also ist die Verblendung stets mit den unheilsamen Karmaformationen verbunden.

Da nun Verblendung (*avijjā*) oder *moha*, was dasselbe ist, als eine der drei Wurzeln des Unheilsamen gilt, so sagt man auch, dass Verblendung (*avijjā*) für die unheilsamen Karmaformationen eine Bedingung im Sinne einer „Wurzel“ (*hetu-paccaya*) ist.

Neben dieser Art der Bedingung mag Verblendung (*avijjā*) für die unheilsamen Karmaformationen auch eine Bedingung eines vorangehenden Anlasses (*upanissaya-paccaya*) bilden. Wenn z.B. ein von Gier oder Hass erfüllter Mensch von seiner Verblendung so weit getrieben wird, dass er schließlich einen Diebstahl oder Mord ausführt, so bildet in diesem Fall die vorangegangene Verblendung einen „direkten Anlass“ (*pakat'upanissaya*) oder Antrieb zu den darauffolgenden verbrecherischen Karmaformationen.

So ist nun die Unwissenheit oder Verblendung für die unheilsamen Karmaformationen nicht nur eine Bedingung im Sinne des gleichzeitigen Zusammenentstehens (*sahajāta-paccaya*) sondern auch noch außerdem ein zeitlich vorangegangener „direkter Anlass“. Abgesehen von diesem direkten Anlass (*pakat'upanissaya*) mag *avijjā* für die unheilsamen wie auch für die heilsamen Karmaformationen auch eine Bedingung sein im Sinne eines „indirekten Anlasses“, nämlich im Zusammenhang mit einem Objekt (*ārammaṇ'upanissaya*) unseres Denkens.

Angenommen, es erinnert sich jemand an einen vor Jahren erlebten sinnlichen Genusszustand und gibt sich dieser Vorstellung hin. Während er nun dieses Vorstellungsobjekt erwägt, wird er von neuem von Verlangen und Begierde danach erfüllt, oder Missmut und Verzweiflung befallen ihn, weil ihm ein solcher Zustand nun nicht mehr vergönnt ist. Auf diese Weise mögen durch verkehrtes Nachdenken über einen solchen Genusszustand

als Objekt vielerlei mit Gier, Hass oder Missmut verbundene unheilsame geistige Karmaformationen aufsteigen. In diesem Falle bildet *avijjā* als Bedingung für die unheilsamen Karmaformationen den Anlass im Sinne eines Denkobjektes (*ārammaṇ'upanissaya*).

Für ein wirklich gründliches Verständnis aller Einzelheiten des *paṭicca-samuppāda* ist es erforderlich, Näheres über die Art und Weise zu wissen, wie in der elffachen Formel jedes Mal das vorangehende Glied eine Bedingung für das nächstfolgende bildet.

Der Abhidhamma unterscheidet 24 solcher Arten von Bedingungen, und zeigt, in welcher Weise physische oder geistige Dinge Bedingungen für wieder andere physische oder geistige Dinge bilden. Das in der thailändischen Ausgabe sechs Riesenbände füllende siebte Abhidhamma-Werk, das *Paṭṭhāna*⁸, behandelt nichts anders als eben diese 24 Bedingungsarten oder *paccaya*⁹. Sie werden dort erst aufgezählt und erklärt und dann auf alle die unzähligen körperlichen und geistigen Daseinsphänomene angewendet. Hier wollen wir nur die bereits erwähnten und auf Verblendung angewandten, allerwichtigsten Bedingungsarten näher erklären. Diese sind: *sahajāta-paccaya*, Bedingung im Sinne des Zusammenentstehens; *upanissaya-paccaya*, Bedingung im Sinne von Anlass, und zwar von „direktem Anlass“ (*pakat'upanissaya*), oder von „Anlass als Denkobjekt“ (*ārammaṇā-upanissaya*). Ferner *hetu-paccaya*, „Wurzelbedingung“. Hier möchte ich noch erwähnen, dass die Übersetzung aller derartigen technischen Palitermini nur Notbehelfe darstellen und als solche zu werten sind. Andererseits würden wörtliche Übersetzungen, wie z.B. von *upanissaya* irreführend sein. Um Verwechslungen zu vermeiden, werde ich diese Übersetzungen meist zusammen mit den entsprechenden Palibegriffen benutzen.

⁸ Von diesem gewaltigen und zur richtigen Beurteilung der Buddhistischen Philosophie höchst wichtigen, aber äußerst verwickelten Abhidhammawerk war bis jetzt noch von keinem einzigen Autor auch nur eine Zeile in eine moderne Sprache übertragen worden. Selbst von dem Palitext ist von der Pali Text Society, London, nur etwa ein Sechstel, und zwar zum Teil in Form eines Auszuges, herausgegeben worden. Für eine umfassende Übersicht darüber siehe Führ. VII.

⁹ Die 24 Bedingungen (*paccaya*) werden ausführlich im Führ. VII, Vis. XVII. (Einleitung) und B. Wtb. erklärt.

Betrachten wir nun nochmals die als erste erwähnte „Bedingung im Sinne des Zusammenentstehens“ (*sahajāta-paccaya*). Diese Bedingung kommt vor allem bei der Entstehung des Bewusstseins und der damit untrennbar verbundenen Geistesfaktoren, wie Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Bewusstseinseindruck, in Betracht. Dies sind die vier geistigen Daseinsgruppen: Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewusstsein. Jeder einzelne, von diesen untrennbar miteinander verbundenen Faktoren, bildet für die übrigen damit verbundenen geistigen Erscheinungen eine Bedingung im Sinne des Zusammenentstehens. Das heißt, das Entstehen irgendeines dieser geistigen Phänomene ist bedingt durch ein gleichzeitiges Entstehen der damit verbundenen anderen Phänomene. Eines kann nicht ohne das andere entstehen und vorhanden sein, da alle untrennbar miteinander verbunden sind. Man kann z.B. ein Schmerzgefühl nur empfinden, wenn man sich dessen bewusst ist. Gefühl ist ein geistiges Phänomen und als solches untrennbar verbunden mit Bewusstsein, Wahrnehmung, Wille und anderen geistigen Faktoren. Zur Zeit, wo wir z.B. in einer Narkose überhaupt keine Schmerzen wahrnehmen, uns keiner Schmerzen bewusst sind, können wir auch keine Schmerzen fühlen.

Gefühl, Wahrnehmung, Bewusstsein und einige weitere Geistesformationen, wie Willen, sind stets untrennbar miteinander verbunden und bilden eine Bedingung füreinander im Sinne des Zusammenentstehens (*sahajāta-paccaya*) und der Gegenseitigkeit (*aññamañña-paccaya*).

Was die an zweiter Stelle erwähnte Bedingungsart anbetrifft, nämlich „Bedingung im Sinne von Anlass“ (*upanissaya-paccaya*), so lassen sich da drei Klassen unterscheiden: „Direkter Anlass“ (*pakat'upanissaya*), „Anlass im Sinne von Vorstellungsobjekten“ (*ārammaṇ'upanissaya*) und „Anlass im Sinne von unmittelbarer Aufeinanderfolge“ (*anantar'upanissaya*). Von diesen möchte ich die beiden Ersteren an Beispielen erklären. Anlass ist wohl die häufigst vorkommende Bedingung und betrifft ein sehr weites Gebiet. Irgendetwas, ob vergangen oder zukünftig, körperlich oder geistig, wirklich oder eingebildet, mag, als Objekt unserer Vorstellung, ein zeitlich vorangehender Anlass werden, der zur Entstehung von geistigen Reaktionen, Handlungen oder Geschehnissen führt. So mag z.B. das *Nirwahn* im Sinne eines Vorstellungsobjektes den Anlass (*ārammaṇ'upanissaya*) dazu bilden, dass man der Welt entsagt oder sich bemüht, einen edlen Lebenswandel zu führen. Ferner, alle die früheren Denker, Wissenschaftler und Künstler

waren durch ihr Wirken ein direkter Anlass (*pakat'upanissaya*) für die entwickelte Kultur späterer Generationen.

Genauso war der Buddha und seine Lehre ein Anlass für mich, dass ich nach dem Osten zog und dem buddhistischen Orden beitrug. Ebenso war der erste, von mir in Deutschland gehörte Vortrag über den Buddhismus ein Anlass dafür.

Geld mag, als Vorstellungsobjekt, ein Anlass werden zu den, zur Erreichung desselben, nötigen Anstrengungen; bei einem anderen mag es allerdings ein Anlass werden zur Habgier, und dadurch wiederum zu Diebstahl und Räuberei. Vertrauen, Wissen und Sammlung mögen einen direkten Anlass bilden für mancherlei edle und selbstlose Handlungen.

Gute oder schlechte Freunde mögen ein direkter Anlass für gute oder schlechte Sitten sein. Günstiges oder ungünstiges Klima, Nahrung oder Wohnung können einen direkten Anlass für körperliches Wohlbefinden oder Krankheit, geistiges Wohlbefinden oder Unzufriedenheit bilden.

Somit also bilden zur Entstehung der verschiedenartigsten Zustände oder Ereignisse andere Zustände oder Ereignisse einen Anlass. Vergangene gute wie böse Handlungen mögen dadurch, dass wir über sie nachdenken, im Sinne von Vorstellungsobjekten, ein Anlass werden zur Wiederholung solcher Taten; oder sie mögen Freude oder Abscheu oder Reue veranlassen. Somit mag irgendetwas Gutes oder irgendetwas Böses durch unweises Nachdenken ein Anlass werden zum Bösen, durch weises Nachdenken aber ein Anlass zum Guten¹⁰.

Also selbst *avijjā*, Unwissenheit, mag dadurch, dass wir weise darüber nachdenken, ein Anlass sein zur Entstehung von edlen und heilsamen (*kusala*) Karmaformationen. Zu Lebzeiten des Buddha kam es häufig vor, dass irgendein andersgläubiger Asket, durch Torheit und Verblendung getrieben, sich zum Erleuchteten begab, um ihn durch dialektische Redekünste zu fangen und zu überführen. Dabei aber geschah es bisweilen, dass

¹⁰ Paṭṭhāna gibt Beispiele an, wie ein karmisch heilsamer Zustand für einen karmisch unheilsamen Zustand eine Bedingung bilden mag, wie z.B., nach dem Verrichten edler Handlungen oder nach dem Heraustreten aus den edlen Zuständen der Vertiefungen durch verkehrtes Nachdenken darüber, Überheblichkeit, Begehren, Ansichten, Zweifel, Unruhe, Unzufriedenheit usw. auftreten mögen; oder auch Kummer, Niedergeschlagenheit, falls man die Fähigkeit dazu verloren hat.

der Betreffende zu einem eifrigen, vertrauensvollen Jünger des Buddha wurde und sogar selbst die Heiligkeit erreichte. In diesem Falle also waren alle die in Eifer, Vertrauen und Erreichung höherer Zustände erkenntlichen heilsamen Karmaformationen durch die vorausgehende Verblendung, als direkter Anlass, bedingt. Wäre nämlich jenem andersgläubigen Asketen nicht die verblendete Idee gekommen, den Meister im Wortgefecht besiegen zu wollen, so wäre er vielleicht nie ein eifriger, vertrauensvoller Jünger geworden. Somit war in diesem Falle die Verblendung die Bedingung, der direkte Anlass (*pakat'upanissaya*), zur Entstehung dieser edlen Karmaformationen. Nehmen wir ferner an, wir wählten die Verblendung zum Objekt unserer Betrachtung, und sobald wir diese als die Wurzelursache alles Leidens erkannt hätten, erwache in uns das Verlangen, diese Wurzel alles Leidens auszurotten. So bildet dann die Verblendung, als Denkobjekt, den Anlass (*ārammaṇ'upanissaya*) zu diesem edlen Streben, diesen heilsamen Karmaformationen.

Was fernerhin die erwähnte Wurzelbedingung (*hetu-paccaya*) anbetrifft, so vergleicht das *Paṭṭhāna* diese mit der Wurzel eines Baumes. Der Baum nämlich ruht auf seiner Wurzel und bleibt nur am Leben, solange die Wurzel nicht zerstört ist. In derselben Weise sind alle heilsamen und unheilsamen Karmaformationen durch die gleichzeitige Anwesenheit (*atthi*) und Zusammenentstehung (*sahajāta*) der entsprechenden heilsamen oder unheilsamen Wurzeln bedingt. Die drei unheilsamen (*akusala*) Wurzeln sind: Gier, Hass, Verblendung (*lobha, dosa, moha = avijjā*), die drei heilsamen (*kusala*) Wurzeln aber: Gierlosigkeit, Hasslosigkeit, Nichtverblendung (*alobha, adosa, amoha*). *Avijjā*, oder Unwissenheit, ist somit auch für alle unheilsamen Karmaformationen eine Bedingung im Sinne einer Wurzel (*hetu-paccaya*).

Bevor wir nun den zweiten Satz des *paṭiccasamuppāda* erörtern, möchte ich noch hervorheben, dass Unwissenheit (*avijjā*), wenn auch in der Formel als die einzige Bedingung der Karmaformationen angegeben, dennoch keineswegs die einzige Bedingung dafür bildet. Das Entsprechende gilt auch für alle folgenden Glieder der *paṭiccasamuppāda*-Formel. Jedes von den elf Gliedern der Formel, selbst dieses erste Glied *avijjā*, ist abhängig von vielerlei Bedingungen. Außer der in der Formel angegebenen Bedingung stehen alle wiederum untereinander in einem Abhängigkeitsverhältnis.

Nidāna-Saṃyutta Nr. 34 erwähnt mit Hinsicht auf jede der elf Aussagen der *paṭiccasamuppāda*-Formel je sieben Wissen, insgesamt also 77 Wissen:

1. Durch die Unwissenheit sind die Karmaformationen bedingt.
2. Ohne Unwissenheit gibt es keine Karmaformationen.
3. Auch in der Vergangenheit waren die Karmaformationen durch Unwissenheit bedingt.
4. Ohne Verblendung in der Vergangenheit hätte es auch keine Karmaformationen gegeben.
5. Auch in der Zukunft werden die Karmaformationen durch Unwissenheit bedingt sein.
6. Wenn es in der Zukunft keine Unwissenheit geben wird, wird es auch keine Karmaformationen geben.
7. Selbst die Erkenntnis von der Beständigkeit dieses Gesetzes ist dem Vergehen, Hinschwinden, Hinsiechen und Erlöschen unterworfen.

In der entsprechenden Weise hat man jedes Mal die sieben Wissen hinsichtlich jeder der übrigen zehn Aussagen zu verstehen.

Bis jetzt habe ich meistens nur von „Bedingungen“ gesprochen und nur selten das Wort „Ursache“ gebraucht. Dieses Wort „Ursache“ wird nämlich sehr häufig in einem zu allgemeinen Sinne verwendet. Genau genommen bezeichnet „Ursache“ dasjenige, das (falls alle erforderlichen Bedingungen anwesend sind) mit innerer Notwendigkeit von etwas anderem als seiner Wirkung gefolgt wird. So ist also in der Ursache gleichsam das künftige Ergebnis latent vorhanden, genau wie im Mangokern der künftige Mangobaum. Wie nun aus einem Mangokern immer nur ein Mangobaum entstehen kann, aber nie ein anderer Baum, genau so auch mag eine Ursache immer nur von etwas Gleichartigem als Wirkung gefolgt werden.

Wenn da z.B. einer ärgerlich wird, weil ihn ein anderer beschimpft hat, so sagt man wohl im Allgemeinen, dass der andere die Ursache zu seinem Ärger sei. Dies ist indessen eine ganz ungenaue Feststellung, denn die Ursache zu seinem Ärger liegt ja in ihm selber, in seinem eigenen Charakter, nicht aber in der ihn beschimpfenden Person. Die Beschimpfung durch den anderen war bloß ein „Anlass“ zur Äußerung seines in ihm bereits latent

vorhandenen Ärgers. Das Wort „Ursache“ also bezeichnet bloß eine einzige der vielen Bedingungen und entspricht in der buddhistischen Philosophie dem *Karma*, was wiederum aus den Wiedergeburt erzeugenden, karmischen Willenstätigkeiten (*kamma-cetanā*) besteht, die die Ursache der Wiedergeburt und des künftigen Geschickes sind.

2.

Der zweite Satz des *paṭiccasamuppāda* behauptet: „**Durch die Karmaformationen bedingt ist das Bewusstsein**“ (*saṅkhāra-paccayā viññāṇam*), d.h. durch die karmischen Willenstätigkeiten (*kamma-cetanā*) in der vorhergehenden Geburt als Ursache ist das bewusste Leben in der Gegenwart bedingt.

Ich möchte hier darauf aufmerksam machen, dass in der *paṭiccasamuppāda*-Formel mit den Gliedern 3-7¹¹, Bewusstsein bis Gefühl, bloß karmagewirkte (*vipāka*) Zustände gemeint sind, also die karmisch-passive Seite des Lebens, während die Glieder 1-2 und 8-10 den Karma-Prozess, die karmisch-aktive Seite des Lebens, ausdrücken. Somit sind die fünf passiven Glieder (3-7) als die fünf Wirkungen aufzufassen, und die fünf aktiven Glieder (1,2,8,9,10) als deren Ursachen (s. Tabelle am Ende des Textes).

So ist der in den fünf Ursachen sich manifestierende, lebensbehaltende, karmische Wille (*kamma-cetanā*) der Keim, aus dem alles Leben entspringen ist und aus dem es auch wieder in der Zukunft entspringen wird. Der zweite Satz besagt demnach, dass unser gegenwärtiges Leben das Ergebnis unserer in vergangenem Leben gewirkten Karmaformationen ist. Ohne diese vorgeburtlichen Karmaformationen, als notwendige Ursache, hätte niemals bewusstes Leben im Mutterleib entstehen können, was nur bei dem vollkommen erlösten Heiligen der Fall sein kann. Über ihn heißt es im Mahānidāna-Sutta: „Sind aber Unwissenheit (*avijjā*) und Anhaften erloschen, so kommt es zu keiner Erzeugung von heilsamen und unheilsamen

¹¹ Siehe Tabelle am Ende des Textes.

Karmaformationen (*saṅkhāra*) mehr, und kein Bewusstsein (*viññāṇa*) wird mehr in einem neuen Mutterleib entstehen. ¹²

Auf diese Weise sind die Karmaformationen eine Bedingung im Sinne von *Karma* oder Ursache für das Wiedergeburtsbewusstsein (*patisaṅhicitta*) für das im Mutterleib neu entstehende embryonale Lebewesen, sowie für die während seines Lebens auftretenden karmisch-neutralen Bewusstseinszustände. Demgemäß sind die fünf Arten des Sinnesbewusstseins, wie Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewusstsein, sofern sie als angenehm erlebt werden, die Wirkung von früheren heilsamen (*kusala*) Karmaformationen; sofern sie unangenehm oder schmerzhaft sind, sind sie die Wirkung von früheren unheilsamen (*akusala*) Karmaformationen. Jedem Wesen wird aufgrund seines früheren karmischen Wirkens eine Art des fünffachen Sinnesbewusstseins und der Sinnesobjekte zusammen mit der Beschaffenheit des Körpers und seiner Organe zuteil, was sein glückliches bzw. unglückliches Geschick ausmacht. So ist es zu verstehen, wenn es heißt: „Durch die Karmaformationen bedingt ist das Bewusstsein.“

3.

„Durch Bewusstsein bedingt ist das Geistige und Körperliche“ (*viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ*). Der Sinn dieses Ausspruchs ergibt sich aus dem Mahānidāna-Sutta des Dīgha-Nikāya: „Würde das Bewusstsein nicht in dem Mutterleib eintreten, käme es in diesem Fall zur Bildung des Geistigen und Körperlichen?“

Unter dem „Geistigen“ (*nāma*) sind in der *paṭiccasamuppāda*-Formel die sieben, mit allem Bewusstsein untrennbar verbundenen Geistesfaktoren,

¹² Die hier gegebene Auffassung von der Verteilung der *paṭiccasamuppāda*-Formel auf drei Existenzen ist nicht nur von alters her von allen Schulen des Buddhismus und allen Kommentaren gelehrt worden, sondern sie deckt sich auch mit den in den Suttan gegebenen Erklärungen, wie auch aus dem obigen Zitat aus dem Mahānidāna-Sutta des Dīgha-Nikāya ersichtlich ist.

wie Gefühl, Wahrnehmung, Bewusstseinsdruck, Wille, Vitalität, Aufmerken und Sammlung zu verstehen¹³.

Mit dem „Körperlichen“ (*rūpa*) sind die den Körper bildenden vier Elemente, die diversen Organe, Fähigkeiten und Funktionen gemeint.

In welcher Weise nun ist das Bewusstsein eine Bedingung für (1) die karmagewirkten „geistigen“ (*nāma*) Dinge und (2) in welcher Weise für die „körperlichen“ (*rūpa*) Dinge?

1. Jedweder Bewusstseinszustand ist für die mit ihm verbundenen „geistigen“ (*nāma*) Phänomene, wie Gefühl usw., eine Bedingung im Sinne des Zusammenentstehens (*sahajāta-paccaya*). Bewusstsein kann ohne Gefühl nicht entstehen und existieren und Gefühl nicht ohne Bewusstsein. Alle die zu demselben Bewusstseinszustand gehörenden weiteren Geistesfaktoren sind zu einer untrennbaren Einheit verbunden und haben keine unabhängige Existenz. Diese geistigen Phänomene sind gewissermaßen bloß verschiedene Blickwinkel ein und desselben Zustandes, die alle Augenblicke aufblitzen, um dann wieder unmittelbar darauf für immer zu verschwinden.
2. Wie nun aber ist das Bewusstsein eine Bedingung für die vielerlei „körperlichen“ (*rūpa*) Phänomene, wie z.B. für die fünf physischen Sinnesorgane?

Sobald das Sehorgan bei der Geburt zum ersten Mal zu funktionieren beginnt, ist nur dieses eine Mal die Entstehung des Sehbewusstseins eine notwendige Bedingung für das sensitive Sehorgan im Sinne des Zusammenentstehens (*sahajāta-paccaya*). Entsprechend ist es mit den übrigen Sinnes-

¹³ Übersetzungen von *nāma-rūpa* als „Name und Form“, „Bild und Begriff“, „Geistkörper“ usw. sind unzulänglich. Abgesehen von der Anwendung im *paṭṭicasamuppāda* umfasst *nāma-rūpa* das in den fünf Gruppen (*khandha*) zum Ausdruck kommende gesamte Dasein. Dies sind die vier geistigen Gruppen (*nāma-kkhandha*) und die Körperlichkeitsgruppe (*rūpa-kkhandha*). Im *paṭṭicasamuppāda* also steht *nāma* bloß für die oben erwähnten karmagewirkten Geistesfaktoren, von denen das karmagewirkte Gefühl die zweite Gruppe (*vedanā-kkhandha*), die karmagewirkte Wahrnehmung die dritte Gruppe (*saññā-kkhandha*), und Wille usw. die vierte Gruppe, die Gruppe der im Ganzen 50 Geistesfaktoren umfassenden Geistesformationen (*saṅkhāra-kkhandha*) repräsentieren. Das Bewusstsein ist hier als gesondertes Glied angegeben, um zu zeigen, wie alles geistige und körperliche (*nāma-rūpa*) Leben auf dem Bewusstsein (*viññāṇa*) beruht und davon abhängig ist. Weiteres siehe B. Wtb. *nāma-kkhandha*.

organen. Solange nämlich das Sinnesbewusstsein noch nicht eintritt, solange existiert noch nicht das sensitive Sinnesorgan. Zu Lebzeiten bildet das Bewusstsein für die bereits entstandenen Sinnesorgane und übrigen „körperlichen“ (*rūpa*) Phänomene eine Bedingung im Sinne von Nachherentstehung (*pacchājāta*) und Nährstoff (*āhāra*), d.i. als Stütze zur Erhaltung dieses Körpers. So wie das Hungergefühl eine Bedingung für die Ernährung und Erhaltung dieses Körpers ist, genau so ist auch das Bewusstsein für den bereits entstandenen Körper mit seinen verschiedenen Organen eine Bedingung und Stütze durch sein Nachherentstehen. Sollte das Bewusstsein nicht mehr entstehen, so würden die physischen Organe ihre Tätigkeit einstellen und der Körper würde absterben.

Auf diese Weise haben wir den Satz zu verstehen: „Durch Bewusstsein bedingt ist das Geistige und Körperliche.“

4.

„Durch das Geistige und Körperliche bedingt sind die sechs Grundlagen“ (*nāmarūpa-paccayā saḷāyatana*). Als die „fünf Grundlagen“ (*āyatana*) gelten die fünf physischen Sinnesorgane (wie Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper), und die „sechste Grundlage“ ist gleichbedeutend mit „Bewusstsein“.¹⁴

Die obige Behauptung umfasst vier Aussagen:

1. Das Geistige (*nāma*) ist eine Bedingung für die fünf Grundlagen (*āyatana*).
 2. Das Geistige (*nāma*) ist eine Bedingung für die sechste Grundlage.
 3. Das Körperliche (*rūpa*) ist eine Bedingung für die fünf Grundlagen.
 4. Das Körperliche (*rūpa*) ist eine Bedingung für die sechste Grundlage.
1. Das „Geistige“ (*nāma*) ist eine Bedingung für die „fünf physischen Grundlagen“ (*āyatana*). Die untrennbar miteinander verbundenen geistigen Phänomene (Gefühl, Wahrnehmung, Wille usw.) sind eine Bedingung für die fünf physischen Grundlagen oder Sinnesorgane im Sinne von Nachherent-

¹⁴ Letztere ist eine Zusammenfassung von den verschiedenen Arten des Bewusstseins, d.h. die fünf Arten des Sinnesbewusstseins und den vielen Bewusstseinssebenen, die nicht auf Sinneskontakte zurückzuführen sind. (Anm. Jhana Verlag)

stehen (*pacchājāta-paccaya*). Die zu Lebzeiten bestehende geistige Tätigkeit ist eine unumgängliche Bedingung für die Erhaltung der bei der Geburt entstandenen fünf physischen Sinnesorgane.

2. Das „Geistige“ (*nāma*) ist eine Bedingung für die „sechste Grundlage“, das Bewusstsein. Die geistigen Phänomene sind immer eine Bedingung im Sinne des Zusammenentstehens (*sahajāta-paccaya*) für das damit verbundene Bewusstsein. Bewusstsein kann nicht ohne die damit verbundenen (*sampayutta*), sich gegenseitig bedingenden (*aññamañña*) geistigen Phänomene, wie Gefühl, Wahrnehmung, Wille usw. entstehen oder präsent sein.

3. Das „Körperliche“ (*rūpa*) ist eine Bedingung für die „fünf physischen Grundlagen“ (*āyatana*) oder Sinnesorgane. Die vier körperlichen Grundelemente (das Feste, das Flüssige, die Hitze und die Bewegung) sind eine Bedingung im Sinne des Zusammenentstehens (*sahajāta-paccaya*) im Moment der Wiedergeburt für die Sinnesorgane. Zu Lebzeiten sind sie eine Bedingung im Sinne einer Grundlage (*nissaya-paccaya*). Ferner ist die zur Körperlichkeit (*rūpa*) gehörende physische Vitalität eine Bedingung für die fünf physischen Grundlagen (Sinnesorgane) im Sinne von Anwesenheit (*atthi-paccaya*). Mit anderen Worten, die fünf physischen Sinnesorgane hängen von der Anwesenheit des physischen Lebens ab, ohne das sie nicht bestehen können. Außerdem ist der zur Körperlichkeit gehörende Nährstoff eine Bedingung für die fünf physischen Grundlagen (Sinnesorgane), im Sinne von Anwesenheit, denn die fünf Sinnesorgane können nur solange bestehen, als sie den nötigen Nährstoff erhalten.

4. Das „Körperliche“ (*rūpa*) ist eine Bedingung für die „sechste Grundlage“, die Geistgrundlage, d.i. das „Bewusstsein“. Die fünf zur Körperlichkeit gehörenden Sinnesorgane sind für die fünf Arten des Sinnesbewusstseins (Sehbewusstsein, Hörbewusstsein, usw.) eine Bedingung im Sinne einer Grundlage (*nissaya-paccaya*), des Vorherentstehens (*purejāta-paccaya*) und der Anwesenheit (*atthi-paccaya*). Ohne die vorherentstandenen (*purejāta*) und noch bestehenden (*atthi*) fünf körperlichen Sinnesorgane als Grundlage (*nissaya*) können die fünf Arten des Sinnesbewusstseins nicht entstehen. Daher gibt es ohne das Vorherentstehen und die Anwesenheit des Auges, des Ohres usw. kein Sehbewusstsein, Hörbewusstsein usw. In

derselben Weise ist das körperliche Organ des Geistes¹⁵ eine Bedingung für die vielerlei Arten des Bewusstseins.

5.

„Durch die sechs Grundlagen bedingt ist der Bewusstseinsdruck“ (*saḷ-āyatana-paccayā phassa*), denn durch das Auge bedingt ist der Seheindruck, durch das Ohr der Höreindruck, durch die Nase der Riecheindruck, durch die Zunge der Geschmackseindruck, durch den Körper der körperliche Eindruck, durch den Geist der geistige Eindruck.¹⁶

Die fünf Sinnesorgane sind nicht nur für die fünf Arten des Sinnesbewusstseins eine Bedingung im Sinne von Grundlage (*nissaya-paccaya*) und Vorherentstehen (*purejāta-paccaya*), sondern auch für den damit untrennbar verbundenen Bewusstseinsdruck und die übrigen Geistesfaktoren. Die sechste Grundlage, die Geistgrundlage oder das Bewusstsein, ist aber zu jeder Zeit für den damit verbundenen Bewusstseinsdruck eine Bedingung im Sinne des Zusammenentstehens (*sahajāta-paccaya*). Das heißt, dass das Sehbewusstsein stets zusammen mit dem Seheindruck, das Hörbewusstsein mit dem Höreindruck, usw. entsteht.

Auch die fünf physischen Sinnesobjekte (Sehobjekt, Ton usw.) sind für die Entstehung des entsprechenden Bewusstseinsdruckes (Seheindruck, Höreindruck usw.) eine notwendige Bedingung im Sinne von Grundlage (*nissaya-paccaya*). Der Seheindruck könnte also z.B. nie entstehen ohne das Vorherentstehen des physischen Sehobjektes, der Höreindruck nicht ohne

¹⁵ Das Herz gilt nach den Kommentaren, wie nach der allgemeinen buddhistischen Überlieferung, als der Sitz des Bewusstseins. In den kanonischen Texten jedoch, selbst im Abhidhamma-Piṭaka, wird, wie Shwe Zan Aung (Kompendium der Philosophie) wohl zum ersten Mal nachgewiesen hat, für das Bewusstsein kein bestimmtes Organ angegeben. Paṭṭhāna (*paccaya-niddesa*, 7) erwähnt bloß: „Jenes physische Etwas (*rūpa*), worauf das Geistelement (*mano-dhātu*) und Geistbewusstseins-element (*manoviññāṇa-dhātu*) gegründet und in Tätigkeit sind.“ Vgl. B. Wtb.: *hadaya-vatthu*.

¹⁶ Die wörtliche und übliche Übersetzung von *phassa* mit „Berührung“ ist irreführend. *Phassa* bezeichnet nämlich keinerlei physische Funktion, sondern ist ein rein geistiger Faktor. Er wird stets an der Spitze jener 50 Geistesfaktoren genannt, die nach der Abhidhamma Klassifikation zur Gruppe der Geistesformationen (*saṅkhāra-kkhandha*) zusammengefasst sind. Vgl. B. Wtb. Tabelle II.

das Vorherentstehen des Tones usw. Somit hängt die Entstehung der fünf Sinneseindrücke nicht nur von den fünf Sinnesorganen, sondern auch von den fünf physischen Sinnesobjekten ab. Ohne die fünf Sinnesorgane und die entsprechenden Sinnesobjekte gibt es keinen Sinneseindruck, und ohne den Geist und das geistige Objekt keinen geistigen Bewusstseinsindruck.

In dieser Weise also bilden die sechs Grundlagen (*saḷāyatana*) die Bedingung zur Entstehung der entsprechenden Bewusstseinsindrücke (*phassa*).

6.

„Durch den Bewusstseinsindruck bedingt ist das Gefühl“ (*phassa-paccayā vedanā*).

Sechserlei Gefühle gibt es: durch den Seheindruck entstandenes Gefühl (*cakkhusamphassajā-vedanā*), durch Höreindruck entstandenes Gefühl (*sota*), usw., durch geistigen Eindruck entstandenes Gefühl (*mano*).

Durch Körpereindruck entstandenes Gefühl (*kāya*), d.i. körperliches Gefühl, mag, je nach Wirkung des heilsamen oder unheilsamen *Karmas*, angenehm oder unangenehm sein. Das karmagewirkte geistige Gefühl (*cetasikā vedanā*) mag freudvoll, leidvoll oder indifferent¹⁷ sein. Das mit dem Seh-, Hör-, Riech- und Geschmackseindruck verbundene Gefühl ist als solches stets indifferent, mag aber, je nach früherem *Karma*, erwünschte oder unerwünschte Objekte haben.

Jedes Gefühl ist entweder durch einen sinnlichen oder geistigen Bewusstseinsindruck in irgendeiner Weise bedingt. So ist, z.B., der Bewusstseinsindruck eine Bedingung im Sinne des Zusammenentstehens (*sahajāta-paccaya*) für das damit verbundene Gefühl. Alle Geistesfaktoren, wozu auch der Bewusstseinsindruck gehört, sind gegenseitig bedingt (*aññamañña-paccaya*) durch ihr Zusammenentstehen (*sahajāta-paccaya*), ihr Verbundensein (*sampayutta-paccaya*) und ihre Anwesenheit (*atthi-paccaya*). In dem Bewusstseinsprozess ist jeglicher Eindruck für das unmittelbar folgen-

¹⁷ „Unangenehm“, (d.i. mit Widerwillen, Missmut, Kummer u. dgl. verbunden) kann das karmagewirkte geistige Gefühl nie sein, da solches stets mit Verblendung (*moha*) und einem gewissen Grad von Groll oder Hass (*dosa*) verbunden und daher identisch mit aktivem *Karma* ist.

de Gefühl eine Bedingung, und zwar ein Anlass im Sinne von Kontinuität oder Angrenzung (*anantara-upanissaya*). Würde dieser Bewusstseinsdruck nicht unmittelbar vorangehen, so könnte das besagte Gefühl nie zum Entstehen kommen¹⁸.

7.

„Durch Gefühl bedingt ist das Begehren“ (*vedanā-paccayā taṇhā*).

Entsprechend den sechs Sinnesobjekten gibt es sechs Arten des Begehrens (*taṇhā*), nämlich: Begehren hinsichtlich der Sehobjekte, der Töne, Düfte, Geschmackseindrücke, Körpereindrücke oder Geistobjekte. Wenn dieses Begehren mit dem Wunsch nach sinnlichem Genuss verbunden ist, so nennt man es „sinnliches Begehren“ (*kāma-taṇhā*), wenn verbunden mit dem Glauben an ewige persönliche Existenz, dann „Daseinsbegehren“ (*bhava-taṇhā*), und wenn verbunden mit dem Glauben an Vernichtung beim Tode, nennt man es „Selbstvernichtungsbegehren“ (*vibhava-taṇhā*).

Jedes karmagewirkte, also karmisch-passive Gefühl (*vedanā*), ob angenehm, unangenehm oder indifferent, mag eine Bedingung für das Begehren, und zwar ein Anlass im Sinne von Objekt (*ārammaṇ'upanissaya*), sein.

Zum Beispiel ist ein angenehmes Körpergefühl, das bei begehrenswerten Objekten, wie dem lieblichen Aussehen von Personen oder Dingen, bei Tönen, Düften, schmackhaften Speisen und Getränken usw. im Geistbewusstsein (Vis., Tab. 40) aufsteigt, eine Bedingung für das Begehren. Es ist ein Anlass im Sinne von Objekt (*ārammaṇ'upanissaya*); d.h. durch Nachdenken darüber mag Begehren entstehen.

Nicht aber bloß angenehme, glückliche oder indifferente Gefühle, sondern auch körperliches Schmerzgefühl mag einen solchen Anlass bilden. Z.B. mag einen von körperlichen Schmerzen überwältigten Menschen das Verlangen und Begehren nach Befreiung davon erfassen.

Das mit dem Begehren verbundene karmisch-aktive (unheilsame) Gefühl ist für dieses Begehren eine Bedingung im Sinne des Zusammenentstehens

¹⁸ Über Bewusstseinsprozess und Bewusstseinsfunktionen siehe B. Wtb. *viññāṇa-kicca*.

(*sahajāta-paccaya*) und mag auch für späteres Begehren eine Bedingung im Sinne von Anlass (*upanissaya*) sein.

Somit ist alles Begehren in irgendeiner Weise durch ein gefühlsmäßiges Vorstellungsobjekt veranlasst, ganz einerlei, ob dieses Gefühl vergangen, zukünftig oder gar eingebildet ist. Nie könnte Begehren ohne ein Gefühl entstehen. Daher heißt es also: „Durch Gefühl bedingt ist das Begehren“.

8.

„Durch Begehren bedingt ist das Anhaften“ (*taṇhā-paccayā upādāna*). „Anhaften“ (*upādāna*, eig. „An-sich-Herannehmen“, „Ergreifen“) wird als intensiver Grad des Begehrens erklärt. In den Suttentexten werden vier Arten des Anhaftens gelehrt. Aus meiner Übersetzung des Visuddhi-Magga ergeben sich diese wie folgt:

1. Sinnliches Anhaften (*kāmūpādāna*)
2. Anhaften an Ansichten (*diṭṭhi*)
3. Anhaften an bloßen Regeln und Riten (*sīlabbata*)
4. Anhaften am Ich-Glauben (*attā-vāda*).

Die erste Anhaftung gehört zum Gebiet des sinnlichen Begehrens, die drei übrigen fallen ins Gebiet der Ansichten.

(1) Für das sinnliche Anhaften (*kāmūpādāna*) bildet das Begehren nur im Sinne von direktem Anlass (*pakat'upanissaya-paccaya*) eine Bedingung, denn das Begehren nach sinnlichen Dingen (*kāma-taṇhā*) entwickelt sich allmählich zu einem festen Anhaften an die Sinnes-Objekte (*kāmūpādāna*). Das Begehren nach sinnlichen Genüssen, wie Geld, Essen, Trinken, Spielen, Ausschweifung usw., kann schließlich zu einer festen Gewohnheit, zu einem krampfhaften Anhaften und Anklammern werden.

(2-4) In demselben Augenblick, wo eine dieser drei Anhaftungen auftritt, tritt auch Begehren auf, denn ohne das gleichzeitige Entstehen des Begehrens kann kein Haften an Ansichten u. dgl. entstehen. Somit bildet in diesem Fall das Begehren für diese drei Arten des Anhaftens eine Bedingung im Sinne des Zusammenentstehens (*sahajāta-paccaya*).

Außerdem kann auch das Begehren für diese drei Arten des Anhaftens eine Bedingung im Sinne eines direkten Anlasses (*pakat'upanissaya-paccaya*) bilden. Nehmen wir an, ein von Begehren nach himmlischer Wiedergeburt erfüllter Mensch sei der Meinung, dass er sein Ziel durch bloße Befolgung irgendwelcher religiöser Regeln oder Riten, oder durch Gebete u. dgl. erreichen könne. Infolge seines Begehrens klammert er sich immer mehr an diese Dinge an, d.h. haftet an ihnen. In diesem Falle bildet das Begehren eine Bedingung für solche Arten des Anhaftens, im Sinne eines direkten Anlasses.

Somit also heißt es: „Durch Begehren bedingt ist das Anhaften“.

9.

„Durch Anhaften bedingt ist der Werdeprozess“ (*upādāna-paccayā bhavo*). Der „Werdeprozess“ (*bhava*) setzt sich aus zwei Prozessen zusammen: Erstens aus dem „Karma-Prozess“ (*kamma-bhava*), d.i. der karmisch-aktiven Seite des Lebens, und zweitens aus dem karmagewirkten „Geburtsprozess“ (*upapatti-bhava*), d.i. der karmisch-passiven und daher moralisch-neutralen Seite des Lebens.

Die karmisch-aktive Seite des Werdeprozesses (*kamma-bhava*) ist durch Verblendung, Karmaformationen, Begehren, Anhaften und Werdeprozess (siehe Tab. 1,2,8,9,10) vertreten. Auch die karmisch-passive Seite, der karma-gewirkte Wiedergeburtprozess (*upapatti-bhava*), ist durch fünf Glieder vertreten: Bewusstsein, das Geistige und Körperliche, die sechs Grundlagen, Bewusstseinseindruck und Gefühl (siehe Tab. 3-7). Hierbei sind die fünf karmisch-aktiven Glieder die Ursache der fünf karmisch-passiven oder karmagewirkten Glieder. Auf diese Weise besteht also der *paṭicca-samuppāda* aus 20 Gliedern: fünf vergangenen Ursachen und fünf gegenwärtigen Wirkungen, fünf gegenwärtigen Ursachen und fünf zukünftigen Wirkungen. Daher heißt es im Visuddhi-Magga XVII:

„Fünf Ursachen vergangen sind,
fünf Wirkungen man jetzt erlebt,
fünf Ursachen man jetzt erzeugt,
fünf Wirkungen zukünftig sind.“

Nun möchte ich hier auf meine Definition von „Ursache“ zurückkommen, nämlich das, was zeitlich durch innere Notwendigkeit von seiner Wirkung gefolgt wird. Von den 24 Arten der Bedingungen entspricht nur eine dem, was wir als „Ursache“ bezeichnen; d. i. *Karma*, die Willenstätigkeit, die Wiedergeburt erzeugt.

Obwohl die karmische Ursache von ihrer Wirkung gefolgt wird, so kann diese Ursache jedoch von einem früheren Karmaresultat „abhängig“ (nicht aber verursacht oder erzeugt) sein. Z.B. gilt in der *paṭiccasamuppāda*-Formel das Gefühl (*vedanā*) als Karmaresultat, ist aber gleichzeitig eine „Bedingung“ oder Anlass (*upanissaya*) für das spätere Aufsteigen des Begehrens (*taṇhā*), was wiederum eine karmische Ursache wird.

Prof. Verworn, in „Erforschung des Lebens“, sagt: „Unsere ganze Aufgabe bei der Erforschung der Empfindungs-, Vorstellungs- und Gedankenmechanik besteht, wie überall bei der wissenschaftlichen Forschung, in der Ermittlung ihrer gesamten Bedingungen. Das ist und bleibt der Weisheit letzter Schluss. Gewöhnen wir uns doch daran, in der Welt nicht nach den ‚Ursachen‘ der Vorgänge zu suchen, sondern daran, die Bedingungen der Vorgänge zu analysieren.“

Ferner: „Denn die Welt ist ja ein großer Komplex, in dem selbst das kleinste Glied eindeutig bestimmt ist. Die leblosen Dinge und die lebendige Welt, der Mensch mit seinem Denken und Trachten und des Menschen Kultur mit ihren Idealen, die er sich selbst in gewaltiger Arbeit erschuf, sind alle nichts als der Ausdruck bestimmter Bedingungen, die sich ändern und die sich entwickeln nach einem Gesetz.“

Kehren wir nunmehr zu unserer Aussage zurück: „Durch Anhaften bedingt ist der Werdeprozess.“ Dieser Satz soll besagen, dass durch Anhaften (*upādāna*) sowohl der Werdeprozess (*kamma-bhava*) als auch der dadurch erzeugte Wiedergeburtprozess (*upapatti-bhava*) bedingt sind.

„Werdeprozess“ (*kamma-bhava*) ist, genau genommen, in diesem neunten Satz des *paṭiccasamuppāda* ein Sammelname für den wiedergeburtserzeugenden karmischen Willen (*kamma-cetanā*) und den damit verbundenen Geistesfaktoren. Das zweite Glied jedoch, die „Karmaformationen“ (*saṅkhāra*), bezeichnen eigentlich bloß den karmischen Willen. Aber im Grunde kommt beides auf eines heraus, nämlich auf *Karma*.

Das Anhaften (*upādāna*) kann ein Anlass (*upanissaya*) sein für alle möglichen Arten von üblem, unheilsamen *Karma*. Das Anhaften an den Sinnesobjekten und Genüssen kann ein direkter Anlass (*pakat'upanissaya*) für Mord, Diebstahl, Ehebruch, Lüge, Trunksucht, Neid, Hass oder Rache sein, kurzum für vielerlei übles *Karma* in Werken, Worten und Gedanken. Das Anhaften an äußeren Regeln und Riten, an bloßem Glauben und Ansichten, mag zu geistiger Starrheit, Überheblichkeit, Verachtung anderer, Unduldsamkeit, Fanatismus, Hass, Grausamkeit u.dgl. führen. In allen diesen Fällen ist das Anhaften (*upādāna*) eine Bedingung für den Werdeprozess (*kamma-bhava*) und ein direkter Anlass (*pakat'upanissaya*) für üble karmische Absichten in Werken, Worten und Gedanken. Alles Anhaften ist für den damit verbundenen üblen Karmaprozess gleichzeitig eine Bedingung im Sinne von Zusammenentstehen (*sahajāta-paccaya*).

Soweit ist nun erklärt, wie das Anhaften (*upādāna*) eine Bedingung für den Werdeprozess (*kamma-bhava*) darstellt. Nun werden wir aber in dem zehnten Satz sehen, wie wiederum dieser Werdeprozess die Bedingung für den Wiedergeburtprozess (*upapatti-bhava*) ist.

10.

Die zehnte Aussage lautet: „**Durch den Werdeprozess bedingt ist die Wiedergeburt**“ (*bhava-paccayā jāti*). Das in Willenstätigkeiten sich äußernde *Karma* (Wirken in Werken, Worten und Gedanken) ist die Bedingung, die erzeugende Ursache, für den Wiedergeburtprozess. Dieser wird durch das Wort „Geburt“ bzw. „Wiedergeburt“ (*jāti*) bezeichnet. Der Wiedergeburtprozess umfasst hierbei nicht nur die eigentliche Geburt oder den embryonalen Prozess. Ferner sind die, während des nächsten Lebens auftretenden, karmagewirkten Bewusstseinszustände und Geistesfaktoren gemeint. Auch die gesamte karmagezeugte Körperlichkeit der fünf Daseinsgruppen gehört dazu. Der lebensbehaltende karmische Wille ist somit die Ursache für die nächste Wiedergeburt. Der karmische Wille ist gewissermaßen der Samen, aus dem alles Leben hervorgeht, gerade wie aus dem Mangokern das kleine Mangobäumchen hervorsprosst, das dann im Laufe der Zeit sich zu einem mächtigen Mangobaum entwickelt. Woher aber weiß

man, dass der Karmaprozess, der karmische Wille, wirklich die Ursache der Wiedergeburt bildet?

Vis. XVII gibt hierauf die folgende Antwort: „Wenn auch bei der Geburt der Wesen die äußeren Bedingungen die gleichen sein mögen, so kann man doch Unterschiede, wie niedrig, edel usw., bemerken. Wenn auch die äußeren Bedingungen, wie Samen, Blut, Nahrung usw., die gleichen sein mögen, so merkt man dennoch, selbst im Falle von Zwillingen, bei allen Wesen Unterschiede, wie niedrig, edel usw. Solche Eigentümlichkeiten sind nicht ohne Grund, denn sie sind nicht zu allen Zeiten und nicht bei allen Wesen anzutreffen. Ihr einziger Grund ist eben der Karmaprozess. Weil bei den durch *Karma* entstandenen Wesen diese verschiedenen Eigentümlichkeiten anzutreffen sind, so haben diese Unterschiede eben im Karmaprozess ihren Grund. Der Grund für die Unterschiede der Wesen, wie niedrig, edel usw., ist das *Karma*. Daher sagte auch der Erhabene (M. 135): ‚Das *Karma* (Wirken) scheidet die Wesen in niedrig und erhaben‘. Daran kann man sehen, dass der (karmische) Werdeprozess die Bedingung ist für die Wiedergeburt.“

Somit ist also die gegenwärtige Wiedergeburt die Wirkung der früheren auf Unwissenheit, Begehren und Anhaften beruhenden karmischen Willens-tätigkeiten, und die nächste Wiedergeburt die Wirkung der gegenwärtigen karmischen Willens-tätigkeiten. Aber genau wie in diesem ewig wechselnden geistig-körperlichen Daseinsprozess nichts zu finden ist, was beständig ist, so gibt es auch nichts, was von diesem Augenblick zum nächsten übergeht. Genauso wenig findet sich da ein dauerndes Element, eine reale Ichheit, ein Selbst oder eine Seele, die von einer Geburt zu einer anderen übergeht. In dem sich immer wiederholenden und doch immer wieder aus ganz neuen Phänomenen bestehenden Kreislauf der Wiedergeburten gibt es im absoluten Sinne (*paramattha*) keine Ichheit, sondern nur diese bedingt entstandenen und sofort wieder dahinschwindenden flüchtigen Daseinsphänomene. Somit ist es also kein Ich, keine Person, was da wiedergeboren wird. Alle solche Bezeichnungen, wie Person, Individuum, Mann, Ich, Mein usw., beziehen sich auf keine reale Ichheit oder Persönlichkeit, sondern sind bloß, der Bequemlichkeit halber, gebrauchte, konventionelle Bezeichnungen (*vohāra-vacana*). Weder innerhalb noch außerhalb dieser bedingt entstehenden und dahinschwindenden Erscheinungen ist in Wirklichkeit ein Ich zu finden.

Daher sagt der Buddha: „Zu glauben, dass der Täter derselbe sei wie der (im nächsten Leben) die Wirkung der Tat Erlebende: dies ist das eine Extrem; zu glauben, dass der Täter ein anderer sei als der die Wirkung der Tat Erlebende: dies ist das andere Extrem. Diese beiden Extreme hat der Erhabene vermieden und auf die in der Mitte liegenden Wahrheit von der Ichlosigkeit und Bedingtheit alles Daseins hingewiesen, nämlich: ‚Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen ... das Bewusstsein ... das Geistige und Körperliche ... die sechs Grundlagen ... der Bewusstseins-eindruck ... Gefühl ... Begehren ... Anhaften ... Werdeprozess ... Geburt... und durch Geburt bedingt entstehen Alter und Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung.‘ So kommt es zur Entstehung dieser ganzen Masse des Leidens.“

Diese ganze „Welt der Erscheinungen“ und auch die „Unpersönlichkeit“ (*anatta*) alles Daseins kommt in den folgenden Versen des Vis. XIX treffend zum Ausdruck:

„Nicht findet sich der Taten ‚Täter‘
Kein ‚Wesen‘, das die Wirkung trifft,
Nur leere Dinge zieh'n vorüber:
Wer das erkennt, hat rechten Blick.“

„Es gibt da weder Gott noch Brahma,
Der dieses Daseinsrad erschuf:
Nur leere Dinge zieh'n vorüber,
Und diese alle sind bedingt.“¹⁹

Angesichts dieser Lehre, dass alles in der Welt bedingt entstanden ist, schließt vielleicht manch einer daraus, der Buddhismus würde eine Art Fatalismus lehren, dass der Mensch keinen freien Willen besitze, oder dass Wille nicht frei sei.

Die Frage, ob der Mensch einen freien Willen besitzt, wird schon deshalb hinfällig, weil in diesen stets wechselnden körperlichen und geistigen Daseinsphänomenen keine Einheit entdeckt werden kann, die als Mensch zu bezeichnen wäre und daher „Mensch“ im höchsten Sinn ein leeres Wort ist.

¹⁹ Über die Unpersönlichkeit des Daseins siehe B. Wtb.: *anattā, paramattha-sacca, puggala, nāma-rūpa*.

Die Frage, ob der Wille frei sei, muss darum abgelehnt werden, weil der Wille ein bloß für einen Augenblick aufblitzendes, geistiges Phänomen ist und im vorangehenden Augenblick überhaupt noch nicht bestanden hat. Man kann wohl kaum von einem noch gar nicht entstandenen Ding feststellen, ob es frei oder unfrei sei. Die einzige berechnigte Frage wäre hier: „Ist die Entstehung des Willens etwas Bedingtes oder etwas Zufälliges?“ Dieselbe Frage stellt sich aber auch bei allen anderen geistigen Phänomenen, bei allen Dingen und Geschehnissen überhaupt. Die Antwort darauf müsste etwa lauten: „Sei es Wille oder Gefühl oder irgendein anderes geistiges oder körperliches Phänomen, was immer entsteht, entsteht in Abhängigkeit von Bedingungen, und ohne diese Bedingungen kann es nicht zum Entstehen kommen.“

Nach dem Buddhismus gibt es keinen blinden Zufall, alles geschieht gesetzmäßig, d. h. in Abhängigkeit von Bedingungen. Wäre dem nicht so, so würde blindes Chaos oder purer Zufall herrschen, was allem Augenschein widerspricht.

11.

„Durch Geburt bedingt ist Alter und Tod“ (*jāti-paccayā jarā-maraṇaṃ*).

Ohne Geburt kann es kein Altern und Sterben geben. Wären wir nicht geboren, so müssten wir nicht sterben und wären nicht mannigfachen Leiden ausgesetzt. Somit also bildet die Geburt den direkten Anlass (*pakat'upanissaya*) und die nötige Bedingung für Altern und Tod und alle anderen Formen des Leidens. Daher heißt es: „Durch Geburt bedingt ist Alter und Tod.“

Hiermit ist nun die Darstellung der elf Sätze des *paṭiccasamuppāda*, der Bedingten Entstehung, zum Abschluss gebracht. Aus den Ausführungen kann man ersehen, dass die zwölf Glieder der elf Sätze sich auf drei aufeinander folgende Leben verteilen, und dass sie auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft angewandt werden können. Dabei repräsentieren 1-2 die fünf karmischen Ursachen im vergangenen Leben (s. Tabelle), 3-7 die fünf Wirkungen im gegenwärtigen Leben, 8-10 die fünf karmischen Ursachen im gegenwärtigen Leben und 11-12 die fünf Wirkungen im zukünftigen Leben.

Hätte es also keine Unwissenheit und Karmaformationen im vergangenen Leben gegeben, so wäre kein Bewusstsein und neues Leben im Mutterleib aufgekeimt, und unser gegenwärtiges Leben wäre nicht in Erscheinung getreten. Ist aber ein Mensch, durch tiefen Einblick in die vergängliche Natur, die Nichtigkeit und Unpersönlichkeit alles Daseins, frei von allem Anhaften an jegliche Daseinsformen und allen eigennützigem Willensregungen geworden, so gibt es keine künftige Wiedergeburt. Das von dem Buddha gewiesene Ziel, Befreiung von Wiedergeburt und Leiden, wird dann verwirklicht sein.

Die folgende Tabelle zeigt auf einen Blick das Abhängigkeitsverhältnis zwischen drei aufeinander folgenden Existenzen.

Eine ausführlichere Darstellung des *paṭiccasamuppāda* bietet Vis. XVII.

Vergangenheit	1. Unwissenheit (<i>avijjā</i>) 2. Karmaformationen (<i>sankhārā</i>)	Karmaprozess (<i>kamma-bhava</i>) 5 Ursachen: 1, 2, 8, 9, 10
Gegenwart	3. Bewusstsein (<i>viññāṇa</i>) 4. Geistiges und Körperliches (<i>nāma-rūpa</i>) 5. Sechs Grundlagen (<i>saḷāyatana</i>) 6. Bewusstseinsindruck (<i>phassa</i>) 7. Gefühl (<i>vedanā</i>)	Wiedergeburtprozess (<i>upapatti-bhava</i>) 5 Wirkungen: 3-7
	8. Begehren (<i>taṇhā</i>) 9. Anhaften (<i>upādāna</i>) 10. Werdeprozess (<i>bhava</i>)	Karmaprozess (<i>kamma-bhava</i>) 5 Ursachen: 1, 2, 8, 9, 10
Zukunft	11. Wiedergeburt (<i>jāti</i>) 12. Alter und Tod (<i>jarā-marāṇa</i>)	Wiedergeburtprozess (<i>upapatti-bhava</i>) 5 Wirkungen: 3-7

* * *

ABHIDHAMMA-FÖRDERVEREIN E.V.

<http://www.verein.abhidhamma.de>

E-Mail: verein@abhidhamma.de

ZIELE & PROJEKTE

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, derzeit www.abhidhamma.de und www.abhidhamma.com
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.

PUBLIKATIONEN (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 (1. Auflage, 2017)

Paṭṭhāna - Bedingungsbeziehungen

(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)

Fußpfade durch die wilden Nebel des Berges der Illusion

Bhante Sujiva (1. Auflage, 2018)

Kamma at death and rebirth

Dr. Nandaṃālābhivamsa (gedruckt in Myanmar 2016)

Rezitations- & Kontemplations-Texte, zusammengestellt und übersetzt von Agganyani für die Abhidhamma-Tage in München (1. Auflage, 2016)

IN ARBEIT:

Consciousness enlarged, U Thiṭṭila

Führer durch den Abhidhamma-Piṭaka, Nyāṇatiloka Mahāthera, übersetzt von Dr. Julian Braun (2., überarbeitete Auflage)

Tiefer Schauen und Verstehen. Die Erkenntniswelt des Buddha, Agganyani

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: GENO DE M 1 GLS

