

KONZEPT UND REALITÄT

IM FRÜHBUDDHISTISCHEN GEGANKENGUT

BHIKKHU ÑĀṆANANDA

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dhamma-Dana-Projekt der BGM
Nur zur freien Verteilung

"Konzept und Realität im frühbuddhistischen Gedankengut"
von Bhikkhu Ñāṇananda

Englischer Originaltitel:
"Concept and Reality in Early Buddhist Thought"
Erschienen bei der Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka
Ins Deutsche übersetzt von Paññādhamma Bhikkhu und Andreas Hubig.

© Buddhistische Gesellschaft München e.V., 2009
alle Rechte vorbehalten

Herausgeberin & Verlag: Buddhistische Gesellschaft München e.V.
Kontakt/Bestellungen: bgm@buddhismus-muenchen.de

Druck: digital business and printing GmbH, Berlin

Vorwort

Die Analyse der Natur von Konzepten stellt eine wichtige Facette innerhalb der buddhistischen *Anattā*-Lehre dar. Der Buddhismus führt die Idee einer Seele auf einen fundamentalen Irrtum im Verständnis der Erfahrungsstatsachen zurück. Dieses Nichtwissen (*avijjā*) spiegelt sich in einem großen Ausmaß in den Worten und Konzepten weltlicher Ausdrucksweisen wider. Der Mensch, der sich ihrer Beschränkungen nicht bewusst ist, neigt im Allgemeinen dazu, dogmatisch an ihnen zu hängen, was in seinem intellektuellen und emotionalen Leben zu vielen Komplikationen führt. Daher gilt im Buddhismus das Verständnis der Natur von Konzepten als einleitender Schritt im spirituellen Streben. Die Lehren des Buddha über diesen besonderen Aspekt unserer phänomenalen Existenz können am besten mit der Hilfe der zwei Schlüsselbegriffe ‘*papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ eingeschätzt werden, deren Auswertung das Ziel dieser Arbeit ist.

‘*Papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ umfassen das Bild des Konzepts in seinen dynamischen und statischen Aspekten, das die psycho-ethischen Grundlagen von Konzeptualisation mit den symbolischen Überbauten von Sprache und Logik verbindet. Die Mängel, die dem subjektiven Aspekt des Konzepts innewohnen, werden dabei mit der Zerbrechlichkeit, die seinen objektiven Aspekt charakterisiert, kausal in Verbindung gebracht. Somit bleibt der Buddhismus bei seiner Analyse des Konzepts nicht auf der linguistischen oder logischen Stufe stehen, sondern taucht tiefer zu seiner psychologischen Antriebsfeder. Dies gibt uns die Gelegenheit, einige grundlegende Lehrsätze des Buddhismus, die wir hier entsprechend nutzbar gemacht haben, im Licht von ‘*papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ neu einzuschätzen.

So handelt es sich bei ‘*papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ um zwei kontroverse Begriffe der buddhistischen Philosophie. Die Tradition der Kommentare und die Aussagen von modernen Gelehrten bieten uns eine Anzahl von Interpretationen, die sich eher widersprechen als ergänzen. Aus diesem Grunde haben wir eine Neueinschätzung des gesamten Problems versucht, und die sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen standen nicht immer im Einklang mit der traditionellen Lehrauffassung oder anderen anerkannten Interpretationen. Der Leser sollte daher Vorsicht walten zu lassen und sich ein eigenes Urteil bilden.

Das Neue an unseren Interpretationen könnte allerdings zu zwei Arten von extremen Reaktionen führen: Einerseits könnte die hier unternommene kritische Analyse von Punkten der buddhistischen Lehre eine völlige Ablehnung hervorrufen; andererseits könnte es gegenüber den Kommentaren ein unbegründetes Misstrauen hervorrufen, was schließlich zu ihrer allgemeinen Ablehnung führen kann. Diese Arbeit hätte jedoch ihr Ziel verfehlt, wenn deren kritische Prüfung einiger Mängel in der Kommentarliteratur uns vergessen ließe, welchen großartigen Beitrag die Kommentare als Ganzes für das Verständnis des Dhamma geleistet haben.

Der ursprüngliche Essay, der den Kern der vorliegenden Arbeit bildet, wurde vor einigen Jahren geschrieben, als ich noch an der Universität von Ceylon, Peradeniya, lehrte. Als ich dem Orden beitrug, war es noch unveröffentlicht, und es wäre auch so geblieben, hätte sich nicht der Ehrwürdige NYĀNAPONĪKA MAHĀTHERA für die Veröffentlichung dieser Arbeit eingesetzt. Während der Vorbereitungen zur Veröffentlichung des Manuskriptes ist der Umfang des Essays beträchtlich erweitert worden, so dass noch neues Material aufgenommen werden konnte. So wuchs es zu seiner jetzigen Größe an. In die-

ser Form präsentiere ich dieses Werk all meinen Lehrern
als bescheidenes Zeichen meiner Dankbarkeit.

Bhikkhu Ñāṇananda

*Island Hermitage.
Dodanduwa, Ceylon.
Juli, 1969.*

Liste der Abkürzungen

Pāli-Texte (die Nummerierung bezieht sich auf die Ausgaben der PTS)

- D. N. - *Dīgha Nikāya*
M. N. - *Majjhima Nikāya*
S. N. - *Saṃyutta Nikāya*
A. N. - *Anguttara Nikāya*
Dhp. - *Dhammapada*
Sn. - *Sutta Nipāta*
Itiv. - *Itivuttaka*
Ud. - *Udāna*
Thag. - *Theragāthā*
Thig. - *Therīgāthā*
Nid. - *Niddesa*
Paṭis. - *Paṭisambhidāmagga*
Netti. - *Nettippakaraṇa*
Milp. - *Milindapañha*
Vism. - *Visuddhi Magga*
Kvu. - *Kathāvatthu*
Pug P. - *Puggala Paññatti*
Vin. - *Vinaya*
D. A. - Kommentar zum *Dīgha Nikāya*
(*Sumaṅgalavilāsinī*)
M. A. - Kommentar zum *Majjhima Nikāya*
(*Papañcasūdanī*)
S. A. - Kommentar zum *Saṃyutta Nikāya*
(*Sāratthappakāsinī*)
A. A. - Kommentar zum *Aṅguttara Nikāya*
(*Manorathapurāṇī*)
Ud. A. - Kommentar zum *Udāna* (*Paramatthadīpanī*)
Thag. A. - Kommentar zum *Theragāthā*
(*Paramatthadīpanī*)
Smp. - *Samantapāsādikā* (Kommentar des Vinaya)
Vbh. A. - Kommentar des *Vibhaṅga* (*Sammohavinodanī*)

Übersetzungen

Übersetzungen der Pāli Text Society (PTS)
(‘Pāli Text Society Translation Series’ – ‘Sacred Books of the
Buddhists’, SBB)

- D. B. - Dialogues of the Buddha (SBB)
M. L. S. - Middle Length Sayings (PTS Tr.)
K. S. - Kindred Sayings (PTS Tr.)
G. S. - Gradual Sayings (PTS Tr.)
Bk. of D. - Book of Discipline (SBB)
W.C.E.B. - Woven Cadences of Early Buddhists (SBB)
P. E. B. - Psalms of the Early Buddhists (PTS Tr.)
M. A. P. C. - Minor Anthologies of the Pali Canon
(SBB II)

Sanskrit und buddhistische Texte aus dem Sanskrit

- Brh. *Brhadāraṇyaka Upaniṣad*
Māṇḍ *Māṇḍukya Upaniṣad*
M. K. *Mādhyamika Kārikā*
L. S. *Laṅkāvatāra Sūtra*

Vom Übersetzer verwendete Textsammlungen

[M.] (1) The Middle Length Discourses of the Buddha – A Translation of the *Majjhima Nikāya*. Translated by BHIKKHU ÑĀṆAMOLI and BHIKKHU BODHI. 1995, Wisdom; (2) Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung *Majjhima Nikāya*. Neuübersetzung von KAY ZUMWINKEL. 3 Bde. Jhāna-Verlag. 2001, Uttenbühl.

[D.] The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the *Dīgha Nikāya* by MAURICE O'CONNELL WALSH. 1995, Wisdom.

[A.] Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung *Aṅguttara Nikāya* (5 Bde.) Übersetzt von NYĀNATILOKA MAHĀTHERA und NYĀNAPONIKA MAHĀTHERA. 1993, Braunschweig.

[S.] (1) *Samyutta Nikāya* – The Connected Discourses of the Buddha, Translated by Ven. BHIKKHU BODHI, Wisdom, 2000; (2) *Samyutta Nikāya* – Die Reden des Buddha – Gruppierte Sammlung. Aus dem Pālikanon übersetzt von WILLHELM GEIGER, NYĀNAPONIKA MAHĀTHERA und HELLMUTH HECKER, Stambach, 2003.

[It.] *Itivuttakam* – Sammlungen der Aphorismen aus dem Pālikanon. Neu übersetzt von HELLMUTH HECKER, BGH 1994.

[Ud.] Die Sammlung *Udāna* (Verse zum Aufatmen) Übersetzt von FRITZ SCHÄFER, 1. Aufl., Stambach.

[Sn.] (1) *Sutta Nipāta* – Frühbuddhistische Lehrdichtungen. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von NYĀNAPONIKA MAHĀTHERA, 3. Aufl., 1996, Stambach; (2) *The Sutta-Nipāta* Translated by H. SADDHATISSA, 1987, Curzon Press, London.

Inhaltsverzeichnis

I. Papañca und papañca-saññā-saṅkhā.....	10
I. 1 Papañca - ein Schlüsselbegriff in der Terminologie der Lehrreden	10
I. 2 Papañca und Sinneswahrnehmung	12
I. 3 Drei Arten des Wucherns von Gedanken und Konzepten	22
I. 4 In den Fesseln von Konzepten	28
I. 5 Wie das Wuchern von Gedanken und Konzepten zum Stillstand gebracht wird.....	41
I. 6 Die relative Gültigkeit und der pragmatische Wert von Konzepten.....	58
I. 7 Papañca und die Lehre vom Bedingten Entstehen (Paṭicca-Samuppāda).....	107
I. 8 Das Verweilen in Leerheit	125
I. 9 Die Grenzen der Dialektik.....	128
I. 10 Der ‘Lotus’ und das ‘Feuer’	152
II. Interpretationen der Kommentare	165
III. Prapañca im Mahāyāna-Buddhismus	174
IV. Prapañca im Vedānta	179
V. Moderne Gelehrte und ihre Aussagen zu Papañca und Papañca-saññā-saṅkhā.....	191

I. Papañca und papañca-saññā-saṅkhā

I. 1 Papañca - ein Schlüsselbegriff in der Terminologie der Lehrreden

Der Ausdruck ‘*papañca*’, wie er im *Pāli*-Kanon vorkommt, hat bei Interpretationen beträchtliche Schwierigkeiten bereitet. Definitonsversuche der Kommentatoren und von zeitgenössischen Gelehrten haben zu abweichenden Schlussfolgerungen geführt. Es ist jedoch allgemein anerkannt, dass die Bestimmung seiner Bedeutung für das richtige Verständnis der Philosophie des frühen Buddhismus grundlegend ist.

Im *Pāli*-Kanon erscheint der Begriff in einer Vielzahl von Formen und Verbindungen, manchmal als Verb oder als Derivat eines Verbs (*papañceti*, *papañcayantā*, *papañcita*) und manchmal als Teil eines Kompositums (*papañca-saññā*, *papañca-saṅkhā*, *papañca-saññā-saṅkhā*, *papañca-saññā-saṅkhā-samudācarāṇa-paññatti*, *papañca-saṅkhā-pahāna*, *papañca-vūpasama*, *papañca-nirodha*, *chinnapapañca*, *papañcārāma*, *papañcarati*). Auch sein Gegenteil kann manchmal sogar im gleichen Kontexten gefunden werden (*nippapañca*, *nippapañcapada*, *nippapañcapatha*, *nippapañcārāma*, *nippapañcarati*, *appapañcam*). Diese Vielzahl von Verwendungsarten erleichtert einerseits unsere Suche nach einer Definition, andererseits sind wir gezwungen, die Gültigkeit unserer eigenen Definition, einer strengen Prüfung zu unterziehen.

Wenn wir die verschiedenen Zusammenhänge, in denen auf ‘*papañca*’ Bezug genommen wird, zusammentragen, bemerken wir zuerst die herausragende Stellung, die es vielerorts genießt. Wenn in den Lehrreden eine Liste von Begriffen aufgestellt wird, die sich auf ein allgemei-

nes Thema beziehen, findet man den wichtigsten Begriff oft an erster oder an letzter Stelle. Tatsächlich wird nun der Begriff ‘*papañca*’ in sieben solcher Zusammenhänge an der letzten Stelle aufgeführt.¹

Wenn die Logik der Anordnung allein nicht ausreicht, dann kann eine tiefere Analyse der Kontexte einen stichhaltigen Beweis für die fundamentale Bedeutung von ‘*papañca*’ liefern. Die Lehrreden *Sakkapañha-*, *Madhupiṇḍika-*, *Cūḷasihanāda-* und *Kalahavivāda-Sutta* (Sn. IV 11) z. B. führen den mannigfaltigen Konflikt sowohl innerhalb des Individuums als auch in der Gesellschaft auf die Frage von ‘*papañca*’ zurück. Es ist ebenfalls bezeichnend, dass in A. N. IV 229 der Buddha selbst einen zusätzlichen achten ‘Gedanken eines großen Mannes’ (*‘mahāpurisavitakka’*) zu Anuruddhas siebentem Gedanken hinzufügt, und dieser achte Gedanke betrifft ‘*papañca*’:

„Gut so, gut so, Anuruddha, gut hast du die sieben Gedanken eines großen Mannes erwogen. Nämlich: ‚Für den, der wenig will, ist diese Lehre, diese Lehre ist nicht für den, der viel will; für den Zufriedenen ist diese Lehre, nicht für den Unzufriedenen; für den in Abgeschiedenheit Lebenden ist diese Lehre, nicht für den, der sich an der Gesellschaft erfreut; für den Willensstarken ist diese Lehre, nicht für den Nachlässigen; für den Achtsamen ist diese Lehre, nicht für den Unachtsamen; für den Beherrschten ist diese Lehre, nicht für den Unbeherrschten; für den Weisen ist diese Lehre, nicht für den Unweisen‘. So magst du denn, Anuruddha, auch noch diesen achten Gedanken eines großen Mannes erwägen: ‚Für den, der Lust und Freude

¹ Sakkapañha Sutta (D. N. II 266 ff [D. 21]); Madhupiṇḍika Sutta (M. N. I 109 ff [M. 18]), Cūḷasihanāda Sutta (M. N. 65 ff [M. 11]), Kalahavivāda Sutta (Sn. 168 ff [IV *Aṭṭhaka-vagga* 11]), A. III 293, A. IV 229 [A. VIII 30] und Ud. 77.

an ‘*nippapañca*’ hat ist diese Lehre, nicht für den, der Lust und Freude an ‘*papañca*’² hat. (*nippapañcārā-massāyaṃ dhammo nippapañcaratino nāyaṃ dhammo papañcārāmassa papañcaratino*).“

(G. S. IV 155 [A. VIII 30])

Die oben genannte Serie von acht ‘*mahāpurisavitakka*’ scheint im Hinblick auf die Bedeutung einer ansteigenden Rangordnung zu folgen. Diese Tatsache liefert zusammen mit der Bezugnahme auf ‘*papañca*’ in den abschließenden Versen der Lehrrede einen sicheren Hinweis für den hohen Grad der Bedeutung, die mit diesem speziellen Begriff verbunden ist. Daher muss nun die Natur seiner Bedeutung bestimmt werden.

I. 2 Papañca und Sinneswahrnehmung

Die Zusammenhänge, in denen der Begriff vorkommt, sind im Allgemeinen von psychologischer Bedeutung. Das *Madhupiṇḍika Sutta* (M. 18) deutet auf die Tatsache hin, dass ‘*papañca*’ wesentlich mit dem Prozess der Sinneswahrnehmung verbunden ist, und dies geschieht auch im *Kalahavivāda Sutta* (Sn. IV 11). Dort wird nachdrücklich darauf hingewiesen, dass ‘*papañca-saṅkhā*’ ihren Ursprung in der Sinneswahrnehmung hat (*saññā-nidānā hi papañca-saṅkhā*). Die folgende Formel bezüglich der Sinneswahrnehmung, die wir im *Madhupiṇḍika Sutta* finden, mag als ‘*locus classicus*’ angesehen werden, denn sie bietet uns eine klare Einsicht in das Problem von ‘*papañca*’.

² Vorsichtshalber lassen wir das Wort unübersetzt. Obwohl wir zu einem Großteil von den Übersetzungen der PTS abhängig sind, sind wir nicht in der Lage, immer wörtlich zu zitieren. Trotz Abänderungen werden wir, zur Erleichterung für den Leser, Verweise zu Standardübersetzungen geben.

*Cakkhuñcāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhu-
viññānaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā,
yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi,
yaṃ vitakketi, taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidā-
naṃ purisaṃ papañcasaññāsāṅkhā samudācaranti
atītānāgata-paccuppannesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu.
Sotañcāvuso paṭicca sadde ca ... ghānañcāvuso paṭicca
gandhe ca ... jivhañcāvuso paṭicca rase ca ... kāyañcāvuso
paṭicca phoṭṭhabbe ca ... manañcāvuso paṭicca dhamme
ca ... manovīññeyyesu dhammesu.*

(M. N. I 111 ff)

„Brüder, durch das Auge und die Formen bedingt ent-
steht Sehbewusstsein; das Zusammenkommen der drei
ist Berührung; durch Berührung bedingt entsteht Ge-
fühl; was man fühlt, das nimmt man wahr; was man
wahrnimmt, darüber denkt man nach; worüber man
nachdenkt, das macht man zu ‘papañca’ (papañceti);
was man zu ‘papañca’ macht, führt dazu, dass man
durch ‘papañca-saññā-sāṅkhā’ in Bezug auf durch das
Auge wahrnehmbare Formen, die sich auf Vergange-
nes, Künftiges und Gegenwärtiges beziehen, überwäl-
tigt wird. Und, Brüder, durch das Ohr und die Töne
bedingt entsteht Hörbewusstsein ... durch die Nase
und die Gerüche bedingt entsteht Riechbewusstsein ...
durch die Zunge und die Geschmäcke bedingt entsteht
Schmeckbewusstsein ... durch den Körper und die
Tastobjekte entsteht Tastbewusstsein ... durch den
Geist und die Geistobjekte bedingt entsteht Denkbe-
wusstsein ... die sich auf Vergangenes, Künftiges und
Gegenwärtiges beziehen, überwältigt wird.“

[M. 18, 16]

Diese Stelle zeigt an, dass ‘papañca’ auf der letzten Stufe
im Prozess der Sinneserkenntnis steht. Der Begriff betrifft

sicherlich den gröbereren, konzeptuellen Aspekt des Prozesses, da er eine Folge von *'vitakka'* (Nachdenken) ist und Sprache voraussetzt.³ Daher sollten wir bestimmen, wie sich *'papañca'* von *'vitakka'* unterscheidet – oder besser, eine Weiterentwicklung des letzteren darstellt. Die Etymologie des Wortes wird uns bei diesem Punkt helfen. Es stammt von *pra* + $\sqrt{pañc}$ und vermittelt Bedeutungen wie 'Wuchern', 'Expansion', 'Zerstreuung' und 'Vielfalt'. Die Tendenz zum Wuchern, zur Ausbreitung und Vervielfältigung im Bereich der Konzepte kann durch jeden dieser Begriffe beschrieben werden. Dies ist wahrscheinlich die primäre Bedeutung von *'papañca'*.⁴

Während nun *'vitakka'* das Einsetzen des Denkens oder das beginnende Benutzen von Gedanken bezeichnet, wird sich *'papañca'* auf das darauf folgende Wuchern oder Expandieren von Vorstellungen beziehen. Man könnte aber einwenden, dass das Wort *'vicāra'*, das man so oft in den Lehrreden findet, diesen Bedeutungsinhalt ausführlich abdeckt. Daher ist es notwendig, auch zwischen *'vicāra'* und *'papañca'* zu unterscheiden. Obwohl *'vicāra'* den diskursiven Aspekt des Intellekts bezeichnet, hat es die feinere Bedeutung von 'Untersuchung' und

³ „*Pubbe kho āvuso Visākha, vitakketvā vicāretva pacchā vācaṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsañkhārā.*“ Cūla Vedalla Sutta, M. N. I 301. „Nachdem man zunächst nachgedacht und überlegt hat, äußert man sich anschließend sprachlich – daher sind Nachdenken und Überlegen sprachliche Gestaltungen.“ M. L. S. I. 363. [M. 44]

⁴ Vgl. (I) *'Vipañcitaññū'* in A. N. II 135 (II) *'Katamo ca puggalo vipañcitaññū? Yassa puggalassa sañkhittena bhāsitassa vitthārena atthe vibhajiyyamāne dhammā bhisamayo hoti. Ayaṃ vuccati puggalo vipañcitaññū'*. - Pug P. 41. = „Welche Art von Person lernt durch Darstellung? Die Person, die Verständnis von der Lehre erlangt, wenn die Bedeutung dessen, was kurz geäußert wurde, im Detail analysiert wird.“ (III) *Vipañcayati, vipañcanā, vipañcitaññū* – Netti. 9.

‘Überlegung’.⁵ Es folgt treu dem Kielwasser von ‘*vitakka*’ und versucht ‘*vitakka*’ aufrecht zu erhalten. Aus diesem Grund taucht ‘*vicāra*’ selten allein, sondern oft mit ‘*vitakka*’ verbunden, als ‘*vitakka-vicāra*’ auf. ‘*Papañca*’ andererseits ist ein umfassenderer Begriff, der die Tendenz der Einbildungskraft des in Meditation ungeübten Menschen beschreibt, sich vom ursprünglichen Objekt loszureißen und sich zu verselbstständigen. Wenn ‘*vicāra*’ zumindest relativ den Kosmos des geistigen Bereiches bezeichnet, dann scheint ‘*papañca*’ dagegen Chaos zu bedeuten. Dies schließt jedoch die Möglichkeit nicht aus, dass das, was als ‘*vicāra*’ angesehen wird, sich als ‘*papañca*’ herausstellen könnte, wenn man es von einem höheren Standpunkt aus betrachtet. Auf jeden Fall stellt man sich das ‘Wuchern’ oder ‘Ausbreiten’ des Denkens, im Sinne von ‘*papañca*’ als etwas vor, das dazu neigt, die wahren Sachverhalte insofern zu verschleiern, als eine ungerechtfertigte Abweichung, die zwanghafte Formen annehmen kann. Diese spezielle Nuance in der Bedeutung des Begriffes wird offensichtlich, wenn das Wort ‘*papañca*’ gebraucht wird, um Wortreichtum und Weiterschweifigkeit zu bezeichnen. In der Tat ist es vermutlich dieser letztere Sinn, den man im gewöhnlichen Gebrauch findet und der mit seiner Übertragung von der sprachlichen auf die geistige Ebene eine philosophische Dimension angenommen hat. Wie wir bereits erwähnt haben, setzt konzeptionelle Aktivität Sprache voraus, so dass das Denken selbst als subvokale Sprache angesehen werden kann. Die obige Sinnübertragung ist daher recht passend. Diese vorläufige Definition von ‘*papañca*’ liefert den Schlüssel für den zweiten interessanten Begriff, der Gegenstand dieser Arbeit ist: ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’. In

⁵ Für eine detaillierte Definition von *vitakka* und *vicāra*, siehe Paṭhavikāsiṇa Niddesa, Vism. I 142 – 3.

Hinblick auf das enge Verhältnis zwischen ‘*papañca*’ und dem linguistischen Medium scheint es, dass *saṅkhā* (*saṃ* + $\sqrt{khyā}$ – [be-] *nennen*) durch solche Ausdrücke wie ‘Konzept’, ‘Vermutung’, ‘Bezeichnung’ oder ‘linguistischen Konventionen’⁶ wiedergegeben werden kann. Daher kann ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ auch ‘Konzepte’, ‘Vermutungen’, ‘Bezeichnungen’ oder ‘linguistische Konventionen’ bedeuten, wobei all dies durch die begrifflich-konzeptuell ausufernde Tendenz des Geistes charakterisiert ist.

Mit diesen Definitionen ausgestattet, können wir jetzt die Formel der Sinneswahrnehmung aus dem *Madhupiṇḍika Sutta* im Detail untersuchen. Sie beginnt in einem förmlichen Ton, der an das Bedingte Entstehen (*paṭicca-samuppāda*) erinnert.

(I) „*Cakkhuñcāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkuviññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassa paccayā vedanā ...*“ – „Durch das Auge, Brüder, und die Formen bedingt, entsteht Seh-Bewusstsein; das Zusammenkommen der drei ist Kontakt; mit dem Entstehen von Kontakt entsteht Gefühl ...“

Der förmliche Ton wird nur bis zu dem Punkt, der ‘*vedanā*’ betrifft, aufrechterhalten. Die Formel nimmt nun grammatikalisch eine Personalendung an, was eine absichtliche Tätigkeit suggeriert.

(II) „*Yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti, taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti ...*“ – „Was man fühlt, das nimmt man wahr; was man wahrnimmt,

⁶ *‘Yaṃ hi bhikkhave rūpaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ ahoṣīti tassa saṅkhā, ahoṣīti tassa samaññā, ahoṣīti tassa paññatti ...’* (S. N. III 71) – „Was es da an materieller Form gibt, ihr Mönche, ist Vergangenheit, hat aufgehört, hat sich verändert, seine Benennung, seine Bezeichnung, seine Bestimmung ist: ‚ist gewesen“ [S. III 22, 62 (10)]

darüber denkt man nach; worüber man nachdenkt, das breitet man konzeptuell aus ...“

Die durch das Verb in der dritten Person implizierte absichtliche Tätigkeit stoppt offensichtlich bei *‘papañceti’*. Jetzt folgt die interessanteste Stufe im Wahrnehmungsprozess: Scheinbar ist es nicht länger ein bloßer, vom Zufall abhängiger Prozess oder eine absichtlich gelenkte Tätigkeit, sondern ein unaufhaltbares sich Unterwerfen unter eine objektive Ordnung der Dinge. Auf dieser letzten Stufe der Sinneswahrnehmung wird der, der bisher das Subjekt gewesen ist, zum unglückseligen Objekt.

(III) „...*Yaṃ papañceti tattonidānaṃ purisaṃ papañcasaññā-saṅkhā samudācaranti atītānāgatapaccuppannesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu...*“ – „Wer begrifflich-konzeptuell ausufert, der wird infolge dessen von Konzepten, die von begrifflich-konzeptuellem Ausufern geprägt sind, und sich auf vergangene, zukünftige und gegenwärtige, mit dem Auge erfahrbare Formen beziehen, überwältigt.“

Wie in der Legende vom Zauberer, der aus den Knochen eines toten Tigers das Tier erneut zum Leben erweckte und von diesem gefressen wurde, überwältigen die Konzepte und sprachlichen Konventionen den Weltling, der sie im Geist entwickelt hat.⁷ Auf der letzten und entscheidenden Stufe der Sinneswahrnehmung haben die Konzepte sozusagen einen objektiven Charakter erhalten. Dieses Phänomen kommt hauptsächlich durch gewisse Eigenheiten zustande, die dem Medium der Sprache innewohnen. Als ein symbolisches Medium hat Sprache im Wesentlichen eine öffentliche Qualität an sich. Diese öffentliche

⁷ Eine etwas humorvolle Anekdote, die auf den teuflischen Charakter von *‘papañcasaññāsaṅkhā’* hinweist, taucht im Bhāgineyyasaṃgharakkhitattheravatthu des Dhammapadatṭhakathā auf.

Qualität hat eine Standardisierung – sowohl der Symbole (Wörter) als auch der Muster ihrer Zusammenstellung (Grammatik und Logik) – notwendig gemacht. Sie genießen daher einen gewissen Grad an Stabilität. Deshalb wurde der Buchstabe, die kleinste Einheit der Sprache, ‘*akṣara*’ (= beständig, dauerhaft) genannt, und Sprache selbst wurde von den alten indischen Philosophen mit ‘Gott’ und ‘Ewigkeit’ assoziiert. Nun kristallisieren die ungenauen Wahrnehmungen, die aufgrund der Begrenztheit des sensorischen Apparates bereits mit der Idee von Stabilität versetzt sind, sich im Bereich der Vorstellungen völlig in Konzepte aus. Substantiva, abstrakte Substantiva, Verben, Adverbien – kurz, das gesamte Repertoire der Sprache nimmt aufgrund seiner relativen Stabilität einen gewissen dinghaften Charakter an. Es ist wahrscheinlich dieses spezielle Phänomen, auf das in vielen wiederkehrenden Aussagen der Lehrreden angespielt wird ... *thāmasā parāmassa abhinivissa voharanti* (‘... beharrlich ergriffen habend und sich daran festhaltend, erklären sie ...’) und ‘*takkapariyāhata*’ (‘sozusagen am Amboss der Logik zurechtgeschmiedet’). Es wird im Zusammenhang mit dogmatischen Theorien zitiert, die selbst als ‘*diṭṭhijāla*’ (‘Netze von Ansichten’) bezeichnet werden. Die heimtückisch wuchernde Tendenz des Bewusstseins eines gewöhnlichen Weltmenschen webt für ihn ein labyrinthartiges Netzwerk aus Konzepten, welche die drei Zeitperioden (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) durch Prozesse des Wieder-Erkennens, der Retrospektion und Spekulation miteinander verbindet. Dieser Irrgarten mit seiner scheinbaren Objektivität erscheint dem gewöhnlichen Weltmenschen verlockend, überwältigt ihn und ergreift schließlich Besitz von ihm. Der Buddha hat die Gruppe des Bewusstseins mit dem Trick eines Zauberers

oder einer Illusion (*‘māyā’*)⁸ verglichen, und wir erinnern uns an das oben erwähnte Beispiel mit dem wiederauferstandenen Tiger.

Wir müssen an diesem Punkt gestehen, dass unsere Interpretation der *Madhupiṇḍika*-Formel hinsichtlich der Sinneswahrnehmung bis zum einem gewissen Maß von der abweicht, die von Buddhaghosa vorgebracht wurde. Neben der Wiedergabe von *‘papañca-saññā-saṅkhā’* als *‘papañca-koṭṭhāsā’* (*‘Teile von papañca’*), womit er ihre wichtige Verbindung zur Sprache ignoriert, zollt Buddhaghosa dem charakteristisch-syntaktischen Arrangement der Formel wenig Beachtung.⁹ Diese letzte Besonderheit

⁸ „*Phenaṇḍupamaṃ rūpaṃ - vedanā bubbulūpamā - Marīcikūpamā saññā - saṅkhārā kadalūpamā - Māyūpamañca viññāṇaṃ - dīpitādicabandhunā.*“ (S. N. III 142) – „Die Körperlichkeit ist vom Sonnensohn (der Buddha) mit einer Schaummasse verglichen worden, die Empfindungen mit einer [Wasser-]Blase, die Wahrnehmungen mit einer Fata Morgana, die Gestaltungen mit einer Bananenstaude und das Bewusstsein mit einer Illusion.“ [S. III 22, 99 (3)]

⁹ *‘Cakkhuñcāvusoti ādisu ayamattho: Āvuso nissayabhāvena cakkhupapādañca ārammaṇabhāvena catusamuṭṭhānikarūpe ca paṭicca cakkhuvīññāṇaṃ nāma uppajjati. Tiṇṇaṃ saṅgati phasso ti tesaṃ tiṇṇaṃ saṅgatiyā phasso nāma uppajjati, taṃ phassaṃ paṭicca sahaṅgātādivasena phassapaccayā vedanā uppajjati; tāya vedanāya yaṃ ārammaṇaṃ vedeti tadeva saññā saññānāti; yaṃ saññā sanjānāti, tadeva ārammaṇaṃ vitakko vitakketi, yaṃ vitakko vitakketi tadeva-rammaṇaṃ papañco papañceti. Tato nidānanti etehi cakkhurūpadāhi kāraṇehi. Purisaṃ papañca-saññāsankhā samudācarantīti taṃ aparīññātākāraṇaṃ purisaṃ papañca-koṭṭhāsā abhibhavanti tassa pavattantīti attho.’* (M. A. II 75)

„Dies ist die Bedeutung der mit *‘cakkhuñcāvuso’* beginnenden Stelle: ‚Brüder, aufgrund der sensiblen Oberfläche des Auges und der vier stofflichen Elemente als Objekt, entsteht Sehbewusstsein. *‘tiṇṇaṃ saṅgati phasso’*: das Zusammentreffen der drei ist Kontakt. Aufgrund dieses Kontaktes entsteht Gefühl, mit Kontakt als seine Bedingung auf dem Wege des gleichzeitigen Mit-Entstehens usw. Welches Objekt auch immer durch dieses Gefühl gefühlt wird, das nimmt ‚Wahrnehmung‘ wahr; was immer ‚Wahrnehmung‘ wahrnimmt, über eben dieses Objekt denkt ‚Nachdenken‘ nach; worüber ‚Nachdenken‘ nachdenkt, eben jenes Ob-

wird offensichtlich, wenn man die oben genannte Formel mit einer anderen vergleicht, die in der *Nidāna Saṃyutta* der Gruppierten Sammlung auftaucht.

*„Cakkhuñcāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhu-
viññānaṃ tiṇṇaṃ saṅgati phasso phassapaccayā ve-
danā vedanāpaccayā taṇhā taṇhāpaccayā upādānaṃ
upādāna paccayā bhavo bhavapaccayā jāti, jātipaccayā
jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā
sambhavanti, Ayaṃ lokassa samudayo’.*

(S. N. II 73)

„Brüder, bedingt durch das Auge und die Formen, entsteht Seh-Bewusstsein; das Zusammenkommen der drei ist Berührung, durch Berührung bedingt entsteht Gefühl, durch Gefühl Verlangen, durch Verlangen Anhaften, durch Anhaften Werden, durch Werden Geburt; und aufgrund von Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz und Verzweiflung. Dies ist die Entstehung der Welt.“

[S. II 12, 44 (4)]

In diesem Fall kann man sehen, dass die Formel des Wahrnehmungsprozesses in Richtung der stereotypen Formel vom Bedingten Entstehen (*paṭiccasamuppāda*) abzweigt. Hier soll also das Bedingte Entstehen veranschaulicht werden. Aus der Untersuchung des Kontextes stellen wir aber fest, dass die *Madhupiṇḍika*-Formel einen anderen Zweck verfolgt. Man muss anmerken, dass die hier in Frage kommende Formel tatsächlich ein Kommentar des Mahākaccāna auf die folgende kurze Darlegung des Buddha ist:

jekt verwandelt ‘*papañca*’ in *papañca*. *Tatonidānaṃ*: mit jenen Faktoren wie das Auge und die sichtbaren Objekte. *Purisaṃ papañcasaññāsankhā samudācarantīti*: Teile von *papañca* überwältigen den, der diese Tatsachen nicht kennt; d. h. sie existieren für ihn.”

„Yatonidānaṃ bhikkhu purisaṃ papañcasaññāsankhā samudācaranti, ettha ce natthi abhinanditabbaṃ abhivaditabbaṃ ajjhosetabbaṃ esevanto rāgānusayānaṃ esevanto paṭighānusayānaṃ esevanto diṭṭhānusayānaṃ, esevanto vicikicchānusayānaṃ, esevanto mānānusayānaṃ, esevanto bhavarāgānusayānaṃ esevanto avijjānusayānaṃ esevanto daṇḍādāna - satthādāna - kalaha - viggaha - vivāda - tuvantuva – pesuñña – musāvādānaṃ, etthete pāpakā akusalā dhammā aparisesā nirujjhantīti.’

(M. N. I 109)

„Mönch, wenn man sich an dem, was einem zum Opfer von Konzepten macht, die durch die ausufernde Tendenz [des Geistes] charakterisiert sind, weder erfreut, noch dies billigt, noch daran anhaftet, dann ist genau dies das Ende der Neigungen zum Anhaften, das Ende von Ansichten, Stolz, Unwissenheit und Daseinsgier. Genau dies bedeutet das Ende vom Ergreifen des Stockes, der Waffen, des Streitens, des Anklagens, der Verleumdung und des Lügens. Eben hier werden diese unheilsamen Zustände restlos aufgehoben.“

[M. 18]

Als er von den Mönchen, die von dieser kurzen Darlegung überrascht waren, befragt wird, antwortet Mahākaccāna mit einem detaillierten Kommentar. Dabei lenkt er ganz bewusst die Aufmerksamkeit der Mönche auf das Wort ‘*yatonidānaṃ*’ (‘wodurch’). So beginnt der abschließende Teil der Sinneswahrnehmungs-Formel mit dem entsprechenden ‘*tatonidānaṃ*’ (‘dadurch’). Die Formel dient daher unter anderem dem Versuch zu illustrieren, wie (wörtl. ‘aufgrund von was’) es diesem ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ gelingt, den [Geist des] gewöhnlichen Weltmenschen zu überwältigen. So sind unsere Schluss-

folgerungen, die auf der Syntax der Formel beruhen, gerechtfertigt. Wir können noch hinzufügen, dass diese Lehrrede, die aufgrund ihres immensen Bedeutungsreichtums vom Buddha selbst so trefflich mit *‘Madhupinḍika’* (‘Honigkuchen’) betitelt wurde, trotz den Kommentatoren bis heute ihre Anziehungskraft nicht verloren hat.¹⁰

I. 3 Drei Arten des Wucherns von Gedanken und Konzepten

Um die tieferen psychologischen Triebfedern von *‘papañca’* zu lokalisieren, müssen wir unsere Aufmerksamkeit der oben zitierten kurzen Rede des Buddha zuwenden. Dort, so heißt es, ist man von allen Neigungen zu unheilvollen Geisteszuständen befreit, wenn man an dem, was zur Unterwerfung unter *‘papañca-saññā-sankhā’* führt, kein Gefallen fände, es nicht billigte und nicht daran anhaftete. Wie wir bereits angedeutet haben, bezieht sich *‘yatonidānaṃ’*, das mit *‘tatonidānaṃ’* in Beziehung steht, zweifellos auf den ersten Teil der Formel, die den Prozess der Sinneswahrnehmung beschreibt. An diesem Prozess der Sinneswahrnehmung, der die fünf Daseinsgruppen aus kognitiver Sicht als Ganzheit in sich begreift, sollte man weder Gefallen finden, noch ihn billigen oder daran

¹⁰ Nach diesen Worten sagte der ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen: „Ehrwürdiger, so wie ein Mann, der von Hunger und Schwäche erschöpft auf einen Honigkuchen stößt, beim Verzehr desselben einen süßen köstlichen Geschmack vorfände; genau so, Ehrwürdiger, würde jeder im Herzen fähige Mönch beim weisen Untersuchen der Bedeutung dieser Lehrrede über den Dhamma innere Befriedigung und Zuversicht im Herzen finden. Ehrwürdiger, wie lautet der Name dieser Lehrrede über den Dhamma?“ – „Was das anbelangt, Ānanda, magst du die Lehrrede über den Dhamma als ‘Die Lehrrede vom Honigkuchen’ im Gedächtnis behalten. [M. 18, 22]

anhaften.¹¹ Die Ausdrücke ‘Gefallen finden an’, ‘ihn billigen’ und ‘daran anhaften’ korrespondieren mit den Begriffen *taṇhā* (‘Verlangen’), *māna* (‘Stolz/Dünkel’) und *diṭṭhi* (‘Ansichten’), die mit den Vorstellungen von ‘Ich’ und ‘Mein’ verbunden sind. Dies markiert das Eindringen des Ichs in das Feld der Sinneswahrnehmungen. Tatsächlich ist es vom Standpunkt des gewöhnlichen Weltmenschen überhaupt kein Eindringen, denn die Subjekt-Objekt-Beziehung wird von ihm als Essenz der Erfahrung angesehen. Wie uns Mahākaccānas Formel zeigt, erwacht die latente Illusion des Ichs auf der Stufe von ‘*vedanā*’, und danach bleibt die unheilvolle Dualität so lange aufrechterhalten, bis sie sich völlig auskristallisiert und auf konzeptueller Ebene gerechtfertigt ist. Somit tendiert das, was ein komplexer und bedingt entstandener Prozess war, dazu, sich in eine direkte Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich aufzulösen. Nun ist dies eine übermäßige Vereinfachung der Tatsachen, die sowohl für den Bereich der Sprache als auch für unsere Art zu denken charakteristisch sind. Das Etikett ‘Ich’, das auf solche Weise diesem komplexen abhängigen Prozess übergestülpt wird, dient als eine bequeme Erfindung des Denkens oder als handlicher Kunstgriff. Tatsächlich ist es in fast allen Sprachen eines der kürzesten Wörter. Paradoxerweise ist es jedoch das Ergebnis von ‘*papañca*’ - eine ziemlich beunruhigende Zwangslage. Das Paradox wird durch die Tatsache gelöst, dass die Ich-Vorstellung auf eine **gedankliche Erweiterung** zurückgeführt werden kann, die den Tatsachen nicht entspricht und die eine geistige Verirrung des Weltmenschen ist. Hier entdecken

¹¹ Buddhaghosa zufolge sind es die zwölf Sinnesgebiete, an denen man weder Gefallen finden, noch diese billigen und daran anhaften soll. Indem er das Wort ‘*paṭicca*’ übermäßig betont, deutet seine Interpretation ‘*tatonidānaṃ*’ nur auf die sechs Sinnesorgane und ihre entsprechenden Objekte hin.

wir einen merkwürdigen Unterschied zwischen den relativen Bedeutungen von *'papañca'*, die sowohl auf sprachliche als auch auf die entsprechenden geistigen Bereiche angewendet werden. Solche vereinfachenden Termini in einer Sprache wie Fach- oder Code-Wörter sind uns dabei behilflich, *'verbales papañca'* zu vermeiden. Aber insofern sie sich durch einen umfassenden Prozess von Gedankenaktivität entwickeln, kann man sagen, dass sie ein gutes Stück *'geistiges papañca'* voraussetzen.

Das Ich-Bewusstsein vorausgesetzt, beginnt der Wucherungsprozess des nicht endenden Konzeptualisierens mit all seinen komplexen Verzweigungen einzusetzen. Von einer Seite aus betrachtet, entwickelt sich die 'Ich-Vorstellung' mit ihren Begleiterscheinungen 'mir' und 'mein' in Richtung Verlangen (*taṇhā*). Von der anderen Seite aus betrachtet, ist sie unvermeidlich und untrennbar mit den Vorstellungen eines 'Nicht-Ich' (im Sinne des 'Objekts'), 'du' und 'dein' verbunden. Das ist eine Form des Messens oder urteilenden Bewertens (*māna*). Ein weiterer Aspekt ist das dogmatische Hängen an dem Konzept des Ichs als theoretische Formulierung. Somit sind Verlangen, Dünkel und Ansichten (*taṇhā, māna, diṭṭhi*) lediglich drei Aspekte desselben Ich-Bewusstseins, auf das im *Madhupiṇḍika Sutta* mit Hilfe der entsprechenden Ausdrücke *abhinanditabbaṃ, abhivaditabbaṃ* und *ajjhositabbaṃ* angespielt wird. Es ist diese dreieinige Natur des Ichs, auf die man oft im *Pāli-Kanon* als *'mamatta'*, *'as-mimāna'* und *'sakkāyadiṭṭhi'* stößt. Von ähnlicher Bedeutung sind die drei Standpunkte, von denen gesagt wird, dass der gewöhnliche Weltmensch, wenn er über jede der fünf Daseinsgruppen nachdenkt, sie als 'Das gehört mir.' (*'etaṃ mama'*), 'Das bin ich.' (*'eso hamasmi'*) und 'Das ist mein Selbst.' (*'eso me atta'*) betrachtet. Wenn wir die Tatsache bedenken, dass der Prozess der Sinneswahrnehmung, wie er im *Madhupiṇḍika Sutta* dargestellt wird,

die fünf Daseinsgruppen mit einschließt, wird die Parallelität noch offensichtlicher. Da in der buddhistischen Psychologie ‘ein Unterschied der Aspekte ein Unterschied in den Phänomenen ist’, werden gewöhnlich die drei Begriffe Verlangen, Dünkel und Ansichten voneinander unterschieden. Doch da sie in eben derselben Matrix entstehen wie das darübergelagerte Ich, sollten sie nicht als sich gegenseitig ausschließend betrachtet werden. Die Ausbreitung in Konzepten, wie sie vom Begriff ‘*papañca*’ angedeutet wird, manifestiert sich nun durch die obigen drei Hauptkanäle, so dass der Begriff traditionell mit ihnen assoziiert wurde. Im *Mahāniddeśa*, (S. 344) z. B. werden *taṇhā*, *māna* und *diṭṭhi* alle in Bezug auf ‘*papañca*’ definiert.

Papañca yeva papañcasaṅkhā taṇhāpapañcasaṅkhā diṭṭhipapañcasaṅkhā, mānapapañcasaṅkhā. – *Papañcas* sind ‘*papañca-saṅkhās*’, nämlich: *taṇhā-papañca-saṅkhā*, *diṭṭhi-papañca-saṅkhā*, *māna-papañca-saṅkhā*.

Buddhaghosa gibt oft eine ähnliche Definition. Im Kommentar zum *Dīgha Nikāya* (D. A. II 721) bemerkt er: -

Papañcasaññāsaṅkhāti tayo papañca-taṇhā papañco, mānapapañco, diṭṭhi papañcoti. – *Papañcasaññāsaṅkhā* bezieht sich auf die drei *papañcas*, *taṇhā papañca*, *māna papañca* und *diṭṭhi papañca*.

Im Kommentar zum *Majjhima Nikāya* (M. A. II 10) lesen wir:

...taṇhādiṭṭhimānānaṃ etaṃ adhivacanaṃ. – ‚Dies ist ein Synonym für *taṇhā*, *diṭṭhi* und *māna*.‘

Im Kommentar zum *Aṅguttara Nikāya* (A. A. III 151) steht:

... taṇhādiṭṭhimānappabhedassa papañcassa gati. – ‚Die Bandbreite von *papañca* umfasst diese drei Typen, *taṇhā*, *diṭṭhi* und *māna*.‘

Speziell das letzte Zitat erinnert uns an die Tatsache, dass Verlangen, Dünkel und Ansichten (*taṇhā, māna, diṭṭhi*) Ausdrucksformen von *papañca* sind. Daher sind sie ‘extensive Definitionen’, die versuchen *papañca* zu definieren, indem sie die wichtigsten Ausdrucksformen anführen. So scheint es, dass die Kommentatoren die Frage nach den oben genannten Aspekten, richtig erkannt haben. E. R. SARATHCHANDRA¹² hat darauf hingewiesen, dass es sich bei *taṇhā* eher um das Resultat von *papañca* handelt, als um *papañca* selbst. Wie wir oben gezeigt haben, sind nicht nur *taṇhā*, sondern auch *māna* und *diṭṭhi* beispielhaft für *papañca* und somit ist eine Unterscheidung in Hinblick auf die Priorität eines einzelnen nicht zulässig. Trotzdem kann *papañca* als etwas betrachtet werden, das für *taṇhā, māna* und *diṭṭhi* von fundamentaler Bedeutung ist – etwas, das jedem davon zugrunde liegt, aber sie auch umfasst.

Die Essenz der Rede des Buddha an die Mönche im *Madhupiṇḍika Sutta* kann nun zusammengefasst werden: Wenn jemand weder Verlangen, Dünkel oder Ansichten (*taṇhā, māna, diṭṭhi*) hinsichtlich der bedingten Phänomene, die mit dem Prozess des Erkennens verbunden sind, entwickelt, indem er auf die Fiktion eines Ichs zurückgreift, ist er frei von dem Joch der wuchernden Konzepte. Er hat damit alle Neigungen zu negativen Geisteszuständen, die sowohl im Individuum als auch in der Gesellschaft zu Konflikten führen, ausgelöscht. Als Beschreibung des Ziels spirituellen Strebens im Buddhismus bietet uns diese Einsicht gleichsam eine Beschreibung dessen, wofür der Buddhismus steht. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass der eigentliche Anlass des *Madhupiṇḍika Sutta* folgende Frage ist, die der *Sakyer* Daṇḍapāṇi dem Buddha stellt: „*Kimvādī samano kim*

¹² Buddhist Psychology of Perception (S. 5)

akkhāyī?“ („Was ist die Lehre des Asketen, was verkündet er?“). Und der Buddha antwortet ihm folgendermaßen:

„Yathāvādī kho āvuso sadevake loke samārake sabrahmake sassamaṇābrāhmaṇiyā pajāya sadevamamussāya na kena ci loke vigghaya tiṭṭhati, yathā ca paṇa kāmehi viśaṃyuttaṃ viharantaṃ taṃ brāhmaṇaṃ akathaṃkathim chinnakukkuccaṃ bhavābhava vītaṇhaṃ saññā nānuseṇti, evaṃvādī kho ahaṃ āvuso evamakkhāyī.“

(M. N. I 108)

„Freund, ich behaupte und verkünde solch eine Lehre, nach der man mit niemandem in der Welt streitet – in dieser Welt mit ihren Māras und Brahmās, der Nachkommenschaft der Mönche und Brahmanen, ihren Göttern und Menschen – und der entsprechend Wahrnehmungen nicht mehr als latente Neigungen im Geiste jenes Brahmanen¹³ überdauern, der ohne Bindung an Sinnesvergnügen verweilt, ohne Verwirrung, der Reue entledigt, frei von Verlangen nach jeglicher Art von Dasein – solcherart, Freund, ist meine Lehre und so verkünde ich sie.“

[M. 18, 4]

Zwei herausragende Punkte in der ‘Theorie’ des Buddha werden durch diese Antwort aufgezeigt. Erstens ist diese ‘Theorie’ solcherart, dass sie ihn weder in Diskussionen noch in Konflikte mit irgendjemandem verstrickt. Zweitens sind jegliche Vorurteile und Neigungen, die normalerweise in Abhängigkeit von Sinneswahrnehmungen entstehen, in ihm erloschen und deshalb ist er von der Bindung an Sinnesgier, Zweifel, Reue und Verlangen befreit.

¹³ Hier meint der Buddha sich selbst.

Diese zwei Punkte in seiner ‘Theorie’ sind einmalig, denn ihre Gegensätze sind im Allgemeinen für alle Arten von dogmatischen Theorien in der Welt verantwortlich. Bei der kurzen Rede des Buddha an die Mönche, die wir oben erläutert haben, handelt es sich lediglich um eine anschließende Ausführung seiner Antwort an Daṇḍapāṇi, und bei Mahākaccānas Formel bezüglich der Sinneswahrnehmung – der *locus classicus* für unsere Untersuchung von *papañca* – handelt es sich um einen weiteren Kommentar dieser Lehrrede. Daraus können wir ersehen, dass *papañca* der zentrale Punkt in der Antwort des Buddha an Daṇḍapāṇi ist. All dies weist auf die immense Bedeutung dieses Begriffes in Hinblick auf psychologische, ethische und philosophische Aspekte der buddhistischen Lehre hin.

Um mehr Licht auf den Gegenstand unserer Untersuchung zu werfen, wollen wir nun die Betrachtung des *Madhupiṇḍika Sutta* beenden und uns weiteren Lehrreden zuwenden.

I. 4 In den Fesseln von Konzepten

Das *Vepacitti Sutta* der *Samyutta Nikāya* (IV 202 ff.)¹⁴ hebt deutlich die sowohl heimtückisch wuchernde Tendenz im Vorstellungsprozess hervor, die durch ‘*papañca*’ impliziert ist, als auch die Versklavung, die sie mit sich bringt. Die Parabel von *Vepacitti Asurinda* (‘König der Dämonen’), auf die sich der Buddha in der Einleitung zu seiner eigentlichen

¹⁴ Vgl. folgende Quellen: Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha – A Translation of the Samyutta Nikāya*, WISDOM 2000, S. IV (*Salāyatanasamyutta*) 248 (11) - S. 1257 „The Sheaf of Barley“; *Die Reden des Buddha – Gruppierte Sammlung*, aus dem Pālikanon übersetzt von Wilhelm Geiger, Nyānaponika Mahāthera und Hellmuth Hecker, 2. Aufl. 2003 (Stambach) Buch IV S. 117 (Rede 207: „Das Gerstenbündel“) Anm. d. Ü.

Rede bezieht, ist in dieser Hinsicht von spezieller Bedeutung. Sie schildert die mythische Schlacht zwischen den Göttern und Dämonen und beschreibt, wie Vepacitti von den siegreichen Göttern an Hals, Händen und Füßen gefesselt, *Sakka*, dem Herrn der Götter, vorgeführt wird. Hinter Vepacittis fünffacher Fesselung steht ein eigentümlicher Mechanismus. Wenn Vepacitti denkt, dass die Götter gerecht sind und die Dämonen ungerecht, und sich wünscht, in der Welt der *Devas* zu bleiben, dann kann er sich sofort als frei und im Besitz der fünf Sinnesgenüsse betrachten. Aber sobald er denkt, dass die Götter ungerecht und die Dämonen gerecht sind, und wünscht, in die Welt der *Asuras* zurückzukehren, wird er sich fünffach gefesselt und der fünf Sinnengenüsse beraubt wiederfinden. Diese fantastisch-subtile Fessel hängt nur von den Gedanken des Gefangenen ab. Nachdem er diese Parabel zitiert hat, stellt der Buddha eine Überleitung von der Mythologie zur Psychologie und Philosophie her.

„...*Evaṃ sukhumaṃ kho bhikkhave Vepacittibandhanaṃ, tato sukhumataṃ Mārabandhanaṃ Maññamāno kho bhikkhave baddho Mārassa, amaññamāno mutto pāpimato. ‘Asmīti’ bhikkhave maññitametaṃ, ‘Ayaṃ ahaṃ asmīti’ maññitametaṃ, ‘Bhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Na bhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Rūpī bhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Arūpī bhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Saññībhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Asaññī bhavissanti’ maññitametaṃ. ‘Nevasaññīnāsaññī bhavissanti’ maññitametaṃ. Maññitaṃ bhikkhave rogo, maññitaṃ gaṇḍo, maññitaṃ sallamaṃ Tasmātiha bhikkhave amaññitamānena cetasā viharissāmati. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.*

‘Asmīti’ bhikkhave iñjitametaṃ, ayaṃ ahaṃ asmīti ... nevasaññīnāsaññī bhavissanti ... Tasmātiha bhikkhave aniñjamānena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.

„Asmīti’ bhikkhave phanditametaṃ ... Tasmātiha bhikkhave aphanamānena cetasā viharissāmāti, Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.

„Asmīti’ bhikkhave papañcitametaṃ ... Tasmātiha bhikkhave nippapañcena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.

„Asmīti’ bhikkhave mānagatametaṃ ... Tasmātiha bhikkhave nihamānena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbanti.”

„So subtil, ihr Mönche, sind *Vepacittis* Fesseln, doch noch subtiler sind *Māras* Fesseln. Der, ihr Mönche, welcher sich im Wähnen ergeht, ist an *Māra* gebunden: der welcher nicht wöhnt, ist frei vom Bösen. ‘Ich bin’, Ihr Mönche, ist ein Wähnen. ‘Dieses bin ich’, ist ein Wähnen. ‘Ich werde sein’, ist ein Wähnen. ‘Ich werde nicht sein’, ist ein Wähnen. ‘Formhaft werde ich sein’ ... ‘Formlos werde ich sein’ ... ‘Bewusst werde ich sein’ ... ‘Unbewusst werde ich sein’ ... ‘Weder bewusst noch unbewusst werde ich sein’ ... – Wähnen, ihr Mönche, ist eine Krankheit, Wähnen ist ein Geschwür, ein Stachel. Darum, ihr Mönche, müsst ihr euch sagen: ‘Mit einem von Wähnen freien Geist wollen wir verweilen.’ So sollt ihr euch üben.

‘Ich bin’, ihr Mönche, ist eine Regung. ‘Dies bin ich’ ... Dies, ihr Mönche, sind Regungen. Daher, ihr Mönche, sollt ihr euch sagen: ‘Mit einem von Regung freien Geist wollen wir verweilen.’ So sollt ihr euch üben.

‘Ich bin’, ihr Mönche, ist eine Zuckung. ‘Dies bin ich’ ... Dies, ihr Mönche, sind Zuckungen. Daher, ihr Mönche, sollt ihr euch sagen: ‘Mit einem von Zuckung freien Geist wollen wir verweilen.’ So sollt ihr euch üben.

‘Ich bin’, ihr Mönche, ist begrifflich-konzeptuelles Wuchern. ‘Dies bin ich’ ... ihr Mönche, sind begriff-

lich-konzeptuelle Wucherungen. Daher, ihr Mönche, sollt ihr euch sagen: ‘Mit einem von begrifflich-konzeptuellen Wuchern freiem Geist wollen wir verweilen.’ So sollt ihr euch üben.

‘Ich bin’, ihr Mönche, ist Dünkel. ‘Dies bin ich’ ... ihr Mönche ist Dünkel. Daher, ihr Mönche, sollt ihr euch sagen: ‘Mit einem von Dünkel freien Geist wollen wir verweilen.’ So sollt ihr euch üben.“

(K. S. IV 133-4 [S. IV 248 (11)])

Man kann erkennen, dass jede von den oben zitierten neun Aussagen durch fünf Adjektive charakterisiert ist: *maññitaṃ*, *iñjitaṃ*, *‘phanditaṃ*, *‘papañcitaṃ* und *‘mānagataṃ*.¹⁵ Diese könnte man im Licht der bereits erwähnten Anmerkungen über die Aspekte der buddhistischen Psychologie untersuchen. *‘Maññita’* (\sqrt{man} = ‘denken’) deutet auf die Gedankenaktivität oder Vorstellungskraft, die Anlass zu jenen Aussagen gibt. *‘Iñjita’* ($\sqrt{iñj}$ = ‘sich bewegen’) erinnert an den Begriff *‘ejā*’, der ein Synonym für *taṇhā* ist und sich wahrscheinlich auf den emotionalen Reiz dieser Aussagen bezieht. *‘Phanditaṃ’* (\sqrt{spand} = ‘klopfen’, ‘zittern’) betrachtet sie durch die charakteristische rastlose Aktivität des Geistes. *‘Mānagataṃ’* ($\sqrt{mā}$ = ‘messen’) führt ihren Ursprung auf die der konzeptuellen Aktivität innewohnende Tendenz des Messens und Urteilens zurück, die selbst ein andauernder Prozess des Bewertens ist. *‘Papañcitaṃ’* (*pra* $\sqrt{pañc}$ = ‘ausbreiten’, ‘expandieren’) beinhaltet in gleicher Weise die ausbreitende Tendenz der Konzeptualisation, zur Expansion, die Anlass zu diesen Aussagen gab. Die Aussage *‘asmi’* (‘Ich bin’) ist das prominenteste *‘papañcita’* und

¹⁵ Das *Vibhaṅga* (S. 390 – 1) listet diese neun Ausdrücke auf und charakterisiert sie durch die Wörter *iñjita*, *phandita*, *papañcita* und *saṅkhata*.

das *Madhupiṇḍika Sutta* hat uns bereits gezeigt, warum sie als Produkt von ‘*papañca*’ verstanden werden muss. Die anderen Vorschläge porträtieren vielleicht deutlicher das Wuchern im Bereich der Ideen und Vorstellungen – die individualisierenden, generalisierenden, partikularisierenden und Dichotomien schaffenden Tendenzen, die das Gerüst für theoretische Überbauten bilden. Der besondere Kontext, in dem ‘*papañcita*’ in dieser Lehrrede auftaucht, stärkt die Vermutung, dass ‘*papañca*’ die tief verwurzelte Tendenz des Geistes bedeutet, im Bereich der Ideen und Vorstellungen gedanklich auszuufern.

Von analogem Charakter ist eine Passage aus A. IV 68 [A. VII 51]. Hier finden wir jede Alternative eines Quadrilemmas auf sieben Arten charakterisiert, die auf Aspekte hindeuten. Das Quadrilemma betrifft den Zustand des *Tathāgata* nach dessen Tode und besteht aus den letzten vier der berühmten zehn Streitpunkte, welche auch als die Zehn ungeklärten Punkte (*dasa avyākata-vatthūni*) bekannt sind. Diese zehn Streitpunkte, dies sei hinzugefügt, stellen eine Art von Fragebogen dar, mit dem die Inder damals jeden religiösen Lehrer von Rang zu konfrontieren pflegten.¹⁶ Der Fragebogen scheint ein weit verbreitetes Mittel gewesen zu sein, um religiöse Systeme schnell einzuordnen. Er enthielt Dilemmata¹⁷ und Quadrilemmata:¹⁸ Daher die Unbefangenheit, mit der sie vorgebracht wurden. Der Buddha selbst wurde mehrere Male damit konfrontiert und jedes Mal lehnte er, zur Bestürzung der Fragesteller, die Fragen als Ganzes ab. Er hielt diese zehn Fragen für das Ergebnis falscher

¹⁶ S. N. IV 398 [S. IV 44, 9] (‘*Kutūhalasālā*’ – *Avyākata Saṃyutta*.)

¹⁷ Fragen, die entweder mit ‘Ja’ oder ‘Nein’ beantwortet werden können. (Anm. d. Ü.)

¹⁸ Fragen, die entweder mit ‘Ja’, ‘Nein’, mit ‘sowohl als auch’ oder mit ‘weder noch’ beantwortet werden können. (Anm. d. Ü.)

Reflexion und ließ daher keine kategorische Antwort zu. Er erklärte, dass es sich um spekulative Ansichten, um einen wahren Dschungel von Irrtümern handelt – eine Reihe von Fesseln, die Leiden, Frustration, Niedergeschlagenheit und Qualen mit sich bringen. Aufgrund dessen wurde der Versuch sie zu lösen, als für das Erwachen¹⁹ nicht förderlich betrachtet. Die hier behandelte Passage, die das besagte Quadrilemma enthält, ist eine weitere Darstellung des unheilsamen Charakters dieser spekulativen Ansichten. Darin finden wir den Buddha, wie er einem bestimmten Mönch erklärt, warum ein mit dem Dhamma vertrauter edler Schüler in Hinblick auf unbestimmbare Punkte keine Zweifel mehr hegt.

„...*Diṭṭhinirodhā kho bhikkhu sutavato ariyasāvakassa vicikicchā nuppajjati avyākatavatthusu. ‘Hoti Tathāgato parammaraṇāti kho bhikkhu diṭṭhigatametam; Na hoti Tathāgato parammaraṇāti ... ‘Hoti ca na hoti ca Tathāgato parammaraṇāti, ... ‘Neva hoti na na hoti Tathāgato parammaraṇāti’ kho bhikkhu diṭṭhigatame-tam.*“

Assutavā bhikkhu puthujjano diṭṭhiṃ nappajānāti, diṭṭhisamudayaṃ nappajānāti diṭṭhinirodham nappajānāti, diṭṭhinirodhagāminīpaṭipadaṃ nappajānāti, tassa sā diṭṭhi pavaḍḍhati, so na parimuccati jatīyā

¹⁹ „*Sassato lokoti kho Vaccha, diṭṭhigatametam diṭṭhigahaṇam diṭṭhi-kantāram diṭṭhivisūkam, diṭṭhivipphanditam diṭṭhisamyojanam sadukka-ham savighātam saupāyāsam sapariḷāham, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya samvattati ...*“ (M. N. I 485.) – „Vaccha, zu denken, die Welt sei ewig, ist ein Zufluchtnehmen zu (spekulativen) Ansichten, ein Dschungel von Ansichten, eine Wildnis von Ansichten. Es ist mit Elend, Qual, Verzweiflung Fieber verbunden; es führt nicht zu Ernüchterung, Leidenschaftslosigkeit, Aufhebung, Beruhigung, zu höherem Wissen, zum Erwachen, zum *Nibbāna*.“ (M. L. S. II 164 [M. 72. 14])

jarāmarañena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi, na parimuccati dukkhasmāti vadāmi. Sutavā ca kho bhikkhu ariyasāvako diṭṭhiṃ pajānāti, diṭṭhisamudayaṃ pajānāti, diṭṭhinirodhaṃ pajānāti diṭṭhinirodhagāminīpaṭipadaṃ pajānāti, tassa sā diṭṭhi nirujjhati. So parimuccati jātiyā ... dukkhasmāti vadāmi. Evaṃ jānāṃ kho bhikkhu sutavā ariyasāvako evaṃ passaṃ ‘Hoti Tathāgato parammaraṇā ti’ pi na vyākāroti, ‘Na hoti...’, ‘Hoti ca na hoti ca...’ ,Neva hoti na na hoti Tathāgato parammaraṇātīpi na vyākāroti. Evaṃ jānaṃ kho bhikkhu sutavā ariyasāvako, evaṃ passaṃ nacchambhati na kampati na calati na vedhati na santāsaṃ āpajjati avyākatavatthūsu. ‘Hoti Tathāgato... kho bhikkhu tanhāgatametam saññāgatametam, maññitametam, papañcitametam, upādānagatametam, vippaṭi-sāro eso. Na hoti... Hoti ca na hoti ca... neva hoti na na hoti ... vippaṭisāro eso ...“

„Wirklich, Mönch, aufgrund der Aufhebung von Ansichten verschwindet im wohl unterrichteten edlen Schüler der Zweifel in Hinblick auf nicht bestimmbare Punkte. ‘Existiert der Tathāgata nach dem Tod?’ Dies, Mönch, ist bloße Ansicht. ‘Existiert der Tathāgata nicht nach dem Tod?’ ‘Existiert der Tathāgata sowohl nach dem Tode als auch nicht – oder weder das eine noch das andere?’ Dies, Mönch, sind nichts als Ansichten.“

„Der nicht unterrichtete gewöhnliche Weltmensch, Mönch, versteht Ansichten nicht, er versteht ihren Ursprung nicht, versteht ihr Aufhören nicht und auch nicht, welcher Weg zum Aufhören von Ansichten führt. Für ihn nehmen die Ansichten zu; und deshalb ist er nicht frei von Geburt, Alter, Tod, von Kummer und Sorgen, Krankheiten; er ist nicht frei von Leiden, sage ich.“

„Doch der wohl unterrichtete edle Schüler, Mönch, versteht Ansichten, er versteht ihr Entstehen, ihr Aufhören und den Weg, der zum Aufhören von Ansichten führt. Für ihn hören Ansichten auf; und deshalb ist er frei von Geburt, Alter, Tod, von Kummer und Sorgen, Krankheiten; er ist frei von Leiden, sage ich.“

„Dies wissend, Mönch, dies erkennend, bestätigt der wohl unterrichtete edle Schüler Aussagen, wie ‘Existiert der Tathāgata nach dem Tod?’ oder ähnliche Fragen nicht ... Weil er aber dies weiß, dies erkennt, Mönch, hält der wohl unterrichtete edle Schüler die nicht bestimmbaren Punkte für nicht bestimmbar. Weil er aber dies weiß, dies erkennt, Mönch, ist der wohl unterrichtete edle Schüler in Hinblick auf diese Punkte nicht ängstlich, zittert nicht, erbebt nicht, zweifelt nicht: ‘Existiert der Tathāgata nach dem Tod?’ usw. ... Dies, ihr Mönche, sind nichts als Formen von Verlangen ... von Wahrnehmungen ... von Dünkel ... begrifflich-konzeptuellen Wucherungen ... Gegenstände des Ergreifens ... nichts als eine Quelle der Reue.“

(G. S. IV 39-44 [vgl. A. VII 51])

Man kann die Kritik des Quadrilemmas an den sieben Standpunkten erkennen, von denen aus es betrachtet wird. ‘*Diṭṭhigataṃ*’ steht für die spekulative Natur der Ansicht. ‘*Taṇhāgataṃ*’ könnte sich gut auf das Verlangen beziehen, das einen dazu antreibt, diese Ansichten zu unterhalten’. ‘*Saññāgataṃ*’ erinnert uns daran, dass ihr Ursprung in den Sinnen liegt. ‘*Maññitaṃ*’ weist auf die Denkakktivität oder Vorstellungskraft hin, die der Entwicklung von Ansichten voraus gehen. ‘*Upadānāgataṃ*’ bezieht sich auf den Aspekt des Anhaftens, von dem ausgehend die Ansichten zu Dogmen werden. ‘*Vippaṭṭisāro*’ betont den Aspekt der Verblendung und des Schwankens, der durch sie verursacht wird. Und aus ‘*papañcitaṃ*’

können wir schließen, dass es uns die Qualität des Ausuferns, des Expandierens der besagten Ansichten vor Augen führt. Tatsächlich ist das oben dargestellte Quadrilemma beispielhaft für diese Qualitäten, denn es bedeutet eine ungerechtfertigte Erweiterung linguistischer Konventionen in den Bereich der Transzendenz.

Der Dialog zwischen Mahākoṭṭita und Sāriputta in A. N. II 161 [A. IV 174 a] liefert uns ebenso einen Einblick in das begrifflich-konzeptuelle Ausufern, wie es von ‘paṇca’ angedeutet wird. Auch hier nehmen die Fragen, die von Mahākoṭṭita an Sāriputta gestellt werden, die Form eines Quadrilemmas an, das sich auf das Transzendente bezieht.

Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā atth’aññaṃ kiñcīti - Mā hevaṃ āvuso. Channaṃ āvuso ... natth’aññaṃ kiñcīti - Mā hevaṃ āvuso’ ti. - Channaṃ āvuso ... atthi ca natthi caññaṃ kiñcīti. - Ma hevaṃ āvuso. - Channaṃ āvuso ... nevatthi no natth’aññaṃ kiñcīti. - Mā hevaṃ āvuso.

Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā atthaññaṃ kiñcīti iti puṭṭho samāno ‘Mā hevaṃ āvuso’ti vadesi. Channaṃ ... natthaññaṃ kiñcīti iti puṭṭho samāno ‘Mā hevaṃ āvuso’ti vadesi. Channaṃ ... atthi ca natthi caññaṃ kiñcīti puṭṭho samāno ‘Mā hevaṃ āvuso’ti vadesi. Channaṃ ... nevatthi no natth’aññaṃ kiñcīti iti puṭṭho samāno ‘Mā hevaṃ āvuso’ti vadesi. Yathā kathampanāvuso imassa bhāsītassa attho daṭṭhabbo ti.

Channaṃ āvuso ... atth’aññaṃ kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. - Channaṃ āvuso ... natth’aññaṃ kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. Channaṃ āvuso ... atthi ca natthi caññaṃ kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. Channaṃ āvuso ... nevatthi no natth’aññaṃ kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti.

Yāvata āvuso channaṃ phassāyatanānaṃ gati tāvata

papañcassa gati, yāvatā papañcassa gati, tāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati. Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā papañcanirodho papañcavūpasamoti.

„Bruder, wenn die sechs Berührungsgebiete restlos aufgehoben sind, gibt es da noch etwas anderes?“ – „Frag’ nicht so, Bruder.“

„Bruder, wenn die sechs Berührungsgebiete restlos aufgehoben sind, gibt es da nichts anderes mehr?“ – „Frag’ nicht so, Bruder.“

„Bruder, wenn die sechs Berührungsgebiete restlos aufgehoben sind, gibt es da sowohl etwas anderes als auch nichts anderes mehr?“ – „Frag’ nicht so, Bruder.“

„Bruder, wenn die sechs Berührungsgebiete restlos aufgehoben sind, gibt es da weder etwas noch nichts anderes mehr?“ – „Frag’ nicht so, Bruder.“

„Auf meine Fragen, die ich dir stellte, Bruder, bekam ich jedes Mal die Antwort: ‚Frag’ nicht so, Bruder.‘ Nun, wie soll ich das verstehen?“

„Bruder, wer da sagt: ‚Gibt es da noch etwas anderes, wenn die sechs Berührungsgebiete restlos aufgehoben sind?‘, erfasst etwas begrifflich-konzeptuell, was er nicht begrifflich-konzeptuell ausufern lassen sollte ... (gleiche Antwort auf Frage 2, 3 und 4). Bruder, was immer der Umfang der sechs Berührungsgebiete ist, genauso ist auch der Umfang des begrifflich-konzeptuellen Ausuferns. Und was immer der Umfang des begrifflich-konzeptuellen Ausuferns ist, entspricht dem Umfang der sechs Berührungsgebiete. Durch das vollkommene Lösen davon und der Aufhebung der sechs Berührungsgebiete kommt es zur Aufhebung und Zerstreung des begrifflich-konzeptuellen Ausuferns.“

Sāriputta erkennt alle vier Alternativen nicht an und er sagt, dass sie den Versuch widerspiegeln, in ‘*papañca*’ zu schwelgen, obwohl man sich dem nicht hingeben sollte (*appapañcaṃ* < Skt. *aprapañcyā?* - hypothetisch). Er zeigt auf, dass die Reichweite von ‘*papañca*’ dieselbe ist, wie die der sechs Sinnesgebiete, und dass die restlose Aufhebung der sechs Sinnesgebiete zur Aufhebung und Zerstreuung von ‘*papañca*’ führt. So stellt sich heraus, dass *Mahākoṭṭitas* Quadrilemma erneut illustriert, wie das phänomenale Bewusstsein den vermessenen Versuch unternimmt, die Grenzen seines Anwendungsgebietes (d.h. den Bereich des Empirischen) zu überschreiten, indem es ins Transzendente ausufert und sich der spekulativen Metaphysik ‘hingibt’. Dogmatisch-spekulative Ansichten sind – im Sinne des begrifflich-konzeptuellen Ausuferns – bei weitem die verbreitetsten und typischsten Erscheinungsformen von ‘*papañca*’.

Die Bezugnahme auf einen Umfang oder einer Reichweite von ‘*papañca*’ (*papañcassa gati*) in *Sāriputtas* Antwort deutet stark auf die dynamische Bedeutung des Begriffes innerhalb der buddhistischen Psychologie hin. Dieser besondere Aspekt ist in anderen Kontexten offensichtlich. In *Udāna* VII 7 zum Beispiel wird berichtet, wie der Buddha, nachdem er über die Gewissheit reflektiert hat, dass er sich von den Konzepten befreit hat, die durch begrifflich-konzeptuelles Ausufern charakterisiert sind, freudig ausruft (...*attano papañcasaññāsaṅkhāpahānaṃ, paccavekkhamāno*...):

*Yassa papañcā ṭhiti ca natthi
sandhānaṃ paḷighañca vītivatto
thaṃnittaṅhaṃ muniṃ carantaṃ
nāvajānāti sadevako pi loko.*

„Er, in dem Umherschweifen und Stillstehen nicht mehr sind,

Er, der Anhaftung und Hindernisse überwand,
Jener Heilige, von Verlangen frei Dahinziehende,
Die Welt mit ihren *Devas* widerspricht ihm nicht.“

Das Nebeneinanderstellen von *‘papañca’* und *‘ṭhiti’* (‘Stillstand’) scheint hier auf den primären Sinn des Begriffes mit seinem dynamischen Unterton hinzuweisen. Metaphorisch bedeutet *‘papañca’* das Umherschweifen im Bereich der Ideen und Vorstellungen und *‘ṭhiti’* die ruhenden Tendenzen des Geistes (*anusaya*)²⁰, die zum Umherschweifen animieren.

Auch ein Vers in S. N. IV 71²¹ vermittelt diesen primären Sinn von *‘papañca’* und deutet nebenbei auf seine wichtige Verbindung mit dem Prozess der Sinneswahrnehmung hin.

*Papañcasaññā itarītarā narā
papañcayantā upayanti saññino
manomayaṃ ghasitañca sabbaṃ
panujja nekkhammasitaṃ irīyati.*

„Mit Sinneswahrnehmung ausgestattet, nähern sich Menschen, deren Bewusstsein von der ausufernden Tendenz charakterisiert ist, (geistig) den Sinnesobjekten, indem sie sie begrifflich-konzeptuell vermehren. Indem er alles Geist-Geschaffene und zum Hausleben Gehörende aufgibt, nimmt er (der Asket) Zuflucht zu dem, was mit Entsagung verbunden ist.“

Das ‘Sich-Nähern’, von dem hier die Rede ist, ist eine geistige Annäherung, wie das Wort *‘manomayaṃ’* andeutet; und dies vollzieht sich auf dem Wege des geistigen Umherschweifens. Man könnte auch noch auf die Bedeutung des Wortes *‘upayanti’* hinweisen, insbesonde-

²⁰ Vgl. *Ṭhiti nāma anusayā* – Netti. 37

²¹ Bei BHIKKHU BODHI: S. IV 35, 71 (Vers 5) incl. Fußnote. Bei H. HECKER: S. IV 35, 94 „Einbegriffen I“ - Vers 7. (Anm. d. Ü.)

re in seinem Sinn von ‘nennen’ oder ‘meinen’.

Dass ‘*papañca*’ meistens als charakteristische geistige *Aktivität* betrachtet wird, der der Weltmensch gewöhnlich nachgeht, wird in einer Lehrrede des *Sārāṇīya Vagga* der *Āṅguttara Nikāya* (A. N. III 292 ff) verdeutlicht. Sāriputta zählt dort sechs Arten von Aktivitäten auf, die, wenn ihnen häufig nachgegangen wird (*‘anuyutta’*), den spirituellen Fortschritt eines Mönches behindern würden:

„*Idhāvuso bhikkhu kammārāmo hoti kammarato kammārāmataṃ anuyutto, bhassārāmo hoti bhassarato bhassārāmataṃ anuyutto, niddārāmo hoti niddārato niddārāmataṃ anuyutto, saṅgaṇikārāmo hoti saṅgaṇikarato saṅgaṇikārāmataṃ anuyutto, saṃsaggārāmo hoti saṃsaggarato saṃsaggārāmataṃ anuyutto, papañcārāmo hoti papañcarato papañcārāmataṃ anuyutto. Evam kho āvuso bhikkhu tathā tathā vihāraṃ kappeti, yathā yathāssa vihāraṃ kappayato na bhaddakaṃ maraṇaṃ hoti na bhaddikā kālakiriya. Ayaṃ vuccatāvuso bhikkhu sakkāyābhirato, na pahāsi sakkāyaṃ sammā dukkhassa antakiriyaṃti.*”

„Bruder, da findet ein Mönch Gefallen an weltlichen Aktivitäten, erfreut sich an weltlichen Aktivitäten, ist vom Genuss weltlicher Aktivitäten gefesselt; so findet er auch an Unterhaltungen, Schlaf, Geselligkeit, Freundschaften und am begrifflich-konzeptuellen Ausüben seine Freude. Er findet so an jedem Gefallen, erfreut sich so an jedem und vertieft sich so in den Genuss von jedem. Und je mehr er sein Leben entsprechend gestaltet, desto mehr stattet er es mit einem leidvollen Tod, mit einem leidvollen Dasein aus; und von diesem Mönch wird gesagt: Er findet in hohem Maße am Persönlichkeitsgestalten Gefallen; er hat es nicht geschafft, sich dessen zu entledigen, um das Leiden vollkommen zu beenden.“

(G. S. III 210 – 211) [A. VI 14 – 15]

Das Letzte in der Liste (*‘papañca’*) wird offensichtlich als Wichtigstes angesehen. Das zeigt sich daran, dass die ethische Bedeutung in einem Verspaar am Ende der Lehrrede zusammengefasst wird:

*Yo papañcam anuyutto - papañcābhirato mago
virādhayī so nibbānaṃ – yogakkhemaṃ anuttaraṃ*

*Yo ca papañcaṃ hitvāna - nippapañcapathe rato
ārādhayī so nibbānaṃ - yogakkhemaṃ anuttaraṃ*²²

‚Der Tor, der sich am begrifflich-konzeptuellen Ausufern erfreut, daran Gefallen findet, ist weit von *Nibbāna* - der unvergleichlichen Freiheit von jeglicher Fessel - entfernt.‘

‚Der, der solch begrifflich-konzeptuelles Ausufern aufgegeben hat, erfreut sich am Pfad der Nichtausbreitung – er erreicht *Nibbāna*, die unvergleichliche Freiheit von jeglicher Fessel.‘

I. 5 Wie das Wuchern von Gedanken und Konzepten zum Stillstand gebracht wird

Die tief verankerte Tendenz zum begrifflich-konzeptuellen Wuchern, die sich in Form von Verlangen, Dünkel und Ansichten (*‘taṇhā’*, *‘māna’*, *‘diṭṭhi’*) manifestiert, entfremdet, so heißt es, den Mönch von *Nibbāna*, und dass das Ziel des spirituellen Strebens nur durch den Stillstand des begrifflich-konzeptuellen Wucherns erlangt werden kann. Der Weg zu diesem Zustand, d. h. *‘nippapañca’*, wird im *Sakkapañha Sutta* des *Dīgha Nikāya* [D. 21] beschrieben. In dieser Lehrrede wird der Buddha vom [Götterkönig] Sakka gefragt, warum alle Hauptklassen der Wesen, wie z. B. die Götter, Menschen, *Asuras*, *Nāgas* und *Gandhabbas* in Feindschaft und Abneigung miteinander leben, obwohl

²² Vgl. auch Thag. 989 – 990.

sie sich wünschen, ohne Feindschaft und Hass zu sein. Mit Hilfe einer Serie von kausal miteinander verbundenen Geisteszuständen führt der Buddha diese unangenehme Situation letztlich auf das Problem von ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ zurück²³. Derartige geistige Zustände werden in ihrer entsprechenden Reihenfolge genannt:

‘*issā – macchariya*’ < ‘*piyappiya*’ < ‘*chanda*’ < ‘*vitakka*’ < ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’.

Neid und Selbstsucht < angenehme oder unangenehme Dinge < Verlangen < Nachdenken < Konzepte, die durch eine ausufernde Tendenz charakterisiert sind.

Die kausale Verbindung zwischen ‘*vitakka*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ könnte auf den ersten Blick verblüffend erscheinen. Wenn man mit der *Madhupiṇḍika*-Formel der Sinnes-Wahrnehmung (*vitakka* > *papañca* sic!) vertraut ist, mag man sich darüber wundern, ob wir es hier mit einer Umkehrung der richtigen Reihenfolge (*vitakka* < *papañca-saññā-saṅkhā*) zu tun haben. Doch der Widerspruch ist mehr scheinbar als real. Die Behauptung des *Sakkapañha Sutta*, welche ‘*vitakka*’ aus ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ hervorgehen lässt, bedeutet nur, dass im Falle des gewöhnlichen Weltmenschen das Wort oder Konzept, das als Objekt des Nachdenkens ergriffen wird, selbst ein Produkt von *papañca* ist. Fährt man damit fort, in begrifflich-konzeptuellem Ausufern (*papañca*) zu schwelgen, so vervielfältigt es sich und bringt noch mehr von seiner Art hervor. Konzepte, die durch die Tendenz zum Ausufern charakterisiert sind (‘*papañca-saññā-saṅkhā*’),

²³ Das Kalahavivāda Sutta (Sn. ab Vers 168) bietet ebenfalls eine mehr oder weniger ähnliche Reihe von geistigen Zuständen, indem es den Ursprung von Streitgesprächen auf ‘*papañca-saṅkhā*’ – ein Begriff, der mit ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ praktisch äquivalent ist – zurückführt.

stellen das Rohmaterial für den Prozess dar und das Endprodukt ähnelt ihm in seiner Art, nur mit dem Unterschied, dass es größere Stärke besitzt, vom gewöhnlichen Weltmenschen Besitz zu ergreifen, ihn zu verwirren und zu überwältigen. So besteht zwischen ‘vitakka’ und ‘papañca-saññā-saṅkhā’ eine merkwürdige Wechselseitigkeit – sozusagen ein Teufelskreis. Sind ‘papañca-saññā-saṅkhā’ gegeben, entsteht ‘vitakka’, und ist ‘vitakka’ gegeben, entstehen mehr ‘papañca-saññā-saṅkhā’, was die Bedrängnis durch sie zur Folge hat.²⁴ Aufgrund dieser Wechselwirkung besteht, dem *Sakkapañha Sutta* zufolge, der Weg zur Beendigung von ‘papañca-saññā-saṅkhā’ aus einer Art der Übung, die auf die fortschreitende Eliminierung von ‘vitakka’ und ‘vicāra’ abzielt.

„*Kathaṃ paṭipanno pana mārisa, bhikkhu papañca-saññā-saṅkhā-nirodha-sāruppa-gāmini-paṭipadaṃ paṭipanno hoti?*“

„*Somanassam p’ahaṃ devānam inda duvidhena vadāmi sevitabbampi asevitabbampi’ti, Domanassam p’ahaṃ ... Upekkham p’ahaṃ ... asevitabbampīti.*

Somanassam p’ahaṃ duvidhena ... asevitabbampīti iti kho panetaṃ vuttaṃ, Kiñcetaṃ paṭicca vuttaṃ? Tattha yaṃ jaññā somanassaṃ: ‘Imaṃ kho me somanassaṃ sevato akusalā dhammā bhivaḍḍhanti kusalā dhammā parihayāntīti evarūpaṃ somanassaṃ na sevitabbaṃ. Tattha yaṃ jaññā somanassaṃ: Imaṃ ... sevato akusalā, dhammā parihāyanti kusalā dhammā bhivaḍḍhantīti evarūpaṃ somanassaṃ sevitabbaṃ. Tattha yañce savitakkaṃ savicāraṃ yañce avitakkaṃ avicāraṃ

²⁴ Vgl. „...vitakkapaññattiyā sati papañca-saññā-saṅkhā - samudā-caraṇa-paññattim paññapessatīti ṭhānaṃ etaṃ vijjati.“ (M. N. I 112) – „...Ist die Manifestation des Denkens vorhanden, ist es möglich, die Manifestation der Bedrängnis durch die Konzepte, die von begrifflich-konzeptuellem Ausuferern geprägt sind, aufzuzeigen.“ [M. 18, 17]

ye avitakke avicāre se pañītatare.

... *domanassampāham duvidhena ... ye avitakke avicāre se pañītatare ... Upekhampāhaṃ duvidhena ... ye avitakke avicāre se pañītatare.*

Evam paṭipanno kho devānam inda bhikkhu papañca-saññā-saṅkhā-nirodha-sāruppa-gāminī paṭipadam paṭipanno hotīti.”

„Doch wie, Herr, ist der Mönch gewandelt, der den geeigneten Pfad zur Aufhebung von Konzepten, die durch ihre Tendenz zum Wuchern gekennzeichnet sind, erreicht hat?“

„Das Glück, du König der Götter, ist zweifach; je nachdem ob es gesucht oder vermieden werden soll. Ebenso erkläre ich Unglück für zweifach ... das gilt auch für Gleichmut ...“

„Und die Unterscheidung, die ich in Hinblick auf Glücksgefühl gemacht habe, beruht auf diesen Grundlagen: Wenn einem nach einem bestimmten Glücksgefühl die Wahrnehmung aufkommt, dass schlechte Qualitäten zunehmen und gute Qualitäten abnehmen, dann sollte dieses Glück vermieden werden. Und wenn einem nach einem bestimmten Glücksgefühl die Wahrnehmung aufkommt, dass die guten Qualitäten zunehmen und die schlechten Qualitäten abnehmen, dann sollte man diesem Glück folgen. Nun ist von den beiden Arten des Glücks – das, welches von Nachdenken begleitet wird und das, welches nicht von Nachdenken begleitet wird – das letztere das vortrefflichere.“

„Und wiederum, du König der Götter, wenn ich das Unglück als zweifach erkläre ... ist letzteres das vortrefflichere. Und wiederum, du König der Götter, wenn ich Gleichmut als zweifach erkläre ... ist letzterer der vortrefflichere.“

„Auf diese Weise, o König der Götter, muss ein Mönch gewandelt sein, der den entsprechenden Pfad, der zur Aufhebung von Konzepten, die durch ihre Tendenz zum Wuchern gekennzeichnet sind, erreicht hat.“

Es ist von Bedeutung, dass, obwohl die ‘anfängliche und anhaltende Hinwendung des Geistes’ (*‘vitakka-vicāra’*), welche zu heilsamen Geisteszuständen führt, dazu verwendet wird, jene Geistestätigkeit zu eliminieren, die zu unheilsamen Geisteszuständen führt (genauso wie ein Zimmermann einen stumpfen Holzpflock mit einem scharfen Holzpflock heraus treiben würde),²⁵ diese lediglich einen relativen Wert besitzen. Letztlich sollen auch sie die Bühne verlassen und den Platz für *Paññā* (Weisheit) frei machen, die unmittelbar und intuitiv ist. Daher die wiederkehrende Maxime in der oben genannten Passage (unterstrichen). Eine detaillierte Darstellung des Prozesses der allmählichen Beseitigung von Konzepten findet man im *Poṭṭhapāda Sutta* in der *Dīgha Nikāya* [D. 9]. Dort findet man die ‘zimmermannsartige’ Methode zur Entkonzeptualisierung des Geistes, bei der ein stumpfer ‘Pflock’ durch einen immer schärferen ersetzt wird, bis man am Ende in der Lage ist, den schärfsten von allen mit Leichtigkeit herauszuziehen. Tatsächlich handelt es sich bei den Stufen, die dort aufgezählt werden, um ‘Pflöcke’, an denen das Bewusstsein hängt (um eine weitere Metapher einzustreuen). Die wesentliche Entscheidung, die der Entfernung des letzten ‘Pflöckes’ vorangeht, mag erst im Lichte von *‘papañca’* richtig gewürdigt werden.

„*Yato kho Poṭṭhapāda bhikkhu idha saka-saññī hoti, so tato amutra tato amutra anupubbena saññaggam̐ phu-*

²⁵ Dieses Gleichnis findet man im *Vitakkasaṅṭhāna Sutta* (M. N. I 119) [M. 20]

sati. Tassa saññagge ðhitassa evam hoti: ‚Cetayamānassa me pāpiyo, acetayamānassa me seyyo. Ahañceva kho pana ceteyyaṃ abhisamkhareyyaṃ imā ca me saññā nirujjheyyaṃ aññā ca oḷārikā saññā uppajjeyyaṃ. Yaṃ nūnāhaṃ na ceteyyaṃ na abhisamkhareyyanti.‘ So na ceva ceteti na abhisamkaroti, tassa acetayato anabhisamkharoto ta ceva saññā nirujjhanti, aññā ca oḷārikā saññā na uppajjanti. So nirodhaṃ phusati. Evaṃ kho Poṭṭhapāda anupubbābhisaññānirodhasampajāna-samāpatti hoti.”

(D. N. I 184 ff)

„Sobald nun, Poṭṭhapāda, der Mönch sich derart bewusst wird und seine Wahrnehmungen kontrollieren kann (d. h. ab dem Beherrschen der ersten Vertiefung), geht er von einer Stufe zur nächsten und von dieser wiederum zur nächsten, bis er den Gipfel des Bewusstseins erreicht hat. Auf dem Gipfel des Bewusstseins angelangt mag ihm bewusst werden: ‚Das Denken selbst ist ein niederer Zustand. Es wäre besser, nicht zu denken. Würde ich mit dem Denken und Fantasieren fortfahren, würden diese Vorstellungen, diese Bewusstseinszustände, die ich erreicht habe, schwinden und es könnten gröbere entstehen. So will ich nicht mehr denken oder fantasieren.‘ Und er hält sich daran. Und ihm, der nicht mehr denkt oder fantasiert, (dem) schwinden die Vorstellungen und Bewusstseinszustände, die er hatte; und keine anderen - gröbere als diese - entstehen. So berührt er den Zustand der Auflösung. Auf diese Art, Poṭṭhapāda, findet Schritt für Schritt das achtsame Erreichen der Auflösung von Wahrnehmungen statt.“

[D. 9]

So beschreibt das *Poṭṭhapāda Sutta* anschaulich, wie man aus dem Bereich der Anziehungskräfte von ‘*papañca*’ gleichsam heraustreten kann, nachdem man sich seinen Weg bis hin zu den peripheren Schichten des wirbelnden Labyrinths von ‘*papañca*’, wo dessen Kräfte am schwächsten sind, gebahnt hat.

Auf die enge Beziehung zwischen ‘*vitakka*’ und ‘*papañca*’, aber auch auf die Notwendigkeit ihrer Auflösung scheint das *Uraga Sutta* im *Sutta Nipāta* hinzuweisen. Bemerkenswert ist, dass der Refrain, der diese Lehre in siebzehn Versen durchzieht, betont, dass ein Mönch sich von allen diesseitigen und jenseitigen Bindungen trennen soll, wie eine Schlange sich von ihrer abgetragenen Haut trennt. Zwei der unheilsamen Tendenzen, deren Aufgabe in dieser Lehre empfohlen wird, sind nun ‘*vitakka*’ und ‘*papañca*’. Auf sie wird in zwei aufeinander folgenden Strophen Bezug genommen:

*Yassa vitakkā vidhūpitā
ajjhataṃ suvikappitā asesā
so bhikkhu jahāti orapāraṃ
urago jīṇṇamiva tacaṃ purāṇaṃ -*

(7. Vers)

In dem alle Gedanken, die im inneren ausgebrütet wurden, restlos ausgebrannt sind, dieser Mönch gibt beide Seiten auf, wie die Schlange ihre abgenutzte Haut.²⁶

²⁶ Der Kommentar zieht es jedoch vor, die ersten beiden Zeilen dieser Strophe so zu erklären, dass unheilsame, mit Gier, Hass und Verblendung verbundene *vitakkas*, in einem Mönch, der die Arahatschaft verwirklicht hat, vollkommen abgeschnitten (*‘suvikappitā’*) sind. Es ist wahrscheinlich passender, *‘suvikappitā’* eher als Adjektiv zu behandeln, welches *‘vitakka’* charakterisiert, denn als Verb in Übereinstimmung mit *‘vidhūpitā’*. Somit kann der Ausdruck *‘ajjhataṃ suvikappitā’* *‘im Inneren wohl ausgebrütet oder fabriziert’* bedeu-

*Yo nāccasārī na paccasārī
sabbam accagamā imam papañcam
so bhikkhu jahāti orapāram
urago jīṇṇamiva tacam purāṇam -*

(8. Vers)

Wer weder zu vorseilt noch zurückbleibt, und wer das begrifflich-konzeptuelle Ausufern überwunden hat, dieser Mönch gibt beide Seiten auf, wie die Schlange ihre alte, abgenutzte Haut.

Man bemerkt, wie harmonisch die Implikationen von ‘*papañca*’ mit dem Ausdruck ‘*nāccasārī na paccasārī*’ verschmelzen, was auch für den Refrain der Verse gilt.

Besondere Anweisungen zur Eliminierung von ‘*papañca*’ durch das Kontrollieren der Eingangstore von ‘*vitakka-vicāra*’ kann man sogar in einigen der elementarsten Lehren der buddhistischen Ethik entdecken. In Bezug auf die für den Mönch vorgeschriebene Stufe der Sinnenzügelung wird z. B. gesagt, dass er weder bei allgemeinen noch bei speziellen Merkmalen von Sinneserfahrungen verweilen soll, damit keine unheilsamen Geisteszustände in seinen Geist dringen:

„Und wie, König, bewacht der Mönch seine Sinnestore?“

„Wenn er, o König, mit seinem Auge ein Objekt sieht, ist er weder vom allgemeinen Erscheinungsbild noch von irgendwelchen Details hingerissen. Er übt sich in Zurückhaltung, so dass unheilsame Geisteszustände, wie Verlangen und Trübsinn, keinen Nährboden in ihm finden, so lange er seinen Seh-Sinn unbewacht lässt. Er wacht über seinen Seh-Sinn und erlangt Meisterschaft darüber. Und in gleicher Weise, wenn er mit

ten. Um dies zu untermauern, richte man die Aufmerksamkeit auf die Implikationen des Wortes ‘*vikalpa*’ (Vgl. Ud. 71; S. N. I 126 [S. I 4,]).

dem Ohr einen Ton hört, mit der Nase einen Geruch riecht, mit der Zunge einen Geschmack schmeckt, mit dem Körper eine Berührung fühlt und mit dem Geist ein einen Gedanken wahrnimmt – er ist weder vom allgemeinen Erscheinungsbild noch von irgendwelchen Details hingerissen...“

(D. B. I 79-80; D. N. I 70)

Es scheint, dass es sich hier mehr oder weniger um den ethischen Ausdruck dessen handelt, was in der Formel der Sinneswahrnehmung des *Madhupiṇḍika Sutta* noch philosophisch bewertet wurde. Der Einfluss unheilsamer Geisteszustände führt dazu, dass der Mönch, der seine Sinne nur spärlich bewacht, von ihnen überwältigt und von ‘*papañca-saññā-saiṅkhā*’ gefesselt wird.

Die Tatsache, dass die scheinbar schlichte ethische Belehrung, die oben zitiert wurde, eine tiefere Bedeutung hat, würde deutlicher werden, wenn wir sie mit der prägnanten Anweisung des Buddha an *Bāhiya Dārucīriya* vergleichen, die wir im *Bodhivagga* des *Udāna* finden. Diese Anweisung – dies sei angemerkt – war in ihrem philosophischen Kern so tiefgründig, dass *Bāhiya* an Ort und Stelle Befreiung erlangte. Sie ist verlockend kurz und lautet folgendermaßen:

„*Tasmātiha, Bāhiya, evaṃ sikkhitabbam: diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati. Evañhi te Bāhiya sikkhitabbam: Yato kho te Bāhiya diṭṭhe ... sute ... mute ... viññāte viññātamattaṃ bhavissati, tato tvaṃ Bāhiya na tena, yato tvaṃ Bāhiya na tena, tato tvaṃ Bāhiya na tattha, yato tvaṃ Bāhiya na tattha tato tvaṃ Bāhiya nev’idha*

*na huram̐ na ubhayamantare esevanto dukkhassāti.*²⁷

„Dann, *Bāhiya*, sollst du dich so üben: ‚Im Gesehenen wird nur das Gesehene sein, im Gehörten nur Gehörtes, im sinnlich Erfahrenen nur sinnlich Erfahrenes²⁸, im Erkannten nur Erkanntes.‘ So sollst du dich üben, *Bāhiya*. Wenn nun für dich, *Bāhiya*, im Gesehenen nur Gesehenes ist, im Gehörten nur Gehörtes ... im Erkannten nur Erkanntes, dann, *Bāhiya*, wird es für dich kein ‚dadurch‘ geben, wenn es für dich kein ‚dadurch‘ gibt, dann, *Bāhiya*, wird es für dich kein ‚darin‘ geben; und wenn du, *Bāhiya*, kein ‚darin‘ hast, folgt daraus, dass du weder ein ‚Hier‘ noch ‚Dort‘, noch irgendetwas dazwischen haben wirst. Dies ist das Ende des Leidens.“

(M. A. P. C. 10 [Ud. I 10])

Der erste Teil der Anweisung präsentiert kurz und bündig das Endergebnis der Sinnenzügelung, der letzte Teil interpretiert die dahinter stehende Philosophie. Die Sinnenzügelung besteht im ‚Innehalten‘ bei den Sinnes-Eingangsdaten, ohne sich von ihnen in die Irre führen zu lassen. Wer dabei erfolgreich ist, hat die Natur dieser Sinnes-Eingangsdaten vollkommen verstanden. Er denkt nicht länger in ihren Kategorien (‘*na tena*’ = nicht dadurch; ‘*na tattha*’ – ‘nicht darin’). Er hat sowohl den Aberglauben an die grammatikalische Struktur als auch die verbale Aufgliederung durchschaut (*nev’idha, na huram̐, na ubhayamantare* = weder Diesseits noch Jenseits noch irgendwo dazwischen). Kurz: Er hat das Ziel erreicht. Was *Bāhiya* betrifft, so hat er – der Lehrrede zu-

²⁷ Der Kommentar zählt eine Reihe sich widersprechender Interpretationen dieser unklaren Passage auf.

²⁸ ‘*Muta*’ steht für die Sinneseindrücke, die durch Riechen, Schmecken und Berühren empfangen werden.

folge – das Ziel verwirklicht, und zwar fast augenblicklich, weil er seine spirituellen Fähigkeiten innerhalb seines eigenen religiösen Systems schon so weit entwickelt hatte, dass er sich sogar für ein *Arahat* hielt, bevor er den Buddha traf.

Die Vollendung der Übung der Sinnenzügelung besteht deshalb in der Fähigkeit, nicht mehr in Begriffen der Sinneserfahrungs-Daten zu *denken* (*maññanā*). Die Natur von Sinnesdaten ist derart trügerisch und schwer fassbar, dass man, sobald man in ihren Begriffen denkt, von der Realität entfremdet wird. Diese Tatsache stellt das *Dvayatānupassanā Sutta* des *Sutta Nipāta* heraus.

*Yena yena hi maññanti –
tato taṃ hoti aññathā,
taṃ hi tassa musā hoti –
mosadhammaṃ hi ittaraṃ.*

(Sn. 757. Vers)

„In welchen ichbezogenen Begriffen sie auch immer an ein Objekt denken, eben dadurch (durch das Denken) verändert es sich. Eben darin liegt die Falschheit, dieses trügerischen Phänomens.“

Es ist dieselbe erbarmungslose Tyrannei des empirischen Bewusstseins, die in der oben diskutierten Parabel von Vepacitti durch eine Metapher vermittelt wird. ‚*Maññanā*‘ (Vorstellungen), vom dreifachen ‚*papañca*‘ stammend und sich im Ego zentrierend, wird, wie wir oben bereits bemerkt haben, auch ‚*papañca*‘ genannt. In ‚*maññanā*‘ Zuflucht zu nehmen heißt daher, wie der Begriff ‚*tammayo*‘ suggeriert, sich mit den Sinnesdaten zu identifizieren.²⁹ Man kann die Sinnesdaten gar nicht so

²⁹ ‚*Tammaya*‘ = tad + maya, (wörtl.) ‚daraus gemacht‘ – Nid. I 206 ‚*Na hi tammayo so’ ti na taṅhāvasena diṭṭhivasena tammayo hoti tapparamo*

schnell mit ‘*maññanā*’ (Vorstellungen) ergreifen, wie sie ins Unwirkliche abgleiten. Dies ist höchstwahrscheinlich die philosophische Bedeutung des bekannten Gleichnisses, in welchem der Buddha die Gruppe der Wahrnehmungen (*saññā*) mit einer Fata Morgana vergleicht – die typische Illustration ihrer Unfassbarkeit. So sind Wahrnehmungen schwer fassbar, während Konzepte, mit denen wir nach ihnen greifen, sie ‘[be-]greifen’ wollen, trügerisch sind. Da eine derartige Identifikation mit den Sinnesdaten zu einer sinnlosen Suche nach ‘*papañca*’ führt, lässt man davon ab, hält sich selbst davon fern (‘*atammayo*’) und versucht, die Daten rein objektiv zu betrachten. Wie das *Sappurisa Sutta* im *Majjhima Nikāya* ausführlich erklärt, befähigt diese Übung letztlich dazu, nach dem Erreichen der [meditativen Stufe der] Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung (‘*saññāvedayitanirodha-samāpatti*’) alle Neigungen zu Vorstellungen loszulassen.

„...*Sappuriso ca kho bhikkhave iti paṭisañcikkhati: Nevasaññāsaññāyatana samapāttiyā pikho atammayatā vuttā Bhagavatā; yena yena hi maññanti tato taṃ hoti aññathā ti. So atammayataṃ yeva antaraṃ karitvā tāya nevasaññāsaññāyatana samapāttiyā nev’ attānukkaṃseti na paraṃ vambheti. Ayam pi, bhikkhave, sappurisa dhammo.*

Puna ca paraṃ, bhikkhave, sappuriso sabbaso nevasaññāsaññāyatanaṃ samatikkama saññāvedayitanirodhaṃ upasampajja viharati, paññāya cassa disvā āsavā parikkhayāpentī. Ayampi, bhikkhave, bhikkhu na kiñci maññāti, na kuhinci maññīti, na kenaci maññatīti.”

(M. N. III 44-45)

tappasrāyano.’ Das Wort und sein entsprechendes Gegenwort kommt in M. III 42 ff. [M. 113]; Sn. 846 und in A. N. I 150 vor.

„Doch ein guter Mensch reflektiert so, ihr Mönche: ‘Nicht-Identifikation sogar mit dem Erreichungszustand des Gebietes von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung ist vom Erhabenen verkündet worden; denn wie man es sich auch immer vorstellt, es (das Vorstellen selbst) verändert es.’ Indem er die Nicht-Identifikation zur Hauptsache gemacht hat, lobt er weder sich wegen seines Erreichens des Bereiches von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, noch würdigt er andere herab. Auch dies, ihr Mönche, ist der Dhamma eines guten Menschen.“

„Und wiederum, ihr Mönche, mit dem völligen Überwinden des Gebietes von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung tritt ein guter erfahrener Mensch in das Aufhören von Wahrnehmung und Empfinden ein und verweilt darin; und wenn er mit Weisheit sieht, sind seine Triebe vernichtet. Und, ihr Mönche, er stellt sich nicht vor, er wäre ‘irgendwie, noch ‘irgendwo’, noch ‘irgendetwas.’“

(M. L. S. III 93–4 [M. 113, 28-29])

Der Arahat, der ‘*maññanā*’ ein Ende gesetzt hat und sich nicht länger mehr mit irgendeinem Element der Sinneseindrücke identifiziert, wird ‘*atammayo*’ genannt.

*Pasayha māraṃ abhibhuyya antakaṃ –
yo ca phusī jātikkhayaṃ padhānavā so tādiso*³⁰ *loka-*

³⁰ Es ist möglich, dass das Wort ‘*tādi*’ oder ‘*tādiso*’, das als Beiname für den Erwachten benutzt wird, mit dem Wort ‘*tammaya*’ in Verbindung steht. Abgeleitet von ‘*tādrs*’ (tad + drs), bedeutet es ‘von jener Erscheinung’, ‘wie jenes/jener’ oder ‘solche/r/s’. Der Erwachte identifiziert sich niemals mit irgendeinem Phänomen, welches wir gewöhnlich mit ihm assoziieren, doch tut er es *scheinbar*. Somit ist er *wie jenes* (*tādiso*), aber nicht *aus jenem*. Dies mag wohl der Grund für die Stärke und Standfestigkeit des Erwachten sein. (Vgl. Kālakārāma Sutta, A. N. II 24 f. [A. IV 24])

vidū sumedho – sabbesu dhammesu atammayo muni.

„Jener beharrliche Weise, der Māra besiegt und den Tod überwunden hat,
hat das Ende der Geburten erlangt. Dieser Weise, Kenner der Welt, ist ‘so’, und was die Phänomene betrifft, ist er ‘nicht von ihnen’.

(A. N. I 150 [A. III 40])

Vom Standpunkt eines gewöhnlichen Weltmenschen aus betrachtet, gibt es hinter der Gesamtmenge von Sinneserfahrungen ein Ich, das als Handelnder oder als Mentor agiert. Seine Existenz wird auf Grundlage einer Vielzahl von Seelentheorien behauptet und seine Realität als unbestreitbare, selbstverständliche Erfahrungstatsache, wird bereitwillig als gegeben vorausgesetzt. Auch noch nach einer gründlichen Introspektion ist der gewöhnliche Weltmensch oft versucht, Descartes’ *Cogito, ergo sum* (‘Ich denke, also bin ich’) beizustimmen. So spielt hinter den in Abhängigkeit von Bedingungen entstandenen Sinneserfassungsdaten die Illusion eines Ichs als Handelnder eine große Rolle. Sie ist die Wurzel von ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’, und ihre Auflösung ist das Ziel des spirituellen Übungsweges im Buddhismus. Diese Tatsache wird in zwei Strophen des *Tuvaṭṭaka Sutta* [Sn. IV 1 u. 2] herausgestellt:

*Pucchāmi taṃ ādiccabandhuṃ
vivekaṃ santipadañca mahesiṃ:
kathaṃ disvā nibbāti bhikkhu
anupādiyāno lokasmiṃ kiñci*

(Sn. 915. Vers)

„Ich frage dich, Sonnensohn, großer Seher, über die Abgeschiedenheit und die Friedensstätte: Mit welcher Einsicht und an nichts in dieser Welt haftend, verwirklicht ein Mönch *Nibbāna*?“

*Mūlaṃ papañcasaṅkhāyāti Bhagavā
mantā asmīti sabbaṃ uparundhe,
Yā kāci taṇhā ajjhattaṃ
tāsaṃ vinayā sadā sato sikkhe,*

(Sn. 916. Vers)

[Der Erhabene:] „Möge er die Wurzel aller Konzepte, die durch ihre ausufernde Tendenz charakterisiert sind, vollkommen ausrotten, nämlich die Vorstellung ‚Ich bin der Denker.‘³¹ Indem er immer achtsam ist, übt er sich darin, alles Begehren, das in ihm erscheinen mag, besiegen.“

Das Auslöschen der Ich-Illusion muss mit durchdringender Weisheit vollendet werden, die auf die eigene Persönlichkeit gerichtet ist. Man hat die psychischen und physischen Bestandteile seiner Individualität zu analysieren und sie in der richtigen Perspektive – nämlich als unbeständig (*anicca*), unbefriedigend (*dukkha*) und als nicht-Selbst (*anattā*) – zu betrachten. Die Übenden müssen eine totale Transformation ihres von ‚*papañca*‘ geprägten Selbst-Konzepts herbeiführen. Die Untersuchung eines Verses im *Sabhiya Sutta* (Sn. [III 6]) kann in diesem Zusammenhang lohnenswert sein:

*Anuvicca papañca-namarūpaṃ
ajjhattaṃ bahiddhā ca rogamūlaṃ,
sabbarogamūlabandhanā pamutto
anuvīdīto tādi pavuccate tathattā.* (Sn. 530. Vers)

³¹ Das *Niddesa* hält ‚*mantā*‘ für ein Synonym für ‚*paññā*‘ (‚*mantā vuccati paññā*‘ – S. 497) bzw. Weisheit. Dem P.T.S.-Wörterbuch zufolge kann seine primäre Bedeutung auf das aktive Nomen ‚*mantar*‘ (Skt. *mantr*) = ‚Denker‘ zurückgeführt werden. ‚Weisheit‘ kann als sekundäre Bedeutung angesehen werden, was in vielen Zusammenhängen, in denen das Wort auftaucht, zulässig ist. Doch in diesem Zusammenhang ist der primäre Sinn (‚Denker‘) vorzuziehen. (Siehe auch: Bst. Psy. of Perc. S. 5; A. N. IV 103 und Sn. I, 159. Vers)

[Der Erhabene:] „Wer das Ausufernd von ‘Name-und-Form’ durchschaut hat, das die Wurzel aller inneren und äußeren Krankheiten ist – der ist von der Bindung an die Wurzel aller Krankheit befreit und wird aufgrund dessen ein wahrhaftig ‘Wissender’, ‘So-Gearteter’ genannt.“

Das ‘*Papañca*’, welches das Konzept des gewöhnlichen Weltmenschen von seiner Individualität prägt, ist nichts anderes als die Vorstellung von einem Ich (siehe oben, S. 19 – ‘*asmīti bhikkhave papañcitam*’). Von dieser falschen Vorstellung heißt es, dass sie die Wurzel aller Krankheit ist, sowohl im Individuum als auch in der Gesellschaft. Während die Krankheiten im Falle des Individuums Gier (*rāga*), Hass (*dosa*) und Verblendung (*moha*) heißen, manifestieren sich einige ihrer Symptome in der Gesellschaft als Streit (*kalaha*), Zwietracht (*viggaha*), Auseinandersetzungen (*vivāda*), Überheblichkeit (*mānātīmāna*), Verleumdung (*pesuñña*), Eifersucht und Habgier (*issāmacchariya*). Die Relevanz von ‘*papañca*’ für eine Analyse von gesellschaftlichen und individuellen Störungen, auf die oben Bezug genommen wurde, finden wir in den Lehrreden *Madhupiṇḍika*, *Sakkapañha* und *Kalahavivāda* reichlich illustriert.

Dr. SARATCHANDRA hat den obigen Vers abweichend interpretiert. Er beobachtet:

„...Wir sollten hier auch bedenken, dass der Ausdruck *nāmarūpa* sowohl das aus körperlichen und geistigen Faktoren bestehende empirische Individuum, als auch die gesamte Welt einschließlich der Bestandteile von Geist und Materie, bedeutet. Der Glaube, dass das normale, denkende Bewusstsein das reale Individuum ausmacht, ist die innere Krankheit (*ajjhataṃ*). Für dieses denkende Bewusstsein existiert eine äußere Welt. Die Vorstellung einer äußeren Welt ist daher die

äußere Krankheit (*bahiddhā*). Der, der diesen Schleier durchdrungen (*anuvicca*) hat, wird der Wissende (*anuvīdita*) genannt, denn er hat das wahre Wissen über die Dinge, wie sie wirklich sind, erlangt (*tatha*).“ (Bst. Psy. of Perc. S. 8)

Auf diese Interpretation gestützt, fährt er mit der Definition des Begriffes ‘*papañca*’ fort:

„...Sinneswahrnehmung beinhaltet daher eine zweifache Beziehung: die Beziehung des wahrnehmenden Individuums und der wahrgenommenen Welt. In seinem subjektiven Aspekt ist es das Bewusstsein und in seinem objektiven Aspekt ist es die Welt der Wahrnehmung. Der Begriff ‘*papañca*’ umfasst beide Aspekte.“

Er scheint den Vers auf eine Art aufgefasst zu haben, die die ‘innere und äußere Krankheit’ mit dem Begriff ‘*papañca-nāmarūpa*’ gleichsetzt. Die Aufspaltung in wahrnehmendes Individuum und wahrgenommene Welt, auf die er in seiner Definition von ‘*papañca*’ zurückgreift, ist das logische Ergebnis dieser Gleichsetzung. Außerdem überlappen sich die Definitionen von ‘*papañca*’ und ‘*nāmarūpa*’, was fast eine Tautologie entstehen lässt. Ein Vergleich der betreffenden Verse mit fünf anderen Versen derselben Lehrrede³² würde jedoch verdeutlichen, dass der Vers anders aufgefasst und interpretiert werden

³² *Yassindriyāni bhāvitāni-ajjhataṃ bahiddhā ca sabbaloke nibbijha imāṃ parañca lokam – kalam kamkhati bhāvito sa danto.* (516. Vers)
Ninhāya sabbapāpakāni-ajjhataṃ bahiddhā ca sabbaloke devamanussesu kappiyesu - kappanneti tamāhu nhātako’ti (521. Vers)
Dubhayāni viceyya paṇḍarāni – ajjhataṃ bahiddhā ca suddipaṇṇo. Kaṇhā sukkaṃ upātivatto - paṇḍito tādi pavuccate tathattā, (526. Vers)
Asatañca satañca ñatvā dhammaṃ - ajjhataṃ bahiddhā ca sabbaloke devamanussesu pūjīyo so – saṅgaṃ jālaṃ aticca so muni’ti (527. Vers)
Yassassu lutāni bandhanāni – ajjhataṃ bahiddhā ca saṅgamūlaṃ sab-basaṅgamūlabandhanā pamutto - ājāniyo tādi pavuccate tathattā. (532. Vers)

muss. Der Ausdruck *‘ajjhataṃ bahiddhā ca’* (innerlich und äußerlich) kommt in allen fünf Versen vor, und in Verbindung mit dem Wort *‘sabba’* (alle), das in vier von ihnen auftaucht, weist es auf die ‘individuellen’ und ‘sozialen’ Aspekte des Subjekts hin, von denen jeder Vers handelt, der die Idee der Vollständigkeit vermittelt. Dennoch hat der 532. Vers eine größere Ähnlichkeit mit dem besagten Vers. Darin wird auf die Wurzeln aller Fesseln (*‘sabbasaṅgamūla’* - innere und äußere) Bezug genommen. Daher scheinen beide Verse in ihrer ersten Zeile etwas Radikales ins Auge zu fassen – etwas, das Ursache für Abhängigkeit und Krankheit ist und sich sowohl im Individuum als auch in der Gesellschaft manifestiert. Deshalb ist es nicht ratsam, die ‘Krankheit’ mit *‘papañca-nāma rūpa’*, das in der ersten Zeile des Verses steht, gleichzusetzen, so wie es Dr. SARATCHANDRA tut. Es ist auch nicht notwendig, *‘papañca nāmarūpa’* in zwei Aspekte (innen und außen) aufzuspalten, da das Wortpaar *‘ajjhataṃ’* und *‘bahiddhā’* sich eher auf die Krankheit selbst bezieht, als auf dessen Wurzel. Wir haben bereits mit Bezug auf die Lehrreden *Madhupiṇḍika*, *Sakkapañha* und *Kalahavivāda* hervorgehoben, dass sich die Natur dieser Krankheit sowohl im Individuum als auch in der Gesellschaft manifestiert. Wird der Vers so aufgefasst, kann die von Dr. SARATCHANDRA vorgebrachte Definition von *‘papañca’* kaum als plausibel angesehen werden.

I. 6 Die relative Gültigkeit und der pragmatische Wert von Konzepten

Dieser *Wissende*, der völlig von der Wurzel jeglicher innerer und äußerer Krankheit befreit ist, wird auch *‘nippapañco’* oder *‘nippañcarato’* (‘einer, der sich am Nicht-Ausbreiten [von Gedanken und Konzepten] erfreut’) genannt. Da er die Tendenzen abgeschnitten hat (*‘chinna-*

papañco'), die zum dreifachen Ausufernd in Konzepten führen, hat er sie zum Stillstand (*papañcavūpasama*'), zum Aufhören gebracht (*papañcanirodha*'). Er hat sich von Konzepten befreit, die subjektiv durch *papañca*' gefärbt sind (*papañcasaṅkhāpahāna*'). Die Daten der Sinneserfahrungen - sowohl Wahrnehmungen als auch Konzepte -, die in seinen Geist eindringen, werden mehr oder weniger zusammen behandelt, wie wir in der Anweisung an *Bāhiya* gesehen haben. Sie mögen durch die Tore des 'Denkens' (*vitakka*) eintreten, aber niemals als Echos von 'konzeptuellem Ausufernd durch Begierde, Dünkel und Ansichten' (*taṇhā-māna-diṭṭhi-papañca*') in den Korridoren seines Geistes widerhallen. Sie stören niemals die erhabene Stille, die in den inneren Nischen seines Geistes herrscht. Die Freiheit von *papañca*' ist das Kennzeichen eines Erwachten, und dabei ist es gleichgültig, wie viele Gedanken, Überlegungen und 'Gedanken eins großen Mannes' (*vitakka, parivitakka, mahāpurisa-vitakka*) er auch haben mag. Dies weist auf die Stille (*mona*) hin, die man dem *'muni'* (den erwachten Weisen) zuschreibt. Der *'muni'* ist nicht nur still, wenn er nicht spricht – nein, er ist auch still, wenn er spricht. Daher die scheinbar widersprüchliche Aussage des Buddha³³: „Mönche, ich streite nicht mit der Welt; die Welt streitet mit mir.“ Nicht nur der Buddha, auch der befreite Mönch streitet nicht mit der Welt, sondern benutzt lediglich die weltliche Ausdrucksweise, ohne an ihr zu hängen. Sowohl das *Madhu-piṇḍika Sutta*, das *Sakkapañha Sutta* als auch andere Lehrreden, wie das *Kalahavivāda*, *Cūḷaviyūha* und das *Mahāvīyūha Sutta* aus dem *Aṭṭhaka Vagga* des *Sutta Nipāta* legen besonderes Gewicht auf diesen seltsamen Aspekt des *Muni*. Seltsam scheint er, wenn wir in zahlreichen

³³ „*Nāhaṃ bhikkhave lokena vivadāmi, loko ca mayā vivadati*“ (S. N. III 138) [S. III 22, 94 (2)]

Lehrreden sehen, wie der Buddha und die Arahats lebhaft mit Häretikern debattieren und wie sie deren Ansichten widerlegen. Aber selbst in der Hitze der Debatte bleibt der Erwachte innerlich still und zurückhaltend, weil er keinen eigensüchtigen Zweck verfolgt. Er hat deswegen weder etwas zu gewinnen noch zu verlieren. Er haftet nicht an seinen Argumenten (*tanhā*), muss keinen Stolz (*māna*) verteidigen und er besitzt keine Ansichten (*diṭṭhi*), die er dogmatisch verfehlet.³⁴ Am bemerkenswertesten ist vielleicht das zuletzt Genannte. In vielen Kontexten wird gezeigt, dass der Muni alle Ansichten aufgegeben hat.³⁵ Er hat keine Ansichten, weil er den *Standpunkt* (d.h. die Ich-Illusion) nicht mehr hat. Deshalb formuliert er weder Ansichten noch bietet er welche an³⁶. Es gibt die weit verbreitete Tendenz, das Wort ‘*diṭṭhi*’ in solchen Kontexten so strikt zu definieren, wie im *Brahmajāla*

³⁴ *Pahīnamānassa na santi ganthā vidhūpitā mānaganthāssa sabbe sa vītivatto yamatam sumedho ahaṃ vadāmīti pi so vadeyya mamaṃ vadantīti pi so vadeyya loke samaññaṃ kusalo viditvā vohāramattena so vohareyyāti.* (S. N. I 14-15) – „Für den, der ihnen gänzlich entsagt hat, existieren keine illusionären Ketten des Selbst oder der Seele. Zerschlagen sind alle Bindungen. Er, der an Weisheit Reiche, ist dem Dünkel und Meinen des fehlbaren Geistes entkommen. Er mag [zwar] sagen: ‚Ich sage‘ oder: ‚Sie sagen zu mir‘; doch kennt er den Wert der Worte, die weltliche Gebräuche und Konventionen sind. Er verwendet solche Begriffe lediglich um etwas auszudrücken.“ [S. I 25 (5), 64]

³⁵ *Upayo hi dhammesu upeti vādaṃ – anūpayaṃ kena kathaṃ vadeyya, attāṃ nirattaṃ na hi tassa atthi - adhosi so diṭṭhim idheva sabbā.* – Einer, der noch Anhaftungen hat, gerät über Auffassungen in Streit. Wodurch und wie könnte jemand den von Anhaftung Freien charakterisieren? Durch ihn wird nichts ergriffen oder zurückgewiesen. In dieser Welt hat er alle Ansichten abgeschüttelt. (Sn. 787. Vers)

³⁶ *Na kappayanti na purekkharonti - accantasuddhīti na te vadanti - ādānaganthaṃ gathitaṃ visajja - āsaṃ na kubbanti kuhiñci loke.* – Sie spekulieren nicht, sie lehnen jegliche Ansicht ab und behaupten nicht: ‚Dies ist die höchste Reinheit.‘ Alle dogmatischen Fesseln haben sie gelöst, und nach neuen sehnen sie sich nicht. (Sn. 794. Vers)

Sutta [D. 1], wo die traditionelle Liste von 62 Arten falscher Ansichten (*micchā-diṭṭhi*) aufgezählt wird. Diese Tendenz tritt in den Kommentaren deutlich zu Tage, wo ‘*taṇhā*’ und ‘*māna*’ nicht umfassend sondern in einer elementaren Form definiert werden und wo man sehr darauf bedacht ist, im Falle von ‘*diṭṭhi*’ spezifischer zu sein. Dies mag einerseits an dem selbstgefälligen Glauben liegen, dass die Liste der 62 Ansichten alle möglichen Formen von ‘*diṭṭhi*’ umfasst, und andererseits an dem Wunsch, die Rechte Ansicht (‘*sammā-diṭṭhi*’) zu schützen. Jedoch scheint es, dass diese kommentarielle Definition neue Probleme geschaffen hat. ‘*Diṭṭhi*’ hat dadurch seine fundamentale Bedeutung (als tief sitzende Neigung im Geiste eines gewöhnlichen Weltmenschen, durch Konzepte verführt zu werden) verloren.³⁷ Wenn mit ‘*diṭṭhipapañca*’ lediglich die 62 Arten falscher Ansichten gemeint sind, wäre es für Nachfolger des Buddha möglich, ‘*diṭṭhipapañca*’ lediglich durch das Aufgeben falscher Ansichten zu beenden. Doch wie wir oben gezeigt haben, bleibt auch bei Nachfolgern des Erwachten die Vorstellung eines Ichs bestehen, bis *Nibbāna* verwirklicht ist. Überdies kann sich die Tendenz zu ‘*diṭṭhi*’ im Sinne einer dogmatischen Verwicklung in Konzepte in seinem theoretischen Aspekt auch durch *Sammā Diṭṭhi* manifestieren. Sie kann die Form des Anhaftens an Konzepte, welche *Sammā Diṭṭhi* bilden, annehmen. Im ‘Gleichnis vom Floß’ (*Alagaddūpama Sutta*) warnt der Buddha vor genau dieser Gefahr. Darin erklärt der Buddha auf unmissverständliche Weise, dass er den mit einem Floß vergleichbaren Dhamma nur zu dem Zwecke lehrt, einen Fluss (das Meer des *Samsāra*) zu überqueren, ohne daran dogma-

³⁷ Siehe oben, *diṭṭhi* (Ansichten), *diṭṭhisamudaya* (Ursprung von Ansichten) *diṭṭhinirodha* (das Erlöschen von Ansichten), *diṭṭhinirodhagāminī paṭipadā* (den Weg der Ansichten verlassen). Vgl. Khemaka Sutta. (S. N. III 126 ff. [S. III 22, 89 (7)])

tisch zu haften. Nach der Überquerung müssen sogar die *dhammas* aufgegeben werden, ganz zu schweigen von den ‘*adhhammas*’ (d. h. ‘was nicht zum Dhamma gehört’). Das Gleichnis ist so lehrreich, dass es verdient, analysiert zu werden. Es lautet wie folgt:

„Ihr Mönche, angenommen ein Mann würde im Verlauf einer Reise an eine große Wasserfläche kommen, deren hiesiges Ufer gefährlich und voller Furcht erregender Dinge ist, und deren jenseitiges Ufer sicher und frei von Furcht erregenden Dingen ist, aber ein Fähre oder Brücke, um zum anderen Ufer zu gelangen, wäre da nicht. Dann könnte er denken: ‚Da ist diese große Wasserfläche, deren hiesiges Ufer gefährlich und voller Furcht erregender Dinge ist, und deren jenseitiges Ufer sicher und frei von Furcht erregenden Dingen ist, aber es gibt keine Fähre oder Brücke, um zum anderen Ufer zu gelangen. Angenommen, ich sammle Gras, Zweige, Äste und Blätter und binde sie zu einem Floß zusammen, und mit Hilfe dieses Floßes, und mit dem Einsatz meiner Hände und Füße gelange ich sicher ans andere Ufer.‘ Und der Mann sammelte Gras, Zweige, Äste und Blätter und band sie zu einem Floß zusammen, und mit Hilfe des Floßes, und dem Einsatz seiner Hände und Füße gelangte er sicher ans andere Ufer. Dann, nachdem er übergesetzt hatte und auf der anderen Seite angelangt war, könnte er möglicherweise denken: ‚Dieses Floß war mir sehr nützlich, da ich mit seiner Hilfe, und mit dem Einsatz meiner Hände und Füße sicher ans andere Ufer gelangt bin. Angenommen, ich würde es mir auf den Kopf hieven oder auf die Schulter laden, und damit gehen, wohin ich wollte.‘ Nun, ihr Mönche, was meint ihr? Wenn dieser Mann so vorgehen würde, wäre diese Vorgehensweise noch zweckdienlich?“ – „Nein, Ehrwürdiger.“

„Mit welcher Vorgehensweise würde jener Mann das Floß zweckdienlich verwenden? Ihr Mönche, nachdem jener Mann übergesetzt hatte und auf der anderen Seite angelangt war, könnte er möglicherweise denken: ‚Dieses Floß war mir sehr nützlich, da ich mit seiner Hilfe und mit Einsatz meiner Hände und Füße sicher ans andere Ufer gelangt bin. Angenommen, ich würde es ans trockene Land ziehen oder es untergehen lassen, und dann gehen, wohin ich wollte.‘ Nun, ihr Mönche, mit solcher Vorgehensweise würde jener Mann das Floß zweckdienlich verwenden. *Also, ihr Mönche, habe ich euch gezeigt, wie der Dhamma einem Floß gleicht, das der Überfahrt dient, nicht dem Festhalten. Wenn, ihr Mönche, das Gleichnis vom Floß versteht, solltet ihr sogar die guten Geisteszustände aufgeben, umso mehr die schlechten.*“ (...*Evameva kho bhikkhave kullūpamo mayā dhammo desito nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya. Kullūpamaṃ vo bhikkhava dhammaṃ desitaṃ ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pageva adhammā.*)

(M. L. S. I 173 [M. 22, 13])

Somit handelt es sich beim ‘Gleichnis vom Floß’ um eine typische Darstellung des relativen und pragmatischen Wertes des Dhamma. Das Floß ist *improvisiert* und zwar aus den Zweigen und Ästen, die am diesseitigen Ufer wachsen. Durch bloßes Besteigen und Festhalten des Floßes, durch weiteres Ausbauen und Verschönern mit noch mehr Ästen und Zweigen, gelangt man nicht zum jenseitigen Ufer. Nachdem man die Reise zum jenseitigen Ufer angetreten hat, muss man sich anstrengen und überquert mit Hilfe des Floßes allmählich den Fluss. Hat man erst einmal das jenseitige Ufer erreicht, muss man das Floß verlassen und es aufgeben. Jedoch könnte der Befreite aus Mitgefühl jene am diesseitigen Ufer dazu anleiten, für

sich selbst ein ähnliches Floß zu bauen. Doch was ihn betrifft, so braucht er kein Floß mehr. Er hat erkannt, dass das Floß, am diesseitigen Ufer nützlich und sinnvoll war. Es ist ein Werk aus Ästen und Zweigen, die dort wuchsen. Ebenso ist ‘Dhamma’, das den theoretischen Inhalt von *sammā diṭṭhi* darstellt, aus dem Medium von Sprache und Logik des weltlichen Sprachgebrauchs improvisiert. Man erreicht das Ziel nicht durch bloßes Meistern, durch ein dogmatisches Hängen daran³⁸ oder dadurch, dass man es immer wieder in neue Konzepte kleidet. Nachdem man den Dhamma gemeistert hat, muss man sich spirituell anstrengen, um *Nibbāna* zu verwirklichen. Nach seiner Verwirklichung verliert der Dhamma seinen pragmatischen Wert für ihn. Weil er aber nun von seinem Wert für die leidenden Weltmenschen überzeugt ist, könnte er ihn aus leidenschaftslosem Mitgefühl lehren. Der Wahrheitswert des Dhamma besitzt vom Standpunkt des gewöhnlichen Weltmenschen seine Gültigkeit, weil er in einem ihm vertrauten Medium (Sprache und Logik) gelehrt wird. Der Wahrheitswert des Dhamma – von *Sammā Diṭṭhi* – betrifft somit den Pfad und ist im Grunde genommen eine *Ansicht* vom Ziel und nicht das Ziel selbst. Dhamma – oder ‘*Sammā Diṭṭhi*’, könnten wir noch anfügen –, entspricht weder mehr noch weniger dem wahren Ziel, wie das Floß dem jenseitigen Ufer. Als eine Form von *Diṭṭhi* oder Ansicht, setzt es einen Stand-

³⁸ *Imañce tumhe bhikkhave diṭṭhiṃ evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyodātaṃ allīyetha kelāyetha dhanāyetha mamāyetha, api nu tumhe bhikkhave kullūpamaṃ dhammaṃ desitaṃ ājāneyyātha nittharaṇatthāya no gahaṇatthāyāti - No hetam bhante. (M. N. I 260)*

„Ihr Mönche, so geläutert und klar diese Ansicht auch ist, wenn ihr euch daran klammert, sie festhaltet, sie auf ein Podest stellt und wie einen Besitz behandelt, würdet ihr dann den Dhamma verstehen, von dem gelehrt wird, dass er einem Floß gleiche, das zum Übersetzen da ist und nicht zum Festhalten?“ – „Nein, Ehrwürdiger.“ [M. 38, 14]

punkt voraus und ist, bzw. sollte der Standpunkt der edlen Schüler sein. Wie wir bereits schon hervorgehoben haben, hat der Erwachte keinen Standpunkt – tatsächlich braucht er keinen, weil er das Ziel bereits erreicht hat. Er hat alle Ansichten von Wahrheit transzendiert und besitzt Kenntnis von ihnen.³⁹ Hier stoßen wir, wie im Fall der ‘Stille’ des *Muni*, auf ein weiteres Paradoxon. Sowohl beim Zurückweisen von *micchā-diṭṭhi* (falschen Ansichten) als auch beim Lehren von *sammā-diṭṭhi* (Rechter Ansicht) hegt der Erwachte keine Ansichten. Erwähnt sei noch, dass ‘*Sammā Diṭṭhi*’ den Samen seiner eigenen Transzendierung in sich trägt, liegt doch sein Hauptzweck darin, den Geist von allen Ansichten zu befreien, einschließlich der Ansicht, sich von allen Ansichten befreien zu müssen. Dieser dialektische Aspekt des Dhamma, hatte in der Gesellschaft, in der er zuerst gelehrt wurde, einen umwerfenden Effekt und der Buddha bezieht sich im *Alagaddūpama Sutta* darauf:

„*Idha bhikkhu ekaccassa evaṃ diṭṭhi hoti: So loko so attā. so pecca bhavissāmi, nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo sassatisamaṃ tatheva ṭhassāmīti. So suṇāti Tathāgatassa vā Tathāgatasāvakaṃ vā sabbesaṃ diṭṭhiṭṭhānādhiṭṭhānapariyuṭṭhānābhinivesānusaṃyānaṃ samugghātāya sabba saṅkhārasamathāya sabbūpadhipaṭinissaggāya taṇhakkhayāya virāgāya nirodhāya dhammaṃ desentassa. Tassa evaṃ hoti: Uccijjissāmi nāma su, vinassissāmi nāma su, na su nāma bhavissāmīti. So socati kilamati paridevati urattāliṃ kandati sammohaṃ āpajjati. Evam kho bhikkhu ajjhataṃ asati paritassanā hotīti.*“

(M. N. I 137-8)

³⁹ *Diṭṭhiṅca anupagamma sīlavā dassanena sampanno.* (Sn. I 8, 10 [152. Vers.])

(...), „Mönch, da hat jemand die Ansicht: ‚Die Welt und das Selbst sind dasselbe; nach dem Tode werde ich unvergänglich, dauerhaft, ewig, nicht der Veränderung unterworfen sein, ich werde so lange wie die Ewigkeit überdauern.‘ Er hört den *Tathāgata* oder einen Schüler des *Tathāgata* den Dhamma lehren, idem es um das Beseitigen aller Grundlagen für Ansichten, Entscheidungen, Besessenheiten, allen Festhaltens und aller Neigungen geht, um die Stillung aller Gestaltungen, um den Verzicht auf alle Vereinnahmung, um die Zerstörung des Verlangens, um die Lossagung, um das Aufhören, um *Nibbāna* geht. Er denkt so: ‚Also werde ich vernichtet werden! Also werde ich zugrunde gehen! Also werde ich nicht mehr werden!‘ Dann ist er bekümmert, trauert und klagt, er weint und schlägt sich die Brust und wird zerrüttet. So kann es Aufregung über etwas geben, was innerlich gar nicht existiert.“

(M. 22, 20)

So besteht das Ziel von *Sammā Diṭṭhi* in der vollkommene Auslöschung aller Ansichten, einschließlich der Neigung zu Ansichten. Letztlich muss man sich – wenn auch schrittweise –, von der gesamten konzeptuellen Struktur lösen, aber schließlich müssen wir selbst jene Konzepte fallen lassen, die die größte Hilfe auf unserem spirituellen Weg waren. So muss man bei Konzepten, die *Sammā Diṭṭhi* betreffen, extrem vorsichtig sein. In Bezug auf die Theorie mag man zwischen relativ Falschem und Wahrem unterscheiden, in der Terminologie zwischen Exaktem und Vagen, in der Phraseologie zwischen Wissenschaftlichkeit und Eigenwilligkeit – aber man darf nie vergessen, dass sie sich als Konzepte nicht von einander unterscheiden. Man sollte auch nicht ernsthaft Konzepte gegenüber anderen als absolute und unverletzliche Kategorien betrachten und sie in wasserdichte, mit *para-*

mattha [höchste Wahrheit] beschriftete Ordner abheften. Tatsächlich kann man einige Konzepte in diesem Sinne als *paramattha* bezeichnen, weil sie dem Ziel zuträglicher sind als andere – wahrer, präziser und gelehrter sind. Ursprünglich wurde das Wort ‘*paramattha*’ in seinem frühen und nicht-technischen Gebrauch als das höchste Ziel verstanden, als das Objekt der Verwirklichung; und alle Wörter, die auf dieses Ziel gerichtet sind, wurden unabhängig von ihrer Genauigkeit oder Form als *paramattha-saṃhita*⁴⁰ (mit dem höchsten Ziel verbunden) bezeichnet. Dem Buddha selbst genügte es jedoch, sie alle als *sammuti* (= konventionell, relativ) zu behandeln. Für ihn waren sie ‘rein weltliche Konventionen im allgemeinen Gebrauch, die ich verwende, ohne an ihnen zu hängen’.

(D. N. I 202 [D. 9, 53])

Wenn man z. B. auf den folgenden, von Buddhaghosa anerkennend zitierten Vers stößt, der zu seinem Kommentar zum *Anaṅgaṇa Sutta* [M. 5] gehört (Quelle unbekannt), fragt man sich, ob diese einfache, aber tiefsinnige Einstellung des Buddha gegenüber Konzepten innerhalb der Tradition richtig überliefert wurde:

*Du ve saccāni akkhāsi-sambuddho vadatariṃ varo
sammutiṃ paramatthañca-tatiyaṃ nūpalabbhati.
Saṅketavacanaṃ saccaṃ - lokasammutikāraṇā
paramatthavacanaṃ saccaṃ - dhammānaṃ
bhūtakāraṇā
tasmā vohārakusalassa - lokanāthassa satthuno
sammutiṃ voharantassa - musāvādo najāyati.*

⁴⁰ *Uḷāraṃ vata me mātā-patodaṃ samavassari paramatthasaṃhitāgāthā-yathāpi anukampikā.* (Thīg. Vers 210) - „Meine Mutter pflegte großartig anzuspornen, und nicht weniger gnädig war ihr Ermahnen: jedes Wort, das sie sprach, war mit feinsten Güte beladen.“

„Der Vollkommen Erwachte, der beste unter denen, die sprechen, verkündete zwei Wahrheiten – die konventionelle und die absolute; eine dritte gibt es nicht.“

„Worte von symbolischer Natur sind aufgrund ihrer Existenz in weltlichem Sprachgebrauch wahr. Wörter von absoluter Bedeutung sind aufgrund der Existenz von Elementen wahr.“

„Auch wenn der Herr der Welt, der mit dem weltlichem Sprachgebrauch vertraute Lehrer, von dieser konventionellen Sprache Gebrauch macht, so macht er sich nicht der Unwahrheit schuldig.“

Schätzt man die Bedeutung des Begriffes *nippapañca* richtig ein, dann wird einem klar, dass der Buddha sich aufgrund seiner Güte leisten konnte, auf alle naiven Verteidigungsversuche (wie die oben geschilderten) zu verzichten. Zum Beispiel, wenn ihm vorgeworfen wurde, die vierte ethische Übungsregel (*sīla*)⁴¹ verletzt zu haben.

Eine weitere Abweichung von Seiten der Kommentare bei der ursprünglichen Position kann man in Buddhaghosas Interpretation einer Passage im *Chullavagga* des *Vinaya* sehen, die die Einstellung des Buddha gegenüber Sprache betrifft. In Vin. II 139 wird geschildert, wie zwei Mönche mit Namen *Yamalu* und *Tekula*, die äußerst geschickte Rhetoriker waren (*kalyāṇavācā kalyāṇavākka-raṇṇā*), sich einmal beim Buddha beschwerten, dass das Wort des Buddha durch die vielen, aus unterschiedlichen Volksstämmen und Kasten stammenden Menschen, die dem Orden beigetreten waren, verzerrt wird, weil jene ihre eigenen Dialekte zum Studium des Dhamma benutzten (...*etarahi bhante bhikkhū nānānāmā nānāgottā nānājaccā nānākulā pabbajitā te sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ dūsentī*). Um der Verzerrung des Buddha-

⁴¹ D. h. die Unwahrheit sprechen, der Gebrauch grober und verletzender Worte, Zwischenträgerei, sinnloses Schwätzen. (Anm. d. Ü.)

Wortes Einhaltung zu gebieten, baten sie den Buddha um die Erlaubnis, die Strenge des Metrums bei der Festlegung der Buddha-Worte in Texten anwenden zu dürfen (... *handa mayam bhante buddhavacanam chandaso āroemā-ti*). Der Buddha wies jedoch diesen Vorschlag mit der Begründung zurück, dass die vorgeschlagene Methode den Fortschritt bei der Verbreitung des Buddha-Wortes behindern würde, und, nachdem er diesen Vorschlag zurückgewiesen hatte, erlaubte er allen Menschen den Dhamma frei in ihrer eigenen Sprache zu studieren (*anujānāmi bhikkhave sakāya niruttiyā buddhavacanam pariyāpunitum*). Eigenartigerweise ist dieser letzte Satz in der *Chullavagga*-Passage von Buddhaghosa so interpretiert worden, als bedeute er, der Buddha wolle, dass jeder den Dhamma in der Sprache des Buddha studiert (...*sakāya niruttiyāti ettha sakānirutti nāma sammāsambuddhena vuttappakāro māghadhikavohāro*. – Smp. VI 1214). Von *papañca* einmal ganz abgesehen, geht schon aus dem bloßen Kontext hervor, dass der Buddha einer solchen Ansicht niemals zugestimmt hätte. Die Zurechtweisung der beiden Mönche durch den Buddha in Form der Ablehnung ihres Vorschlages und die offensichtlichen Implikationen der beiden Wörter ‘*sakāya niruttiyā*’ (‘der eigene Dialekt’ - man beachte, dass derselbe Ausdruck von den beiden Mönchen benutzt wurde) beweist ja, dass der Buddha, als Maßnahme zur Förderung der Verbreitung des Dhamma jedem gestattete, den Dhamma in seiner eigenen Sprache zu studieren.⁴² In der folgenden Pas-

⁴² Diese Chv.-Passage wurde von modernen Wissenschaftlern auf verschiedene Weise interpretiert. RHYS DAVIDS und OLDENBERG in ihren Übersetzungen des Vinaya (*Vin. Texts*. S. B. E. XX S. 150 Fn.) verstehen die Worte ‘*chandoso āropema*’ als einen Bezug auf früheres Sanskrit und stimmen so mit Buddhaghosa überein (*chandaso āropemāti vedam viya sakkatabhāsāya vācanāmaggaṃ āropema* – Smp.). Doch sie übersetzen den Ausdruck *chandaso* als (Sanskrit-) ‘Vers’. Bei

der Wiedergabe der ‘Erlaubnis’ des Buddha an Mönche, in der die Wörter *sakāya niruttīyā* vorkommen, weichen sie deutlich von der kommentariellen Tradition ab: „Ich erlaube euch, Mönche, dass jeder das Wort des Buddha in seiner eigenen Sprache studiert.“

HERMANN OLDENBERG, der die Ansicht vertritt, diese Passage erlaube jedem ‘die heiligen Texte in seiner eigenen Sprache zu lernen’, zweifelt an deren Authentizität, wenn er schreibt: „Diese Geschichte wird uns kaum Glauben machen, dass ein derartiger Erlass vom Buddha selbst ausging.“ (Vin. I. Einl. XLVIII) Im Gegensatz dazu glauben wir, dass dieser Erlass durchaus im Einklang mit der Einstellung des Buddha gegenüber Dialekten steht.

WILLHELM GEIGER, der *chandās* auch in der Bedeutung von ‘Sanskrit’ oder ‘Sanskrit-Vers’ versteht, pflichtet Buddhaghosas eigenartiger Wiedergabe von *sakayā niruttīyā* voll bei. Er folgert daraus, dass auch während der Lebenszeit des Buddha eine starke Tendenz existierte, die Lehre des Buddha unverändert zu bewahren – nicht nur wegen ihres Inhaltes, sondern auch wegen ihrer äußeren Form. Und dieser Passage zufolge unterstützte der Buddha diese Tendenz. Er beobachtet auch, dass „weder die beiden Mönche noch der Buddha selbst daran gedacht haben, in verschiedenen Fällen in unterschiedlichen Dialekten zu lehren.“ (Pāli Literatur und Sprache, Einführung, S. 7)

Mrs. HORNER lässt ebenso die Möglichkeit zu, das *chandās* ‘Sanskrit’ heißen kann, doch sie bedenkt, dass die Intention der zwei Mönche darin bestand, ‘die Rede des Erwachten in metrischer Form wiederzugeben’. Buddhaghosas Spezifikation, der Ausdruck *sakayā niruttīyā* bedeute letztendlich den eigenen Dialekt des Buddha, *Māgadhi* (man beachte, dass Buddhaghosa den Ausdruck erst nach der Kommentierung von *chandaso āropema* erklärt), wurde von Mrs. HORNER verallgemeinert. So gibt sie die Bitte der beiden Mönche folgendermaßen wieder: „Gegenwärtig, Herr, sind Mönche verschiedener Namen, Klans, sozialer Gruppierungen von ihren Familien fort in die Hauslosigkeit gezogen; dies verzerrt die Sprache des Erwachten im Gebrauch *seines eigenen* Dialekts.“ (Books of Discipline 5., S. B. B. XX 194).

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Absicht von Yamelu und Te-kula darin bestand, die Heiligkeit oder Reinheit der Worte des Buddha vor einer möglichen Infiltration dialektischer Variationen und phonetischem Verfall zu schützen. Daher kann die Abhilfe nicht darin bestehen, das *Buddhavacana* [Wort des Buddha] ins Sanskrit zu übersetzen. Diese zwei Mönche hatten wahrscheinlich eine hohe

sage des *Araṇavibhanga Sutta* können wir sehen, wie liberal der Buddha sich in Bezug auf Dialekte in weltlichem Sprachgebrauch war:

Janapadaniruttiṃ nābhiniveseyya, samaññaṃ nātidhāveyyāti iti kho paṇetaṃ vuttaṃ. Kiñcetaṃ paṭicca vuttaṃ? Kathaṅca bhikkhave janapadaniruttiyā ca abhiniveso hoti samaññaṃ ca atisāro? Idha bhikkhave, tadevekaccesu janapadesu Pāti'ti sañjānanti, Pattan'ti sañjānanti, Vitthan'ti sañjānanti, Sarāvan'ti sañjānanti, Dhāropan'ti sañjānanti, Poṇan'ti sañjānanti, Pisīlan'ti sañjānanti. Iti yathā yathā naṃ tesu tesu janapadesu sañjānanti, tathā tathā thāmasā parāmassa abhinivissa voharati: Idameva saccaṃ moghaṃ aññanti. Evam kho bhikkhave janapadaniruttiyā ca abhiniveso hoti samaññaṃ ca atisāro. Kathaṅca bhikkhave janapadaniruttiyā ca anabhiniveso hoti samaññaṃ ca anatisāro? Idha bhikkhave tadevekaccesu ... sañjānanti. Iti yathā yathā naṃ tesu tesu janapadesu sañjānanti. Idaṃ kira'me āyasmanto sandhāya voharanti'ti tathā tathā voharati aparāmasaṃ. Evaṃ kho bhikkhave janapadaniruttiyā ca anabhiniveso hoti, samaññaṃ ca anatisāro ...

(M. N. III 234 ff.)

„Es heißt: ‚Man sollte nicht auf lokalem Dialekt bestehen, und man sollte sich nicht über normalen Sprachgebrauch hinwegsetzen.‘ Und wovon abhängig wurde dies gesagt? Wie, ihr Mönche, kommt es zustande,

Meinung von Sprache (man beachte die Beinamen *kalyāṇavācā*, *kalyāṇavākkaraṇā*), was sie dazu veranlasste, die Erlaubnis des Buddha zu suchen, das *Buddhavacana* mit Hilfe von metrischen Hilfsmitteln wie Reim und Akzent zu stereotypisieren. Dies war der Versuch mit der Einführung einer gewissen Rigidität und Esoterik, das *Buddhavacana* in seiner äußeren Form näher an die vedischen Texte heranzuführen.

dass einer auf lokalem Dialekt besteht und sich über den normalen Sprachgebrauch hinwegsetzt? Ihr Mönche, da nennen sie in verschiedenen Gegenden das gleiche Ding einen ‘Teller’, eine ‘Schüssel’, ein ‘Gefäß’, eine ‘Untertasse’, eine ‘Pfanne’, einen ‘Topf’, eine ‘Kanne’, oder ein ‘Becken’. Wie sie es also in dieser oder jener Gegend auch immer nennen, so spricht man entsprechend, klammert sich an jenen Ausdruck und besteht darauf: ‚Nur dies ist richtig; alles andere ist falsch.‘ So kommt es zustande, dass einer auf lokalem Dialekt besteht und sich über normalen Sprachgebrauch hinwegsetzt. Und wie, ihr Mönche, kommt es zustande, dass einer nicht auf lokalem Dialekt besteht und sich nicht über normalen Sprachgebrauch hinwegsetzt? Ihr Mönche, da nennen sie in verschiedenen Gegenden das gleiche Ding einen ‘Teller’, eine ‘Schüssel’, ein ‘Gefäß’, eine ‘Untertasse’, eine ‘Pfanne’, einen ‘Topf’, eine ‘Kanne’, oder ein ‘Becken’. Wie sie es also in dieser oder jener Gegend auch immer nennen, so spricht man entsprechend, ohne sich an jenen Ausdruck zu klammern, mit dem Gedanken: ‚Diese Ehrwürdigen, so scheint es, sprechen so in Bezug auf dieses.‘ So kommt es zustande, dass einer nicht auf lokalem Dialekt besteht und sich nicht über normalen Sprachgebrauch hinwegsetzt. Also geschah es in Abhängigkeit von diesem, dass gesagt wurde: ‚Man sollte nicht auf lokalem Dialekt bestehen, und man sollte sich nicht über normalen Sprachgebrauch hinwegsetzen.‘“

[M. 139, 12]

Die Bedeutung der obigen Ermahnung gewinnt durch den Umstand deutlich an Wert, weil der Buddha in ihr einen Schritt des *‘friedlichen Pfades’* (*‘araṇapaṭipadā’*) beschreibt, den er den Mönchen empfiehlt. Im Kontrast dazu steht der *‘kriegerische Pfad’* (*‘saraṇapaṭipadā’*), ein

Beispiel, an dem in der oben genannten Passage selbst beobachtet werden kann, wann auf die dogmatische und extremistische Haltung gegenüber Dialekten Bezug genommen wird. Der edle Schüler sollte letztere vermeiden und stattdessen gegenüber Dialekten eine moderate und tolerante Haltung einnehmen. Was in ihm einen solchen liberalen Geist prägt, sind die hinter dem Gleichnis vom Floß stehenden dialektischen Implikationen.

Sammā Diṭṭhi (Rechte Ansicht) mag aufgrund seines charakteristischen dialektischen Elements unter allen Formen von *‘diṭṭhi’* als einzigartig betrachtet werden. Eine dramatische Illustration dieses einmaligen Charakters stellt die scheinbar eintönige und wenig inspirierende Einleitung des *Madhupiṇḍika Sutta* dar. Dort finden wir Daṇḍapāṇi, den Sākyer, der den Buddha befragt, um sich der von ihm gelehrtten „Theorie“ zu vergewissern. Die bereits oben diskutierte Antwort des Buddha war eher umschreibend. Daṇḍapāṇi hat – wie auch die meisten von uns – erwartet, eine Antwort in Form einer kurzen dogmatischen Zusammenfassung zu erhalten. Daher war er unzufrieden mit der Antwort des Buddha, die ihm wie ein Stück verbales *papañca* erschien; verwirrt schüttelte er seinen Kopf, zog ratlos seine Augenbrauen hoch und suchte, eine Grimasse schneidend, das Weite. Würde man es versäumen, die tieferen Implikationen der Antwort des Buddha zu würdigen, könnte man auf ähnliche Weise reagieren. Der Buddha erklärte keine andere Theorie, als die, dass er alle Theorien und jeglichen Hang zu Theorien beseitigt hat. Als Lehrer bestand sein Bestreben darin, den Weg zu dem Ziel aufzuzeigen, das er selbst verwirklicht hat.

Eine der wichtigsten Lehrreden, die uns tiefere Einsicht in die Einstellung eines Erwachten gegenüber Konzepten vermitteln, ist das *Mūlapariyāya Sutta* – sicherlich verdientermaßen die erste Lehrrede der *Majjhima*

Nikāya. Sie porträtiert die Weltanschauung folgender Typen von Menschen:

- I. Der in Unkenntnis lebende Weltmensch, die die Edlen nicht beachtet und in deren Dhamma weder geschult noch geübt ist, der den aufrichtigen Menschen keine Beachtung schenkt und im Dhamma der aufrichtigen Menschen nicht bewandert ist (...). (*assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto ...*)
- II. Der sich noch übende Mönch, der die Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, und der noch um die unvergleichliche Sicherheit von allen Fesseln kämpft ... (*bhikkhu sekho appattamānaso anuttaraṃ yogakkhemaṃ patthayamāno viharati*).
- III. Der Mönch, der vollkommen und von allen Fesseln befreit ist, der das heilige Leben gelebt hat und der getan hat, was getan werden musste, der die Bürde abgelegt und sein Ziel erreicht hat, dessen Daseinsfesseln völlig zerstört sind, der durch vollendete Erkenntnis Befreite ... (*bhikkhu arahāṃ khīṇāsavo vusitavā katkaraṇīyo ohitabhāro anupattasattho parikkhīṇabhavasaññojano sammadaññā vimutto*).
- IV. Der *Tathāgata*, der Verwirklichte, vollkommen Erwachte ... (*tathāgato arahāṃ sammāsambuddho*).

Von diesen vier Typen können die letzten beiden zusammengefasst werden, weil ihre 'Weltanschauung' dieselbe ist. Also unterscheiden wir hier drei Typen. In dieser Lehrrede beginnt der Buddha die 'fundamentale Natur aller Phänomene' zu lehren ('*sabbadhammamūlapariyāyaṃ vo bhikkhave desissāmi*'). Hier wird die Einstel-

lung der oben erwähnten Typen von Menschen gegenüber 24 vom Buddha aufgezählten Konzepten erklärt. Die Liste beinhaltet: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Wesen, Devas, Pajāpati, Brahmā, die ‘Strahlenden’, die ‘Schimmernenden’, die Vehapphala (*Brahmas*), den ‘Überwinder’, das Gebiet der Raumunendlichkeit, das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit, das Gebiet der Nichtsheit, das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, das Gesehene, das Gehörte, das Gefühlte, das Erkannte, Einheit, Verschiedenheit, Universalität und *Nibbāna* (*paṭhavī, āpo, tejo, vāyo, bhūtā, devā, Pajāpati, Brahmā, Ābhassarā, Subhakiṇhā, Vehapphalā, Abhibhū, Ākāsaṇāñcāyatanam, Viññāṇaṇcāyatanam, Ākiñcaññāyatanam, Nevasaññānāsaññāyatanam, diṭṭham, sutam, mutam, viññātam, ekattam, nānattam, sabbam, nibbānam*).

Trotz der augenscheinlichen Verschiedenheit dieser Begriffe, haben sie alle eins gemeinsam: Es sind Konzepte. Die Einstellung des gewöhnlichen Menschen gegenüber diesen Konzepten wird nun so beschrieben:

„Idha bhikkhave, assutavā puthujjano ... paṭhaviṃ paṭhavito sañjānāti, paṭhaviṃ paṭhavito saññatvā, paṭhaviṃ maññati, paṭhaviyā maññati, paṭhavito maññati, paṭhaviṃ meti maññatipaṭhaviṃ abhinandati, tam kissa hetu, aparivīñātāṃ tassāti vadāmi,

Āpam āpato ... nibbānam nibbānato ...“

„Hierbei nimmt, ihr Mönche, ein gewöhnlicher Weltmensch ... ‘Erde’ als ‘Erde’ wahr⁴³. Nachdem er ‘Erde’ als ‘Erde’ wahrgenommen hat, stellt er sich ‘Erde’ vor, er macht sich Vorstellungen von ‘Erde’, er macht sich Vorstellungen von ‘Erde’ ausgehend, er stellt sich vor: ‘Erde ist mein’, er findet an ‘Erde’ Gefallen. Warum ist

⁴³ D. h., er betrachtet die Phänomene als objektiv und wirklich. (Anm. d. Ü.)

das so? Weil es von ihm nicht richtig verstanden wurde, sage ich.“ (ebenso ... ‘Wasser’ bis ‘Nibbāna’.)

Ein Mönch in höherer Schulung hat die folgende Einstellung:

„Yo pi so bhikkhave bhikkhu sekho ... so pi paṭhavim paṭhavito abhijānāti, paṭhavim paṭhavito abhiññāya paṭhavim mā maññi, paṭhaviyā mā maññi paṭhavito mā maññi, paṭhavim meti mā maññi, paṭhavim mā abhinandi, taṃ kissa hetu, pariññeyyaṃ tassā’ti vadāmi.

Āpaṃ āpato ... nibbānaṃ nibbānato ...“

„Ein Mönch in höherer Schulung, ihr Mönche, ... erkennt durch höheres Wissen, ‘Erde’ als ‘Erde’, nachdem er ‘Erde’ als ‘Erde’ erkannt hat, sollte er sich nicht ‘Erde’ als ‘Erde’ vorstellen, sich keine Vorstellungen von ‘Erde’ machen, sich keine Vorstellungen von ‘Erde’ ausgehend machen, sollte sich nicht vorstellen: ‘Erde ist mein’, er sollte an ‘Erde’ kein Gefallen finden. Warum ist das so? Damit er es vollständig durchschauen möge, sage ich.“

Die Einstellung eines Arahat und des *Tathāgata* wird in der folgenden Passage erklärt:

„Yo pi so bhikkhave bhikkhu araham khīṇāsavo ... so pi paṭhavim paṭhavito abhijānāti, paṭhavim paṭhavito abhiññāya paṭhavim na maññati, paṭhaviyā na maññati paṭhavito na maññati, paṭhavim me’ti na maññati, paṭhavim nābhinandati, taṃ kissa hetu pariññataṃ tassāti vadāmi ...

Āpaṃ āpato ... Nibbānaṃ Nibbānato ...“

„Ein Mönch, der Arahat und ein Verwirklichter ist, ihr Mönche, ... versteht durch höheres Wissen auch ‘Erde’ als ‘Erde’; nachdem er ‘Erde’ als ‘Erde’ verstanden hat, macht er sich keine Vorstellung von ‘Erde’ (als

solche); er stellt sich nicht vor: ‚auf der ‘Erde’; er stellt sich nicht vor: ‚von der ‘Erde’; er stellt sich nicht vor: ‚die ‘Erde’ ist mein’; er findet an ‘Erde’ kein Gefallen. Warum ist das so? Weil er frei ist von Verblendung, weil er es vollkommen verstanden hat, sage ich.“

Gewöhnliche Weltmenschen, die den Dhamma nicht kennen und nur von den bloßen Sinneswahrnehmungen geleitet werden, verstehen jene 24 Arten von Konzepten als Objekte des Denkens. So verstanden, beginnen sie, sich diese Objekte des Denkens mit entsprechenden Begriffen in Übereinstimmung mit grammatikalischen Mustern vorzustellen, und sie finden daran Gefallen. Das geschieht nur, weil es ihnen an klarem Verständnis fehlt. Sie lassen sich durch ihre naiven Sinneserfahrungen und durch ihre Neigungen zu *taṇhā – māna – diṭṭhi – papañca* in die Irre führen. Haben sie ein Konzept entwickelt, fahren sie fort, es biegsam und flexibel zu gestalten. Sie greifen auf Grammatik und Sprachformen zurück, die elementare Merkmale der Sprache sind. Indem sie eine Beziehung zwischen der Grammatik der Sprache und der Grammatik der Natur herstellen, machen sie sich daran, ein Netz aus *papañca* zu weben. Der ernsthaft nach Befreiung strebende Mönch auf dem Weg zu Nibbāna besitzt in Übereinstimmung mit dem Dhamma ein verfeinertes und höheres Wissen von diesen Konzepten⁴⁴. Er

⁴⁴ Was in diesem Zusammenhang die Unterscheidung der Bedeutung zwischen *abhijānāti* und *parijānāti* betrifft, so soll hier auf die Definition der beiden Begriffe *paññā* und *viññāṇa* verwiesen werden, die im Mahā Vedalla Sutta erläutert werden:

„*Ya cāvuso paññā yañca viññāṇaṃ imesaṃ dhammānaṃ saṃsaṭṭhānaṃ no visaṃsaṭṭhānaṃ, paññā bhāvetabbā viññāṇaṃ pariññeyyaṃ idaṃ nesaṃ nānākaraṇaṃ.*“ – „Freund, was ist der Unterschied zwischen Weisheit und Bewusstsein, diesen Zuständen, die miteinander verbunden und nicht getrennt sind?“ – „Der Unterschied, Freund, zwischen Weisheit und Bewusstsein, diesen Zuständen, die miteinander

strengt sich deshalb an, von egoistischen Vorstellungen, die auf grammatikalischen Mustern basieren, Abstand zu nehmen. Von ihm, heißt es, dass er durch seine Übung vollkommenes Verständnis gewinnen kann. Sowohl die Arahats als auch der *Tathāgata*, die intuitiv das höhere Wissen erlangt haben, lassen sich weder durch die grammatikalischen Muster von Konzepten in die Irre führen, noch schwelgen sie in egoistischen Vorstellungen. Sie besitzen volle Erkenntnis.

Obwohl die Lehrrede den Begriff *papañca* nicht erwähnt, hat Buddhaghosa die Bedeutung dieser Lehrrede richtig erkannt. Er lenkt deshalb unsere Aufmerksamkeit darauf:

Paṭhavim paṭhavito saññatvāti so taṃ paṭhavim evaṃ viparītasaññāya sañjānitvā; ‘saññānidānā hi papañcasanikkhā’ti vacanato aparabhāge thāmappattehi taṃhā māna ditṭhipapañcehi idha maññanānāmena vuttehi maññati, kappeti vikappeti, nānappakārato aññathā gaṇhāti. Tena vuttam paṭhavim maññatī’ti.

„Hat ‘Erde’ als ‘Erde’ verstanden“ bedeutet, dass er (der gewöhnliche Weltmensch) ‘Erde’ in Form eines entstellten Sinneseindrucks wahrgenommen hat. Anschließend ergeht er sich in Vorstellungen, spekuliert, fantasiert und ergreift sie auf verschiedene Art, wie gesagt wurde, fälschlich mit den ‘groben’ *papañcas*, wie Gier, Einbildung und Ansichten (hier als *maññanā* bezeichnet) *saññānidānā hi papañcasanikkhā*.“

Buddhaghosa erklärt jede der verschiedenen Formen von ‘*maññanā*’ die in der Lehrrede vorkommen, mit Bezug auf das eine oder auf mehrere der drei *papañcas*. Im abschließenden Satz ‘*paṭhavim abhinandati*’, den er als

der verbunden und nicht getrennt sind, ist dieser: Weisheit gilt es zu entfalten, Bewusstsein gilt es vollständig zu durchschauen.“ [M. 43, 6]

Wiederholung behandelt, ist er etwas ratlos. Er bemerkt, dass die alten Theras (*Porāṇā*) hierfür keine Erklärung gegeben haben und versucht, eine eigene zu geben:

Paṭhavim abhinandatiṭti vuttappakārameva paṭhavim taṅhā diṭṭhihi abhinandati assādeti parāmasati cāti vuttam hoti. Paṭhavim maññatīti eteneva etasmim atthe siddhe kasmā evaṃ vuttantice? Avicāritametam porāṇehi; ayaṃ pana me attano mati: desanāvilāsato vā adīnavadassanato vā ...

„Er findet an [dem Konzept] ‘Erde’ Gefallen“ - das bedeutet, dass er, wie bereits erklärt, sich mit *taṅhā*, *diṭṭhi* und ähnlichem an ‘Erde’ Gefallen findet, sich ihm hingibt und daran hängt. Wenn selbst der Satz ‚Er stellt sich ‘Erde’ (als solche) vor‘ schon diesen Sinn vermittelt, wie kann man dann den oben genannten Satz begründen? Dieser Punkt wurde von den *Porāṇas* nicht kommentiert. Hier meine persönliche Meinung: (Die Begründung ist) ... dass dies den diskursiven Lehrstil des Buddha reflektiert oder den negativen Effekt (von *maññanā*) betont.“

Der abschließende Satz erscheint als Wiederholung, weil Buddhaghosa selbst die vorangehenden Formen von ‘*maññanā*’ vom Standpunkt von *taṅhā-māna-* und *diṭṭhi papañca* aus erklärt hat. Aber wenn wir diese vier Formen von ‘*maññanā*’ als eine Veranschaulichung der Anhaftung des gewöhnlichen Weltmenschen an grammatikalische Strukturen betrachten, wie wir oben angedeutet haben, wird ein Problem der Wiederholung oder der Redundanz gar nicht aufkommen. Im Gegenteil, die Lehrrede würde noch an Tiefe und Bedeutung gewinnen. Das Ziel des Buddha beim Verkünden dieser Lehrrede war es, die elementaren Ausdrucksformen aller Phänomene und die Art, in der sie sich dem Geist der vier individuellen Menschentypen präsentieren, aufzuzeigen (*‘sabbadham-*

ma-mūlapariyāyam’). Die grammatikalische Struktur der Sprache ist die elementarste Ausdrucksform. Genau hier werden die Konzepte mit der notwendigen Flexibilität ausgestattet und in ihre Bahnen geleitet, um als *taṇhā*, *māna*, und *diṭṭhi* ‘*papañca*’ auszufern. Der unwissende Weltmensch unterliegt ihr, der Schüler in höherer Übung auf dem edlen Pfad widersteht ihr, und der Erwachte transzendiert sie.

Dem Kommentar zufolge bestand der unmittelbare Zweck dieser vom Buddha verkündeten Lehrrede darin, den Dünkel aller anwesenden fünfhundert Mönche, die auf ihr theoretisches Wissen (*pariyatti*) über den Dhamma stolz waren, zu zerstreuen. Dort wird auch erwähnt, dass ihr Dünkel zum großen Teil auf die Tatsache zurückzuführen wurde, dass sie ehemalige, in den drei *Veden* sehr versierte Brahmanen waren. Obwohl sich die Lehrrede nicht explizit über die Authentizität dieser Tradition äußert, hat der Kommentar wahrscheinlich Recht – endet doch diese Lehrrede mit dem ungewöhnlichen Satz: *Idamavoca bhagavā na te bhikkhū bhagavato bhāsitaṃ abhinanduntī* (‘So sprach der Erhabene, aber die Mönche waren über seine Worte nicht erfreut’). In Hinblick auf die Tatsache, dass wir keine andere Lehrrede dieser Art finden werden, in der die angesprochenen Mönche derart reagieren, können wir der Kommentartradition Recht geben. Wie wir oben gezeigt haben, wirft diese Lehrrede tatsächlich ein Licht auf die totalitäre Natur von Konzepten und ihre syntaktischen Beziehungen. Konzepte – seien sie materiell oder spirituell, weltlich oder transzendental – sind es nicht wert, dass man an ihnen dogmatisch anhaftet. Sie sollten nicht als absolute Kategorien betrachtet und im Verlauf der spirituellen Übung aufgegeben werden. Wenn dies die tiefere Bedeutung dieser Lehrrede ist, dann ist es kein Wunder, dass die eingebildeten Mönche niedergeschlagen waren, als sie sie hörten. Der Kommen-

tar aber führt aus, dass die Mönche deshalb unzufrieden waren, weil sie diese abstruse Rede nicht begriffen. Das Gegenteil ist wahr: wir können sagen, dass die Mönche deshalb unzufrieden waren, *weil* sie die Lehrrede begriffen haben. Es ist daher nicht das Abstruse dieser Lehrrede, wie uns der Kommentar glauben machen will, sondern es sind die ihr zugrunde liegenden subtilen dialektischen Anspielungen, von denen sie sich gedemütigt fühlten.⁴⁵ Auch für die meisten von uns ist dies eine beunruhigende Enthüllung und die unmittelbare Reaktion darauf kann keine angenehme sein. Auch Buddhaghosa scheint es widerstrebt zu haben, die vollen Implikationen dieser Lehrrede anzuerkennen, und in seinem Kommentar zum Begriff ‘*Nibbāna*’, der als letzter in der Liste der vierundzwanzig Konzepte auftaucht, finden wir einen eigenartigen Hinweis hierzu. Während er seinen Kom-

⁴⁵ Wie hartnäckig die Seelen-Tradition der Upaniṣaden an grammatischen Strukturen hing, kann man an der Brhadāraṇyaka Upaniṣad (3.7.3 ff.) sehen, in der eine Liste von Konzepten in diese Struktur gepresst wurde, damit man einen unsterblichen inneren ‘Kontrolleur’ postulieren konnte:

„*Yah prthivyaṃ tiṣṭhan prthivya antarah, yaṃ parthivī na ved yasya prthivī sarīraṃ, yah prthiviṃ antaro yamayati, eṣa ta ātmāntaryamīr-tah,*“ – „Er, der die Erde bewohnt, der in der Erde ist, den die Erde nicht kennt, dessen Körper die Erde ist, und der die Erde von innen kontrolliert – Dieser ist dein Selbst, der innere Kontrolleur, der Unsterbliche.“

Die anderen Konzepte in dieser Liste sind: Wasser, Feuer, Himmel, Luft, Sonne, die Himmelsrichtungen, Mond, Sterne, Raum, Dunkelheit, Licht, Wesen, Atem, Sprache, Auge, Ohr, Geist, Haut, Intellekt, Geschlecht. Wenn das bedeutet, dass die mehr oder weniger ähnliche Formulierung des Mūlapariyāya Sutta die Herausforderung des Buddha an die Zuhörer beinhaltet, sich speziell mit der Lehre der Upaniṣaden auseinander zu setzen, dann ist der Eindruck, den diese Lehrrede auf die 500 Mönche machte, noch verständlicher. (Auf diese Parallele hat mich der Ehrw. ÑĀṄAPOṄIKA MAHĀTHERA aufmerksam gemacht.)

mentar ausführt, beeilt er sich, hinzuzufügen, dass sich hier *Nibbāna* nur auf die fünf häretischen Konzepte bezieht, die es von *Nibbāna* gibt. Diese Einschränkung der Bedeutung stimmt offensichtlich nicht mit dem Geist dieser Lehrrede überein.⁴⁶ Trotzdem spiegelt es den verzweifelten Versuch der Kommentar-Tradition wider, das orthodoxe Konzept von *Nibbāna*, das unserem religiösen Bewusstsein so lieb ist, zu retten.⁴⁷ Dass der erwachte Heilige (*muni*) nicht weiter an solchen Konzepten wie ‘*Nibbāna*’ oder ‘*Gierlosigkeit*’ (*virāga*) hängt, wird in der folgenden Strophe des *Sutta Nīpāta* aufgezeigt:

*Sīmātigo brāhmaṇo tassa natthi
 ñatvā va disvā va samuggahītaṃ
 na rāgarāgi na virāgaratto
 tassīdha natthi param uggahītaṃ.*

(Sn. 795. Vers)

Für den Brahmanen (*muni*), der die Grenzen weltlichen Daseins überwunden hat, gibt es kein Verlangen nach Wissen oder Sehen. Weder an Anhaftung noch an Loslösung haftet er.⁴⁸ In dieser Welt gibt es für ihn nichts, das als *Höchstes* ergriffen wird.

Das *Mūlapariyāya Sutta* ist nicht die einzige Lehrrede, die den Wert der Entwicklung einer distanzierten Einstellung gegenüber allen Konzepten betont. Deshalb kann man Konzepte – wenn es die Umstände erfordern – ohne jedes Bedauern aufgeben. Darum ging es auch im *Alagaddūpama Sutta*, das wir bereits oben besprochen ha-

⁴⁶ Siehe: KEITH, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, S. 215.

⁴⁷ Siehe: *Amatārammaṇakathā* – Kvu. IX 2 S. 401 f.

⁴⁸ Der Mahāniddeśa erklärt jedoch *rāgarattā* als ‚...jene, die an den fünf Arten von Sinnesvergnügen haften‘ und *virāgarattā* mit ‚... jene, die an den Wirkungen der formhaften und formlosen Bereiche anhaften‘. (Nid. I, 100) Siehe auch S. III 90.

ben. Es ist ebenso die Moral, die beim folgenden Satz mitklingt: ‚*sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya*‘ (M. N., I 255) [M. 37, 15] (Um es einfach wiederzugeben: ‚Nichts ist des Anhaftens wert.‘). Das Thema taucht gleichfalls im folgenden Vers des *Dhammapada* auf:

*Sabbe dhammā anattā’ti
yadā paññāya passati
atha nibbindati dukkhe
esa maggo visuddhiyā.*

Alle *dhammas* sind nicht-Selbst.
Hat man dies durch Einsicht erkannt,
wird man des Leidens überdrüssig.
Dies ist der Pfad zur Reinheit.

(Dhp. 279)

So werden wir mit der kompromisslosen Wahrheit konfrontiert, dass das Konzept ‘*Nibbāna*’ nicht realer oder absoluter ist als alle anderen Konzepte. Es symbolisiert lediglich konzeptuell die transzendente Erfahrung in negativen Kategorien. Alle Definitionen von ‘*Nibbāna*’ besitzen nur vom Standpunkt des nicht erwachten Menschen Gültigkeit und nehmen entweder explizit oder implizit die Form der Verneinung verschiedener Aspekte der weltlichen Existenz an.⁴⁹ Wenn nun der überwiegende und alles durchdringende Charakter der Welt das konzeptuelle Wuchern oder Ausufern ist, folgt daraus, dass die tranzendierende Erfahrung von *Nibbāna* als Nichtausufern (*nippapañca*) oder als das Beenden, das Aufgeben konzeptuellen Ausufern definiert werden kann (*papañca-nirodha*; *papañca-vūpasama*). Viele dieser Lehrreden, die auf das Bewusstsein der Arahats Bezug nehmen, verblüffen uns mit einer Reihe von Negativ-

⁴⁹ In S. N. IV [*Saḷāyatanavagga*] 368 ff (*Asaṃkhata Samy.*) werden 33 Synonyme angegeben – *Nibbāna* ist eins davon.

Beschreibungen in der einen oder anderen Form. Vom Bewusstsein des Arahat heißt es, dass es derart unbeschreibbar ist, dass selbst die Götter und Brahmās außerstande sind, es zu ergründen.⁵⁰ Der Arahat ist in der Lage, in ein einzigartiges *Samādhi* einzutreten, bei dem er darauf verzichtet, auf jegliche Art von Sinnesdaten zurückgreifen – Sinnesdaten, die für *Jhāna* oder *Samādhi* normalerweise als wesentlich erachtet werden.⁵¹

„So *neva paṭhaviṃ nissāya jhāyati, na āpaṃ nissāya jhāyati, na tejaṃ ... na vāyaṃ ... na akāsānañcāyatanaṃ ... na viññāṇancāyatanaṃ ... na ākiñcaññāyatanaṃ ... na nevasaññānāsaññāyatanaṃ ... na idhalokaṃ ... na paralokaṃ ... yampidaṃ diṭṭhaṃ suttaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvkaritaṃ manasā, tampi nissāya na jhāyati, jhāyati ca pana. Evaṃ jhāyīṃca pana Sandha bhadraṃ purisājāniyaṃ sa-indā devā sabrahmakā sapajāpatikā ārakā'va namassanti.*

Namo te purisājāñña - namo te purisuttama

⁵⁰ „*Evaṃ vimuttacittaṃ kho bhikkhave bhikkhuṃ sa-indā devā sabrahmakā sa-pajā-patikā anvesaṃ nādhigacchanti, 'idaṃ nissitaṃ tathāgatassa viññāṇaṃ'ti. Taṃ kissa hetu? Diṭṭhevāhaṃ bhikkhave dhamme tathāgataṃ ananuwejjo'ti vadāmi.*“ – „Ihr Mönche, wenn die Götter mit Indra, mit Brahmā und mit Pajāpati einen *Bhikkhu* suchen, der so im Geist befreit ist, finden sie nichts, vom dem sie sagen könnten: ‚Darauf stützt sich das Bewusstsein des *Tathāgata*.‘ Warum ist das so? Ein *Tathāgata*, sage ich, ist nicht auffindbar hier und jetzt.“ (M. N. I 140, Alagaddūpama Sutta [M. 22, 36])

⁵¹ Der Buddha nennt dieses *Samādhi* ‘*aññā-phala*’, die ‘Frucht der Gewissheit [über die Verwirklichung der Heiligkeit]’ (A. N. IV 430); oder *ānantarika*: ‘Unmittelbarkeit’ (Sn. 226). Kommentare sprechen davon oft als ‘*arabhattaphala-samādhi*’. Vgl. ‚*samādhinā tena samo na vijjati*‘ (Sn. 226). „Eine Konzentration der nichts gleichkommt.“ Siehe auch: Sn. 225; D. N. II 231 ff. [D. 19]; S. N. I 28 [S. I 1, 38 (8)].

*yassa te nāhijānāma - yampi nissāya jhāyati.*⁵²

(A. N. V 324-5)

(...) „Nicht sinnt er über Erde, Wasser, Feuer oder Wind; nicht sinnt er über das Gebiet der Raumunendlichkeit, der Bewusstseinsunendlichkeit, der Nichtsheit oder der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-wahrnehmung; nicht sinnt er über diese Welt oder jene Welt; auch nicht über das, was gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, gesucht oder im Geiste erforscht wird; aber dennoch sinnt er. Dem also sinnenden guten, edlen Menschen aber, o Saddha, bringen die Himmelswesen mit Indra, Brahmā und Pajāpati an der Spitze selbst von ferne ihre Verehrung dar:

„Verehrung Dir, dem Edlen Menschen,
Verehrung Dir, dem höchsten Herrn,
von dem wir nicht erkennen können,
worüber Du im Geiste sinnst.“

(A. XI 10)

⁵² *Yesaṃ sannaicayo natthi - ye pariññātabhojanā - suññato animitto ca - vimokkho yesa gocaro - ākāseva sakuntānaṃ - gati tesāṃ duramayā* (Dhp. 92) – ‚Für die es kein Anhäufen mehr gibt, die alle Nahrung klar durchschaut, und deren Bereich die ‚Erlösung der Leerheit‘ und die ‚Erlösung der Merkmallosigkeit‘ ist: Schwerlich ist ihr Weg zu finden, wie der der Vögel in der Luft.‘

Die Kommentare erklären *gati* durch Anführen verschiedener Formen möglicher Wiedergeburten, obwohl sich das Wort nicht unbedingt auf Wiedergeburt bezieht. In diesem Fall geht es nicht um den Zustand eines Arahats nach seinem Ableben, wie allgemein angenommen wird. Es wird lediglich auf den leeren oder merkmallosen Bereich (*gocara*) hingedeutet in dem er sich bewegt oder auf den außergewöhnlichen geistigen Umfang, den ein Arahats besitzt und der sich jedem Definitionsversuch entzieht.

Ähnliche Anspielungen in Bezug auf dieses transzendente Bewusstsein findet man in den Versen 93, 179 und 180 des Dhp.

Der nachdrückliche Hinweis in dieser Aussage, nämlich dass der Arahāt, obwohl er alle möglichen Objekte des Nachsinnens (oder Meditierens) von seinem Geist ausgeschlossen hat, dennoch sinnt, ist äußerst wichtig. In einer Anzahl von thematischen Lehrreden⁵³ finden wir Mönche – u. a. auch Ānanda – die den Buddha und Sāriputta über die Möglichkeit einer solchen Meditation befragen. Und diese Fragen werden immer von einem Unterton von Zweifel und Verwunderung begleitet: „Kann es“ – so heißt es da – „ein solches *Samādhi* geben, wo ein Mönch weder *Erde* noch *Wasser* wahrnimmt ... und doch wahrnehmend ist?“⁵⁴ Die Antwort lautet immer: „Ein solches *Samādhi*, wo ein Mönch weder *Erde* noch *Wasser* wahrnimmt, gibt es ... und trotzdem wahrnehmend ist.“ Darauf folgt regelmäßig die Gegenfrage: „Auf welche Art und wie, Herr, könnte da ein solches *Samādhi* beschaffen sein?“, die mit einem Hinweis auf die Natur des *Samādhi* beantwortet wird. Der Ehrwürdige Sāriputta z. B. erklärt dem Ehrwürdigen Ānanda in seiner Antwort, dass er einst ein solches *Samādhi* erreicht hat, als er sich im Andha-Hain aufhielt und führt dann aus:

„*Bhavanirodho nibbānaṃ, bhavahiroddho nibbānaṃ'ti kho me āvuso aññā va saññā uppajjati, aññā va saññā nirujjhati. Seyyathāpi āvuso sakalikaggissa jhāyamānassa aññā va acci uppajjati, aññā va acci nirujjhati, evameva kho me āvuso bhavanirodho nibbānaṃ bhavanirodho nibbānaṃ'ti aññā va saññā uppajjati aññā va saññā nirujjhati, bhavanirodho nibbānaṃ saññā ca paṇāhaṃ āvuso tasmim̐ samaye aho sin'ti*“ (A. N. V 9 f)

⁵³ A. N. IV 427 [A. IX 36], V 7, 8, 318, 319, 321, 353 ff. [A. X 6; A. XI 6^I + 6^{II} u. 18]

⁵⁴ Die Wörter ‘*saññā*’ (bewusst, wahrnehmend), ‘*jhāyati*’ (meditieren, nachsinnen), ‘*manasikaroti*’ (richtet die Aufmerksamkeit auf ...) werden in diesen Passagen mehr oder weniger synonym behandelt.

„Folgende Wahrnehmung stieg in mir auf: ‚*Nibbāna* ist das Ende allen Werdens.‘ Eine andere Wahrnehmung schwand in mir: ‚*Nibbāna* ist das Ende allen Werdens.‘ Gleichwie, Bruder, bei einem Reisigfeuer eine Flamme entsteht und eine andere Flamme verschwindet, ebenso entstand die Wahrnehmung in mir: ‚*Nibbāna* ist das Ende allen Werdens‘ und eine andere Wahrnehmung schwand in mir: ‚*Nibbāna* ist das Ende allen Werdens.‘ Doch zur selben Zeit, Bruder, nahm ich bewusst wahr.“

[A. X 7]

Die einzigartige Eigenschaft dieses *Samādhi* ist sein äußerst fließender Charakter. In ihr existiert keine Fixierung, die etwa die Behauptung rechtfertigen könnte, dass es von einem Objekt (*ārammaṇa*) als Stütze abhängig sei (*nissāya*) – verständlich daher die Frustration der Götter und Menschen, die dem Bewusstsein des *Tathāgata* auf den Grund gehen wollen. Normalerweise werden die *Jhānas* durch ein Element der Fixierung charakterisiert, indem das Bewusstsein einen Anhalt oder Stützpunkt (*viññāṇaṭṭhiti*) findet. Genau an dieser Fixierung liegt es, dass die Ich-Illusion gedeihen kann. Im obigen *Jhāna* des Erwachten ist jedoch das ‘Ich’ im Feuer der Weisheit, das den kosmischen Prozess des Entstehens und Vergehens erkennt, geschmolzen. Nicht nur das Ich-Konzept (*pa-pañca* schlechthin) ist den Flammen zum Oper gefallen, sondern das Feuer hat auch die Daten der Sinneserfahrung in ihrer Ganzheit entzündet. In diesem *Jhāna* des Arahat schmilzt die Welt der Konzepte im intuitiven Feuer der universalen Vergänglichkeit.⁵⁵

⁵⁵ Vgl. ‘*avitakka-samādhi*’, Ud. 71; ‘*avitakka-jhāyī*’, S. N. I 126; ‘*avitakkamsamā-panno*’ – Sāriputta-Thag. ‘*jhāyati anupādāno*’ Bhaddiya-Thag., Sn. V 7 (s. o., S. 26).

Dies führt uns zu der klassischen Aussage,⁵⁶ die sich auf die Verwirklichung von Weisheit (*paññā*) beim Buddha als eine Art Erleuchtung (*āloka*) bezieht. Oft wird gesagt, dass die Dunkelheit der Unwissenheit in dieser Erleuchtung zugrunde geht (*tamo vīhato*). Diesem Glanz der Weisheit können die von uns ausgedachten, in ihrer Dinghaftigkeit und Stabilität variierenden Konzepte nicht standhalten. So müssen sie, wie die Sterne beim Mondaufgang in der Abenddämmerung oder der Mond beim Sonnenaufgang, verblassen und bedeutungslos werden. In ihrem schimmernden Glanz überstrahlt die Weisheit sogar die Sonne, und die Lehrreden erzählen uns, dass auch die Sonne vor ihr verblasst.

„*Yattha āpo ca paṭhavī - tejo vāyo na gādhati*
Na tattha sukkā jotanti - ādicco nappakāsati
Na tattha candimā bhāti - tamo tattha na vijjati
Yadā ca attanā vedī - muni monena brāhmaṇo
Atha rūpā arūpā ca - sukhadukkhā pamuccati“.

(Ud. 9 [Ud. I 10])

„Wo Wasser, Erde, Feuer, Luft nicht irgend Halt finden können,
 Da geben keine Sterne Licht und eine Sonne leuchtet nicht,
 Und auch ein Mond gibt keinen Schein: Es ist dort keine Dunkelheit.
 Denn wenn ein Weiser aus sich selbst im Schweigen

⁵⁶ „*Idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ'ti me bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuraṃ udapādi ñānaṃ udapādi paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi*“ . (S. N. V 422)

„’Dies ist die Edle Wahrheit vom Leiden’ – so, ihr Mönche, ging in mir in Bezug auf nie zuvor gehörte Dinge das Auge, die Einsicht, die Weisheit, das Wissen, das Licht auf.“ *Obhāsajātamaṃ phalagaṃ cittaṃ* - „Der nun schimmernde und zur Frucht gereifte Geist“ (Nandiya Thag. 1, 3.5)

sehend wurde, heil,
ist er von Form, Formlosigkeit, von Wohl und Wehe
ganz gelöst.⁵⁷

Der obige Vers der Erbauung (*Udāna*), der am Ende des *Bāhiya-Sutta* auftaucht, war vom Buddha mit Verweis auf *Bāhiya* geäußert worden, der kurz nach der Verwirklichung der Arahatschaft einen plötzlichen Tod erlitten hatte.⁵⁸ Auf Geheiß des Buddha wurde *Bāhiyas* Leichnam von den Mönchen eingäschert und ihm zu Ehren ein *Stupa* (*thūpa*) errichtet. Schließlich wurde der Buddha über Details zu *Bāhiyas* Wiedergeburt befragt. Er enthüllte die Tatsache, dass *Bāhiya* so viel Weisheit verwirklicht hatte, dass er mit einem Minimum an Unterweisung im Dhamma das Ziel erreichen konnte. Der oben zitierte, vom Buddha gesprochene Vers ist keine direkte Antwort auf die Fragen der Mönche, sondern eine inspirierte Äußerung der Bewunderung über die Meisterleistung von *Bāhiya*. Als die Mönche diese Frage an den Buddha richteten, wussten sie noch nicht, dass *Bāhiya* als Arahat gestorben ist. Daher reichte ihnen die Antwort des Buddha auf die Frage der Wiedergeburt *Bāhiyas* nicht aus. Diese Fakten scheinen vom Kommentator *Dhammapāla* übersehen worden zu sein, der den Vers als ‘*anupādisesa-nibbāna-dhātu*’ (*Nibbāna-Element* ohne verbleibendes Anhaften) auffasst – als *Bāhiyas* nachtodlichen Bestimmungsort. Er scheint anzudeuten, dass der Buddha hier bei der Beantwortung der Frage einen besonderen Aspekt von *Nibbāna* näher ausführt. Demzufolge nehmen in seiner Interpretation Begriffe wie Wasser, Erde, Feuer, Luft, Sterne, Sonne, Mond und Dunkelheit einen bestimmten

⁵⁷ Siehe die Einleitung zum *Kevaḍḍha Sutta* (D. 11)

⁵⁸ Dem Kommentar zufolge wurde *Bāhiya* von einer verängstigten Kuh angegriffen und getötet, weil diese ihr Kalb schützen wollte. (Anm. d. Ü.)

Grad von Oberflächlichkeit und Banalität an. Es heißt, dass weder Erde, Wasser, Feuer noch Luft in diesem ‘*Nibbāna*-Element’ einen Halt finden und dass weder die Planeten noch die mächtige Sonne oder der bezaubernde Mond darin erscheinen um es zu erleuchten. Seine Erklärung der Phrase ‘Dort wird keine Dunkelheit gesehen’ (*‘tamo tattha na vijjati’*) offenbart die Unzulänglichkeit seiner Interpretation. Er behauptet nämlich, dass der Satz dazu diene, einem möglichen Zweifel zuvorzukommen: Wenn all diese leuchtenden Körper nicht in diesem ‘*Nibbāna*-Element’ enthalten wären, wäre es wie in der Hölle vollkommen dunkel. Um nun wieder zu den Metaphern von Dunkelheit und Unwissenheit und dem Leuchten der Weisheit zurückzukommen, können wir sagen: Gerade weil es im Geist eines Erwachten keine Dunkelheit gibt, scheinen weder Sonne noch Sterne noch der Mond. Sie sind verblasst⁵⁹ und ihr Glanz wurde von intuitivem Leuchten überlagert.⁶⁰ Es sei noch erwähnt, dass die drei Verben, die im Zusammenhang mit den *Sternen*, der *Sonne* und dem *Mond* verwendet werden, den Sinn vermitteln, dass sie dort nicht *scheinen* – nicht aber, dass sie in irgend einem mysteriösen Jenseits physisch nicht-existent wären. Also bezieht sich diese Anspielung hier (im obigen Vers), mit ihren Hauch von Metaphorik (ein Merkmal, das aufgrund seiner Eignung in derartig inspirierenden Versen immer wieder auftaucht),

⁵⁹ Das Wort *virāga* (Loslösung, Gierfreiheit) umfasst auch den Sinn von ‘sich auflösen’ und ‘Verblasen’. Siehe auch: M. N. III. 240 ff. [M. 140]; S. N. I. 235 [S. I 11, 19 (9)], III. 27 [S. III 22, 23 (2)]; Itiv. 57.

⁶⁰ „Mönche, es gibt diese vier Arten des Leuchtens (*pabbā*). Welche vier? Das Leuchten des Mondes, das Leuchten der Sonne, das Leuchten des Feuers und das Leuchten der Weisheit (...). Am herrlichsten aber von diesen vier Arten des Leuchtens, ihr Mönche, ist das Leuchten der Weisheit (*paññā pabbā*). (A IV. 141) siehe auch: S. N. I 6 [S. I 1, 11 (1), 21]

höchstwahrscheinlich auf das transzendente Bewusstsein eines lebenden Arahats, in dem Konzepte wie Erde, Wasser, Feuer, Luft, Sterne, Sonne, Mond, Dunkelheit (der Unwissenheit), formhafte Bereiche, formlose Bereiche, Glück, Unglück ihre Substantialität in mehr als einem Sinn verloren haben.

Nach dem, was oben gesagt wurde, sind wir nun bereit, den folgenden vielzitierten Vers des *Kevalāḍḍha Sutta* (D. N.) zu untersuchen:

*„Viññāṇaṃ anidassanaṃ - anantaṃ sabbaṭṭapaḥhaṃ
Ettha āpo ca paṭhavi - tejo vāyo na gādhati
Ettha dīghañca rassañca – aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ
Ettha nāmañca rūpañca – asesāṃ uparujjhati
Viññāṇassa nirodhena⁶¹ – etthetaṃ uparujjhati.“*

(D. N. I 213)

„Bewusstsein, das nicht manifestiert und grenzenlos ist und nach allen Seiten strahlt – Wo Erde und Wasser, Feuer und Wind keinen Halt finden – Hier sind grob und fein, angenehm und unangenehm, Name-und-Form ausnahmslos zerstört. Mit dem Wegfall des Bewusstseins existiert dies nicht mehr.“

[D. 11]

Auch hier kann die Kenntnis des Kontextes hilfreich sein. Ein Mönch denkt sich folgendes Rätsel aus: ‚Worin sind alle vier großen Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Wind) aufgehoben?‘⁶² Und um eine passende Antwort zu bekommen, entwickelt er magische Kräfte, wandert von Himmel zu Himmel und befragt Götter und Brahmās: Vergeblich. Schließlich trifft er auf den Buddha; und als

⁶¹ Vgl.: A. N. I 236; S. N. I. 35 [S. I 1, 168. Vers]; Sn. 1037. Vers.

⁶² „*Kattha nu kho ime cattāro mahābhūtā aparisesā nirujjhanti, seyyathidaṃ paṭhavidhātu āpadhātu tejodhātu vāyodhātū ti?*“

er ihm seine Rätselfrage stellt, erwidert er, dass sie falsch formuliert ist, und, bevor er die Lösung in Form des oben zitierten Verses ausspricht, formuliert sie deshalb um:

„*Kattha āpo ca paṭhavi - tejo vāyo na gādhati*
Kattha dīghañca rassañca – añuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ
Kattha nāmañca rūpañca – asesañ uparujjhati?“

Wo finden Erde und Wasser, Feuer und Wind,
lang und kurz, grob und fein, angenehm und unange-
nehm keinen Halt,
Wo sind Name und Form restlos abgeschnitten?

Der Antwort des Buddha zufolge, finden Erde und Wasser, Feuer und Wind keinen Halt und lang, kurz, grob, fein, angenehm, unangenehm sowie Name und Form sind vollständig abgeschnitten in einem Bewusstsein, das nichts erscheinen läßt,⁶³ das grenzenlos und nach allen Seiten strahlt.⁶⁴ Höchstwahrscheinlich bezieht sich dies

⁶³ Vgl. *anidassana* und seine spezielle Bedeutung im *Kakacūpama Sutta* (M. N. I. 127 [M. 21, 14]): „*Ayaṃ hi bhante ākāso arūpī anidassano, tattha na sukaraṃ rūpaṃ likhituṃ rūpa-pātubhāvāṃ kātuṃ.*“ – „Dieser Himmel, Ehrwürdiger, ist formlos und unsichtbar, man kann dort unmöglich ein Bild malen oder Bilder erscheinen lassen.“

Nidassana, in seiner allgemeinen Bedeutung ‘Illustration’, ist ein Sichtbarmachen dessen, was vorher noch nicht sichtbar war. Siehe auch: A. N. V. 61: „*ummāpupphaṃ nīlaṃ nīlavannaṃ nīlanidassanaṃ nīlanibhāsaṃ.*“ ‘Die Flachsblume, blau, von blauer Farbe, blau erscheinend, blau leuchtend.’

⁶⁴ Der Glanz der Weisheit in ihren allumfassenden und durchdringenden Aspekten, die sie zu einer Einsicht und nicht zu einer Ansicht machen. Auf den leuchtenden Geist wird auch in A. N. I 10 [A. I 11 *Das lautere Bewusstsein*] Bezug genommen:

„*Pabhassaraṃ idaṃ bhikkhave cittaṃ, tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ. Taṃ assutavā puthujjano yathābhūtaṃ nappajānāti. Tasmā assutavato puthujanassa cittabhāvanā natthi’ti vadāmi. – Pabhassaraṃ idaṃ bhikkhave ... upakkilesehi vipparamuttaṃ. Taṃ sutavā ariyasāvako yathābhūtaṃ pajānāti. Tasmā sutavato*

wiederum auf das *‘aññā-phala-samādhī’* (‘Frucht der Gewissheit von der Verwirklichung’) des Arahat. Obwohl weniger offensichtlich, stimmt die Reihe der Verneinungen im Allgemeinen mit den Verneinungen überein, die an anderen Stellen in ähnlichen Kontexten vorkommen. Begriffe wie *lang* und *kurz*, *grob* und *fein*, *angenehm* und *unangenehm*, genauso wie *Name* und *Form* könnten leicht mit dem Standard-Satz: ‚...was immer gesehen, gehört, gefühlt, erkannt, erreicht, gesucht und im Geist reflektiert wurde‘ verständlich gemacht werden. Die letzte Zeile des Verses betont die Tatsache, dass die vier großen Elemente in diesem *‘anidassana-viññāṇa’* (‘nicht-manifestierenden Bewusstsein’) keinen Halt finden, und dass Name und Form (welche die vier Elemente umfassen) vom Arahat komplett abgeschnitten werden können, indem er sein normales, auf den Daten der Sinneserfahrung beruhendes Bewusstsein aufhebt. Hier wird die Vorstellung des Mönches korrigiert, dass alle vier Elemente irgendwo *vollkommen erlöschen*⁶⁵ werden können – eine

ariyasāvakaṣṣa cittaḥāvanā atthī’ti vadāmi.“ – „Lauter, ihr Mönche, ist dieser Geist; doch er wird [zuweilen] verunreinigt von hinzukommenden Befleckungen. Doch das unbelehrte Volk versteht dies nicht der Wirklichkeit gemäß. Darum sage ich, gibt es für das unbelehrte Volk keine Entfaltung des Geistes. Lauter, ihr Mönche, ist dieser Geist; und zuweilen ist es frei von hinzukommenden Befleckungen. Der kundige, edle Nachfolger aber versteht dies der Wirklichkeit gemäß. Darum, sage ich, gibt es für den kundigen, edlen Nachfolger eine Entfaltung des Geistes.“

⁶⁵ Anstelle des Verbs *‘nirujjhati’* in der ursprünglichen Frage, macht der Buddha vom Verb *‘uparujjhati’* Gebrauch. Daher müssen wir zwischen den Bedeutungen dieser beiden Verben unterscheiden. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass *‘nirujjhati’* den Sinn von vollständigem Erlöschen vermittelt (wie in *‘saññā-vedayita-nirodha’*), wobei *‘uparujjhati’* etwas wie *‘in Schach halten’* oder *‘abschneiden’* [im Sinne von *‘beenden’*, *‘aufhören’*] impliziert. Dieses Wort würde somit gut mit der Feststellung zusammenpassen, dass die Elemente im *jhānischen* Bewusstsein des Arahats keinen Halt (*‘na gādhati’*) finden.

Vorstellung, deren Wurzeln im populären Konzept von materiellen und aus sich selbst heraus existierenden Elementen liegen. Die Neuformulierung der ursprünglichen Frage durch den Buddha und die abschließende Zeile hatten die Absicht, diese falsche Vorstellung zu bekämpfen. Genauso muss erwähnt werden, dass die ersten und die letzten Zeilen in diesem Vers von grundlegender Bedeutung sind (Frage und Antwort), da sie betonen, dass es am *‘anidassana-viññāṇa’* liegt, dass ein ähnlicher (jedoch nicht identischer) Zustand, wie jener, der durch die Frage des Mönches impliziert wurde, überhaupt erwartet werden könnte. Das Bewusstsein des Arahat manifestiert nichts aus der Welt unserer Konzepte. Es *il-lustriert* (lat. *lustrō* = hell) nichts, obwohl (oder *weil*) es all-leuchtend ist, denn Finsternis kann niemals durch Licht dargestellt oder manifestiert werden.⁶⁶ Mit seiner alles durchdringenden Einsicht⁶⁷ sieht der Arahat *durch* die Konzepte. Ein Objekt der Wahrnehmung (*‘ārammaṇa’*) ist für den Weltmenschen grundsätzlich etwas, das er in seinen Fokus nimmt - etwas, das er anschaut. Für den Arahat jedoch, sind alle Konzepte in seiner allumfassenden Einsicht soweit durchsichtig geworden, dass ihre Grenzen, einschließlich ihrer Schatten und Halbschatten, dem Strahlen der Weisheit gewichen sind.⁶⁸ Dies ist die Bedeutung des Wortes *‘anantaṃ’* (‘endlos’, ‘unendlich’). Para-

In diesem Sinne, vgl. Mahā-Saccaka Sutta (M. 36): „So *kho ahaṃ Aggivessana, mukhato ca nāsato ca assāsapassāsāṃ uparundhiṃ.*“ – „Und ich, Aggivessana, stellte die Einatmung und die Ausatmung durch Mund und Nase ein.“

⁶⁶ Siehe A. N. II. 24 f. [A. IV 24/25]

⁶⁷ *nibbedhikā-paññā, paññā-paṭivedha, aññāpaṭivedha (paṭi-vyadh = durchstechen)*

⁶⁸ Dies mag eine Anspielung auf die drei Bereiche [*loka*], *kāma* (Sinnenbereich), *rūpa* (feinstofflicher Bereich) und *arūpa* (formloser Bereich) sein.

doxerweise ist der losgelöste Blick des meditierenden Erwachten, wenn er *durch* die Konzepte sieht, ein Blick, der kein Objekt (*‘ārammaṇa’*) im Fokus hat und mit dem die Weltmenschen sich identifizieren. Es ist ein Blick, der weder bewusst noch unbewusst⁶⁹ ist, weder aufmerksam noch unaufmerksam⁷⁰, weder fixiert noch unfixiert.⁷¹ Es ist ein Blick der keinen Horizont kennt.⁷²

Die traditionelle Interpretation durch Buddhaghosa folgt einer ganz anderen Linie. Er nimmt an, dass der Buddha die Frage des Mönches neu formulierte, weil Letzterer durch Begriffe wie Erde, Wasser, Feuer und Luft auf die organischen und anorganischen Sphären hindeutete, wobei sich die Frage – so Buddhaghosas Beobachtung – mit Recht nur auf die organische Sphäre beziehen sollte. Er ist deshalb der Meinung, dass die vom Buddha neu formulierte Frage das Feld nur auf das Organische beschränkt (... *upādiṇṇaṃ yeva sandhāya pucchā*). Diese Erklärung erscheint nicht plausibel, wenn wir bedenken, dass der Buddha und seine Mönche in den Lehrreden wiederholt darum bemüht waren, den Unterschied zwischen organisch und anorganisch in ‘Materie’ aufzulö-

⁶⁹ *‘na saññī assa, saññī ca pana assa.’*

⁷⁰ *‘na manasikareyya, manasi ca pana kareyya.’*

⁷¹ *‘na jhāyāi, jhāyati ca pana.’*

⁷² (I) *Yassa jālinī visattikā – taṅhā natthi kuhiñci netave taṃ buddham anantaḡocaraṃ - apadaṃ kena padena nessatha.* (Dhp. 180) - Von welcher Spur kann man den abbringen, der keiner Spur mehr folgt – den Buddha dessen Bereich endlos ist, und für den es das bestreckende Netz des Verlangens nicht mehr gibt das ihn verführen könnte?

(II) *Dudassaṃ anantaṃ* nāma – na hi saccaṃ sudassanaṃ paṭi-viddhā taṅhā – jānato passato natthi kiñcanaṃ.* (Ud. 80) (*vom Kommentar anerkannt. Das P.T.S- Dictionary zieht ‘*anattam*’ vor.) – „Schwer ist das Endlose zu sehen – nicht leicht, die Wahrheit zu sehen. Durchschaut ist das Verlangen – und wertlos für den, der weiß und sieht.“

sen.⁷³ Wie trivial die neu formulierte Frage durch Buddhaghosas Interpretation wird, kann man am besten erläutern, indem man ihn selbst zu Wort kommen lässt:

„...*Dīgharassan ti saṅṭhānavasena upādārūpaṃ vuttaṃ. Aṇuṃ thūlan'ti: khuddakaṃ vā mahantaṃ vā imināpi upādārūpe vaṇṇa mattameva kathitaṃ. Subhāsubhan'ti: subhañca asubhañca, upādārūpameva; kim pana upādārūpaṃ subhaṃ asubhan ti atthi? Natthi, iṭṭhāniṭṭhārammaṇaṃ paṇ'eva kathitaṃ. Nāmañca rūpañcāti: nāmañca dīghādibhedan rūpañca ...*“

(D. A. I.)

„Lang – kurz’: dies bezieht sich auf abgeleitete Materie in Bezug auf die Statur (einer Person). ‘Grob – fein’: klein oder groß; auch hier ist nur die Erscheinung abgeleiteter Materie gemeint. ‘Angenehm - unangenehm’: wohlgestaltet und hässlich; wiederum abgeleitete Materie. Warum? Gibt es etwas, dass im Fall von abgeleiteter Materie wohlgestaltet oder hässlich genannt werden kann? Nein. Nur das Angenehme oder Unangenehme als Objekte (der Wahrnehmung) sind gemeint. ‘Name und Form’: Name und (physische) Form der genannten Beschreibung ‘lang’, etc.“

Nach dieser Erklärung beziehen sich die Begriffe *lang* und *kurz*, *angenehm* und *unangenehm* auf die körperlichen Eigenschaften eines Individuums. *Nāma* ist sein Name und *rūpa* sein Körper, der die obigen Eigenschaften besitzt. Wir müssen kaum betonen, dass die Bedeutung der Frage in dieser Erklärung gar nicht zutage tritt. Aber wie wir bald sehen werden, wirft diese Erklärung eine Frage auf. Der erklärende Vers des Buddha wird nun als eine

⁷³ „*Yā ceva kho pana ajjhattikā paṭhavidhātu, yā ca bāhirā paṭhavidhātu, paṭhavidhātūrevesā ...*“ (Mahā Hatthipadopama Sutta, M. 28): „Sowohl das innere Erdelement als auch das äußere Erdelement sind einfach nur Erdelement.“

Anspielung auf *Nibbāna* als tatsächliches Nach-Tod-Schicksal eines Arahat interpretiert. Der Begriff *viññāṇa* wird einfach, obwohl nicht überzeugend, mit *Nibbāna* im Sinne von ‘es muss gewusst sein’ (*viññātabban’ti viññāṇaṃ*) erklärt, und ‘*anidassanaṃ*’ wird mit: ‘was nicht durch Beispiele veranschaulicht werden kann’ (*nidassanābhāvato*) erklärt. ‘*Pabhaṃ*’ wird als Variation von ‘*papaṃ*’ (Furt) wiedergegeben. Daher suggeriert ‘*sabbato-pabhaṃ*’ (von allen Seiten mit Furten umgeben) die Zugangsmöglichkeit zu *Nibbāna* durch jedes der 38 Kontemplations-Objekte. Ist man ‘bei *Nibbāna* angekommen’ (*idaṃ nibbānaṃ āgamma*), lösen sich alle organischen Manifestationen von Materie auf.⁷⁴ Es sollte nun ausreichend geklärt sein, dass die in ihrer Bedeutung eingeschränkte Neudefinition der Elemente der Materie Buddhaghosa in die Lage versetzt hat, den Vers auf diese Art zu interpretieren.

Im *Brahmanimantaṇika Sutta* kehrt die erste Zeile der oben behandelten erklärenden Verse in einer Weise wieder, welche die von uns vorgebrachte Interpretation bestätigt.

*Viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato-pabhaṃ taṃ
paṭhaviyā paṭhavittena ananubhūtaṃ, āpassa āpattena
ananubhūtaṃ tejassa tejattena ... vāyassa vāyattena ...
.bhūtānaṃ bhūtattena ... devānaṃ devattena ... pajā-
patissa pajāpatittena ... brahmānaṃ brahmattena ...
ābhassarānaṃ ābhassarattena ... subhakiṇṇānaṃ sub-
hakiṇṇattena ... vehapphalānaṃ vehapphalattena ...
abhibhussa abhibhuttena ... sabbassa sabbattena ana-
nubhūtaṃ.*

⁷⁴ Buddhaghosa macht zwischen dem Sinn von *nirujjhati* und *uparujjhati* keinen Unterschied. So kommentiert er *uparujjhati’ti nirujjhati*.

„Bewusstsein, das nichts manifestiert, ist grenzenlos und alles erhellend; es entspricht nicht der *Erdheit*⁷⁵ der Erde, nicht der *Wasserheit* des Wassers, nicht *Feuerheit* des Feuers, nicht der *Luftheit* der Luft, nicht der *Wesenheit* der Wesen, nicht der *Pajāpati-heit* der *Pajāpati*, nicht der *Brahmāheit* des *Brahmā*, nicht dem Glanz der *Glänzenden*, nicht dem Leuchten der *Leuchtenden*, nicht der *Vehapphala-heit* der *Vehapphala-Brahmas*, nicht der Herrschaft des Herrschers und nicht der Allheit von Allem.“

[M. 49, 25]

Es besteht kaum Zweifel daran, dass wir zumindest hier die Liste von Begriffen, die mit den vier großen Elementen beginnt, in einem abstrakten Sinne als Konzepte⁷⁶ berücksichtigen müssen. Buddhaghosa scheint in seinem Kommentar zu dieser Lehrrede seine Interpretation bis zu einem gewissen Grad revidiert zu haben. Während er an seiner Übersetzung des Begriffes '*viññāṇa*' festhält, erklärt er jedoch '*anidassana*' etwas anders: „Es (*Nibbāna*) ist '*anidassana*' in dem Sinne, dass es nicht in den Bereich des visuellen Bewusstseins tritt“ (*cakkhuvīññāṇassa āpātham anupagamanato anidassanam nāma*). Auch hier wird das Wort '*anantaṃ*' wie im *Kevaḍḍha Sutta* wiedergegeben, aber sein Kommentar zum Ausdruck '*sabbato-pabham*' zeigt hier eine Verbesserung. Hier wird den Implikationen des Wortes '*pabhā*' als 'glänzend' der Vor-

⁷⁵ Im Original nicht kursiv. (Anm. d. Ü.)

⁷⁶ Hier sei auf die Ähnlichkeit dieser Liste mit der im *Mūlapariyāya Sutta* (M. 1) [vgl. hierzu auch die Fußnote 1 (S. 515) in der Übersetzung von K. ZUMWINKEL. (Anm. d. Ü.)] hingewiesen. Die *Qualität*, auf die hier Bezug genommen wird, entspricht wahrscheinlich der ersten Bedeutung von '*maññanā*' (sich etwas vorstellen), nämlich '*paṭhavim maññati*' (er stellt sich 'Erde' als 'Erde' vor).

zug gegeben: „glänzender als alles andere⁷⁷, da es nichts Glänzenderes, Leuchtenderes, Reineres oder Weißeres gibt, als *Nibbāna*.“ Die zweite alternative Bedeutung, die gegeben wird, ist: „...dass es entweder der Herr über alles ist, oder dass es nicht irgendwo nicht-existent ist, denn es sollte nicht gesagt werden, dass *Nibbāna* in einer der (vier) Himmelsrichtungen, wie z. B. im Osten, nicht gefunden werden kann.“ Die Interpretation im Sinne von ‘Furt’ wird hier auf den dritten und letzten Platz verwiesen, während ihr im Kommentar zum *Kevaḍḍha Sutta* der erste Platz gegeben wurde. Dass Buddhaghosa alternative Erklärungen zu der obigen Erläuterung vorbringt, zeigt, dass er sich über ihre wahre Bedeutung nicht ganz sicher war. Sein Mangel an Konsequenz und die inhärenten Fehler seiner Erklärungen deuten in diesem Punkt nicht weniger auf seine Zweifel hin.

Zwei oft zitierte Stellen aus dem *Udāna*, über deren Interpretation eine Vielzahl abweichender Meinungen existiert, soll hier herangezogen werden:

(I) *Atthi bhikkhave tad āyatanam yattha neva paṭhavī na āpo na tejo na vāyo na ākāśānañcāyatanam na viññāṇānañcāyatanam na ākiñcaññāyatanam na nevasaññā-nāsaññāyatanam, nāyam loko na paro loko, na ubho candimasuriyā. Tatra ,pāham bhikkhave neva āgatiṃ, vadāmi na gatiṃ, na ṭhitiṃ, na cutim, na upapattiṃ, appatiṭṭham appavattam anārammaṇam-
evetaṃ esev’anto dukkhassā’ti.*

(Ud. 80)

„Es gibt, ihr Mönche, ein Gebiet wo es weder Erde noch Wasser, weder Feuer noch Luft gibt, wo es weder das Gebiet der Raumunendlichkeit noch der Be-

⁷⁷ ‘*sabbato pabhāsampannam*’ - Diese Analyse des Kompositums zur Suche eines vergleichenden Sinnes halte ich nicht für sinnvoll.

wusstseinsunendlichkeit gibt, wo es weder das Gebiet der Nichtsheit noch der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung gibt; dort gibt es weder Diesseitiges noch Jenseitiges, weder Mond noch Sonne. Dort, ihr Mönche, erkläre ich, gibt es kein Kommen oder Gehen, kein Anhalten, kein Vergehen, kein Entstehen. Es steht nicht fest, es setzt sich nicht fort, es hat kein Objekt. Dies wahrlich ist das Ende von *dukkha*.“

(II) *Atthi bhikkhave ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ. No c’etaṃ bhikkhave abhaviṣṣa ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ na yidha jātassa bhūtassa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññāyetha. Yasmā ca kho bhikkhave atthi ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ tasmā jātassa bhūtassa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññāyati’ti.*

(Ud. 80 f.; Itiv. 37.)

„Mönche, es gibt ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichterschaffenes, Nichtzusammengefügtes. Mönche, wenn das Nichtgeborene ... nicht gäbe, dann wäre hier ein Entrinnen von dem, was geboren, geworden, erschaffen, zusammengesetzt ist, nicht möglich. Da es, ihr Mönche, aber ein Nichtgeborenes ... gibt, ist auch ein Entrinnen von dem, was geboren, geworden, erschaffen und zusammengefügt ist, möglich.“⁷⁸

⁷⁸ *Saṅkhata* bezeichnet das, was ‘zusammengefügt’, ‘zusammengebraut’, ‘zusammengesetzt’ ist. In der letzten Analyse ist es der Geist, der dies durch seine (durch die Ich-Illusion erzwungenen) Antriebs- und Willensaktivitäten verursacht (*abhisaṅkhataṃ, abhisañcetaṃ*). Der Arahant bringt die Tendenz zum Zusammenfügen, Zusammensetzen vollständig zum Erliegen (*sabbasaṅkhāra-samatha*). Da hierbei der Geist der Gestalter ist, bedeutet dies, dass das Gestaltete (*kata*) als gestaltet zu durchschauen das Gestaltete auflöst (*akata*) und das Zusammengesetzte als zusammengesetzt zu durchschauen das Zusammengesetzte auseinander nimmt (*asaṅkhata*). Wo es kein Zusammen-

Beide Stellen dienen als Mahnung, *Nibbāna* anzustreben. Mit ihnen inspirierte der Buddha die Versammlung der Mönche. Beide beginnen mit einer deutlichen Zustimmung (*atthi*) und werden dann in Form einer Serie von Verneinungen fortgesetzt. Als wir anhand von Auszügen aus mehreren thematisch verwandten Lehrreden die Natur des ‘*aññā-phala-samādhī*’ (die ‘Frucht-der-Gewissheit [über die Verwirklichung] – *Konzentration*’) diskutierten, konnten wir einen Ton von Zaghaftigkeit und Verwunderung vernehmen, der durch die Fragen klang. Wir haben die Entschiedenheit gespürt, die in den Antworten lag. Auch das Paradoxon, das dieses seltsame *Samādhī* des Arahat aufwirft, drängte sich in die Diskussion. Daher braucht uns die deutliche Zustimmung, die diesen beiden Passagen vorangestellt wurde, nicht überraschen. Was die beiden Serien von Verneinungen in den betreffenden Passagen betrifft, treten – auf den ersten Blick – in der Formulierung beträchtliche Divergenzen auf. Daher werden wir sie einzeln überprüfen.

Die erste Passage spricht zunächst einmal von einem *āyatana* (Gebiet)⁷⁹, in dem die vier materiellen Elemente, die vier formlosen Bereiche, das Diesseits, das Jenseits und die Sonne sowie der Mond nicht zu finden sind. Wir sind nun mit solchen Formulierungen ausreichend vertraut und in der Lage, sie sowohl als Begriffe zu identifizieren,

setzen oder erneutes Gestalten gibt, da gibt es auch kein Auseinanderfallen, kein Zerlegen; und so verweilt der Arahat im ‘Ungeschaffenen Element’ (*asañkhata-dhātu*), im ‘Todlosen’ (*amata*). Vgl.: *sañkhārānaññ khayaññ ñatvā akataññūsi brāhmaṇa*. Dhṡ. 383: ‚Hast du die Auflösung der Gestaltungen erkannt, bist du, o Brahmane, **Einer, der das Ungestaltete kennt.**‘

⁷⁹ Vgl.: ‚(...) Wann werde ich jenes Gebiet (*tadāyatanaññ*) betreten und darin verweilen, das die Edlen jetzt erreichen und darin verweilen? In jemandem, der auf diese Weise Sehnsucht nach der höchsten Erlösung (*anuttāresu vimokkhesu*) erzeugt, steigt, bedingt durch jene Sehnsucht, Angst auf. (...)‘ M. N. III 218 [M. 137]

die sich auf Konzepte beziehen als auch der Versuchung zu widerstehen, sie in irgendeinem grob-physischen Sinne zu verstehen. Ferner heißt es, dass es in diesem Gebiet weder Kommen noch Gehen, noch ein Bleiben gibt; weder Sterben noch Geborenwerden. Hier finden wir erneut den Bezug auf abstrakte Vorstellungen und nicht auf wirkliche Tatsachen, die durch sie impliziert werden. Diese Vorstellungen gehören einfach zu unserer Welt der Phänomene, der relativen Konzepte und fallen unter die Standard-Formel – ‘was immer gesehen, gehört, gefühlt, wahrgenommen, erreicht, gesucht und vom Geist interpretiert wird’. Die letzten drei wichtigen Begriffe in dieser Passage – nämlich ‘auf nichts stehend’, ‘sich nicht fortsetzend’, ‘ohne Objekt seiend’ – spielen offensichtlich auf den ‘paradoxen Blick’ oder auf das transzendente Bewusstsein des Arahats an. Diese drei Begriffe (nämlich *appatiṭṭham*, *appavattaṃ*, *anārammaṇaṃ*) entsprechen dem dreifachen Charakter seiner Befreiung (*vimokkha*) – *suññato* (leer), *appaṇihito* (frei von Sehnsucht) und *animitto* (ohne Merkmal). Konzepte werden aufgrund der durchdringenden Sicht von *Paññā* (Weisheit) transparent (*animitta* - Merkmallos), führen völlige Loslösung herbei (*appaṇihita* - Wunschlosigkeit) und der Arahats *wirklich* die Leerheit der Welt (*suññatā*). Dass er, wie einst der Buddha, verkündet: „Leer ist die Welt von einem Selbst oder von etwas, das zu einem Selbst gehört“ (*suññam idaṃ attena vā attaniyena vā* – S. N. IV 54 [S. IV 35]), liegt am ‘Licht’ dieser transzendenten Sicht.

Die zweite Passage aus dem *Udāna* behauptet, dass es einen Zustand gibt, der nicht geboren, nicht geworden, nicht geschaffen und nicht zusammengesetzt ist, und wenn es einen solchen Zustand nicht gäbe, wäre es unmöglich, hier aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen und dem Zusammengesetzten ‘herauszutreten’. Dieses ‘Heraustreten’ wird *hier und jetzt* (beachte:

‘*idha*’ in der Passage) im befreiten Geist des Arahats er-
wirkt,⁸⁰ auf den die letztere Reihe von Begriffen nicht
anwendbar ist, da alles, was geboren, geworden, geschaf-
fen und zusammengesetzt ist, unter die umfassende For-
mel subsumiert werden kann, worauf bereits Bezug ge-
nommen wurde. Um die Nachdrücklichkeit in dieser Pas-
sage besser würdigen zu können, sollte man auch den
Zeitgeist beim Erscheinen des Buddha in Betracht ziehen.
Im damaligen Indien war das Denken von *yogischen* Tra-
ditionen geprägt und befand sich selbst in einem Dilem-
ma: nämlich ‘*bewusst zu sein oder nicht bewusst zu
sein*’.⁸¹ Dass man sich selbst auf die feinsten Bereiche der
Sinneswahrnehmung nicht verlassen konnte, wurde zu-
weilen erkannt und die Möglichkeit eines Ausweges aus
dem Netzwerk von *saññā* (Wahrnehmung) war – wie uns

⁸⁰ Keine der beiden Udāna-Passagen scheint sich auf ‘*saññā-vedayita-
nirodha-samāpatti*’ zu beziehen, obwohl es im gewissen Sinne eine
indirekte Verbindung mit ‘*aññā-phala*’ gibt. Bei ersterem ist das Be-
wusstsein zeitweise abwesend und da es bezüglich seines Inhalts in
Hinblick auf *saññā* keine Zweideutigkeit gibt, werden solche Vernei-
nungen wie jene, die wir im ersten Absatz gefunden haben, überflüs-
sig. Es ist jedoch in Bezug auf ‘*aññā-phala-samādhi*’ von Bedeutung,
weil es eine Vorstufe zum endgültigen ‘Heraustreten’ ist, das durch
paññā ermöglicht wird. Diese Tatsache wird am folgenden Zitat
deutlich: *Saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhitam kho āvuso
Visākha, bhikkhuṃ tayo phassa phusanti: suññato phasso animitto
phasso appaṇihito phasso’ti.* (M. N. I. 302 Cūla Vedalla Sutta) –
„Bruder Visākha, wenn ein Mönch aus dem Erreichungszustand des
Aufhörens von Wahrnehmung und Gefühl herausgetreten ist, berüh-
ren ihn drei Arten von Kontakt: Leerheit-Kontakt, merkmalloser
Kontakt, wunschloser Kontakt.“ [M. 44, 20]

⁸¹ ...*Saññā rogo, saññā gaṇḍo, saññā sallam; asaññā sammoho. Etaṃ
santaṃ etaṃ paṇītaṃ yadidaṃ neva-saññā-nāsaññāyatanaṃ’ti* –
„Wahrnehmung ist eine Krankheit, eine Pestbeule, ein Pfeil, und die
Abwesenheit der Wahrnehmung ist eine Illusion. Dies ist friedvoll,
das ist hervorragend, nämlich das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-
Noch-Nichtwahrnehmung.“ (M. 102 Pañcattaya Sutta)

das *Poṭṭhapāda Sutta* [D. 9] erzählt – in den Versammlungen der Asketen ein beliebtes Diskussionsthema. Einige angesehene religiöse Lehrer, wie z. B. *Pokkharasāti*, zeigten sich extrem skeptisch gegenüber der Möglichkeit, dass dies von Menschen erreicht werden könne (*Subha Sutta*, M. 99). Daher verdient die Tatsache, dass ein Durchbruch *hier und jetzt* möglich ist, die ihr gebührende Aufmerksamkeit.⁸²

Die negativen Begriffe, die oft die Definitionen von *Nibbāna* charakterisieren, spielen in Bezug auf die Loslösung von allem Weltlichen und Bedingten eine wichtige Rolle. Es muss betont werden, dass, wenn immer von der Betrachtung der fünf Daseinsgruppen als nicht-Selbst die Rede ist, es sich in erster Linie um die Daseinsgruppen handelt, die jedem *einzelnen* Individuum zur Reflektion zur Verfügung stehen. Die Qualität der Daseinsgruppen, die jedes Individuum aufbringen kann, um die Antriebsenergie für die völlige Loslösung zu entwickeln, kann beträchtlich variieren.⁸³ Zum Beispiel werden sich die Daseinsgruppen, über die einer reflektiert, der das erste *Jhāna* zum Ausgangspunkt seiner Befreiung aus *Saṃsāra* macht, qualitativ von den Daseinsgruppen eines anderen unterscheiden, der mit dem zweiten *Jhāna* praktiziert. Auch der Bogenschütze oder sein Schüler, so das kanonische

⁸² ...*kāmānaṃ etaṃ nissaraṇaṃ yadidaṃ nekkhammaṃ, rupānaṃ etaṃ nissaraṇaṃ yadidaṃ āruppaṃ, yaṃ kho paṇa kiñci bhūtaṃ saṅkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ nirodho tassa nissaraṇaṃ. Imā kho bhikkhave tisso nissaraṇiyā dhātuyo.* (Itiv. S. 61 [It. 72]) – „Entsagung ist das ‘Heraustreten’ aus den Sinnesgenüssen, das Formlose ist das ‘Heraustreten’ aus den formhaften Bereich. Aber was immer auch geworden, zusammengesetzt und bedingt entstanden ist – seine Aufhebung ist das ‘Heraustreten’ daraus. Dies, ihr Mönche, sind die drei Elemente des ‘Heraustretens’.“

⁸³ In A. N. V., 346 [A. XI 17] werden 11 Grundtypen genannt. Siehe auch: *Aṭṭhakanāgara Sutta* [M. 52] und *Āneñjasappāya Sutta* [M. 106].

Gleichnis⁸⁴, trainiert zuerst an einer Strohuppe oder an einer Lehmscheibe, bis er dann, nach Erlangung der Meisterschaft, selbst aus weiten Entfernungen trifft, schnell wie der Blitz schießt und einen großen Gegenstand zu zerschmettern vermag. Ebenso praktiziert der Übende die Loslösung, indem er über *seine* Daseinsgruppen reflektiert, ihre vergängliche, unbefriedigende und wesenlose Natur betrachtet und danach auf das ‘Todlose’ mithilfe einer geeigneten Redewendung zielt, die ihn an das genaue Gegenteil seines gegenwärtigen Dilemmas denken lässt. Darum beschreiben Synonyme von *Nibbāna*, sowohl explizit als auch implizit, immer die Negation weltlicher Unvollkommenheiten. Die verwendeten Wörter und Sätze dienen als Ziel für seine höchste Befreiung – ein Ziel, das er nicht ‘ergreift’ sondern mit dem Pfeil der Weisheit durchdringt.

Der Mönch, dem es gelingt, seinen Geist von seinen gegenwärtigen Daseinsgruppen zu lösen und sich der völligen Loslösung widmet, die als ‘Todloses Element’ oder *Nibbāna* beschrieben wird, muss eine weitere Hürde überwinden – noch dazu eine subtile. Wenn er nicht weiterhin achtsam bleibt und die Moral der Parabel vom Floß nicht vergisst, kann es passieren, dass er gegenüber eben diesen Konzepten, die er zum Erreichen von *Nibbāna* benutzt, eine Anhaftung (*rāga*) oder Vorliebe (*nandi*) entwickelt. Es ist so, als würde er die überhängende Liane, mit der er sich über den Fluss gehangelt hat, nicht loslassen – selbst, wenn er sich bereits über dem sicherern Ufer befindet.⁸⁵ Die Liane hängt von einem Baum herunter, der sich am diesseitigen Ufer befindet; wenn er den festen Griff, mit dem er sie *ergriffen* hat, nicht löst, wird er wieder zu-

⁸⁴ A. N. IV 243 [A. IX 36]

⁸⁵ Ein Gleichnis, das von Buddhaghosa (Vism. Kap. XXII) verwendet wurde, obgleich seine Implikationen nicht ausreichend gewürdigt worden ist. Für die Darstellung der subtilen Anhaftung eines *Anāgāmi*, siehe S. N. III 125 ff (Khemaka Sutta, S. III 22, 89).

rück schwingen. Glücklicherweise hat jedoch der *Anāgāmi* ('Nichtwiederkehrer'), seinem Namen entsprechend, seinen Geist bis zu diesem 'point of no return' (*anāvattidhammo*) entwickelt. So lange die Spannung (*saṅkhārā*) andauert, mag er vielleicht noch einen Augenblick zögern, dann aber lässt er die Liane los, bevor sie mit ihm wieder zurückschwingt. Um den Ausruf des ehrwürdigen Ānanda im *Āneñjasappāya Sutta* [M. 106, 13] zu zitieren: „Es ist wunderbar, Ehrwürdiger, es ist erstaunlich Ehrwürdiger! Der Erhabene hat uns in der Tat erklärt, wie man den Strom überquert, durch relative Abhängigkeit“ (*Acchariyam bhante abbhutam bhante! Nissāya nissāya kira no bhante bhagavatā oghassa nittharaṇā akkhātā*).

Die bescheidene Hoffnung des edlen Schülers bei seiner Wanderschaft auf dem Edlen Achtfachen Pfad ist: „Sicher, es muss ein Ende dieser *ganzen* Leidensmasse geben!“⁸⁶ Und wenn er 'ganz' sagt, meint er 'ganz'. Er weiß genau, dass selbst das Konzept oder die Konzepte, von denen er provisorisch Gebrauch macht – Flöße, Ziele und Lianen –, nicht wert sind, sie noch weiter festzuhalten, nachdem sie ihren Zweck erfüllt haben. Daher hegt er keine Bedenken, die in irgendeiner Form eine absolute ewige Existenz betreffen, egal, wie subtil sie auch sein mag. Um den Preis aller Anhaftungen, grober und feiner, setzt er der gesamten Leidensmasse ein Ende (*anupādā parinibbāna*).⁸⁷ Hat er das vollbracht, ist seine Aufgabe getan (*katam karaṇīyam*).

⁸⁶ *Appeva nāma imassa kevalassa dukkhakkhandhassa antakiriya paññāyetha.* (Itiv. S. 89. [It. 91])

⁸⁷ *Nānātra sabbanissaggā-sotthim passāmi paṇinam.* (S. N. I 53): „Nur im Aufgeben von allem sehe ich Heil für die Lebewesen.“

I. 7 Papañca und die Lehre vom Bedingten Entstehen (Paṭicca-Samuppāda)

Die Analyse des Problems von der Sklaverei und der Befreiung von Konzepten gewinnt durch die Tatsache Bedeutung, dass die Möglichkeit der Befreiung *hier* und *jetzt* im Wesentlichen nur dann gelingen kann, wenn die wichtige Verknüpfung der egoistischen Anhaftung, die zwischen den voneinander abhängigen Gliedern *Bewusstsein* und *Name-und-Form* besteht, durchtrennt wird. Ihre Interdependenz wird im Gleichnis von den zwei Schilfbündeln veranschaulicht, die aneinandergelehnt sind, sich an den Spitzen berühren und sich so gegenseitig stützen. Würde man ein Bündel wegnehmen, so würde das andere umfallen. Diese Interdependenz, aber auch ihre Relevanz in Bezug auf das Problem der Konzepte wird in den folgenden Lehrreden-Passagen erläutert:

(I) *Seyyathāpi āvuso dve naḷakaḷāpiyo aññamaññaṃ nissāya tiṭṭheyyuṃ evameva kho nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ viññāṇa paccayā nāmarūpaṃ nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ saḷāyatanapaccayā phasso phasapaccayā vedanā vedanāpaccayā taṇhā taṇhāpaccayā upādānaṃ upādānapaccayā bhavo bhavapaccayā jāti jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkha-doma nassupāyāsā sambhavanti. Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Tesañce āvuso naḷakaḷāpīnaṃ ekaṃ ākaḍḍheyya ekā papateyye, aparāñce ākaḍḍheyya aparā papateyya. Evam eva kho āvuso nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodhā nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodhoEvam etassa kevalassa dukkha-kkhandhassa nirodho hoti.*

(S. N. II, 114)

„Gerade so, Bruder, wie wenn zwei Schilfbündel aneinander gelehnt stünden, genau so ist Bewusstsein durch Name-und-Form bedingt; und Name-und-Form ist durch Bewusstsein bedingt; die sechs Sinnesgebiete sind durch Name-und-Form bedingt; Kontakt ist durch die sechs Sinnesgebiete bedingt; Gefühl ist durch Kontakt bedingt; Verlangen ist durch Gefühl bedingt; Anhaften ist durch Verlangen bedingt; Werden ist durch Anhaften bedingt; Geburt ist durch Werden bedingt, und Alter, Tod, Kummer, Trauer, Schmerz, Unglück und Verzweiflung sind durch Geburt bedingt. So kommt der Ursprung der ganzen Leidensmasse zustande. Wenn man aber, Bruder, eins dieser Schilfbündel entfernen würde, so fiel das andere um, und wenn man das andere Schilfbündel entfernen würde, fiel das erste um. Ganz eben so, Bruder, ist mit dem Aufhören von Name-und-Form das Aufhören von Bewusstsein; mit dem Aufhören von Bewusstsein ist das Aufhören von Name-und-Form; mit dem Aufhören von Name-und-Form ist das Aufhören der sechs Sinnesgebiete ... So kommt das Aufhören der ganzen Leidensmasse zustande.“

[S. II (VII) 67]

(II) *Paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā nāparaṃ gacchati. Ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha vā, yadidaṃ nāmarūpappaccayā viññāṇaṃ viññāṇappaccayā nāmarūpam nāmarūpappaccayā saḷāyatanam ... Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*

(D. N. II 32 [D. 14] *Mahāpadāna S.*)

„Dieses Bewusstsein kehrt bei Name-und-Form um: es geht nicht darüber hinaus. Insofern kann einer geboren werden, alt werden oder sterben, verschwinden oder wiedererscheinen: weil Bewusstsein durch Name-und-

Form bedingt ist, und Name-und-Form durch Bewusstsein bedingt sind; die sechs Sinnesgebiete durch Name-und-Form bedingt sind; ... so kommt es zum Entstehen der gesamten Masse des Leidens.“

(III) *Ettāvatā kho Ānanda jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha vā, ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññāvacaṃ, ettāvatā vaṭṭaṃ vaṭṭati itthattaṃ paññāpanāya, yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena.*⁸⁸

(D. N. II 63 f. *Mahā Nidāna Sutta*)

„Nur so weit, Ānanda, können wir Geburt, Alter und Verfall, das Verschwinden und Wiedererscheinen erfassen; nur so weit reicht der Weg verbaler Ausdrucksformen und Konzepte, nur so weit reicht die Sphäre des Wissens, bis hier hin geht die Runde, so weit sie in diesem Leben erkannt werden kann, nämlich bis Name-und-Form und Bewusstsein.“

[D. 15, 22]⁸⁹

Beim gewöhnlichen Weltmenschen besteht die wechselseitige Abhängigkeit zwischen ‘*viññāṇa*’ und ‘*nāmarūpa*’ darin, dass das eine immer wieder zum anderen zurückkehrt (*paccudāvatti*) und sich weigert, voranzuschreiten (*nāparaṃ gacchati*). Von allen *saṃsārischen* Strömungen ist dies der Hauptstrudel (*ettāvatā vaṭṭaṃ vaṭṭati*), der früher oder später alle vor-buddhistischen Versuche, die

⁸⁸ Der Kommentar konzentriert sich darauf, die Schlüsselwörter dieser Passage positiv zu umschreiben, versucht aber kaum näher auf ihre tieferen Implikationen einzugehen.

⁸⁹ T. W. und C. A. F. RHYS DAVIDS haben die Bedeutung dieser Passage erkannt, denn sie bemerken: „Diese kleine Stelle beinhaltet einen großen Teil moderner Psychologie in ihrem Anfangsstadium.“ (D. B. II 61 Fn. 2)

vierfache Flut⁹⁰ zu überqueren, zunichte macht. Genau an diesem Strudel muss daher eine Lösung gefunden werden, die dauerhaft ist. Ein Annäherung bis an die schäumende Masse wurde dadurch ermöglicht, dass alle Pfade von *Konzepten* und *Bezeichnungen*, die in diesem Strudel zusammenlaufen, der Weisheit ausreichend Spielraum bieten, um sich bis dahin durcharbeiten zu können (*ettāvatā paññāvacaram*). Vollendete Weisheit könnte sich jedoch nicht entwickeln, solange nicht alle Ranken der Gestaltungen (*saṅkhārā*), die sich von Unwissenheit (*avijjā*) ernähren, auseinander gerissen wurden. Diese schwierige Meisterleistung, die der Buddha vollbracht und bei er alles Verlangen ausgerottet⁹¹ hatte, ermöglichte seinem erwachten Geist, die Bedeutung der beiden Glieder ‘*avijjā*’ und ‘*saṅkhārā*’ in Bezug auf den Teufelskreis der Wiedergeburten zu erkennen. Die fast untrennbare Verknüpfung zwischen Bewusstsein und ‘Name-und-Form’ wurde getrennt⁹² und der Erwachte fand Zuflucht in diesem *anidassana viññāṇa*, von dem alle Strömungen zurückweichen, und in dem der Strudel

⁹⁰ *Kāma* (Sinnesverlangen), *bhava* (Werden), *diṭṭhi* (Ansichten), *avijjā* (Unwissenheit).

⁹¹ *...visarāṅkhāragatāṃ cittāṃ-taṇhānaṃ khayam ajjhagā*³ (Dhp. 154): [Der Geist wird von *Saṅkhāras* frei und alles Dürsten ist vorbei. (Übers. R. O. FRANKE) Anm. d. Ü.]

⁹² „*Pahāsi saṅkhaṃ - na ca mānaṃ ajjhagā - acchecchi tanhaṃ - idha nāmarūpe tam chinnagantham - anigham nirāsam - pariyesamānā nājjhagamum devā manussā idha vā huraṃ vā - saggesu vā sabbanivesanesu.*“ (S. N. I 12) – (Der Erhabene:) „Er hat alles Benennen und den Dünkel aufgegeben; abgeschnitten hat er das Verlangen nach Name-und-Form. Obwohl Devas und Menschen hier und drüben, in den Himmelsbereichen und allerorts nach ihm suchen – jenen Sorgenfreien, dessen Fesseln zerschnitten und der von Sehnsucht frei ist – finden sie nicht.“ [S. I 20 (10) Samiddhi]

keinen Einfluss mehr hat.⁹³

Die oben erwähnte Interdependenz zwischen ‘*viññāṇa*’ und ‘*nāmarūpa*’ war eine Folge der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen *Nāma* und *Rūpa* in ihrem buddhistischen Sinn.⁹⁴ ‘Form’ (*rūpa*) kann nur in Zusammenarbeit

⁹³ „*Kuto sarā nivattanti - kattha vaṭṭaṃ na vaṭṭati - kattha nāmañca rūpañca - asesañ uparujjhati yattha āpo ca paṭhavī - tejo vāyo na gādhati - ato sarā nivattanti - ettha vaṭṭaṃ na vaṭṭati - ettha nāmañca rūpañca - asesañ uparujjhati.*“ (ebd. 12) >

(Die Devatā:) „Von wo kehren die Fluten um? Wo endet der Kreislauf? Wo wird Name und Form restlos aufgehoben?“ (Der Buddha:) „Wo Wasser und Erde, Feuer und Luft keinen Halt haben; von da kehren die Fluten um, da kreist der Kreislauf nicht mehr, da wird Name und Form restlos aufgehoben.“ [S. I 27 Die Fluten]

⁹⁴ „*Yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho rūpa kāye adhivacanasamphasso paññāyethā’ti? - No hetañ bhante. - Yehi Ānanda ākārehi ... rūpakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu ... asati, api nu kho nāmakāye paṭiḅhasamphasso paññāyethā’ti? - No hetañ bhante. - Yehi Ānanda ākārehi ... nāmakāyassa ca rūpakāyassa ca paññatti hoti, tesu ākāresu ... asati, api nu kho adhivacanasamphasso vā paṭiḅhasamphasso vā paññāyethā, ti - No hetañ bhante.*“ (D. N. II 62 Mahā-Nidāna S.) >

„Wenn, Ānanda, es jene Merkmale, jene Eigenschaften und jene Charakteristiken, durch welche ein Ding mit ‘Name’ bezeichnet wird, nicht gäbe – würde es dann in dem Ding (mit Namen ‘körperliche Form’) irgendeine Manifestation eines entsprechenden verbalen Ausdrucks geben?“ – „Nein, Ehrwürdiger.“ – „Wenn all jene Merkmale, jene Eigenschaften und jene Charakteristiken, durch welche ein Ding mit ‘(körperliche) Form’ bezeichnet wird, abwesend wären, würde es dann irgendeine Manifestation eines Eindrucks oder einer Sinnesreaktion in dem Ding, das mit ‘Name’ bezeichnet wird, geben?“ – „Nein, Ehrwürdiger.“ – „Und wenn all jene Merkmale ... von beider Art abwesend wären, würde es dann irgendeine Manifestation eines sowohl verbalen als auch sensorischen Eindrucks geben?“ – „Nein, Ehrwürdiger.“ [D. 15]

mit ‘Name’ (*nāma*)⁹⁵ eine Basis im Bewusstsein bilden, und hier entsteht das Konzept. Obwohl ‘Materie’ im grob-konventionellem Sinne so lange nicht vollständig transzendiert werden kann, wie der eigene physische Körper existiert, können *Name-und-Form* als Konzept von ‘Materie’ durch Weisheit aufgelöst werden, so wie es der Buddha oder die Arahats getan haben. Das Konzept ist auf eine Art Kristallisation oder Fabrikation zurückzuführen, und dies erfolgt durch den ‘Gärungsprozess’, durch die ‘*āsavas*’ (Einflüsse, Triebe). Die Dunkelheit der Unwissenheit (*avijjā*) ist sozusagen von diesem Ferment (*āsava*) durchtränkt.⁹⁶ Eine der am meisten benutzten Aussagen, die die Erklärung von der Verwirklichung des Erwachens begleiten, ist: „Indem er mit Weisheit gesehen hat, wurden seine/ihre Triebe zum Erlöschen gebracht“ (*paññāya c’assa disvā āsavā parikkhīnā honti*). Ist dieser ‘Katalysator’ des Fermentierungsprozesses erst einmal zerstört, können sich Konzepte im strengen Sinne des Wortes im Geist eines Erwachten nicht mehr manifestieren, obwohl er immer noch mithilfe von weltlichen Konzepten denken und sprechen kann. Da die für das ‘Zusammenkleben’ der Konzepte verantwortlichen Triebe versiegt sind, kann der *Arahat* in seinem *Jhāna*-Bewusstsein mit solcher Leichtigkeit nicht-manifeste Konzepte hervorrufen, wie ein Mann (um hier das ent-

⁹⁵ *Vedanā saññā cetanā phasso manasikāro, idaṃ vuccatāvuso nāmaṃ. Cattāri ca mahābhūtāni catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ, idaṃ vuccatāvuso rūpaṃ* (M. N. Sammādiṭṭhi Sutta) - „Gefühle, Wahrnehmung, Wille, Kontakt und Aufmerken – diese werden ‘Name’ genannt. Die vier großen Elemente und die Materie, die aus ihnen besteht, werden ‘Form’ genannt.“ [M. 9, 54]

⁹⁶ *Āsavaśamudayaṃ avijjāśamudayo, āsavanirodhā avijjānirodho.* (M. N. I 54) [M. 9, 70] „Mit dem Entstehen der Triebe ist das Entstehen der Unwissenheit. Mit dem Aufhören der Triebe ist das Aufhören der Unwissenheit.“

sprechende kanonische Gleichnis zu nehmen), dessen Hände und Füße abgeschnitten wurden, darüber reflektiert und weiß, dass er seine Gliedmaßen verloren hat (*Sandaka Sutta* M. 76, 52). Es sei noch hinzugefügt, dass es dieser Fermentierungskatalysator ist, der – in seinen dynamischen Manifestationen als *saṅkhāras* – instrumentell durch das bildhafte Darstellen vor dem Bewusstsein eines sterbenden Individuums dafür sorgt, dass ein Konzept oder eine Wahrnehmung⁹⁷ als Ausgangspunkt für die Wiedergeburt dient. Der darauf folgende Kristallisationsprozess unterscheidet sich nicht grundlegend von dem Prozess, bei dem eine Idee in den Händen eines Handwerkers durch das Greifen und Gestalten zu einem Gegenstand wird. Das traditionelle Gleichnis vom Töpfer ist immer noch aktuell.⁹⁸ Sein Greifen und Formen des Rohmaterials ist aber die äußere Manifestation seines Anhaftens an dem Konzept eines Topfes. Hat er dieses Anhaften überwunden – und dies bedeutet, dass das Konzept für ihn irgendwann seine Realität verliert –, wird er automatisch auch sein Interesse am Formen und Gestalten verlieren und aufhören, Töpfe herzustellen. Gleiches gilt, wenn Konzepte beim Individuum erst einmal ihre Faszination verloren haben – sie werden nie wieder ausüfern oder zu irgendeiner Art von Wiedergeburt heranreifen. Wie wir oben gesehen haben, manifestiert das Bewusstsein des Buddha oder eines Arahats nichts (*anidasana*) und ist von diesem dynamischen Ferment (*khīṇābīja; viṣaṅkhāragatam cittam*) befreit. Daher verlöschen beide mit einem Bewusstsein, das auf nichts gegründet ist (*appatiṭṭhita viññāṇa* – S. N. I 122). Mit an-

⁹⁷ Hier ist jedes Zeichen oder Symbol möglich, es muss nicht unbedingt ein sprachliches sein. Selbst die reine ‘Latenz’ (*anusaya*) wäre ausreichend. Siehe S. N. III 151 [S. III 22, 100].

⁹⁸ Vgl. das Gleichnis vom Maler in S. N. III 151.

deren Worten: Das Bewusstsein endet (*viññāṇam attham agamā* – Ud. 93).

Um den obigen Lösungsansatz des Buddha in Bezug auf das Problem des Leidens besser würdigen zu können, müssen wir ihn mit den Erlösungspraktiken der Yogis in vorbuddhistischer Zeit vergleichen. Diese Versuche waren in der Regel von einer falschen Dichotomie zwischen ‘Geist’ und ‘Materie’ inspiriert. Bei der Suche nach einem Ausweg setzten die Yogis entweder den Geist auf die Materie (in Form von Selbstkasteiung, ‘*attakilamathānuyoga*’) oder die Materie auf den Geist an (Hedonismus ‘*kāmasukhalikānuyoga*’). Im ersten Fall fanden sich die Yogis in einer oder spirituellen Sackgasse wieder – und zwar in dem Dilemma, entweder ‘bewusst oder nicht bewusst zu sein’ –, und das Beste, was sie tun konnten, war, das *Jhāna* der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung zu entwickeln. Im zweiten Fall ging es nur noch um die Frage ‘Sein oder Nicht-Sein’. Die ersteren waren nicht in der Lage, sich aus der noch so subtilen, auf weltlicher Ebene möglichen *Jhāna*-Erfahrung zu befreien. Sie entwickelten ihr gegenüber ein Anhaften und fanden sich so in den formlosen Bereichen (*arūpa-loka*) wieder. Die anderen, die sich aufgrund ihrer materialistischen Orientierung unter Missachtung aller Ethik dem groben Hedonismus hingaben, fanden sich wiederholt an die niedrigen Bereiche der Sinnenwelt (*kāmaloka*) gefesselt wieder. Der eine war aufgrund seiner Bessenheit vom Konzept einer metaphysischen Seele ‘zurückgeblieben’, während der andere aufgrund seines übertrieben-narzisstischen Anhaftens an seinen Körper über das Ziel hinaus geschossen ist.⁹⁹ In beiden Fällen fielen sie in die Richtung, in die sie geneigt waren,

⁹⁹ „Besessen von zwei Ansichten, ihr Mönche, bleiben einige Götter und Menschen zurück (*olīyanti*), während andere zu weit gehen (*atidhāvanti*). Es sehen nur die, die auch Augen zum Sehen haben.“ (Itiv. 43)

doch das, was sie gesucht haben, haben sie nicht gefunden. Der Grund dafür war, dass sie von Neigungen geführt wurden, die sie durch körperliche, sprachliche und mentale Aktivitäten (*kāya-vacī-mano-saṅkhāra*) angehäuften, die in ihren ethischen Manifestationen als das ‘Verdienstvolle’, das ‘Verdienstlose’ und das ‘Unerschütterliche’ (*puñña-apuñña-*, *āneñjābhisaṅkhāra*) genannt werden. Mit ihren dreifachen ‘*papañca*’ erschufen sie ihre eigenen ‘Welten’ und fanden sich selbst in sie hineingeworfen.

Vor diesem Hintergrund betrachtet sehen wir, dass die Lösung des Buddha vom Problem des ‘Entkommens aus der Welt des Leidens’ aus einer Neuformulierung des gesamten Problems besteht. Seine Sicht in das universale Gesetz vom Bedingten Entstehen mit seinen drei Folgerscheinungen der ‘Vergänglichkeit’, ‘Leidhaftigkeit’ und ‘Nicht-Selbst’, offenbarten den Irrtum der starren Dichotomie zwischen Geist und Materie. Er erkannte die bedingte, phänomenale Natur der Welt, was eine Neuformulierung des Konzeptes der Welt erforderlich machte. So erklärte er, dass die ‘Welt’ und das Konzept von der ‘Welt’ in der Terminologie (wörtl. Disziplin) der Edlen (*ariyassa vinaye*) nicht voneinander zu trennen ist.

(I) Das, wodurch die Welt wahrgenommen wird, wodurch man eine Vorstellung von der Welt bekommt – wird in der Disziplin der Edlen „Welt“ genannt. Und wodurch nimmt man die Welt wahr? Wodurch entsteht bei einem die Einbildung von der Welt? Durch das Auge, Freunde, durch das Ohr, die Nase, die Zunge, den Körper und den Geist ...“

(S. N. IV 95 [S. IV 116])

(II) „Das Ende der Welt, wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen, noch Abscheiden – ich sage, dass man nicht im Stande ist, es zu Fuß zu erreichen. Ich sage aber, Freund, dass, ohne

das Ende der Welt erreicht zu haben, ein Ende des Leidens nicht möglich ist. Freund, ich erkläre, dass in eben diesem mit Wahrnehmung und Bewusstsein versehenen Körper die Welt ist, das Entstehen der Welt, das Aufhören der Welt und der Pfad, der zum Aufhören der Welt führt.“

(A. N. II 48 [A. IV 45])

(III) „Ehrwürdiger, es heißt die Welt, die Welt. In welchem Sinne, Ehrwürdiger, gibt es da eine Welt oder ein Konzept „Welt“?

„Samiddhi, wo auch immer das Auge, sichtbare Formen, Seh-Bewusstsein und Dinge sind, die mit dem Seh-Bewusstsein wahrnehmbar sind, dort ist die Welt oder ein Konzept von ihr. Wo auch immer, Samiddhi, das Ohr ... die Nase ... die Zunge ... der Körper ... der Geist ...“

„Samiddhi, wo auch immer weder Auge, noch sichtbare Formen, noch Seh-Bewusstsein, noch Dinge, die mit dem Seh-Bewusstsein wahrnehmbar sind, existieren, dort gibt es keine Welt oder ein Konzept von der Welt. Wo auch immer, Samiddhi, weder Ohr ... weder Nase ... weder Zunge ... weder Körper ... weder Geist ...“

(S. N. IV 39-40 [S. IV 35, 68])¹⁰⁰

So ist die Welt das, als was unsere Sinnesorgane sie uns präsentieren. Jedoch ist die Welt keine reine Projektion des Geistes im Sinne eines kompromisslosen Idealismus;¹⁰¹ sie ist ein Phänomen, das das empirische Bewusst-

¹⁰⁰ Vgl.: M. N. I 112. [M. 18] (Madhupiṇḍika Sutta)

¹⁰¹ Es scheint, dass im oben zitierten Samiddhi Sutta die notwendige Vorsichtsmaßnahme schon getroffen wurde. Zusätzlich zu den drei Faktoren Auge, sichtbare Formen und Seh-Bewusstsein, nennt es einen vierten Faktor: ‘Dinge, die mit dem Seh-Bewusstsein wahrgenommen werden können.’

sein nicht erschließen kann, weil es selbst ein Teil davon ist. Natürlich könnte man das empirische Bewusstsein transzendieren und die Welt im Lichte von *Paññā* objektiv sehen, nur um dann herauszufinden, dass sie leer (*suñña*) von eben jenen Eigenschaften ist, die für ihn eine ‘Welt’ bedeuteten.

Für jene, die selbstzufrieden und bequem auf ihren konzeptuellen Überbauten sitzen und die Welt betrachten, gibt es keine erschütterndere Enthüllung, als die, dass die Welt eine Leere ist. Sie könnten vor dem Gedanken zurückweichen, in die bodenlosen Tiefen einer Leere geworfen zu werden, in der Konzepte nicht mehr existieren. Man braucht aber nicht in Panik zu verfallen, denn der Abstieg in jene Tiefen ist ein gradueller und von lohnenden persönlichen Erfahrungen begleitet. Daher auch die für die buddhistische Ethik charakteristischen drei Begriffe *anupubbāsikkhā*, *anupubbakiriya*, *anupubbapaṭi-padā* (graduelle Übung, graduelles Handeln, graduelle Praxis).¹⁰² Deshalb kann man bei seinem spirituellen Streben nach Bedarf ohne Bedenken von den konzeptuellen Hilfsmitteln Gebrauch machen – man muss sie nur schärfen und fortfahren, sie zu schärfen, bis sie sich durch den Gebrauch langsam abnutzen.¹⁰³ Man muss sich vom Zwillings-Prinzip – Relativität und Pragmatismus – leiten lassen. Die buddhistische Übung gründet auf der elementarsten Erfahrung, die es gibt: *Dukkha*. Sie setzt sich fort und findet ihren Höhepunkt in direkter Erfahrung. Die Erfahrung selbst ist das höchste Merkmal der Wahrheit und nicht das, was über sie gesagt wird. Doch das Wesen der Wahrheit besteht aus der Perspektive des gewöhnlichen Weltmenschen in der Beschreibung [der Erfahrung].

¹⁰² M. N. I 497 [M. 70, 22], M. N. III 1 ff. [M. 107]

¹⁰³ Siehe: M. N. I 411 [M. 60] (Apaṇṇaka Sutta)

*Akkheyyasaññino sattā – akkheyyasmim̃ patit̃hitā
akkheyye apaniññāya – yogaṃ āyanti maccuno
akkheyyaṅca pariññāya – akkhātāraṃ na maññati
taṃ hi tassa na hotīti – yena naṃ vajju taṃ tassa natthi*

(S. N. I 11)

„Das zu Benennende nehmen die Wesen wahr,
auf dem zu Benennenden, gründen sie sich;
Weil sie das zu Benennende nicht wirklich verstehen,
geraten sie in das Reich des Todes.

Er, der das verstanden hat, was benannt,
der denkt nicht mehr: ‚Einer der benennt‘
In ihm erscheinen solche Dinge nicht.
Und woran ihn andere erkennen könnten,
Für ihn existiert das nicht.“

[S. I 20, 46-47]

So ist der gewöhnliche Weltmensch der Gnade von Konzepten¹⁰⁴ ausgeliefert. Aber der Buddha zeigt ihm, wie er aus einer kläglichen Situation das Beste machen kann. Um Einsicht in die Leerheit von Konzepten zu gewinnen, kann er von Konzepten selbst Gebrauch machen. Wichtig ist der Mittelweg zwischen den extremen Ansichten von Sein und Nicht-Sein. Dem Buddha zufolge, wird der gewöhnliche Weltmensch hauptsächlich von der verbalen Dichotomie von Sein und Nicht-Sein getragen. Im Licht der Weisheit erweisen sich aber beide Extreme als falsch:

*„Dvayanissito khvāyam Kaccāyana loko yebhuyyena,
atthitañceva natthitaṅca. Lokasamudayaṃ kho
Kaccāyana yathābhūtaṃ sammappaññāya passato
yā loke natthitā sā na hoti. Lokanirodhaṃ kho*

¹⁰⁴ *Nāmaṃ sabbaṃ addhabhavi - nāmā bhīyo na vijjati nāmassa ekadhammassa - sabbeva vasamanvagu* (S. N. I 39) - ‘Name’ hat alles niedergedrückt; nichts ist weit reichender als ‘Name’. ‘Name’ ist das einzige, das alles beherrscht. [S. I (VII) 62, Vers 204]

Kaccāyanayā loke atthitā sā na hoti.

Upāyupādānābhinivesavinibandho khvāyam Kaccāyana loko yebhuyyena. Tañcāyaṃ upāyupādānaṃ cetaso adhiṭṭhānaṃ abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhiṭṭhāti attā meti. Dukkameva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhatīti na kaṃkhati na vicikicchati aparappaccayā ñāṇamevassa ettha hoti. Ettāvatā kho Kaccāyana sammā diṭṭhi hoti. Sabbaṃ atthīti kho Kaccāyana ayaṃ eko anto, sabbaṃ natthīti ayaṃ dutiyo anto.

Ete te ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti avijjā paccayā saṅkhārā ...“

(S. N. II 17.)

„Diese Welt, Kaccāyana, gründet (ihre Ansichten) gewöhnlich auf zwei Dingen: auf Sein und Nicht-Sein. Jemand, der den Ursprung der Welt mit rechter Einsicht und der Wirklichkeit gemäß sieht, hegt nicht die Ansicht von der Nicht-Existenz der Welt. Und der, welcher mit rechter Einsicht und der Wirklichkeit gemäß den Untergang der Welt sieht, hegt nicht die Ansicht von der Existenz der Welt.

[...] Diese Welt, Kaccāyana, ist zum größten Teil durch Verwickeltsein, Anhaften und Festhalten (von Ansichten) gefesselt. Wer sich nun nicht verwickelt, anhaftet oder an einen Standpunkt festhält, wer die Vorliebe für das Anhaften und Ergreifen und Beharren mit dem Gedanken: ‚Dies ist mein Selbst‘ nicht zum Ausdruck bringt, der weiß, dass das, was entsteht, Leiden ist, und was vergeht, Leiden ist. So zweifelt er nicht, ist nicht verwirrt und hierin besitzt er das Wissen das von anderen unabhängig ist. So weit, Kaccāyana, verfügt er über Rechte Einsicht.“

„‘Alles existiert‘ – dies ist das eine Extrem. ‘Nichts

existiert’ – dies ist das andere Extrem. Sich weder dem einen noch dem anderen Extrem nähernd lehrt der *Tathāgata* den Mittleren Weg: ‚Bedingt durch Unwissenheit entstehen die Gestaltungen ...‘

[S. II 15]

In konzeptuellen Begriffen würde dieser Mittlere Weg bedeuten, dass es ein Entstehen (*uppāda*), ein Vergehen (*vaya*) und ein Anderswerden in der Beständigkeit (*thitasā añña-thatta*) der Phänomene gibt. Man könnte dies sogar in paradoxen Begriffen als eine Serie von periodischen ‘Entstehungen’ und ‘Auflösungen’ zusammenfassen, in denen nichts entsteht oder sich auflöst – ein Fluss des Werdens (*bhavasota*). Hier stoßen die Konzepte aber an ihre Grenzen; der Rest muss durch intuitive Weisheit erreicht werden. Hier liegt die primäre Bedeutung der Formel des Bedingten Entstehens zu Grunde. Listen von sowohl geistigen als auch materiellen Phänomenen sind mit dem Begriff *paccayā* oder mit einem seiner Äquivalente¹⁰⁵ verbunden, und ihre Bedingtheit und Substanzlosigkeit wird mithilfe von Analyse und Synthese hervorgehoben. Abgesehen vom unmittelbaren Zweck, dem ihre spezielle Verwendung dient, helfen uns diese Formeln, unseren Geist auszurichten und *Paññā* zu entwickeln. Weder die Begriffe in diesen Formeln noch die Formeln selbst dürfen als endgültige Kategorien betrachtet werden. Wir sollten nicht so sehr auf sie, sondern durch sie sehen. Wir werden den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, wenn wir zu dogmatisch an den Wörtern der Formeln hängen und sie als letztendliche Kategorien betrachten. Als Konzepte übernehmen sie lediglich die Funktion von Modi, in denen der Fluss des materiellen und geistigen Lebens gefangen wurde und sich in den Bereich der Vorstellungen zersplittert hat. Das ist z. B. bei

¹⁰⁵ So wie *hetu*, *nidāna*, *samudaya*, *pabhava*, *upanisā*.

Milch, Rahm, Butter und Quark¹⁰⁶ der Fall. Vom Standpunkt des gewöhnlichen Weltmenschen sind sie mit den Problemen von Identität und Verschiedenheit infiziert und neigen dazu, selbst in extreme Vorstellungen von absolutem Sein oder Nicht-Sein auszuarten. Der Hauptzweck der Formel vom Bedingten Entstehen ist, den Mittleren Weg der Bedingtheit zu vermitteln, wie z. B. in dieser Zusammenfassung als abstraktes Prinzip:

*Imasmim sati idaṃ hoti,
 Imassuppādā idaṃ uppajjati
 Imasmim asati idaṃ na hoti,
 Imassa nirodhā idaṃ nirujjati.*’ (M. N. III 63)

¹⁰⁶ „Seyyathāpi Citta gavā khīraṃ, khīramhā dadhi, dadhimhā navanītaṃ, navanītamhā sappi, sappimhā, sappimaṇḍo; yasmim samaye khīrari hoti neva tasmim samaye dadhīti saṃkhaṃ gacchati, na navanītanti saṃkhaṃ gacchati, na sappīti ... na sappimaṇḍoti ... khīrantveva tasmim samaye saṃkhaṃ gacchati; yasmim samaye dadhi hoti ... navanītaṃ hoti ... sappi hoti ... sappi-maṇḍo hoti neva tasmim samaye khīranti saṃkhaṃ gacchati, na dadhīti ... na navanītanti ... na sappīti ... sappimaṇḍotveva tasmim samaye saṃkhaṃ gacchati.

Evameva kho Citta yasmim samaye oḷāriko attapaṭilābho hoti - pe - Yasimim Citta samaye arūpo attapaṭilābho hoti, neva tasmim samaye oḷāriko attapaṭilābhoti saṃkhaṃ gacchati, na manomayo attapaṭilābhoti saṃkhaṃ gacchati. Imā kho Citta, lokasamaññā lokaniruttiyo lokavohārā lokapaññattiyo yāhi Tathāgato voharati aparāmasanti“. (D. N. I 202.)

„Ebenso, Citta, kommt die Milch von der Kuh, von der Milch der Rahm, vom Rahm die Butter, von der Butter der Quark, vom Quark der Käse; wenn es aber Milch ist, wird es nicht ‘Rahm’, ‘Butter’, ‘Quark’ oder ‘Käse’ genannt, - und wenn es Rahm ist, trägt es nicht eine der anderen Bezeichnungen usw.“ [...] >

„Ebenso, Citta, wenn einer der drei Persönlichkeits-Modi (d. h. grobe, geistgeschaffene und formlos-unkörperliche) anwesend ist, trägt er nicht die Bezeichnung eines anderen. Denn, Citta, Persönlichkeits-Modi, sind lediglich Namen, Ausdrücke, Sprachwendungen, Bezeichnungen im weltlichen Sprachgebrauch. Von diesen macht auch der *Tathāgata* Gebrauch, ohne sich von ihnen in die Irre führen zu lassen. [D. 9, 52-53]

„Wenn dies ist, ist jenes; mit dem Entstehen von diesem, ist das Entstehen von jenem. Wenn dies nicht ist, ist jenes nicht; mit dem Aufhören von diesem, ist das Aufhören von jenem.“

[M. 115, 11]

Alle Formeln der *Paṭicca Samuppāda* sind spezielle Anwendungen dieses Prinzips. Wendet man sie auf die Phänomene unserer Alltagserfahrung an, ermöglicht uns dieses Prinzip, unseren Geist von der Tendenz zu entwöhnen, auf Konzepte wie Sein oder Nicht-Sein zurückzugreifen. Als ersten Schritt hin zu diesem Ziel werden jene zwei Konzepte durch die zwei Begriffe *uppāda* (Entstehung) und *vaya* (Verfall) ersetzt. Letztere befähigen uns, die beiden Extreme *richtig* zu betrachten (*sammā diṭṭhi*), weil sie auf Bedingtheit hinweisen. Durch die Entwicklung von *Samatha* und *Vipassanā* (Geistesruhe und Einsicht), und von den drei Merkmalen (*anicca*, *dukkha* und *anattā* – vergänglich, unbefriedigend und nicht-Selbst) angestoßen, wird der Geist in die Lage versetzt, zwischen diesen beiden Begriffen mit zunehmender Frequenz hin und her zu schwingen. Auf dem Höhepunkt der Intensität dieser Schwingung schwinden die hartnäckigen Vorstellungen von Sein oder Nicht-Sein in die Bedeutungslosigkeit, weil sich der Geist kaum noch an ihnen festhalten kann. Die an der Schwingung beteiligten drei Merkmale haben nun einen mächtigen Antrieb zur Loslösung geschaffen. Allmählich wird der Geist ‘müde’ (*nibbidā*) von den Extremen und beschließt, aus dem Prozess ‘auszusteigen’ (*nissaraṇa*). So schneidet er den Faden der Selbstsucht durch, der bereits auf dem Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung (*nevasaññānāsaññāyatana*) sehr dünn geworden war, und an dem sein Geist unter dem künstlichen Überbau der Konzepte hin und her gependelt ist. Löst er sich von der Selbstheit, berührt ‘er’ den Bereich der Loslösung (*so nirohaṃ phusati*

– *Paṭṭhapāda Sutta* [D. 9]). So nimmt die gefährliche Spannung ab (*dukkhūpasama*), das Zusammenspiel geistiger Prozesse lässt nach (*saṃkhārūpasama*) und der dreifache Prozess der Konzeptualisierung klingt ab (*papañcavūpasama*). Mit den Konzepten der Extreme verschwindet auch das Konzept einer Mitte. Kurz: alle Konzepte verlieren für ihn ihre Bedeutung (*papañcasamkhāpahāna*). Was aber die Bedeutung der Metapher vom geistigen Pendel betrifft, die wir in diesem Zusammenhang verwendet haben, möchten wir die Aufmerksamkeit auf eine Passage aus dem *Udāna*¹⁰⁷ lenken, die sich mit dem Problem *Nibbāna* befasst:

„*Nissitassa ca calitaṃ anissitassa calitaṃ natthi, calite asati passaddhi, passaddhiyā sati nati na hoti, natiyā asati āgatigati na hoti, āgatigatiya asati cutūpapato na hoti, cutūpapāte asati nevidha na huraṃ na ubhaya-mantare, esevanto dukkhassāti ...*“.

(Ud. 81. S. auch *Netti*. 65 ff.)

„In einem, der sich auf etwas stützt, gibt es Schwanken, in einem, der sich auf nichts stützt, gibt es kein Schwanken; wenn es kein Schwanken gibt, ist Ruhe; gibt es Ruhe, dann gibt es kein Geneigtsein; gibt es kein Geneigtsein, dann gibt es kein Kommen und Gehen; gibt es kein Kommen und Gehen, dann gibt es kein Sterben und Wiedererscheinen; gibt es kein Sterben und Wiedererscheinen, dann gibt es kein ‘Diesseits’ und kein ‘Jenseits’ und kein Dazwischen. Dies ist das Ende von Dukkha.“

[M. 144]

Das Wort ‘*nissita*’ (wörtl. ‘auf etwas ruhen’) erinnert an die Lehrrede über die zwei Extreme, die der Buddha an Kaccāyana richtete. Aufgrund dessen, stimmt der Rest der

¹⁰⁷ Diese Passage kommt auch in M. N. III 266 [M. 144, 11] vor.

Passage gut mit der Metapher überein. Für jemanden, der sich auf die verbale Dichotomie stützt, gibt es geistiges Schwanken und Reizbarkeit. Diese Reizbarkeit ist daher bei jemandem, der sich nicht darauf stützt, nicht zu finden. Die Abwesenheit von Reizbarkeit führt zur Beruhigung des Geistes. Der still gewordene Geist neigt nicht mehr zu konzeptuellen Unterscheidungen von zwei Extremen oder einer mittleren Position. Diese Ablösung von der Fessel der Konzepte ist das Ende des Leidens.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Die Kommentare versuchen, den in dieser Passage erscheinenden unterschiedlichen Konzepten einen konkreten Inhalt zu geben. Es scheint allerdings, dass die hier benutzten Ausdrücke wie *‘āgati-gati’* und *‘cutūpapāta’*, sich nicht die Tatsachen von Tod oder Geburt beziehen, sondern lediglich für deren abstrakte Konzepte stehen. Das geht aus der folgenden Passage hervor, in der *‘cutūpapāta’* als ursprünglicher Vorläufer von *‘āyatim-jāti-jarāmarāṇa’* (künftige Geburt, Verfall und Tod) benutzt wird:

„*Yato ca kho bhikkhave no ce ceteti, no ca pakappeti no ca anuseti, ārammaṇaṃ etaṃ na hoti viññāṇassa ṭhitiyā, ārammaṇe asati patiṭṭhā viññāṇassa na hoti. Tad appatiṭṭhite viññāṇe avirūḷhe, nati na hoti, natiyā asati āgatigati na hoti, āgatigatiyā asati cutūpapāto na hoti, cutūpapāte asati āyatim jātijarāmarāṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā nirujjhanti ... Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotīti.*“ (S. N. II 67.) >

> „Ihr Mönche, wenn einer aber nicht denkt und nichts beabsichtigt und auch nicht (bei den Dingen) verharret, so entsteht damit keine Grundlage für das Fortbestehen des Bewusstseins. Wenn keine Grundlage vorhanden ist, so besteht das Bewusstsein nicht fort. Wenn das Bewusstsein nicht fortbesteht und nicht zunimmt, so tritt keine Neigung (zu den Dingen) ein. Wenn keine Neigung vorhanden ist, entsteht kein Kommen und Gehen. Wenn Kommen und Gehen nicht vorhanden sind, entsteht kein Verfall und Wiedererscheinen. Wenn Verfall und Wiedererscheinen nicht vorhanden sind, wird es künftig weder Geburt, noch Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung geben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Leidensmasse zustande.“ [S. II 12, 40]

I. 8 Das Verweilen in Leerheit

Das *Cūlasuññata Sutta* der Mittleren Sammlung illustriert anschaulicher, wie das Hinabsteigen in die Leerheit sich allmählich vollzieht und mit dem direkten Erleben einhergeht. Hier befragt Ānanda den Buddha etwas zögerlich, ob er denn tatsächlich meinte, was er sagte, als er den Menschen aus der Gemeinde von Nagaraka erklärte, er verbringe die meiste Zeit damit, 'in Leerheit zu verweilen' (*suññatāvihārena*). Der Buddha versicherte Ānanda, dass das so sei und setzte hinzu, dass er dies nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch gegenwärtig noch praktizierte. Dann fährt er fort und erklärt ihm das 'wahrhaft makellose und reine Hinabsteigen in die Leerheit' (*yathābhuccā avipallatthā parisuddhā suññatāvakkanti*). Indem er bei seiner empirischen Herangehensweise bleibt, beginnt der Buddha mit seiner unmittelbaren Umgebung – dem Kloster von Pubbārāma.

„...*Seyyathāpi ayaṃ Migāramātu pāsādo suñño hatthigavāssavalavena, suñño jātārūparajatena, suñño itthipurisasannipātena: atthi cevidaṃ asuññataṃ yadidaṃ bhikkhusaṅghaṃ paṭicca ekattaṃ; evameva kho Ānanda, bhikkhu amanasikarivā gāmasaṅñaṃ amanasikarivā manussasaṅñaṃ araṅṅasaṅñaṃ paṭicca manasikaroti ekattaṃ. Tassa araṅṅasaṅṅāya cittaṃ pakkhandati pasīdati santiṭṭhati adhimuccati. So evaṃ pajānāti: Ye assu darathā gāmasaṅñaṃ paṭicca, tedha na santi; ye assu darathā manussasaṅñaṃ paṭicca tedha na santi; atthicevāyaṃ darathamattā yadidaṃ araṅṅa saṅñaṃ paṭicca ekattanti. So: „Suññamidaṃ saṅṅāgataṃ gāmasaṅṅāyāti pajānāti; suññamidaṃ saṅṅāgataṃ manussasaṅṅāyāti-pajānāti. Atthi cevidaṃ asuññataṃ yadidaṃ araṅṅasaṅñaṃ paṭicca ekattanti. Iti yaṃ hi kho tattha na hoti, tena taṃ suññaṃ samanupassati; yaṃ pana tattha avasiṭṭham hoti, taṃ san-*

taṃ idaṃ atthīti pajānāti. Evampissa esā Ānanda yathābhuccā avipallatthā parīi suddhā suññatāvakkanti bhavati.“

(M. N. III 104)

„Ānanda, so wie dieser Palast von Migāras Mutter leer von Elefanten, Rindern, und Pferden ist, leer von Gold und Silber, leer von einer Zusammenkunft von Männern und Frauen, und nur diese Nicht-Leerheit gegenwärtig ist, nämlich die Einheit, die vom [anwesenden] Mönchs-Saṅgha abhängt; genauso achtet ein Mönch – ohne auf die Wahrnehmung ‘Dorf’ zu achten, ohne auf die Wahrnehmung ‘Mensch’ zu achten – nur auf die Wahrnehmung ‘Wald’. Sein Geist dringt in jene Wahrnehmung ‘Wald’ ein und erlangt Zuversicht, Beständigkeit und Entschlossenheit. Er versteht: ‚Was immer es an Störungen geben mag, die von der Wahrnehmung ›Dorf‹ abhängen, jene sind hier abwesend; was immer es an Störungen geben mag, die von der Wahrnehmung ›Menschen‹ abhängen, jene sind abwesend. Es ist nur dieses Ausmaß an Störung gegenwärtig, nämlich das, was von der Wahrnehmung ›Wald‹ abhängt.‘ Somit betrachtet er das als leer, was nicht vorhanden ist. Was aber das Restliche anbelangt, so versteht er: ‚Dies ist‘, weil es ist. Somit, Ānanda, wird dies für ihn ein wahrhaft echtes, unverzerrtes und reines Hinabsteigen in die Leerheit.“

[M. 121, 4]

Auf annähernd gleiche Weise wie oben beschreibt der Buddha, wie ein Mönch allmählich und in Stufen die Wahrnehmung der Erde als Objekt meditativer Versenkung (*paṭhavisaññā*), die Wahrnehmung der Rauminendlichkeit (*ākāsānañcāyatanaññā*), die Wahrnehmung der Bewusstseinsunendlichkeit (*viññāṇañcāyatanaññā*), die Wahrnehmung der Nichtsheit (*ākīñcaññāyatanaññā*),

die Wahrnehmung der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nicht wahrnehmung (*nevasaññānāsaññāyatanaśāññā*) und die geistige Konzentration, die auf der Merkmallosigkeit (*animittam cetosamādhi*) gegründet ist, erreicht. Auf der zuletzt genannten Stufe weiß er, dass er nur diese Formen von ‘Störungen’ (*darathā*) erfährt, die im eigenen Körper entstehen, der mit den sechs Sinnesgebieten ausgestattet ist, und die lediglich physische Lebenszeichen sind. Dann reflektiert er wieder über die Konzentration auf das ‘Merkmallose’ und sein Geist erfreut sich daran und verweilt darin. Nun beginnt er es folgendermaßen zu betrachten: „*Ayampi kho animitto cetosamādhi abhisamkhatato abhisāñcetaṃ. Yaṃ kho pana kiñci abhisamkhatam abhisāñcetaṃ tadaniccam nirodhadhammaṃ.*“ – „Diese merkmallose Konzentration des Geistes ist gestaltet und ausgedacht. Aber was immer auch gestaltet und ausgedacht ist, ist unbeständig und muss schwinden.“ Sobald er dies sieht und erkennt, ist sein Geist von den Trieben und Sinnesgenüssen, vom Werden und Unwissenheit befreit. So befreit, verfügt er über das Wissen, dass er frei ist, und versteht, dass er das Ziel erreicht hat. Er blickt in sich hinein und erkennt, dass die Störungen, die von den drei Trieben verursacht werden könnten, nicht länger vorhanden sind, er aber immer noch mit jeglichen Störungen konfrontiert wird, die in seinem Körper mit den sechs Sinnesgebieten entstehen, und die Zeichen seines Lebensprozesses sind. Dementsprechend bestimmt er die Tatsache der Leerheit, indem entsprechend den Ergebnissen seiner Introspektion. Der Buddha resümiert die Lehrrede, indem er dies als das echte, unverzerrte, reine und *erhabene* Hinabsteigen in die Leerheit bezeichnet („*Eva-massa esā Ānanda yathābhuccā avippallatthā parisuddhā paramānuttarā suññatāvakkanti bhavati.*“).

I. 9 Die Grenzen der Dialektik

Für den Dialektiker besitzt diese Lehrrede, die das frühbuddhistische Verständnis von *‘suññatā’* darstellt, eine Moral. Die Geschichte des buddhistischen Denkens hat gezeigt, dass hinter der Fähigkeit, Konzepte dialektisch zu zerstören eine Gefahr lauert. Der Dialektiker könnte manchmal aus seiner intellektuellen Überlegenheit einen Komplex entwickeln und fortfahren, alle ihn umgebenden Konzepte und Theorien ausnahmslos zu demontieren und sie zum Gegenstand seines Spotts machen. Er könnte alle Ethik vernachlässigen und sich selbst in dem Glauben wiegen, bei der Wahrheit angekommen zu sein. Wie der Vogel Strauß könnte er seinen skeptischen Kopf in den Sand aus dialektischer Eloquenz stecken, und so vergeblich versuchen, vor den Konzepten der „in Unwissenheit lebenden Weltmenschen“ zu flüchten. Solche Neunmalklugen schrecken vor genau jenen Konzepten im Augenblick ihres Erscheinens getroffen zurück – oder vielleicht sogar schon vorher –, aus dem einfachen Grunde, weil die Paradoxien des befreiten Weisen nicht die ihren sind. Der Zweck der Entwicklung eines dialektischen Bewusstseins ist nicht intellektuelles Versteckspielen, sondern sich den unsicheren Fakten des inneren und äußeren Erlebens gegenüber zu öffnen. Daher muss der Dialektiker die Tatsache akzeptieren, dass er auch während seines Versuches, Konzepte dialektisch auseinanderzunehmen, von der Gnade der Konzepte abhängig ist. Dieser ernüchternde Gedanke sollte ihn umso bescheidener machen und ihn dazu motivieren, sie mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu transzendieren. Ein Traum mag im Lichte der Erfahrung eines Wachen als unwahr erachtet werden, als Erfahrungstatsache ist er aber – zumindest relativ gesehen – genauso wahr. Ebenso ist der täuschende Charakter von Konzepten eine Erfahrungstatsache und darf diesbezüglich nicht igno-

riert werden. Trotz ihrer gefährlichen Kraft uns zu täuschen, dürfen Konzepte nicht *per se* verurteilt werden, handelt es sich bei ihnen lediglich um Objektivierungen oder Projektionen unserer eigenen *taṇhā*, *māna* und *ditṭhi* – unseres Verlangens, unseres Dünkels und unserer Ansichten. Daher müssen Konzepte in letzter Analyse direkt an ihrer Wurzel gepackt werden. Anstatt sie zu vernichten, sollten sie besser durchschaut und transzendiert werden. Der Versuch, Konzepte lediglich auf intellektueller Ebene zu entfernen, führt zu einer unendlichen Regression im Denken, wie der folgende Dialog zwischen dem Buddha und dem Wanderasketen *Dīghanaka* (*Aggivessana*) zeigt.

„Meister Gotama, meine Lehrmeinung und Ansicht ist dies: ‚Für mich ist nichts akzeptabel.‘“¹⁰⁹

„Aggivessana, deine Ansicht: ‚Für mich ist nichts akzeptabel‘ – ist nicht zumindest diese Ansicht für dich akzeptabel?“

„Wenn diese meine Ansicht für mich akzeptabel wäre, Meister Gotama, würde es sich damit genauso verhalten, es würde sich damit genauso verhalten“

„Nun, Aggivessana, es gibt viele in der Welt, die sagen: ‚Es würde sich damit genauso verhalten, es würde sich damit genauso verhalten‘, und doch überwinden sie jene Ansicht nicht und sie nehmen noch manche andere Ansicht an. Nun gibt es wenige in der Welt, die sagen: ‚Es würde sich damit genauso verhalten, es würde sich damit genauso verhalten‘ und sie überwinden jene Ansicht und nehmen keine andere Ansicht mehr an.“

(M. L. S. II 170; M. N. I 497 ff. [M. 74, 2-3])

¹⁰⁹ („*sabbam me na khamati*“)

Der Buddha räumte jedoch ein, dass *Dīghanakhas* Ansicht der Loslösung näher kommt, wenn sie mit der gegenteiligen Ansicht ‚alles ist akzeptabel‘ verglichen wird. *Dīghanaka* reagierte anfangs begeistert, weil er dachte, der Buddha lobte und unterstützte seine Ansicht vorbehaltlos. Nachdem der Buddha ihm aber klar gemacht hatte, wie diese wahrhaft dogmatische Ansicht – nämlich, dass alle Ansichten unakzeptabel sind – selbst Ursache von Leiden sein kann, war er desillusioniert.

„Ein Weiser unter jenen Mönchen und Brahmanen, die die Lehrmeinung und Ansicht vertreten: ‚Für mich ist nichts akzeptabel‘, erwägt so: ‚Wenn ich stur an meiner Ansicht ›Für mich ist nichts akzeptabel‹ festhalte und erkläre: ›Nur dies ist wahr, alles andere ist falsch‹, dann könnte ich mit zwei anderen in eine Meinungsverschiedenheit geraten: und zwar mit einem Mönch oder Brahmanen, der die Lehrmeinung und Ansicht vertritt: ›Für mich ist alles akzeptabel‹ und mit einem Mönch oder Brahmanen, der die Lehrmeinung und Ansicht vertritt: ›Einiges ist für mich akzeptabel, einiges nicht.‹ Mit diesen zwei könnte ich in eine Meinungsverschiedenheit geraten, und wenn es eine Meinungsverschiedenheit gibt, gibt es Streitgespräche; wenn es Streitgespräche gibt, gibt es Zank; wenn es Zank gibt, gibt es Verdross.‘ Weil er sieht, wie dies zu Meinungsverschiedenheiten, Streitgespräche, Zank und Verdross führen kann, überwindet er jene Ansicht und nimmt keine andere Ansicht an. Auf diese Weise kommt die Überwindung dieser Ansichten zustande; auf diese Weise kommt das Aufgeben dieser Ansichten zustande.“

Übrigens ist dieser Dialog¹¹⁰ hinsichtlich bestimmter falscher Vorstellungen unter modernen Philosophen, die die Bedeutung der Dialektik überschätzen, von erfrischender Relevanz. Es wäre nicht verkehrt, diesen Dialog mit den Beobachtungen von Dr. T. R. V. MURTHI (*The Central Philosophy of Buddhism – A Study of the Mādhyamika System*, London, George Allen and Unwin [1955]) zu vergleichen, die dieser zur Verteidigung des Mādhyamika-Systems heranzieht:

(...) „Die Dialektik von ‘*śūnyatā*’ ist das Entfernen der Fesseln, die unsere Konzepte mit ihren praktischen und sentimentalischen Neigungen der Realität angelegt haben. Es ist die Befreiung der Realität von den künstlichen und zufälligen Einschränkungen und nicht die Verneinung der Realität. ‘*Śūnyatā*’ ist die Verneinung der Verneinungen; es stellt daher eine Bestätigung des unendlichen und unbeschreibbar positiven Charakters des Realen dar ... “

(ebd., S. 160)

„Das Kritisieren von Theorien ist keine Theorie. Kritik ist das Bewusstsein dessen, was eine Theorie ist, wie sie aufgebaut ist; es ist nicht das Aufwerfen einer neuen Theorie. Bei der Verneinung von Positionen handelt es sich nicht um eine neue Position. Dialektik als Analyse, ist nicht das Festlegen von irgendetwas Neuem; sie deckt eher auf, als dass sie hinzufügt oder verzerrt ...“

(ebd., S. 161)

„... Der Konflikt von gegensätzlichen Theorien und Standpunkten wird im *Mādhyamika* durch das Analysieren jeder Theorie und Herausstellen seiner inne-

¹¹⁰ Dem Dīghanakha Sutta zufolge, verwirklichte der ehrwürdige *Sāriputta* beim Hören dieser Lehre die Arahatschaft.

ren Fehler gelöst; die Dialektik löst Theorien restlos auf; sie schlägt sich nicht in einer anderen Theorie nieder ...“

(ebd., S. 305)

„... Kritik ist die Erlösung des menschlichen Geistes von all seinen Verwicklungen und Leidenschaften. Sie selbst ist Freiheit. Dies ist der wahre Standpunkt des *Mādhyamika* ...“

(ebd., S. 41)

Leider erscheint uns dieses Bild von der Dialektik etwas überzogen. Eine derartig selbstzufriedene Einstellung gegenüber der Allmacht der Dialektik ist nicht ganz unproblematisch. Diese Tatsache geht auch aus bestimmten Gedankensträngen des *Mādhyamika*-Systems hervor. Eine typische Darstellung der Regression im Denken wäre eine Reihe von wiederholten Verneinungen, die in Absoluter Leerheit (*atyanta-sūnyatā*) ihren Höhepunkt finden sollten. Es gab auch die Tendenz, das abstrakte Konzept von *Sūnyatā* zu vergegenständlichen und ein Absolutes daraus zu machen – ein äußeres Prinzip, in dem alles entsteht, und zu dem letztlich alles wieder zurückkehrt. Betrachtet man diese letzte Entwicklung, ist es wichtig, dass der Buddha im *Cūḷa Suññata Sutta* – ganz sachlich – darauf hinweist, dass ‘*suññatā*’ genauso wie jeder andere Begriff, nur eine relative Bedeutung hat. Daher gilt eine zweifache introspektive Analyse zur Bestimmung der Erfahrungswerte eines Geistes, der in Leerheit weilt, und eines Geistes, der nicht in Leerheit weilt, als Vorläufer zur Bestimmung jeder Stufe einer Erfahrung von Leerheit. Der wiederkehrende Satz: „Er betrachtet das, was anwesend ist, als leer von dem, was nicht anwesend ist. Aber in Hinblick auf das, was noch anwesend ist, versteht er: ‚Dies ist‘, weil es anwesend ist“ drückt dieses Kriterium in einfachen Worten aus. Der Lehrrede zufolge, trifft

das Kriterium auch noch für die höchste Stufe der Leerheitserfahrung zu (*‘paramānuttarā suññatāvakkanti’*). Auf dieser Stufe ist der Geist frei vom Sinnestrieb, Daseinstrieb und Unwissenheitstrieb. Dennoch existiert weiterhin eine Erfahrung, die nicht leer ist, nämlich die schmerzhaften physischen Empfindungen, die nur aus dem Grunde erscheinen, weil man lebt. So gibt es also keine Notwendigkeit, das Konzept von *‘suññatā’* zu vergegenständlichen. Statt auf ein absolutes Konzept von Leerheit zurückzugreifen, indem man die drei Wege des konventionellen Gebrauchs zeitlicher Ausdrücke durcheinander bringt, sollte man realistisch genug sein, um die Gegenwart als Gegenwart, die Vergangenheit als Vergangenheit und die Zukunft als Zukunft zu erkennen. Die Stufen des Erlebens würden dabei mit den Stufen der Leerheit harmonisieren.

[In Sāvattḥī.] „Ihr Mönche, es gibt diese drei Pfade der Sprache, Pfade des Benennens, Pfade der Bezeichnung, die unvermischt sind, die niemals vermischt wurden, die nicht vermischt sind und die [künftig] nicht vermischt werden und die nicht von verständigen Asketen und Brahmanen zurückgewiesen werden. Welche drei? Welche Form auch immer, ihr Mönche, sich aufgelöst, aufgehört und sich verändert hat – auf sie trifft der Begriff, die Bezeichnung und die Beschreibung: ‚Sie war‘ zu. Nicht gilt für sie der Begriff, die Bezeichnung und die Beschreibung: ‚Sie ist‘, oder ‚Sie wird sein‘. Welches Gefühl ... welche Wahrnehmung ... welche Gestaltungen ... welches Bewusstsein auch immer ...“¹¹¹

¹¹¹ „Tayo’me bhikkhave niruttipathā adhivacanapathā paññattipathā asaṃkiṇṇā asaṃkiṇṇapubbā na saṃkiṇṇissanti appatikuṭṭhā samanehi brāhmaṇehi viññūhi. Katame tayo? Yaṃ hi bhikkhave rūpaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ ahoṣīti tassa saṅkhā, ahoṣīti tassa samaññā, ahoṣīti tassa paññatti. Na tassa saṅkhā ... atthīti, na tassa saṅkhā

Es scheint, dass zwei Wörter, die im *Cūḷasuṃṇāta Sutta* immer wieder auftauchen, bei entsprechender Würdigung dazu dienen könnten, den Dialektiker im Zaum zu halten. Das erste, ‘*darathā*’ (‘Unruhe’, ‘Störungen’), erinnert ihn schmerzhaft an jene unangenehmen Tatsachen des Erlebens, die von ihm auch durch noch so viel dialektisches Geschick nicht beschönigt werden können. Das zweite – vielleicht ambivalentere – ist das Wort ‘*avipalattthā*’ (unverfälscht), das dazu verwendet wird, das reine und unverzerrte Hinabsteigen in die Leerheit zu beschreiben. Anhand der Implikationen dieses Wortes wird klar, dass irgendein anderes Hinabsteigen in die Leerheit, wie z. B. die dialektische Methode, eine Verzerrung wäre. Tatsächlich wäre es eine Dummheit, das Floß zu verlassen und mit dem Jubeln zu beginnen, wenn man das gegenüber liegende Ufer noch gar nicht erreicht hat. Das Gleichnis von der Wasserschlange, das dem *Alagaddūpama Sutta* seinen Namen gab, bietet eine bessere Illustration dieser Unbesonnenheit.

„Angenommen, ein Mann, der eine Schlange benötigte, der eine Schlange suchte, der sich auf der Suche nach einer Schlange befände, sähe eine große Schlange und packte sie an ihren Windungen oder am Schwanz. Sie würde sich nach ihm umdrehen und ihn in die Hand oder den Arm oder eines seiner Glieder beißen, und infolge dessen würde er sich den Tod oder eine tödliche Verletzung zuziehen. Und warum? Wegen des falschen Ergreifens jener Schlange. Ebenso, ihr Mönche, lernen da einige fehlgeleitete Männer den Dhamma: Lehrreden, Gedichte, Darlegungen, Verse, Ausrufe, Sprüche, Geburtsgeschichten, Wunder und Antworten auf Fragen – aber nachdem sie den Dhamma gelernt haben, er-

bhaviṣṣatīti ... yā vedanā ... yā saññā ... ye saṅkhārā ... yaṃ viññāṇaṃ ...“ (S. N. III 71 - 2 [S. III 22, 62])

gründen sie nicht die Bedeutung jener Lehren mit intuitiver Weisheit. Weil sie die Bedeutung jener Lehren nicht mit intuitiver Weisheit ergründen, gelangen sie nicht dahin, sie reflektiv anzunehmen. Stattdessen lernen sie den Dhamma nur, um andere kritisieren zu können und um Debatten zu gewinnen, und sie erfahren nicht das Gute, um dessen willen sie den Dhamma gelernt haben. Jene Lehren, die von ihnen falsch ergriffen wurden, tragen lange zu ihrem Schaden und Leid bei. Warum ist das so? Aufgrund des falschen Ergreifens jener Lehren.“

(M. L. S. I 172; M. N. I 133 [M. 22, 10])

Die amüsante Geschichte des Mannes, der das Floß nach dem Erreichen des anderen Ufers aus naiver Dankbarkeit auf seinen Schultern wegtragen wollte, gleicht der tragischen Geschichte des Mannes, der die Schlange an ihrem Schwanz ergreifen will. Die Position des Floßträgers ist lächerlich, die des Schlangenfängers gefährlich – ja sogar selbstmörderisch. Das Gleichnis von der Wasserschlange war an den aufsässigen Mönch Ariṭṭha gerichtet, der die Kritik des Buddha hinsichtlich des Sinnesverlangens falsch wiedergab. Ariṭṭhas Theorie, die in einem Missverständnis gründete, wurde mit diesen Worten formuliert: „*Tathāhaṃ bhagavā dhammaṃ desitaṃ ājānāmi yathā ye’me antarāyikā dhammā vuttā bhagavatā te paṭisevato nālaṃ antarāyāya*“ („So wie ich den vom Erhabenen gelehrt Dhamma verstehe, sind jene Dinge, die vom Erhabenen ‘Hemmnisse’ genannt werden, nicht in der Lage, denjenigen zu hemmen, der ihnen nachgeht.“). In dieser Lehrrede finden wir keinen klaren Hinweis auf die dialektische Methode, durch die er zu seiner ‘paradoxen’ Schlussfolgerung gekommen ist, aber die Tatsache, dass er hartnäckig bei seiner Ansicht blieb, obwohl er sich damit der Kritik seiner Mitmönche aussetzte, scheint darauf hinzuweisen, dass er einiges an dialektischem Geschick

besaß.¹¹² Die vom Buddha benutzten und oben zitierten Worte scheinen uns einen Hinweis in diese Richtung zu geben. Möglicherweise handelt es sich hier um ein frühes Beispiel von Missbrauch der Dialektik, der zur moralischen Anarchie führt. Der Versuch, die Anforderungen der Psychologie und Ethik außer Acht zu lassen, um hastig die dem Ziel näher liegenden metaphysischen Feinheiten intellektuell begreifen zu wollen, ist, bildlich gesprochen, mit der Einstellung des Mannes vergleichbar, der die Schlange am Schwanz packen will, bevor er überhaupt in der Lage ist, dies zu meistern. Obwohl es Versuche gab, die Bedeutung der Ethik zu bestimmen, schoss das *Mādhyamika*-System mit seinem rücksichtslosen Angriff auf Konzepte durch seine dialektische Überschwänglichkeit weit über sein Ziel hinaus. So wurde viel von dem wichtigen Beitrag, den dieses Denksystem durch Aufzeigen der Sinnlosigkeit der in „*Hīmayāna*“-Kreisen übermäßigen Beschäftigung mit Konzepten geliefert hat, letzten Endes durch die eigenen Entgleisungen zunichte gemacht. Dass der Buddha das Loslassen aller Ansichten, einschließlich der von ‘*sūnyatā*’ empfohlen hatte, wurde von den *Mādhyamikas* richtig erkannt.¹¹³ Diese Bestätigung war jedoch eine Täuschung, da dieses System über

¹¹² Dem Kommentar zufolge (M. A. II 103) setzte sich *Ariṭṭhas* Argumentation in folgendermaßen fort: „Obwohl sie die fünf Arten von Sinnesvergnügen genießen, werden diese im Haus lebenden Menschen zu Stromeingetretenen oder Einmalwiederkehrern. Auch Mönche sehen angenehme Formen mit ihren Augen ... erfahren angenehme Kontakte mit ihrem Körper und sie benutzen weiche Teppiche und Decken. Dies alles ist zulässig. Warum denn nicht auch der Anblick, der Klang, der Geruch, der Geschmack und die Berührung von Frauen? Diese sind auch zulässig.“

¹¹³ *Sūnyatā sarvadṛṣṭīnām - proktā nihsaraṇām jinaih, yeṣāṃ tu sūnyātādrṣṭis - tānasādhyān babhāsire.* (M. K. XIII 8) – ‚*Sūnyatā* wurde vom Buddha als das Loslassen aller Ansichten gelehrt; aber jene, für die *sūnyatā* selbst eine Ansicht ist, sind unheilbar.‘

jene ‘eingebauten’ Schutzvorrichtungen vor Verzerrung, wie man sie in den *Pāli-Nikāyas* findet, nicht verfügte. Dem frühbuddhistischen Standpunkt zufolge, bestand der Mittlere Weg weder in der Konfrontation jeder These mit ihrer Antithese oder ihrer Synthese, noch in ihrer völligen Widerlegung, sondern in einem ausbalancierten Verständnis des relativen und pragmatischen Wertes von Konzepten. Das dialektische Bewusstsein ist daher eine intellektuelle Erfahrung der letztendlichen Sinnlosigkeit von Konzepten, die eine notwendige, aber nicht ausreichende Bedingung für das Erreichen des Zieles ist. Es ist auch kein Allheilmittel gegen die Omnipräsenz von *dukkha*. Es ist zweifelsohne ein wichtiger Bestandteil von *Sammā Diṭṭhi*, der ersten Stufe des Achtfachen Pfades. Der ethische Mittelweg führt geradewegs durch konzeptuelle Formulierungen als Stufen der Übung, von denen umsichtig – auf die Loslösung ausgerichtet – Gebrauch gemacht werden sollte. Der Dialektiker, welcher der logischen Konsistenz verpflichtet ist, könnte diese Position als voll von Widersprüchen betrachten. Ein typisches Beispiel dieser Einstellung finden wir in den Worten des Brahmanen *Māgandiya* im *Māgandiya-Sutta*:

*Na diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena Māgandiyāti Bhagavā
 sīlabbatenāpi na suddhimāha
 adiṭṭhiyā assutiyā aññāṇā
 asīlatā abbatā nopi tena
 ete ca nissajja anuggahāya
 santo anissāya bhavaṃ na jappe.*

(Sn. 839. Vers)

[Der Erhabene:]

„Māgandiya, ich sage nicht, dass jemand die Läuterung durch Ansichten, Lernen, Wissen, heiligen Gelübten und asketischen Übungen verwirklicht, noch sage ich, dass sie ohne Ansichten, Lernen, Wissen, heiligen Ge-

lübten oder asketischen Übungen verwirklicht wird. In dem einer diese Faktoren nur als Mittel zum Zweck verwendet und nicht als Selbstzweck ergreift, geschieht es, dass er die Läuterung verwirklicht und deshalb kein Dasein mehr ergreift.“

„*No ce kira diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena -
iti Māgandiyo -
sīlabbatenāpi visuddhimāha
adiṭṭhiyā assutiyā aññāṇā
asīlatā abbatā no pi tena
maññemahaṃ momuhameva dhammaṃ
diṭṭhiyā eke paṇcenti suddhiṃ*

(Sn. 840. Vers)

[Māgandiya:]

„Wenn es heißt, dass die Läuterung nicht durch Ansichten, Lernen, Wissen, heiligen Gelübten und asketischen Übungen verwirklicht wird, und auch durch die Abwesenheit von Ansichten, Lernen, Wissen, heiligen Gelübten und asketischen Übungen verwirklicht werden kann, dann erscheint mir solche Lehre als verworren! Denn durch Ansicht verwirklichen ja manche die Läuterung!

Eine detaillierte Darstellung der Gültigkeit dieser scheinbar widersprechenden Position, taucht im *Rathavinīta Sutta* (M. 24) in Form eines Dialoges auf, der zwischen *Sāriputta* und *Puṇṇa Mantāniputta* stattfindet. Das Gleichnis von den sieben Kutschen, die sich auf der Wegstrecke einander ablösen, mit welchem *Puṇṇa* die innere Konsistenz der sieben Reinheitsstufen illustriert, dient dazu, das Zwillingsprinzip von Relativität und Pragmatismus unmissverständlich zu verdeutlichen.

„Angenommen, König Pasenadi von Kosala hätte, während er sich in Sāvatti aufhielt, dringende Ge-

schäfte in Sāketa zu erledigen, und zwischen Sāvathī und Sāketa würde eine Staffel von sieben Kutschen für ihn bereit gehalten. Dann würde König Pasenadi Sāvathī durch das innere Palasttor gehen, die erste Kutsche der Staffel besteigen und damit zur zweiten Kutsche fahren; bei der zweiten Kutsche der Staffel ankommen, würde er von der ersten Kutsche herabsteigen und in die zweite Kutsche steigen, und mit der zweiten Kutsche zur dritten ...vierten Kutsche ... fünften Kutsche ... sechsten Kutsche ... siebten Kutsche fahren ... um schließlich mit der siebten Kutsche er am inneren Tor des Palastes von Sāketa ankommen ...“

„Genauso, Freund, dient die Läuterung der Sittlichkeit dazu, die Läuterung des Geistes zu erreichen; die Läuterung des Geistes dient dazu, die Läuterung der Ansicht zu erreichen; ... die Läuterung durch Zweifelüberwindung zu erreichen; ... die Läuterung durch Wissen und Schauung von Pfad und Nicht-Pfad zu erreichen; ... die Läuterung durch Wissen und Schauung des Übungswegs zu erreichen; ... die Läuterung durch Wissen und Schauung zu erreichen; Läuterung durch Wissen und Schauung ist dazu da, endgültiges *Nibbāna* ohne Anhaften zu erreichen. Es geschieht zum Zweck der Verwirklichung von *Nibbāna* ohne Anhaften, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird.“

(M. L. S. I 192 [M. 24, 14 - 15])

Es scheint, dass der Unterschied in der Herangehensweise auf das Problem der Konzepte im frühen Buddhismus und im Mādhyamika-System an etwas liegt, das man als feine Verlagerung der Betonung bei der Interpretation der Begriffe ‘*suñña*’ und ‘*attā*’ bezeichnen könnte. Im *Pāli*-Kanon finden wir eine Definition des Wortes ‘*suñña*’, die vom Buddha als Antwort auf die folgende, von Ānanda gestellte Frage gegeben wurde:

„*Suñño loko, suñño lokoti bhante vuccati. Kittāvatā nu kho bhante suñño loko'ti vuccati?*“

„*Yasmā ca kho Ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā tasmā suñño loko'ti vuccati. Kiñca Ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā?*“

„*Cakkhuṃ kho Ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā ... rūpā ... cakkhuviññāṇaṃ ... cakkhusamphasso suñño attena vā attaniyena vā ... pe ... Yampidaṃ manosamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi suññaṃ attena vā attanivena vā ...*“

(S. N. IV 54)

„Ehwürdiger, es heißt: ‚Leer ist die Welt, leer ist die Welt.‘ Inwiefern aber wird gesagt, die Welt sei leer?“

„Weil sie, Ānanda, leer von einem Selbst ist oder von etwas, das zu einem Selbst gehört – deshalb wird gesagt: ‚Leer ist die Welt‘. Und was ist leer von einem Selbst oder von etwas, das zu einem Selbst gehört? Das Auge, Ānanda, ist leer von einem Selbst und von etwas, das zu einem Selbst gehört. Seh-Objekte sind leer von einem Selbst und von etwas, das zu einem Selbst gehört. Das Seh-Bewusstsein ist leer von einem Selbst ... Seh-Kontakt ... Was es auch immer an Empfindungen gibt, wie angenehme, unangenehme oder neutrale, die aufgrund von Geist-Kontakt entstehen, auch diese sind leer von einem Selbst oder von etwas, das zu einem Selbst gehört.“

[S. IV 85]

Die Welt wird als ‚leer‘ bezeichnet, weil sie leer von einem Selbst ist, bzw. von etwas, das zu einem Selbst gehört. In dieser Definition handelt es sich bei ‚Welt‘ um die Gesamtheit der Sinneserfahrungen, die auf den sechs Sinnen basieren. Demzufolge kann kein Element der Er-

fahrung als ein Selbst oder zu einem Selbst gehörend betrachtet werden. ‘Attā’ muss in seinem subjektiven Sinne als Bezeichnung einer ‘Seele’ oder eines ‘Ichs’ verstanden werden. Sein Charakteristikum ist die Macht, zu besitzen und zu kontrollieren. Der Buddha hat diese Tatsache bei seiner ersten Lehrrede über die Merkmale von ‘anattā’ im *Anattalakkhaṇa Sutta* (Vin. I 13; S. N. III 67) klar herausgestellt:

„Der Körper, ihr Mönche, ist nicht-Selbst. Wäre dieser Körper ein Selbst, würde er nicht der Krankheit unterliegen und man könnte bestimmen: ‚So soll mein Körper sein, so soll mein Körper nicht sein‘. Weil aber, ihr Mönche, der Körper nicht-Selbst ist, unterliegt er der Krankheit, und es hat keinen Zweck zu bestimmen: ‚So soll mein Körper sein‘, ‚So soll mein Körper nicht sein‘.

„Gefühl ist nicht-Selbst ... Wahrnehmung ist nicht-Selbst ... Gestaltungen sind nicht-Selbst ... Bewusstsein ist nicht-Selbst ...“

„Was meint ihr, Mönche, ist der Körper beständig oder unbeständig?“

„Unbeständig, Ehrwürdiger.“

„Aber ist das, was unbeständig ist, leidvoll oder freudvoll?“

„Leidvoll, Ehrwürdiger.“

„Wenn der Körper aber unbeständig, leidvoll und dem Wandel unterworfen ist, wäre es dann vernünftig zu behaupten: ‚Dies gehört mir, dies bin ich, dies ist mein Selbst‘?“ – „Gewiss nicht, Ehrwürdiger.“

„Ist Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen ... Bewusstsein ... beständig oder unbeständig ...?“

„Daher, ihr Mönche, sollte, was immer auch als Körper bezeichnet wird, in Vergangenheit, Zukunft und

Gegenwart, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, niedrig oder erhaben, nah oder fern, der Wahrheit gemäß und mit rechter Weisheit folgendermaßen betrachtet werden: ‚Dies gehört mir nicht, dies bin nicht ich, dies ist nicht mein Selbst’.“

„Daher, ihr Mönche, sollte, was immer auch als Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltung ... Bewusstsein bezeichnet wird, ... folgendermaßen betrachtet werden: ‚Dies gehört mir nicht, dies bin nicht ich, dies ist nicht mein Selbst’.“¹¹⁴

So zielt der erste Angriff auf das Konzept einer ‘Seele’, das als kontrollierendes Agens, das die Fähigkeit besitzt, Glück zu erfahren, welches, soll es perfekt sein unbedingt dauerhaft sein muss. Was dazu Anlass gibt, ist die Vorstellung von Dauerhaftigkeit oder Substantialität, letzteres wird hinreichend durch den Begriff ‘*nicca*’ wiedergegeben. Die Illusion der Substantialität ist mit dem psychologischen Impuls des Strebens nach Glück (*sukha*) verbunden, was wiederum die Illusion eines Ichs (*attā*) aufrechterhält. Nun scheint das Mādhyamika-System oft diese Vorstellung von Substantialität zu betonen, der die Illusion eines *ātman* zugrunde liegt. Dabei wird dem Wort eine objektive Wendung gegeben. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass das Wort ‘*nicca*’ diese primäre Vorstellung von Substantialität, die auf der kognitiven Ebene entsteht, ausreichend rechtfertigt. In ‘*sukha*’ und ‘*attā*’ finden wir die affektiven und willentlichen Reaktionen auf die Illusion von Beständigkeit. Daher kann man das ‘Selbst’ in den innersten Willensimpulsen des Geistes finden. Es ist nichts, das irgendwo außerhalb in materiellen Objekten oder in Konzepten liegt. Es ist das, was wir ihnen zuschreiben oder was ihnen überstülpen. Zu glauben, dass man Konzepte oder Theo-

¹¹⁴ (BK. of D. IV 20-2) [siehe auch S. III 59, 7])

rien überwinden kann, indem man sie demontiert, bedeutet lediglich, dass man schon am Rande des Problems Halt macht. Durch das Prägen der zwei Ausdrücke ‘*pudgala-nairātmya*’ und ‘*dharmā-nairātmya*’¹¹⁵ scheinen die Mādhyamikas die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes ‘*anattā*’ ignoriert zu haben. Nach der Auffassung des frühen Buddhismus, kann es für eine derartige Unterscheidung keine Basis geben, da die ‘*dharmas*’ oder Elemente, wenn sie als ein Selbst oder zu einem Selbst gehörend betrachtet werden, auch Objekte des Geistes einer Person werden und Teil seiner fünf Daseinsgruppen. Wenn gesagt wurde, man solle alle ‘*dhammas*’ als ‘*anattā*’ betrachten, bedeutete dies nur, dass man sie nicht als eigenes Selbst oder als Teil davon betrachten soll. Ein besserer Weg, den Kern des gegenwärtigen Arguments zu extrapolieren, wäre vielleicht zu fragen, ob da irgendwelche ‘*dharmānairātmya*’ übrig bleiben, die man noch erkennen muss, wenn man das so genannte ‘*pudgala-nairātmya*’ erkannt hat. Man könnte natürlich als Milderungsgrund anführen, dass das unentwegte dogmatische Hängen an den ‘*dharmas*’ seitens der ‘*Hīnayānisten*’ der Grund dafür war, die oben erwähnten zwei Ausdrücke zu formen. Aber dies scheint keine ausreichende Rechtfertigung zu sein, war doch die dogmatische Haltung der ‘*Hīnayānisten*’ lediglich ein Zeichen dafür, dass sie die volle Bedeutung der ‘*nairātmya*’-Lehre nicht verstanden hatten. Hätten sie sie verstanden, gäbe es hinsichtlich der ‘*dharmas*’ keinen Anlass mehr, weiter dogmatisch an ihnen zu hängen – sind sie doch Objekte des sechsten Sinnes. In jedem Fall scheint diese Verwirrung bis zu den daran beteiligten grundlegenden Themen Auswirkungen auf die Mādhyamika-Konzeption von

¹¹⁵ Die Leerheit von einem wie auch immer vorgestellten Selbst, die nach der Mādhamika-Philosophie vom Standpunkt der höchsten Wahrheit in einem umfassenden Sinne in Bezug auf eine Person (Skt. *pudgala*) und die Phänomene (Skt. *dharmā*) gilt. Anm. d. Übers.

Sūnyatā gehabt zu haben. Im Gegensatz dazu, wurde ‘*suññatā*’ in den *Pāli-Nikāyas* immer in Beziehung zum Erleben definiert. Auch wenn es heißt, man solle die Welt mit Achtsamkeit als ‘leer’ betrachten, so handelt es sich hierbei lediglich um eine Stufe beim Üben der Loslösung.¹¹⁶ Wenn man jedoch die Erfahrung von *suññatā* betrachtet, muss man mit den im *Cūḷasuññata Sutta* beschriebenen *suññatā*-Stufen übereinstimmen. Im ‘*Suññakathā*’ des *Paṭisambhidāmagga* finden wir weitere Illustrationen dieser speziellen Herangehensweise, in der fünf- und zwanzig Arten der Leerheit aufgezählt und definiert werden. Auch das Konzept ‘*suñña-suñña*’, trotz seiner offensichtlichen Ähnlichkeit mit dem ‘*sūnyatā-sūnyatā*’ der *Mādhyamika*s, impliziert lediglich die Leerheit auf eine so genannte Selbstheit bezogen, mit ihrer spezifischen Anwendung auf die sechs Sinne. Das Prinzip der Relativität bei der Bestimmung der Leerheit kann überall in dieser Liste von Definitionen gesehen werden. Die letzte Definition, die ‘*paramattha-suññaṃ*’ genannt wird, ist in ihrer Formulierung besonders bedeutend. Als höchste Ebene der Leerheit erwartet man von ihr, dass sie in Worten wie ‘ein Absolutes, ohne Beziehung zu irgendetwas’ ausgedrückt wird. Aber dem ist nicht so, denn sie hat immer noch eine Beziehung zum Gewahrsein, da diese Stufe der Leerheit *sampajānassa pavattapariyādānam sabbasuññatānaṃ paramatthasuññaṃ*¹¹⁷ (‘die höchste aller Formen der Leer-

¹¹⁶ *Suññato lokam avekkhassu - Mogharāja sadā sato attānudiṭṭhim ūhacca – evaṃ maccutaro siyā evaṃ lokam avekkhantaṃ - maccurājā na passati* (Sn. 1119) – „Mogharāja, betrachte diese Welt als leer; sei wachsam und reiße jede Wurzel einer Ich-Ansicht aus! Zum Todbesieger werde so! Wer so die Welt betrachtet, kann vom Todesfürsten nicht erspäht werden!“ (W. C. E. B.)

¹¹⁷ *...Atha vā pana sampajānassa anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyantassa idañceva cakkhuppavattaṃ pariyādiyati aññañca cakkhuppavattaṃ na uppajjati: idañceva sotapavattam ... pe ... ghānapavattam ... jivhāpavattam ... kāyapavattam ... manopavattam*

heit, in der man achtsam alles Sein auflöst) genannt wird. In Anbetracht der Tatsache, dass sich dies auf das endgültige Erreichen (Parinibbāna) des Erwachten bezieht, könnten wir dies als klaren Hinweis darauf betrachten, dass das frühbuddhistische *suññatā* immer eine relative und auf Erfahrung bezogene Vorstellung war.

Das Ergebnis der obigen Diskussion über ‘*suññatā*’ würde dann in dem Resultat bestehen, dass der Dialektiker, sofern er ernsthaft beabsichtigt, alle Ansichten und Konzepte aufzugeben, diese eher *verleugnen* und transzendieren sollte, anstatt sie als Ganzes zu vernichten. Als Objekte des sechsten Sinnes sind Konzepte genauso Erfahrungen wie die Objekte der anderen fünf Sinne. Daher werden sie in der Welt trotz ihrer Fehler und Widersprüche als weltliche Konventionen fortbestehen. Der Mittlere Weg besteht demnach im Wesentlichen aus der pragmatischen Herangehensweise. Hier wird leidenschaftslos das gewählt und benutzt, was dem Zweck am dienlichsten ist. Diese Herangehensweise wird an einem bestimmten Kriterium mehr als deutlich, das der Buddha in seinen Lehrreden überaus häufig heranzieht. Als Beispiel zitieren wir den folgenden Kontext, der in Bezug auf unsere gegenwärtige Diskussion von enormer Bedeutung ist:

„Einige Dinge, *Poṭṭhapāda*, habe ich gelehrt und kategorisch dargelegt und einige andere Dinge nicht. Und welche Dinge, *Poṭṭhapāda*, habe ich nicht kategorisch darge-

pariyādiyati aññañca manopavattaṃ na uppijati. Idam sampajānassa, pavattapariyādānam sabbasuññatānaṃ paramatthasuññanti.’ > ,Wiederum, in einem, der achtsam in das Nibbāna-Element eingeht, existiert kein Nährboden mehr; dieser Seh-Prozess ist erloschen ohne dass ein neuer entsteht, dieser Hörprozess ist erloschen ohne dass ein neuer entsteht ... dieser Geruchsprozess ... dieser Schmeckprozess ... dieser Berührungsprozess ... dieser geistige Prozess ... Dies ist die höchste aller Formen von Leerheit, in der ein achtsames Erlöschen aller Prozesse stattfindet.’ (Patis. 1. 184.)

legt? ... Ist die Welt ewig? ... Ist die Welt nicht ewig? ... Ist die Welt endlich? ... Ist die Welt unendlich? ... Ist die Seele dasselbe wie der Körper? Ist die Seele ein Ding und der Körper ein anderes? Existiert der Erhabene nach dem Tod? ... Existiert der Erhabene nicht nach dem Tod? Existiert der Erhabene sowohl nach dem Tod als auch nicht? ... Existiert der Erhabene weder nach dem Tod noch nicht nach dem Tod ... diese Dinge habe ich nicht kategorisch dargelegt?“

„Warum nun, *Poṭṭhapāda*, habe ich jene Dinge nicht kategorisch dargelegt? Weil sie nicht heilsam sind, *Poṭṭhapāda*, weil sie nicht mit dem Dhamma übereinstimmen, weil sie sich nicht mit dem heiligen Leben beschäftigen, nicht mit der Loslösung, nicht mit der Reinheit oder der Leidenschaftslosigkeit, nicht mit der Stille des Herzens oder dem wahren Wissen, nicht mit Einsicht und *Nibbāna*. Deswegen habe ich jene Dinge nicht kategorisch dargelegt.“

„Und welche Dinge, *Poṭṭhapāda*, habe ich kategorisch dargelegt? Dies ist das Leiden – dies, *Poṭṭhapāda*, habe ich gelehrt und kategorisch dargelegt. Dies ist der Ursprung des Leidens ... Dies ist das Ende des Leidens ... Dies ist der Weg zur Beendigung des Leidens ... diese Dinge habe ich kategorisch dargelegt.“

„Und warum, *Poṭṭhapāda*, habe ich dies gelehrt und kategorisch dargelegt? Weil es heilsam ist, weil es mit dem Dhamma übereinstimmt, weil es sich mit dem heiligen Leben beschäftigt, mit der Loslösung, mit der Reinheit, mit der Leidenschaftslosigkeit, mit der Stille des Herzens, mit dem wahren Wissen, mit Einsicht, mit *Nibbāna*. Deswegen habe ich diese Dinge gelehrt und kategorisch dargelegt.“

(D. B., I 254 f. [D. 9])

Von dieser Warte aus scheint es, dass der Buddha sowohl beim Lehren als auch beim Beantworten von Fragen manchmal kategorisch und manchmal nicht kategorisch vorgegangen ist, und das Kriterium für sein Vorgehen wird als pragmatisch und ethisch erklärt. Die Gültigkeit dieses Kriteriums in Bezug auf die konsequente Weigerung des Buddha, auf eine der zehn nicht bestimmbar Punkte (*'dasa avyākata-vatthu'*) eine kategorische Auskunft zu geben, wurde früher wie heute von vielen Gelehrten heftig diskutiert. Einige, wie z. B. Prof. A. B. KEITH (*Buddhist Philosophy*), sahen darin einen 'generellen Mangel an philosophisch-konstruktiver Kraft' auf Seiten des Buddha. KEITH behandelte den Buddha als 'echten Agnostiker'. Einige andere, ebenfalls davon überzeugt, dass dem Kriterium Tiefe und Stichhaltigkeit fehlt, führen damit fort, das Geheimnis des zu den *avyākatas* schweigenden Buddha anhand von dialektischen Begriffen zu entschlüsseln. Einer der ersten Versuche in diese Richtung wurde im Mādhyamika-System ausgearbeitet. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Gelehrten bis zu einem gewissen Ausmaß bei der Lösung dieses Geheimnisses Erfolg hatten. Jedoch scheint es, dass bei all ihrem Enthusiasmus, den sie beim Lüften des Geheimnisses um das Schweigen des Buddha entwickelten, sie den Sinn für die Bedeutung dieses Geheimnisses verloren hatten. Der Wert eines Geheimnisses liegt nicht so sehr im Geheimnis selbst, sondern in den *Gründen*, die für dieses Geheimnis verantwortlich sind. Will man diese Gründe finden, muss man seine Schritte bis zu dem o. g. pragmatischen Kriterium, das vom Buddha selbst beschrieben worden ist, zurückverfolgen. Sucht man eine tiefere Einschätzung dieses Kriteriums, wird man sie im *Cūḷamāluṅkya Sutta* [M. 63] finden.

Der fragende Mönch, *Māluṅkyaputta*, hat sich in den Kopf gesetzt, ein für alle Mal das Problem der nichtbe-

stimmbaren Punkte zu lösen. Er nähert sich dem Buddha, und fordert von ihm diesbezüglich kategorische Antworten zu geben. Er droht, den Orden zu verlassen, sollte der Buddha ihm die Antworten verweigern. Er wagt es auch noch dem Buddha zu sagen, er solle so ehrlich sein und seine Unwissenheit zugeben, anstatt den Problemen aus dem Wege zu gehen. Dies war eine offene Revolte aus den eigenen Reihen gegen die Einstellung des Buddha. Es war aber nicht der Buddha, der letztlich aufgab. Dieser antwortete ihm mit der Frage, ob es jemals eine Vereinbarung zwischen ihm und *Māluṅkyaputta* gegeben gegeben hat, in der die Erklärung dieser zehn Punkte eine Bedingung für *Māluṅkyaputtas* Eintritt in den Orden darstellte. *Māluṅkyaputta* musste bekennen, dass dem nicht so war, und der Buddha wies ihn mit den Worten zu recht: „*Evam̐ sante moghapurisa, ko santo kaṃ paccācikkhasi?*“ („Nachdem das so ist, du Fehlgeleiteter, wer bist du und was verkündest du so vorlaut?“).

Auf den ersten Blick erscheint uns diese Haltung eines Lehrers, der von sich behauptet, mitfühlend und vollkommen erwacht zu sein, sehr unfreundlich und agnostisch. Aber damit noch nicht genug; der Buddha geht noch weiter und erklärt *Māluṅkyaputta*, dass, wenn einer sagen würde, dass er das heilige Leben unter ihm nicht leben werde, bis er, der Buddha, jene zehn Punkte beantwortet hätte, er dennoch nie nachgeben würde. Darauf folgt ein Gleichnis, dass, wie so viele Gleichnisse, eine tiefe Wahrheit verkörpert. Es ist das Gleichnis von dem Mann, der von einem vergifteten Pfeil getroffen, am Boden liegt und sich so lange weigert, seine Verletzung behandeln zu lassen, bis er Antworten auf Fragen bekommt, die in einer solchen Situation völlig unangebracht sind. Sie betreffen z. B. den Mann, der ihn angeschossen hat, oder den Bogen oder den Pfeil, der benutzt wurde. Dieser starrsinnige Mann ist entschlossen, sogar sein Leben für seine Neugier

aufs Spiel zu setzen. Mit dem Gleichnis betont der Buddha die Tatsache, dass er diese zehn Punkte deshalb beiseite gelegt hat, weil sie für das Erreichen von *Nibbāna* irrelevant sind, und er rät *Mālun̄kyaputta*, die unbestimmbaren Punkte als unbestimmbar zu belassen und die bestimmmbaren Punkte als bestimmbar. Letzteres bezieht sich auf die Vier Edlen Wahrheiten. Wir erfahren am Ende der Lehrrede, dass *Mālun̄kyaputta* mit seiner Ermahnung zufrieden war. Zufrieden ist jedoch nicht der Dialektiker, der den kritischen Geist des Untersuchens über alles andere stellt. Er kann die mitfühlende Zurückhaltung des ‘Chirurgen’ und dessen pragmatische Gründe nicht akzeptieren. So drängt er trotzdem immer weiter, und wenn er, beladen mit Dossiers seiner sowohl ausführlichen als auch ermüdenden kritischen Untersuchung über den Täter, den Bogen und den Pfeil, zum ‘unvergleichlichen Chirurgen’ (*sal-lakatto-anuttaro*) zurückkehrt, dann ist seine Verfassung äußerst kritisch. Er hat das dialektische Prinzip derart rigoros angewendet, dass es die pragmatischen und ethischen Fundamente des Buddhismus erschütterte. Der Wert und die Weisheit, die im Schweigen des Buddha liegen, haben sich im Rückblick als richtig erwiesen. Dieser Herangehensweise mangelt es an der Wertschätzung des wichtigen Bindeglieds – *dukkha* –, das zwischen *anicca* und *anattā* wirkt. Teil der frühbuddhistischen Haltung war das Erkennen der Unvollkommenheit der Sprache und Logik durch das Beobachten des inneren und äußeren Konfliktes, der durch sie hervorgerufen wird. Im *Aṭṭhaka Vagga* des *Sutta Nipāta* wird dies absolut deutlich. Es wurde nicht als notwendig erachtet, jede mögliche These mit einer Antithese zu erwidern, oder jede Theorie mit der *reductio-ad-absurdum*-Methode als reine Dialektik-Übung von innen nach außen zu krepeln und dabei den Konflikt zu verstärken. Es erforderte die radikalere Haltung um das beteiligte Hauptprinzip zu begreifen, nämlich das des Leidens,

als echten Impulsgeber für das spirituelle Bemühen, alle Theorien durch das Ausrotten der subjektiven Neigungen zu transzendieren.

Aus dem Vorhergehenden sollte klar geworden sein, dass der frühe Buddhismus das einzigartige Phänomen einer erwachten dialektischen Bewusstheit kennt, die den Weg für ein nüchtern-ethisches Bewusstsein ebnet. Weit davon entfernt, spirituelle Werte durch das Fördern eines leeren Sophismus zu unterminieren, bekräftigt es ihre Bedeutung, indem es die Erfahrung über das theoretischen Wissen stellt. Die pragmatischen Gründe, die der Buddha im Hinblick auf sein Lehren der Vier Edlen Wahrheiten in kategorischen Begriffen gegeben hat, sollten nicht nur als erbaulicher Aufruf zur Praxis des Dhamma verstanden werden. In Hinblick auf die Haltung des Buddha gegenüber der Totalität von Konzepten als solche, können wir sagen, dass der Pragmatismus die einzige Rechtfertigung für sein Lehren jener Edlen Wahrheiten war. Worte besitzen nur bis zu dem Ausmaß einen Wert, als dass sie auf Elemente der Erfahrung hinweisen. Selbst wo Worte versagen, triumphiert immer die Erfahrung. Durch das Definieren von Leerheit in Begriffen der Erfahrung, hat der frühe Buddhismus auch herausgestellt, dass das, was leer von Konzepten ist, nicht leer von Glück ist. Eine Diskussion in philosophischen Begriffen über das Ziel spirituellen Bemühens im Buddhismus, wie z. B. das völlige Auflösen der Welt der Konzepte, könnte manchmal den Eindruck erwecken, dass es hier um die trostlose Perspektive einer geistigen Leere geht. Zum Ende einer philosophischen Lehrrede über das schrittweise Auflösen von Wahrnehmungen und Empfindungen, kommt der Buddha daher einem möglichen Einwand *Poṭṭhapādas* zuvor, indem er ihn vom positiven und erfahrbaren Glücksgehalt, der für diesen Zustand charakteristisch ist, überzeugt.

„Nun kann es gut sein, *Poṭṭhapāda*, dass du denkst: ‚Üble Geisteszustände mögen verschwinden und andere, edle Geisteszustände, die zur Läuterung führen, nehmen zu, und man erreicht die Reinheit und Vollkommenheit der Weisheit und verweilt darin hier und jetzt, doch bliebe man immer noch unglücklich!‘ Dies, *Poṭṭhapāda*, sollte man so nicht betrachten. Sind all jene Bedingungen erfüllt, dann wird sich nichts als Freude und Glück einstellen, Frieden, und in beständiger Achtsamkeit und Klarwissen wird man glücklich verweilen.“

(D. B. I 260 [D. 9, 40])

Wir haben bereits gesehen, wie das *Cūlasuññatā Sutta* dieselbe Idee mit Hilfe des Wortes ‘*darathā*’ in negativen Begriffen vermittelt. Der bei weitem erbaulichste aller Versuche, auf den positiven Erfahrungsinhalt von *Nibbāna* hinzuweisen, ist die Verwendung der Metapher vom Lotus. Die ganze Philosophie der Welt-Transzendenz, die wir früher unter Verwendung paradoxer Begriffe erörtert haben, wird durch das Lotus-Motiv besser zum Ausdruck gebracht.

*Udabindu yathāpi pokkhare
padume vārī yathā na lippati
evaṃ muni nopalippati
yadidaṃ diṭṭhasutamutesu vā.*

(Sn. 812. Vers)

So wie der Tropfen nicht an einem Lotusblatt haftet und die Lotuspflanze vom Wasser unberührt bleibt –
So haftet auch der Muni nicht mehr an dem, was gesehen, gehört, oder gedacht wird.

*Yehi vivitto vicareyya loke
na tāni uggayha vadeyya nāgo
elambujam kaṇṭakam vārijam yathā
jalena paṃkena canūpalittam*

*evaṃ munī santivado agiddho
kāme ca loke ca anūpalitto.*

(Sn. 845. Vers)

Von allen Ansichten frei, zieht er durch die Welt. Er beginnt keinen Streit oder greift nach Argumenten. So wie der weiße Lotus, der im Wasser aufgewachsen ist, aber von Wasser und Schlamm unbefleckt bleibt— So ist auch der Muni, gierlos, Kündler inneren Friedens, weder von Sinnesgier noch von der Welt befleckt.

I. 10 Der ‘Lotus’ und das ‘Feuer’

Dies ist dann die hellere Seite der vollkommenen Stillung von *papañca*. Sie markiert das Aufblühen der aus den fünf Daseinsgruppen zusammengesetzten Persönlichkeit. Die durch das Loslassen bewirkte Umwandlung ist so unbeschreiblich erhaben, dass sie den Erwachten dazu befähigt, *in* der Welt zu leben, obwohl er nicht *von* ihr ist. Er ist emotional unerschütterlich (*aneñjo*) und nicht mehr in der Lage, intellektuell in die Irre geführt zu werden (*nip-papañco*). Die sowohl angenehmen als auch unangenehmen Eindrücke der sechs Sinne in Gestalt der acht weltlichen Bedingungen¹¹⁸ fallen auf ihn herab, nur, um dann von ihm abzuperlen, wie Wassertropfen von einem Blatt oder einer Blüte der Lotuspflanze. Sie hinterlassen auf seinen Geist keine Flecken. Die Implikationen der Metapher sind nicht weniger bedeutsam, da diese sich auch auf die Schönheit und den Duft der Blume beziehen, die weder im unter Wasser liegenden Schlamm aufgespürt werden können, noch im umgebenden Wasser und auch nicht in den Wurzeln und Blättern der Pflanze.¹¹⁹ Sie

¹¹⁸ Gewinn und Verlust, Ehre und Schmach, Lob und Tadel, Glück und Unglück.

¹¹⁹ Siehe Dhp. (Puppha Vagga [Blumen-Kapitel]) Verse 58, 59.

können auch nicht ohne diese Faktoren entstehen – ein wahrlich unbegreiflicher, sich der Sprache und Logik widersetzender Umstand. Aber die Reinheit, die Schönheit und der Duft des Lotus sind für alle Außenstehenden genauso unbestreitbare Tatsachen der Erfahrung, wie die Unnahbarkeit der Blume. Die Weisheit und das Mitgefühl des Erwachten, aber auch seine tiefe innere Ruhe stehen im selben Verhältnis zu unseren Verstehens- und Ausdruckskräften.

Wenn uns das Leben des Erwachten rätselhaft erscheint, dann muss uns sein Tod erst recht verwirren. Was wird aus ihm, wenn er stirbt – existiert er oder nicht? Sowohl beides, oder weder noch? Dies war, wie wir früher schon gesehen haben, eins der Probleme, das in vier der zehn unbestimmbaren Punkten (*avyākatas*) Ausdruck gefunden hat. Alle vier alternativen Theorien wurden vom Buddha beiseite gelegt, was die Gelehrten erneut in Verlegenheit bringt. Zahlreiche Interpretationen zum Standpunkt des Buddha zu diesem Problem wurden erörtert und ausgetauscht. Aber die Gründe für das Beiseite-Legen aller vier Alternativen wurden in den Lehrreden – manchmal zur Zufriedenheit der betreffenden Gesprächspartner – erklärt. Der Begriff *Tathāgata*, im weiteren Sinne als ‘Vollkommenes Wesen’ verwendet (...*uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto*...S. N. IV 399 [S. IV 44, 9]), ist sowohl auf den Buddha als auch auf einen erwachten Mönch (*vimuttacitto bhikkhu*’; M. N. I 140, 486 [M. 22; M. 72]) anwendbar. Die vier Alternativen versuchen ihn in Begriffen wie ‘Sein’ oder ‘Nicht-Sein’ zu kategorisieren. Wir haben bereits gesehen (oben, S. 22), wie diese Alternativen in A. N. IV 68 als Produkte des Verlangens (*taṇhāgata*), der Sinneswahrnehmungen (*saññāgata*), des Dünkels (*maññita*), des begrifflich-konzeptuellen Ausuferns (*papañcita*) und der Täuschung (*vippaṭisāro*) beschrieben

werden. Daraus folgt, dass diese vier Theorien irrig und abwegig sind. Diese Tatsache wird im *Aggivacchagotta Sutta* [M. 72] deutlich. Dort macht der Buddha *Vacchagotta* mithilfe des Gleichnisses vom Feuer auf den Irrtum aufmerksam.

„Was meinst du, Vaccha? Angenommen, ein Feuer würde vor dir brennen. Würdest du wissen: ‚Dieses Feuer brennt vor mir?‘“

„Das würde ich, Meister Gotama.“

„Wenn dich jemand fragen sollte, Vaccha: ‚In Abhängigkeit wovon brennt dieses Feuer, das da vor dir brennt?‘ – was würdest du antworten?“

„So gefragt, Meister Gotama, würde ich antworten: ‚Dieses Feuer, das da vor mir brennt, brennt in Abhängigkeit von Gras und Zweigen.‘“

„Wenn jenes Feuer vor dir verlöschen sollte, würdest du wissen: ‚Dieses Feuer vor mir ist erloschen?‘“

„Wenn jenes Feuer vor mir verlöschen sollte, Meister Gotama, würde ich wissen: ‚Dieses Feuer vor mir ist erloschen.‘“

„Wenn dich jemand fragen sollte, Vaccha: ‚Als jenes Feuer vor dir erloschen ist, in welche Richtung ging es da: nach Osten, Westen, Norden oder Süden?‘ - so gefragt, was würdest du antworten?“

„Das ist nicht zutreffend, Meister Gotama. Das Feuer brannte in Abhängigkeit von seinem Brennstoff: von Gras und Zweigen. Ist der Brennstoff verbraucht und kein neuer kommt hinzu, wenn es ohne Brennstoff ist, dann *wird es als erloschen bezeichnet*.“¹²⁰

(M. L. S. II 166 [M. 72, 19])

¹²⁰ („*nibbuto tveva saṅkhaṃ gacchati*“)

Vaccha wird zu der Einsicht gebracht, dass der Versuch, ein *ausgegangenes* Feuer zu lokalisieren, ein absurder Kategorie-Fehler ist, der durch die Abhängigkeit von sprachlichen Konventionen entstanden ist. Feuer, das eins der flüchtigsten Elemente ist, stellt hier eine der einfachsten Illustrationen vom Bedingten Entstehen und Vergehen dar. Als Vaccha dies verstanden hatte, führt der Buddha die Analogie des *Tathāgata* ein.

„*Evameva kho Vaccha, yena rūpena Tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya, taṃ rūpaṃ Tathāgatassa pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālavatthukataṃ anabhāvakataṃ āyatirānuppadadhammaṃ, rūpasarikkhā vimutto kho Vaccha Tathāgato gambhīro appameyyo duppaiyogāho seyyathāpi mahāsamuddo; uppajjati ti na upeti, na uppajjati ti na upeti, uppajjati ca na ca uppajjati ti na upeti, neva uppajjati na nuppajjati ti pi na upeti, yāya vedanāya ... yāya saññāya ... yehi sarikkhārehi ... yena viññāṇena ... na upeti ti.*“

„Ebenso, *Vaccha*, hat der *Tathāgata* jene materielle Form aufgegeben, durch die einer, der den *Tathāgata* beschreibt, ihn beschreiben könnte – er hat sie wie ein Palmstumpf an der Wurzel abgeschnitten und beseitigt, so dass sie künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen ist. Der *Tathāgata* ist von der Begrifflichkeit der Form befreit, *Vaccha*, er ist tiefgründig, unermesslich und wie der große Ozean schwer zu ergründen. Der Ausdruck ‘wiedererscheinen’ trifft hier nicht zu, der Ausdruck ‘nicht wiedererscheinen’ trifft hier nicht zu, der Ausdruck ‘sowohl wiedererscheinen als auch nicht wiedererscheinen’ trifft hier nicht zu, der Ausdruck ‘weder wiedererscheinen noch nicht wiedererscheinen’ trifft hier nicht zu. Jenes Gefühl ... Jene Wahrnehmung ... Jene Gestaltungen ... Jenes Bewusstsein ... trifft hier nicht zu.“

(M. 72, 20)

Der Buddha weist darauf hin, dass ein *Tathāgata* sich bereits von der Anhaftung an jede der fünf Daseinsgruppen befreit hat, wobei man hier im wahrsten Sinne des Wortes von einem *Tathāgata* sprechen kann. Er ist auf diese Art vom Konzept (*saṅkhā*)¹²¹ der Form, der Gefühle, der Wahrnehmungen, der Gestaltungen und des Bewusstseins befreit. Das egoistische Anhaften, das solche Konzepte rechtfertigt, ist in ihm erloschen. Da der *Tathāgata* sich nicht länger mit einer dieser Daseinsgruppen identifiziert, wäre eine Spekulation über die Wiedergeburt eines *Tathāgata* genauso bedeutungslos, wie der Versuch, das verloschene Feuer zu lokalisieren – ein Feuer, das ‘ausgegangen’ und vom Brennstoff ‘befreit’ ist.

Im *Avyākata Saṃyutta* (S. IV, 44) erklärt der Buddha mit Hilfe der Feuer-Analogie *Vacchagotta* den Unterschied zwischen den gewöhnlichen und den erwachten Wesen.

„*Seyyathāpi, Vaccha, aggi saupādāno jalati no anupādāno evameva khvāhaṃ Vaccha saupādānassa upapattiṃ paññāpemi no anupādānassāti.*“

„*Yasmiṃ pana bho Gotama samaye acci vātena khittā dūrampi gacchati imassa pana bhavaṃ Gotamo kiṃ upādānasmim paññāpetī ti.*“

„*Yasmiṃ Vaccha samaye acci vātena khittā dūrampi gacchati, tam ahaṃ vātupādānaṃ vadāmi, vāto hissa Vaccha tasmim samaye upādānam hotī ti.*“

„*Yasmiñcapana bho Gotama samaye imañca kāyaṃ nikkhipati, satto ca aññataraṃ kāyaṃ anuppatto hoti*

¹²¹ Man vergleiche den Begriff ‘*papañca-saṅkhā-pahāna*’ mit ‘*rūpasāṅkhāvimutto*’ und deren Äquivalente, die sich auf die anderen Daseinsgruppen beziehen. Dies ist ein weiterer Beweis für die Tatsache, dass, wenn das Wort ‘*saṅkhā*’ in Verbindung mit *papañca* verwendet wird, es den Sinn von ‘Konzept’ oder ‘sprachliche Konvention’ vermittelt.

imassa pana bhavaṃ Gotamo kiṃ upādānasmim paññāpetī ti.“

„Yasmiṃca kho Vaccha samaye imaṃca kāyaṃ nikkhipati satto ca aññatarāṃ kāyaṃ anuppatto hoti taṃ ahaṃ taṃhupādānaṃ vadāmi, taṃhā hissa Vaccha tasmiṃ samaye upādānaṃ hotī ti.“

(S. N. IV 399-340)

„Gleichwie etwa, Vaccha, ein Feuer mit Nahrung brennt, nicht aber ohne Nahrung, ebenso nun auch erkläre ich die Wiedergeburt nur in Bezug auf den, der noch Anhaften (Brennstoff) hat, nicht von dem, der kein Anhaften (Brennstoff) mehr hat.“

„Zu einer Zeit aber, Meister Gotama, wenn eine Flamme, durch den Wind angeblasen, sich stark ausbreitet, was sagt Meister Gotama da über den Brennstoff?“

„Zu einer Zeit, Vaccha, wenn eine Flamme, durch den Wind angeblasen, sich stark ausbreitet, da sage ich, ist sie vom Wind angefacht, der Wind ist zu dieser Zeit der Brennstoff.“

„Wenn nun, Meister Gotama, ein Wesen in dieser Zeit den Körper ablegt und einen anderen Körper annimmt, was sagt da Meister Gotama hinsichtlich des Brennstoffes?“

„Wenn da, Vaccha, ein Wesen in dieser Zeit den Körper ablegt und einen anderen Körper annimmt, dann erkläre ich es vom Verlangen angefacht, das Verlangen ist zu dieser Zeit der Brennstoff.“

(K. S. IV 280-1 [S. IV 44, 9])

Es ist wichtig, dass der Begriff ‘*nibbāna*’, der metaphorisch mit dem Ausgehen eines Feuers assoziiert wird, genug Suggestivkraft besitzt, um dem oben erwähnten Quadrilemma zuvorzukommen. Wie im Fall des Feuers,

handelt es sich hier um eine sprachliche Konvention (...*nibbuto'ti saṅkham gacchati*), die weder überbewertet noch missverstanden werden sollte. Zusätzlich zu seiner psychologischen Bedeutung als Heilmittel gegen die drei Feuer Gier, Hass und Verblendung, besitzt es auch die eschatologische Bedeutung im Sinne einer vollständigen Rettung vor dem Flächenbrand des *saṃsārischen* Leidens (*dukkhanirodha*). Im Laufe der Zeit scheinen die metaphorischen Implikationen, die dem Begriff 'Nibbāna' zugrunde liegen, jedoch durch weit hergeholte kommentarische Auslegungen verzerrt worden zu sein.¹²²

Im *Anurādha Sutta* (S. N. IV 380 ff = S. III 22, 86) finden wir den Mönch *Anurādha*, der den Buddha um Rat aufsucht, weil er nicht weiß, wie er auf die Argumente der Häretiker reagieren soll, wenn sie ihn mit dem Quadrilemma konfrontieren, das sich auf den *Tathāgata* bezieht. Er beichtet dem Buddha, dass er dieser unangenehmen Situation schon einmal gegenüberstanden hat, bei der er den Standpunkt vertrat, der Zustand des *Tathāgata* nach dem Tode könne über die vier bekannten Arten hinaus durch eine weitere Art bestimmt werden. Die Häretiker hatten ihn damals als inkompetenten Anfänger im Saṅgha lächerlich gemacht, und nun, weil er nicht mehr weiter weiß, sucht er für künftige Debatten nach einer wohlüberlegten Verteidigungsstrategie. Möge doch der Erhabene den korrekten Standpunkt erklären. Der Buddha fährt zunächst einmal mit der Unterweisung *Anurādhas* fort, indem er ihn an die Vergänglichkeit und unbefriedigende Natur der fünf Daseinsgruppen erinnert und ihn auf diese Art auch von *anattā* überzeugt.¹²³ Dann

¹²² Siehe Vism. – Indriya-sacca Niddesa; Vbh. A. 51 f.

¹²³ In S. N. III 109 [S. III 22, 85] wendet der Ehrwürdige *Sāriputta* eine ähnliche Unterweisung an, um die vernichtungsgläubige Ansicht von *Yamaka* zu zerstreuen.

weist er darauf hin, dass die Bezeichnung ‘*Tathāgata*’ weder mit den fünf Daseinsgruppen identisch ist, noch sich von ihnen unterscheidet. Dadurch, dass die vier Alternativen bereits alle Möglichkeiten eines Diskurses abdecken, weist er *Anurādhas* Ansicht, der Zustand des *Tathāgata* nach dem Tode sei auf eine andere als die vier Arten bestimmbar, zurück. Darauf folgt die sonderbare Enthüllung des Buddha, dass man vom *Tathāgata* im wahrsten Sinne des Wortes nicht sagen kann, dass er existiert, auch hier und jetzt nicht, von einer folgenden Existenz ganz zu schweigen.

Ettha te Anurādha, diṭṭheva dhamme saccato thetato tathāgate anupalabbhiyamāne kallaṃ nu taṃ veyyākaraṇaṃ ,Yo so āvuso tathāgato uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto taṃ tathāgato aññatrimehi catuhi ṭhānehi paññāpayamāno paññāpeti ,Hoti Tathāgato parammaraṇā ti va ...’

„Da nun also von dir, *Anurādha*, der Vollendete nicht einmal in diesem Leben wirklich und wahrhaft aufgefunden werden kann, ist dann deine Behauptung angebracht: ‚Der da der Vollendete ist, das höchste Wesen, das edelste Wesen, der das höchste Ziel erreicht hat; will man einen solchen Vollendeten bestimmen, dann nur außerhalb dieser vier Möglichkeiten: Der Vollendete existiert nach dem Tode ...?‘“

Anurādha räumt ein, dass seine ursprüngliche Schlussfolgerung falsch war. Schließlich fasst der Buddha den korrekten Standpunkt mit folgenden Worten zusammen:

„Pubbe cāhaṃ Anurādha etarahi ca dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodham.“

„Dies nur verkünde ich, *Anurādha*, früher wie heute: *dukkha* und das Ende von *dukkha*.“

Auch diese Lehrrede macht ausreichend klar, dass die vier alternativen Möglichkeiten beiseite gelegt werden können, weil sie vom Standpunkt des Dhamma aus irrelevant sind. Sind erst einmal die Missverständnisse, die dem Quadrilemma zugrunde liegen, analytisch aufgeklärt, löst sich das Quadrilemma von selbst auf. Das Mittel zur Lösung ist kein anderes als das Gesetz vom Bedingten Entstehen. Der Begriff '*Tathāgata*' ist, genau wie jedes andere Konzept, ein nützliches sprachliches Symbol, das dazu verwendet wird, einen komplexen Prozess von bedingt entstandenen geistigen und materiellen Phänomenen zu verstehen. Es existiert weder in den fünf Daseinsgruppen, noch außerhalb von ihnen. Obwohl er aus den fünf Daseinsgruppen zusammengesetzt ist, unterscheidet sich der *Tathāgata* in einer Hinsicht von dem gewöhnlichen 'Bündel' Daseinsgruppen der gewöhnlichen Weltmenschen: Er gibt sich nicht mehr der Illusion eines Ichs hin und hängt deshalb auch nicht mehr an den fünf Daseinsgruppen. Wie wir bereits erwähnt haben, macht ihn dies vom Standpunkt des gewöhnlichen Menschen aus so unbegreiflich, dass er als 'tief, unermesslich und so unergründlich wie der große Ozean' betrachtet wird.

Weil es kein Anhaften mehr gibt, kommt es auch zu keiner Wiedergeburt mehr. Dies kann aber anhand der zweiten Alternative (des Quadrilemmas) nicht aufgezeigt werden, weil in ihr der Begriff '*Tathāgata*' im Zusammenhang mit einer Seele gedacht wird. In diesem Fall jedoch, würde dem Vernichtungsglauben Tür und Tor geöffnet. Der Vorwurf des Vernichtungsglaubens taucht nicht auf, wenn man das Gesetz vom Bedingten Entstehen und die Tatsache, dass der Buddha lediglich von *dukkha* und dessen Ende gesprochen hat, versteht. Vernichtung kann es nicht geben, weil kein Ich und keine Seele existiert, die vernichtet werden können. Daher ist ein letztes Auflösen in *Nibbāna* nicht beklagenswerter als

der Tod eines ungeborenen Sohnes. Für *Tathāgatas* gibt es keinen Raum für ewige Wesen, denn nur sie erkennen und lehren das Gesetz des Bedingten Entstehens von dem es heißt, dass es in der Welt überdauert, ob *Tathāgatas* erscheinen oder nicht.¹²⁴ *Tathāgatas* selbst sind spezielle ‘Feuersbrünste’ des Leidens, die, da sie nicht mehr nach Brennstoff gieren, nach einem Aufflackern ‘aus-gehen’. Obwohl der Standpunkt des Buddhismus nun klar gemacht ist, gibt es bezüglich der Metapher vom Feuer eine generelle Furcht, beim Vernichtungsglauben zu landen,¹²⁵ obwohl diese Angst völlig unbegründet ist. Andererseits gibt es einige Gelehrte, die diese Metapher dazu benutzen, um ein absolutes kosmisches Prinzip oder ein Nomenon zu postulieren, aus dem die Wesen entstehen und in das sie letztlich alle wieder eingehen. So nimmt KEITH an, dass das alte indische Konzept vom Feuer etwas wie eine zugrunde liegende dauerhafte Essenz¹²⁶ miteinbezog.

¹²⁴ „*Katamo ca bhikkhave paṭiccasamuppādo? Jāti paccayā bhikkhave jarāmarañam uppādā vā Tathāgatānam anuppādā vā Tathāgatānam ʔhitāva sā dhammadhātu dhammatʔhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā.*“ (S. N. II 25.) – „Was, ihr Mönche, ist das Bedingte Entstehen? Bedingt durch Geburt ist Verfall und Tod – ob, ihr Mönche, nun *Tathāgatas* in der Welt erscheinen oder nicht. Dies ist die Gesetzmäßigkeit der Dinge, dies ist die Beständigkeit des Dhamma, dies ist der ursprüngliche Kurs des Dhamma: die Beziehung von diesem zu jenem.“ [S. II 12, 20]

¹²⁵ Vgl.: „...Die wörtliche Bedeutung von *Nirvāna* hilft uns nicht. Sie meint das ‘Ausblasen’ einer Lampe und das Verb wird buchstäblich im Sinne eines Verlöschens des Lichts verwendet. Diese Vorstellung hat man jedoch beim Umgang mit diesem Thema eher selten. Durch seine Verbindung mit einem anderen Verb wurde die Bedeutung modifiziert, denn das Partizip wurde aus *nir-vr* oder *ni-vr* geformt, was soviel wie ‘ruhig’, ‘glücklich’, ‘gestillt’ und in seinem technischen Sinne als ‘*nirvāna* erreicht habend’ (*parivivṛta*) bedeutet. Jedenfalls ist hier nicht von der Vernichtung eines Individuums die Rede.“ (E. J. THOMAS, *The History of Buddhist Thought*, S. 123 ff.)

¹²⁶ *Buddhist Philosophy*, S. 65 f.

Auch wenn man abgeneigt ist, sein [eigenes] tief sitzendes Vorurteil hinsichtlich einer Seele so deutlich zum Ausdruck zu bringen, ist man manchmal versucht, doch wieder von den Möglichkeiten einer positiven und einer negativen Antwort in Bezug auf eternalistische und nihilistische Standpunkte Gebrauch zu machen. Was die korrekte Position angeht, so muss der Forscher und Studierende immer in einem dauerhaften Zustand der Spannung bleiben. Das Sträuben gegen die Kraft der Feuer-Metapher ist weitestgehend auf die Forderungen des egoistischen Kindes im Menschen zurückzuführen: Einerseits will es den Kuchen essen, andererseits ihn aber behalten. Ganz anders war jedoch die Haltung des Buddha. Obwohl er hinsichtlich der vier alternativen Möglichkeiten keine kategorische Antwort gab, erklärte er die korrekte Position durch die Anwendung des Gesetzes vom Bedingten Entstehen, die er mit der Feuer-Metapher illustrierte.

[Der Erhabene:]

*Accī yathā vātavegena khitto – Upasīva’ti bhagavā
atthaṃ paleti na upeti saṃkhaṃ
evaṃ muni nāmakāyā vimutto
atthaṃ paleti na upeti saṃkhaṃ.*

„Gleichwie die Flamme, ausgelöscht
durch die Macht des Windes,
Zu Ende kommt und das erreicht,
was niemand benennen kann;
So hat auch der Muni, von Name-und-Form befreit,
Den Zustand erreicht, den niemand mehr
benennen kann.“

[Upasīva:]

*„Atthaṃ gato so uda vā so natthi
udāhu ve sassatiyā arogo
taṃ me muni sādhu viyākarohi
tathā hi te vidito esa dhammo.“*

„Er, der zum Ende geht, besteht er dann nicht mehr?
Ist er vielleicht für ewig dann genesen?
Das mögest du, Muni, mir gut erklären,
Denn wahrhaft hast durchschaut du diese Lehre!“

[Der Erhabene:]

„*Atthaṅgatāssa na pamāṇam atthi –*
Upasīvā ti bhagavā
yena naṃ vajju, taṃ tassa natthi
sabbesu dhammesu samūhatesu
samūhatā vādapathā pi sabbe.“

„Kein Maß, *Upasīva*, gibt es für ihn,
der hin zum Ende ging.
Nicht gibt es ein Wort, durch das man ihn erfasst.
Wenn alle Dinge völlig abgetan,
Sind abgetan auch alle Pfade der Sprache.“¹²⁷

(Sn. Verse 1074 - 1076)

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Diskussion wäre es nicht übertrieben zu sagen, dass die Ergründung der Bedeutung von ‘*papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ dazu führen könnte, einigen der Hauptlehren des Buddhismus zu größerer Wertschätzung zu verhelfen. Sie ebnet den Weg für eine harmonische Kombination aus Psychologie und Ethik, sowie Ethik und Philosophie. Sie

¹²⁷ Ironischerweise sind genau diese Verse von einigen Gelehrten zitiert worden, um ihre Vorstellung von einem *Tathāgata*, der nach dem Tode weiterexistiert (*obwohl* er unbestimmbar ist), damit zu untermauern. Diese Behauptung widerspricht sich jedoch selbst, weil das bloße Behaupten einer Existenz des *Tathāgata*, in welcher Form auch immer, bereits ein Bestimmen ist. Dies war, nebenbei bemerkt, die Position, die *Anurādha* eingenommen hatte und für die er erst von den Häretikern und dann vom Buddha getadelt wurde. Im Übrigen sind die Fragen von *Upasīva* in Vers 1075 [siehe oben] mit denen von *Vaccha* identisch. Auch *Upasīva* versucht hier das ‘erloschene Feuer’ ausfindig zu machen.

gibt uns einen Hinweis auf die Lotus-Philosophie, auf der das Leben dieses unergründlichen Weisen beruht. Die frühbuddhistische Haltung zu den Problemen von Sprache und Logik, genauso wie die Beziehung zwischen Theorie und Praxis kann so auch in weitem Ausmaß bestimmt werden. So eröffnet sich hier ein neues Studienfeld mit immensen Potentialen. So könnte manch unklare Passage des *Pāli*-Kanons neu beleuchtet werden.

II. Interpretationen der Kommentare

Bei unserem Versuch, die Bedeutung von *papañca* und *papañca-saññā-saṅkhā* zu bestimmen und zu bewerten, hatten wir vereinzelt Gelegenheit, einige alternative Interpretationen anzuführen, die von frühen und modernen Gelehrten stammen. Allerdings haben wir nicht versucht, eine detaillierte und vergleichende Untersuchung der verschiedenen Interpretationen vorzunehmen, weil dies womöglich die Kohärenz des Themas gestört hätte. Daher wollen wir nun eine Auswahl von Interpretationen zitieren (wo erforderlich, mit den relevanten Kommentaren), um den Lesern – sofern sie unsere bisherige Einschätzung des Themas als unzureichend empfunden haben –, zusätzliche Informationen zu bieten.

Die frühesten uns zur Verfügung stehenden Definitionen der Begriffe ‘*papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’, stammen aus dem Kommentar des Kanons, dem *Mahā Niddesa*. Dort lesen wir:

(I) ‘*Papañcā yeva papañcasamkha, taṇhā-papañca-samkhā diṭṭhipapañca-samkhā māna papañcasamkhā.*

(Nid. I 280.)

(‘*Papañcas* sind *papañcasamkhā*; nämlich ‘*papañca-samkhās* von Verlangen, Ansichten und Dünkel.’)

(II) ‘*Papañcā yeva papañcasamkhā, taṇhāpapañca-samkhā diṭṭhi-papañca-samkhā. Katamaṃ taṇhāpapañcassa mūlaṃ? Avijjā mūlaṃ, ayonisomanasikāro mūlaṃ, asmimāno mūlaṃ abhiraṃ mūlaṃ anottappaṃ mūlaṃ uddhaccaṃ mūlaṃ. Katamaṃ diṭṭhipapañcassa mūlaṃ? Avijjā mūlaṃ ... uddhaccaṃ mūlaṃ*’

(ebd. 344 - 5.)

„*Papañcas*‘ sind ‘*papañcasamkhā*‘; es sind ‘*papañca-samkhās*‘ von Verlangen und Ansichten. Was ist die Wurzel des ‘Ergreifens von ‘*papañca*‘? Unwissenheit ist die Wurzel, unweises Ergründen ist die Wurzel, der ‘Ich bin’-Dünkel ist die Wurzel, das Fehlen von Schamgefühl ist die Wurzel, das Fehlen von Gewissensscheu ist die Wurzel, die innere Unruhe ist die Wurzel“.

Die zwei Ausdrücke werden hier als Synonym behandelt. Sie werden allerdings nicht in Bezug auf ihre Etymologie definiert. Stattdessen finden wir eine erweiterte Definition, die drei Beispiele von ‘*papañca*‘ anbietet. Ein Versuch, die Wurzeln von ‘*papañca*‘ zu untersuchen, ist auch sichtbar, dieser weist jedoch nicht ausreichend auf irgendeine grundlegende Bedeutung hin, die man ‘*papañca*‘ zuweisen kann.

Im *Nettippakaraṇa* finden wir einen deutlicheren Versuch, die Bedeutung des Begriffes zu entwirren:

(I) *‘Papañca nāma taṇhādittḥimāna tadabhisamkhātā ca samkhārā’*

(*Netti* 37)

„*Papañcas* sind Verlangen, Ansichten und Dünkel und jegliche Gestaltungen, die durch sie aktiviert worden sind.“

(II) *‘Yo capi papañco, ye ca samkhārā yā ca atitānāga-tapaccuppanna abhinandanā, idaṃ ekattaṃ’.*

(ebd. 38)

„Was immer auch *papañca* ist, was immer auch die Gestaltungen sind, was immer auch das Sichererfreuen an Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart ist – sie alle sind dasselbe.“

(III) ‚*Papañco nāma vuccati anubandho.*‘

(ebd. 38)

„Man nennt es *Papañca*, weil es ein Verfolgen (von etwas) ist.“

Liest man die oben genannten drei Definitionen, die durch ‚*papañca*‘ angedeutet werden, scheint man eine Vorstellung vom begrifflich-konzeptuellen Ausufern zu bekommen. Zunächst einmal stellt die Tatsache, dass ‚*papañca*‘ nicht nur als Verlangen, Dünkel und Ansichten gesehen wird, sondern auch als Gestaltungen oder geistige Synergien, die durch diese generiert wurden, einen bemerkenswerten Fortschritt dar. Zweitens ist da die Tendenz, ‚*papañca*‘, die Gestaltungen und das Sicherfreuen an Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart als Synonyme zu betrachten. Letztgenannter Typus des Sichererfreuens erinnert sehr stark an die *Madhupiṇḍika*-Formel von der Sinnes-Wahrnehmung und stellt außerdem eine stillschweigende Anerkennung desselben gedanklichen Ausuferns dar. Drittens, mit dem Übersetzen von ‚*papañca*‘ als ein ‚Verfolgen (von etwas)‘ wird ein weiterer Hinweis in dieselbe Richtung gegeben.

Dem *Milindapañha* zufolge war auch König Milinda ganz begierig darauf, eine klare Lösung des Problems zu bekommen, dass jetzt auch unsere Aufmerksamkeit verlangt. Am Ende fragt er Nāgasena:

„*Bhante, Nāgasena, bhāsitaṃpetam bhagavatā nippapañcārāmā bhikkhave viharatha nippapañcaratino’ ti, kathamam tam nippapañ cantī.*“

„Ehrwürdiger Nāgasena, dies wurde vom Erhabenen gesagt: ‚Mönche, ihr sollt euch an ‚*nippapañca*‘ erfreuen, an ‚*nippapañca*‘ Gefallen finden. Und was, Ehrwürdiger, ist ‚*nippapañca*?‘“

Nāgasenas Antwort ist allerdings unpräzise und lässt einiges zu wünschen übrig. Er sagt lediglich:

„*Sotāpattiphalaṃ Mahārāja nippapañcaṃ. Sakadāgāmiphalaṃ nippapañcaṃ, anagāmiphalaṃ nippapañcaṃ, arahattaphalaṃ nippapañcaṃ.*“

(Milp. 262)

„Die Frucht des Stromeintritts, großer König, ist *nippapañca*, die Frucht der Einmalwiederkehr ist *nippapañca*, die Frucht der Nichtwiederkehr ist *nippapañca*, die Frucht der Arahatschaft ist *nippapañca*.“

So besteht die Bedeutung des *Milindapañha* hinsichtlich des aktuellen Problems nur darin, dass es sich des Problems bewusst ist.

Wenden wir uns an Buddhaghosa, finden wir zahlreiche Beispiele in denen er Kommentare über *papañca* and *papañca-saññā-saṅkhā* verfasst hat. Die folgenden Beispiele stammen von ihm:

(I) ‘*Papañcasaññāsaṅkhā*’*ti, tayo papañcā-taṇhāpapañco mānapapañco, diṭṭhipapañco*’*ti. Tattha aṭṭhasatataṇhāvicaritaṃ taṇhāpapañco nāma, navavidho māno mānapapañco nāma, dvāsaṭṭhidīṭṭhiyo diṭṭhipapañco nāma. Tesu idha taṇhāpapañco adhippeto. Kenatthena papañco? Mattapamattākārapāpanaṭṭhena.*’

(D. A. II 721)

‘*Papañcasaññāsaṅkhā*’ bedeutet dreierlei *papañca*: die *papañcas* von Verlangen, Dünkel und Ansichten. Dabei wird die Reichweite des 108-fachen Verlangens ‘*taṇhāpapañca*’ genannt; der neunfache Dünkel ist ‘*mānapapañca*’; und die zweiundsechzig Arten von Ansichten sind ‘*diṭṭhipapañca*’. In diesem Kontext ist von ‘*taṇhāpapañca*’ die Rede. In welchem Sinne ist es ‘*papañca*’? In dem Sinne, dass es zu Rausch und Trödelei führt.’

(II) *‘Papañcasaññāsankhāti ettha sankhā’ti koṭṭhāsā: papañca-saññā’ti taṇhāditthipapañcasampayuttā saññā, saññānāmena vā papañcāyeva vuttā; tasmā papañca-koṭṭhāsāti ayamettha attho.’*

(M. A. II 75)

„In *Papañcasaññāsankhā* bedeutet ‘*sankhā*’ ‘Teile’; ‘*papañcasaññā*’ Wahrnehmungen, die zu *taṇhā* und *diṭṭhipapañca* gehören, und mit dem Wort ‘*saññā*’ sind die ‘*papañcas*’ gemeint; daher sind hiermit ‘Teile von *papañca*’ gemeint.“

(III) *‘Papañco’ti ca mattapamattākārahāvena pavattānaṃ taṇhādiṭṭhi-mānānaṃ etaṃ adhivacanaṃ’.*

(M. A. 10)

„*Papañca*: Dies ist ein Synonym für Verlangen, Ansichten und Dünkel. Sie manifestieren sich in Form von Berauschtsein und Trödelei.“

(IV) *‘Iñjitāniādāni, yasmā imehi kilesehi sattā iñjanti ceva phandanti ca papañcitā ca honti pamattākārapattā.’*

(S. A. III 73)

„*Iñjitāni* usw. Da die Wesen von diesen Verblendungen angetrieben werden, zittern sie und sind abhängig von ‘*papañca*’, d. h. sie werden mehr oder weniger dumpf.“

(V) *‘Papañco’ti taṇhādiṭṭhimānavasena pavatto madanākārasañṭhito kilesapapañco.’*

(A. A. III 348)

„*Papañca*: Dies ist ‘*papañca*’ mit verunreinigenden Tendenzen. Es ist von berauschem Charakter und manifestiert sich in Form von Verlangen, Ansichten und Dünkel.“

Buddhaghosa hat den dreifachen Charakter von ‘*papañca*’ richtig erkannt, aber die Gültigkeit seiner Definition von *ditṭhi* ist aus Gründen, die wir früher schon einmal genannt haben, eher zweifelhaft. Das Zusammenbringen von ‘*papañca*’ und ‘*papañca-saṅkhā*’ als Synonyme, und das Wiedergeben des Wortes ‘*saṅkhā*’ durch ‘*koṭṭhāsa*’ stellen zwei weitere Probleme dar, die wir bereits ausreichend detailliert behandelt haben. Abgesehen davon, erweist sich der Versuch, ‘*papañca*’ mit Bezug auf ‘*pamatta*’ (Trägheit, Nachlässigkeit, Trödelei) oder in einem verwandten Sinne zu definieren, als eine wichtige Entwicklung. Hinter dieser speziellen semantischen Entwicklung scheint eine interessante Geschichte zu stehen. Als wir die primäre etymologische Bedeutung von ‘*papañca*’ diskutiert haben, konnten wir beobachten, dass die Bedeutung ‘Ausbreitung’, wenn sie auf sprachlicher Ebene angewendet wird, die Bedeutung von ‘Wortfülle’ und ‘Weitschweifigkeit’ vermittelt. Letzteres impliziert die Vorstellung des Zögerns beim präzisen Nennen der relevanten Tatsache. Vom ‘Zögern beim Sprechen’ bis zum ‘Zögern beim Handeln’ ist aber nur noch ein kleiner Schritt, und im umgangssprachlichen Gebrauch wurden beide Bedeutungen – aufgrund ihrer Analogie – unterschiedslos verwendet. Die Vorliebe der Kommentatoren für dieselbe unterschiedslose Verwendung muss, sofern dies mit der korrekten Interpretation der Lehrreden nicht in Konflikt kommt, nicht ernsthaft in Frage gestellt werden. Die Identifikation von ‘*papañca*’ mit ‘*pamāda*’ lässt uns aber zweifeln, weil die tiefere psychologische und philosophische Bedeutung von ‘*papañca*’ verloren gehen könnte. Wir haben ja bereits gezeigt, dass die philosophische Dimension, welche *papañca* bei seiner Anwendung auf geistiger Ebene annimmt, so tief war, dass sogar das kürzeste „Kennwort“ (‘Ich’), was dazu dient, sprachliches *papañca* zu verhindern, sich als geistiges *papañca* herausstellen

könnte. Wenn dies in Bezug auf die zwei zusammenhängenden Ebenen von Gedanken und Sprache der Fall ist, dann kann man sich gut die Polarität vorstellen, die zwischen *papañca* im Gedanken und *papañca* im Handeln besteht. Das Identifizieren der ‘gedanklichen Ausbreitung’ mit ‘Bewegungslosigkeit beim Handeln’ beraubt *papañca* seiner tieferen philosophischen Nuancen. Der hinter dieser Identifikation liegende psychologische Impuls macht höchst wahrscheinlich die Anziehungskraft des ethisch bedeutsamen Begriffes ‘*pamāda*’ aus. Dieser Begriff wurde weithin im richtigen Sinne als ‘Nachlässigsein beim Verwirklichen von *Nibbāna*’ gebraucht. Andererseits taucht der Begriff ‘*papañca*’ selten und sporadisch auf, aber man hat das Gefühl, dass genau diese Seltenheit die Kommentatoren hätte vorwarnen sollen. Aufgrund der Vorliebe der Kommentatoren für eine ethische Terminologie, gewann schließlich ‘*pamāda*’ und verschüttete die feineren und tieferen Nuancen, die bei den Interpretationen der Lehrreden von so großer Bedeutung sind.

Im Falle der Kommentare von *Dhammapāla* ist die Lage ähnlich, wenn nicht sogar schlimmer. Das Wort ‘*papañca*’ wird nun als legitimes Synonym für ‘*kilesa*’ (die den Geist trübenden Leidenschaften) betrachtet und weckt die Vorstellungskraft der Kommentatoren in einem leichteren Stil.

(I) ‘*Papañcasaṅkhā pahānan’ti, papañcenti yattha sayam uppannā taṃ santānam vitthārenti, ciram ̥hapentī’ti papañcā; kilesā, visesato rāga-dosa-mohadiṭṭhi-mānā. Tathā hi vuttam rāgapapañco dosapapañco mohapapañco diṭṭhipapañco taṇhāpapañco mānapapañco’ti. Api ca saṃkilesattho papañcattho kacavarattho, papañcattho. Tattha rāgapapañcassa subhasaññā nimittam, dosapapañcassa āghātavatthu, mohapapañcassa āsāva, taṇhāpapañcassa vedanā, diṭṭhipapañcassa saññā, mānapapañcassa vitakko nimittam,*

tehi papañcehi sahatatā saññā papañcasaññā, papañca-sasaññaṃ saṅkhā bhāgā koṭṭhāsā papañcasaññā saṅkhā.

(Ud. A. 372)

„*Papañcasamkhāpahāna*: *Papañcas* nennt man so, weil sie Verzögerung verursachen. Wo immer man auch geboren ist, verlängern sie das eigene Kontinuum und halten einen länger [in *Samsāra*] fest. Es sind die Geistesstrübungen, insbesondere Gier, Hass und Verblendung, Ansichten und Dünkel. Daher wurde dies gesagt: *‘rāgapapañco dosapapañco mohapapañco diṭṭhipapañco mānapapañco.’* Außerdem besitzt *‘papañca’* den Sinn von Verunreinigung, von Abfall. Darin ist das Objekt der Gier die Vorstellung des Angenehmen, das Objekt des Hasses ist der Anlass für Böswilligkeit, das Objekt der Verblendung sind die Triebe, das des Verlangens sind die Gefühle, das der Ansichten die Wahrnehmungen, das des Dünkels das logische Denken. Die Wahrnehmung, die eine Begleiterscheinung jener *‘papañcas’* ist, ist *‘papañcasaññā’*“.

Die Anzahl, die Bereiche, die Teile von *‘papañcasaññā’* heißen *‘papañca-saññā-saṅkhā’*“.

(II) *... sattaśantānam saṃsare papañcenti vitthārentī’ti, papañca.*

„*‘Papañcas’* werden so bezeichnet, weil sie das geistige Kontinuum der Wesen in *Samsāra* verlängern.“

(Thag. A. II 219)

(III) *...Papañcā nāma rāgādayo kilesā, tesam vūpasamatāya tadabhāvato ca lokuttarā dhammā nippapañcā nāma.*

(Thag. A. III 70)

„Bei *Papañcas* handelt es sich um die den Geist trübenden Leidenschaften, wie z. B. Gier. Die transzendenten Zustände werden in dem Sinne ‘*nippapañcā*’ genannt, als dass sie die Leidenschaften verringern und jene Leidenschaften nicht in sich tragen.“

Wir können eine Spur der Dynamik von ‘*papañca*’ unter *Dhammapālas* Definitionen im Wort ‘*vitthārenti*’ (‘Verlängern’) entdecken, aber er gibt dem Wort eine ethische Wendung, indem er es mit der Vorstellung eines verlängerten Daseins im *Saṃsāra* verbindet.

In Hinblick auf obige Entwicklungen in der kommentariellen Exegese scheint es, dass eine Suche nach der ursprünglichen Bedeutung von *papañca* und *papañca-saññā-saṅkhā* vornehmlich auf Basis der Kontextanalyse der Lehrreden fortgesetzt werden sollte. Obwohl die Kommentare ein wenig Licht auf das Thema werfen, befinden sie sich größtenteils selbst im Griff einer semantischen Entwicklung. Deshalb sollte man die Lehrreden für sich selbst sprechen lassen.

III. *Prapañca* im *Mahāyāna*-Buddhismus

Im *Mahāyāna* konnte der Begriff ‘*prapañca*’ viel von seinen tieferen philosophischen Implikationen bewahren und spielte sowohl in der Dialektik der *Mādhyamika*-Philosophie als auch im Idealismus der *Vijñānavādins* eine bedeutende Rolle. Beide Systeme haben energische Angriffe auf alle Gedanken-Konstrukte unternommen und betonten die Notwendigkeit, sich völlig von ‘*prapañca*’ zu befreien (*prapañcopasama*). Für die *Mādhyamika*-Philosophie lag die Absolute Wahrheit über allen sprachlichen Beziehungen. So heißt es im *Madhyamika Kārika*:

*„Aparapratyayaṃ sāntam – prapañcairaḥprapañcitarṃ
nirvikalpaṃ anānārtham - etat tatvasya lakṣaṇaṃ”*

(XVIII 9)

„Nicht von anderen abhängig, in sich ruhig, nicht in Konzepten ausgefertigt, frei von Gedankenkonstruktionen und Vielheit: dies ist das Merkmal des Wirklichen.’

*„Prapañcayanti ye buddhaṃ - prapañcātītamavyayaṃ
te prapañcahatāḥ sarve - na paśyanti Tathāgataṃ.”*

(XXII 15)

„Diejenigen, welche den Buddha, der unvergänglich und jenseits aller begrifflicher Entfaltung (*prapañca*) ist, [dennoch] begrifflich zu entfalten suchen, sie alle sind durch diese Entfaltung geblendet, sie sehen den *Tathāgata* nicht.’

Einige Grenzen der *Mādhyamika*-Dialektik haben wir schon in Bezug auf den Begriff ‘*Suññatā*’ diskutiert. Ihr Konzept vom dialektischen Mittelweg, das sie sogar dazu brachte, ihre Position als ‘Nicht-Position’ zu verkünden, geriet letztlich in Schwierigkeiten, weil der pragmatische

Ansatz nicht ausreichend gewürdigt wurde. Vom pragmatischen Ansatz hatten die *Theravādins* mehr als genug, so viel, dass sie die dialektische Relevanz des Begriffes ‘*pa-paṇca*’ außer Acht ließen. Daher könnte eine Annäherung der beiden Systeme in dieser Frage von gegenseitigem Vorteil sein, da beide viel lernen und umlernen müssen, indem sie ihre Aufzeichnungen mit einander vergleichen.

Die *Vijñānavādins*, die ein *Ālaya Vijñāna* (‘Speicher-Bewusstsein’) postulierten, dass an sich rein und nicht-dual ist, behaupteten, dass es die Gedankenkonstrukte sind, die die wahre Natur des Speicherbewusstseins verdecken und beschmutzen. Folglich wurde ‘*prapaṇca*’ in ihrem philosophischen System als ein Schlüsselbegriff betrachtet. So liest man im *Lañkāvatāra Sūtra*:

*‘Jalpaprapaṇcabhīratā hi bālās -
tatve na kurvanti matiṃ visālāṃ
jalpo hi traidhātukadukkhahetus -
tatvaṃ hi dukkhasya vināśahetuḥ’*

(L. S. (Nanjio) III 73)

„Aufgrund von Konzepten und sinnlosem Geschwätz gibt es Narren. Sie werden die zur Wahrheit gehörende große Weisheit nicht erreichen. Derartiges Geschwätz ist die Ursache des Leidens in den drei Bereichen, und die Wahrheit ist die Ursache für die Zerstörung des Leidens.“

*‘Evamanāgatodhunāpi dharmatayā nirvikalpāh
tathāgatāh, sarvavikalpaprapaṇcātītāh ...’*

(ebd., S. 19)

„Deshalb sind die *Tathāgatas* in der Zukunft und in der Gegenwart von Natur aus ohne Gedankenkonstrukte; sie sind jenseits von allen Gedankenkonstrukten und sprachlichem Ausufern.“

Ein Bezug auf einen Geist, der an sich leuchtend ist, aber von hinzukommenden Verunreinigungen (*upakkilesa*) getrübt wird, taucht in der *Aṅguttara Nikāya* [A. I 11] auf. Ebenso wird das Bewusstsein des Erwachten als von konzeptuellen Makeln befreit beschrieben. Dennoch gibt es, wie im Falle des *Vijñānavāda*, im *Pāli*-Kanon keinen Hinweis auf einen absoluten Geist als letztendliche Realität. Selbst das *viññāṇa* erlischt schließlich beim Tode des Erwachten, da es nur ein Teil der fünf Daseinsgruppen ist.

„Abhedī kāyo, nirodhi saññā, vedanā sītirahaṃsu sabbā, vūpasamiṃsu saṅkhārā, viññāṇam attham agamā.’

(Ud. 93)

„Der Körper ist zerfallen, die Wahrnehmungen sind erloschen, alle Gefühle abgekühlt, die Gestaltungen sind zur Ruhe gekommen und das *Bewusstsein ist zu Ende gegangen*.“

Außerdem sollte der Verweis auf einen an sich reinen Geist nicht mit der Idee einer absoluten Entität, wie z. B. einer Seele, die bereits jedem Wesen innewohnt, verwechselt werden. Das Leuchten des Geistes ist eine *Möglichkeit*, die nur dann Realität wird, wenn die notwendigen Bedingungen erfüllt sind. Diese Bedingungen werden gemeinsam als *‘bhāvana’* bezeichnet, was in seiner Wortbedeutung bereits *Wachsen* impliziert. Wichtig ist, dass die Passage aus der *Aṅguttara-Nikāya*, auf die oben Bezug genommen wurde, eigentlich eine Ermahnung ist, in der die Bedeutung von *‘bhāvana’* (Geistestraining) hervorgehoben wird. So hat man den *Pāli-Nikāyas* zufolge in das Leuchten des Geistes *hineinzuwachsen*. Es ist nicht etwas, das in einem metaphysischen Sinne schon vorher existiert und mithilfe der Dialektik oder anderer Methoden nur noch freigelegt werden muss.

Der Lotus kann nicht metaphysisch auf den Samen oder die Pflanze zurückgeführt werden. Der Lotus muss erst wachsen und blühen, um ein Lotus zu sein.

Eine weitere Innovation der *Vijñānavādins* war der gründliche Idealismus, der mithilfe einer Hierarchie von acht *vijñānas* geschaffen wurde. Hier treffen wir wieder auf ein Extrem. Abgesehen von den Vorstellungen der Bedingtheit der Phänomene oder den Grenzen des Sinnesapparates, sowie der Sprache und Logik, findet man im frühen Buddhismus keinen Hinweis auf ein ‘Speicherbewusstsein’, das alle materiellen und geistigen Phänomene aus sich hervorbringt.

Die einzigartigen Ausdrücke ‘*papañca-saṅkhā*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’, denen wir im *Pāli*-Kanon begegnet sind, scheinen in *Mahāyāna*-Texten durch ihre Abwesenheit aufzufallen. Es kann sein, dass man dem Begriff ‘*prapañca*’ die Fähigkeit zugetraut hat, alle seine verbalen und nominalen Bedeutungen zu vermitteln. Im *Pāli*-Kanon haben wir jedoch eine Basis für die Unterscheidung zwischen ‘*papañca*’ auf der einen und ‘*papañca-saṅkhā*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ auf der anderen Seite festgestellt. Während ‘*papañca*’ in einem dynamischen Sinne verwendet wurde, um die Tendenz des dreifach-konzeptuellen Wucherns im Geist zu beschreiben, bezeichneten ‘*papañcasāṅkhā*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ die offensichtlich statischen Konzepte, die durch diese spezielle Tendenz gefärbt, bzw. charakterisiert wurden. Und so lag im Falle von ‘*papañca*’ der Akzent mehr auf der tief sitzenden psychologischen Tendenz, die sich auf die Vorstellung eines Ichs zentriert, und weniger auf seinem äußeren Gegenstück, das Konzept oder die sprachliche Konvention. Indem der Erwachte *papañca* genau an seiner Wurzel ausrottet, setzt er *papañca-saṅkhā* oder *papañca-saññā-saṅkhā* ein Ende. Er besitzt aber die Freiheit, weltliche Konzepte zu verwenden und muss sich

nicht davor fürchten, von ihnen überwältigt zu werden (*lokasamaññā, lokaniruttiyo, lokavohārā, lokapaññattiyo*). Daher wurde der wahre Kampf im Inneren ausgefochten und nicht so sehr in Debatten. Es ist zweifelhaft, ob der ganze Sinn, der die Verwendung dieser speziellen Begriffe notwendig gemacht hat, durch den einzigen Begriff '*prapañca*' ausreichend vermittelt werden konnte.

IV. Prapañca im Vedānta

Über die exakte chronologische Beziehung, die zwischen dem Konzept von ‘*papanca*’ der *Pāli-Nikāyas* und dem von ‘*prapañca*’ des *Vedānta* besteht, kann man nur spekulieren. Das liegt an der Tatsache, dass dieses Konzept in den Haupt-*Upaniṣaden*, wie z. B. dem *Bṛhadāraṇyaka* und *Chāndogya*, die allgemein als vorbuddhistisch gelten, unbekannt ist. In späteren *Upaniṣaden*, wie z. B. der *Māṇḍukya* und *Śvetāśvatara* findet es Erwähnung. Tatsächlich enthält die *Māṇḍukya Upaniṣad*, die eine bewusste Ausarbeitung von Lehren darstellt, die bereits in der *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* umrissen wurden, eine Passage mit einem Verweis auf ‘*prapañca*. Obwohl die chronologische Beziehung nicht ausreichend klar ist, kann man Spuren von Parallelen zwischen den ‘*prapañca*’-Konzepten des *Vedānta* und dem frühen Buddhismus finden.

Die *Māṇḍukya Upaniṣad*,¹²⁸ die ausschließlich der mystischen Bedeutung der Silbe ‘*Om*’ gewidmet ist, beschreibt detailliert die vier ‘Viertel’ des Selbst. Die ersten drei Zustände des Selbst sind der ‘Wachzustand’ (*jāgaritasthāna*), der ‘Traumzustand’ (*svapnasthāna*) und der ‘Zustand des Tiefschlafs’ (*suṣuptasthāna*), die den drei phonetischen Elementen (*mātrā*) ‘A’, ‘U’ und ‘M’ entsprechen und zusammen die Silbe ‘*Om*’ ergeben. Der vierte Zustand des Selbst ist ohne ein Element, und es heißt, dass es in ihm kein Handeln geben kann (*avyavahāryah*), dass es das Ende der Entwicklung ist (*prapañcopasamah*); er ist gütig (*sivah*) und einzigartig [ohne einen Zweiten] (*advaitah*). Daher werden die ersten drei Zustände des Selbst alle als ‘*prapañca*’ betrachtet. Diese drei werden zunächst in Bezug auf die ‘Viertel’ definiert.

¹²⁸ Übers.: *Swāmi Nikhilānanda*.

„Jāgaritasthāno bahisprajñah saptāṅga ekonaviṃsati mukhah sthūlabhugvaisvānarah prathamah pādah.”

(- III)

„Das erste Viertel ist *Vaisvānara*, dessen Sphäre die Aktivität des Wachzustandes ist, der sich äußeren Objekten bewusst ist, der sieben Gliedmaßen und neunzehn Münder besitzt und dessen Erfahrung aus grob-materiellen Objekten besteht.”

„Svapnasthāno’ ntahprajñah saptāṅgah ekonaviṃsati mukhah praviviktabhuktaijaso dvitīyah pādah.”

(- IV)

„Das zweite Viertel ist *Taijasa*, dessen Sphäre (der Aktivität) der Traum ist, der sich innerer Objekte bewusst ist, der sieben Gliedmaßen und neunzehn Münder hat und der die subtilen Objekten erfährt.”

„Yatra sutpto na kaṁcana kāmam kāmāyate, na kaṁcana svapnam pasyati tatsusuptam, susuptasthāna ekībhūtah prajñānaghana evā ‘nandamayo hyānandabhuk cetomukham prājñāstrīyah padah.” (- V)

„Dies ist der Zustand des Tiefschlafs, in dem der Schlafende weder ein Verlangen nach Objekten verspürt noch einen Traum sieht. Das dritte Viertel ist *Prājña*, deren Sphäre der Tiefschlaf ist, in der sich alle (Erfahrungen) vereinigen und die wahrlich eine Masse an reinem Bewusstsein ist, voller Glückseligkeit, Glückseligkeit erfahrend, und die der Pfad ist, der zum Wissen (von den zwei anderen Zuständen) führt.”

Dieselben drei Zustände werden nun auf die drei phonetischen Elemente bezogen definiert:

„Jāgaritasthāno vaisvānaro ‘kārah prathamā mātrā ‘āpterādimatvādāpnoti ha vai sarvāṅkāmanādisca bhavati ya evam veda’ (- IX)

,*Vaisvānara*, der für seine Sphäre der Aktivität den Wachzustand beansprucht, wird aufgrund seiner ganzen Durchdrungenheit oder aufgrund der Tatsache, dass er der erste ist (dies ist die gemeinsame Eigenschaft von beiden), ‘A’ genannt, der erste Buchstabe (von ‘Aum’). Dem, der davon Kenntnis hat, gehen alle Wünsche in Erfüllung, der wird Erster (von allen)’.

,*Svapnasthānastaijasa ukāro dvitīya mātrotkarṣādubhayatvādvotkarṣati ha vai jñānasarīntati samānasca bhavati nāsyābrahmavitkule bhavati ya evam veda.*’

,*Taijasa*, dessen Sphäre der Aktivität der Traumzustand ist, wird aufgrund seiner Überlegenheit oder aufgrund der Tatsache, dass er zwischen den beiden steht, ‘U’ genannt - dies ist der zweite Buchstabe. Jemand, der dies weiß, verwirklicht ein höheres Wissen, wird von allen gleich behandelt und findet niemanden in seiner Linie, der kein Kenner des Brahman ist’.

,*Suṣuptasthānah prājñō makārasirtīyā mātṛā miterapīter vā minoti ha vā idaṁ sarvamaṁṁtisca bhavati ya evaṁ veda*’ (-
XI)

,*Prājñā*, dessen Sphäre der Tiefschlaf ist, wird mit dem dritten Buchstaben ‘M’ bezeichnet, weil sie sowohl das Maß ist, als auch das, worin alles eins wird. Jemand, der dies (die Identität von *Prājñā* und M) weiß, ist fähig, alles zu ermessen (die wahre Natur der Welt zu erkennen) und auch alles in ihm selbst zu verstehen.’

Der phonetische Symbolismus der ersten drei Zustände scheint eine vertraute Note anzuschlagen. Der Buchstabe ‘A’, der den Wachzustand repräsentiert, wird mit der Erfüllung (*āpti*) aller Wünsche assoziiert, und ist deshalb der erste von allem (*ādīmatva*). Dies erinnert uns an den

taṅhā-Aspekt von ‘*papañca*’ im frühen Buddhismus.

Der Schlafzustand, der mit dem Buchstaben ‘U’ gleichgesetzt wird, ist mit Überlegenheit oder Erhabenheit (*utkarṣa*) und mit Ausgeglichenheit (*ubhayatva*) verbunden. Jemandem, der davon Kenntnis hat, so heißt es, kann ein höheres Wissen erlangen und ihm gleich werden (*samāna*). Dieser Zustand scheint eine Beziehung zum ‘*māna*’-Aspekt von ‘*papañca*’ zu haben.

Der Zustand des Tiefschlafs, der durch den Buchstaben ‘M’ symbolisiert wird, ist mit der Vorstellung des Messens oder Errichtens der Welt (*miti*) und mit dem Eintauchen darin (*apīti*) assoziiert. Dies erinnert an den ‘*diṭṭhi*’-Aspekt von *papañca*.

Zugegeben, diese Interpretation ist höchst mutmaßlich. Außerdem werden die drei Stadien innerhalb orthodoxer *Vedānta*-Kreise unterschiedlich erklärt. Trotzdem scheint die Parallele zu markant, um sie einfach zu ignorieren. Die Definition des vierten Stadiums hatte bereits aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit dem 874. Vers des *Sutta Nipāta* die Aufmerksamkeit Dr. SARATHCHANDRAS geweckt. In seiner Diskussion des *papañca*-Problems zitiert er sie ohne viel dazu anzumerken.¹²⁹ Wir können nun die relevante Passage aus den *Upaniṣaden* und den besagten Vers etwas detaillierter mit einander vergleichen:

*„Nāntahpraññāṃ na bahispraññāṃ nobhayatahpraññāṃ
na praññāṃ nāpraññāṃ. Aṛṣṭamavyavahāryamala-
kṣaṇamacintyamavyapadesyamekātmaprat-yayasāram
papañcopasamaṃ sāntaṃ sivam-advaitaṃ caturthaṃ
manyate sa ātmā sa vijñeyah.”* (- VII)

„*Turīya* ist weder das, was sich der inneren (subjektiven) noch der äußeren (objektiven) Welt, noch beiden zugleich bewusst ist. Es ist weder die Masse aller Emp-

¹²⁹ *Bst. Psy. of Perc.* Seite. 9, Fn. 19.

findungen, noch ist es einfach nur Bewusstsein, oder etwas, das nicht empfindungsfähig ist. Es kann von keinem (Sinnesorgan) gesehen werden, steht mit nichts in Beziehung, ist (vom Geist) nicht zu begreifen, unergründlich, undenkbar, unbeschreiblich; es ist wesentlich von der Natur des Bewusstseins, dass allein das Selbst konstituiert, es ist die Negation aller Phänomene, das Friedvolle, Glückselige und Nicht-Duale. Dies ist als das Vierte (*Turīya*) bekannt. Dies ist der *Atman*, und er muss verwirklicht werden.'

*Na saññasaññī na visaññasaññī
no pi asaññī na vibhūtasaññī
evaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ
saññānidānā hi papañcasaṃkhā'.*

(Sn. 874. Vers)

[Der Erhabene:]

„Es gibt einen Zustand, in dem ‘Form’ aufhört zu existieren. Dieser Zustand ist ohne gewöhnliche Wahrnehmung und ohne verzerrte Wahrnehmung und ohne Nichtwahrnehmung und ohne jegliche Vernichtung von Wahrnehmung. Es sind Wahrnehmung und Bewusstsein, die Quelle aller durch die ausufernde Tendenz charakterisierten Konzepte sind.“

Untersucht man den Kontext aus dem oben zitierten Vers des *Kalahavivāda Sutta*, so scheint es, dass dieser Vers die letzte Lösung des im ersten Vers gestellten Problems darstellt: „Wo entstehen Streit und Zwiebrucht, Jammer, Kummer und Neid; und Arroganz, Dünkel und Verleumdung; wo entspringen sie? Sag' es mir!“ (Sn. 862). Die endgültige Quelle dieses inneren und äußeren Konfliktes offenbart sich allmählich selbst mit dem Fortsetzen der Lehrrede in Form eines Dialogs. Die Bindeglieder dieser Kausalkette sind:

I. Kalaha-vivāda (Streit und Zwietracht), *parideva-soka* (Kummer und Sorgen), *macchara* (Neid), *mānātīmāna* (Arroganz und Einbildung), *pesuṇa* (Verleumdungen).

II. Piyā (Dinge, die als lieb und teuer betrachtet werden), *āsā-niṭṭhā* (Erwartungen und Erfüllung).

III. Chanda (Verlangen), *vinicchayā* (Urteile), *kodha* (Wut), *mosavajja* (Unwahrheit), *kathaṃkatha* (Zweifel).

IV. Sātaṃ-asātaṃ (angenehm und unangenehm), *vibhava-bhava* (Nicht-Sein und Sein).

V. Phassa (Sinneskontakt), *pariggahā* (Habgier), *mattā* (Ich-Bezogenheit).

VI. Nāma-rūpa (Name und Form), *icchā* (Wunsch), *sukha-dukkha* (Bequemlichkeit und Unbehagen).¹³⁰

Obwohl der in Frage kommende Vers vorgibt, die endgültige Lösung des anfänglich im 862. Vers geäußerten Problems zu sein, handelt es sich eher um die Antwort auf die folgende Frage des 873. Verses: (der Fragende:) „Was muss man tun, um sich von ‘Form’ (*rūpa*) zu befreien? Und wie können Leiden und Freude aufhören zu existieren? Sage mir, wie diese Funktion zum Erliegen kommt!“

Der Zustand, in dem die Vorstellung von ‘Form’ ihre Wirkung verliert, wird im 874. Vers als verwirrendes Paradoxon präsentiert. Während man sich in ihm befindet, ist man weder in einem normalem Bewusstseinszustand, noch ist man unbewusst. Er ist nicht nicht-bewusst, noch wurde das Bewusstsein zum Stillstand gebracht. Diese rätselhafte Formulierung führt uns zurück auf das *Aññā-phala-samādhī*, das wir in dieser Arbeit weiter oben schon diskutiert haben. Da das *anidassana-viññāṇa* des Arahats Name und Form nicht veranschaulicht, kann das Konzept

¹³⁰ Die Kausalkette ist ziemlich verzweigt. Die Hauptglieder sind daher unterstrichen.

von ‘Form’ nicht länger funktionieren. Damit verschwinden auch die Sinneseindrücke.¹³¹ Wie dieses *anidassana-viññāṇa* dem Arahāt inmitten sprudelnder Strömungen von Sinneseindrücken als Schutz oder rettende Insel dient,

¹³¹ Den Kommentaren (Mahā Niddesa und Paramatthajotikā) zufolge, spielt der 874. Vers auf jemanden an, ‘der sich auf dem Pfad zu den formlosen Bereichen befindet’ (*‘arūpamaggasamaṅgī’* - Nid. I. 280). Der Niddesa hat durch die Erklärung der vier Verneinungen in der Strophe bereits jegliche Möglichkeit abgewiesen, dass es sich hierbei um den Erreichungszustand der formlosen Vertiefungen handeln könnte (*‘... vibhūtasaññīno vuccanti catunnaṃ arūpasamāpattīnaṃ lābhino; na pi so catunnaṃ arūpasamāpattīnaṃ lābhī’*). Auch die Möglichkeit, dass dies ein Bezug auf das *nirodha samāpatti* (‘Erreichen der Auflösung’) sein könnte, wurde in seinem Kommentar über die Wörter *‘no pi asaññī’* zurückgewiesen. Folglich sah man den einzigen Weg aus der Sackgasse nur darin, diese rätselhafte Formel mit einem vagen Zwischenzustand gleichzusetzen, der in etwa ‘den Geist auf (formlose Erreichungen) ausrichten’ (*cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti*) bedeutet. Die Annahme, dass der Vers – zumindest stillschweigend – auf einige formlose (*arūpa*) Vertiefungen anspielt, ist wahrscheinlich auf eine falsche Betonung des Wortes *‘vibhoti rūpam’* (Vgl. Sn. Verse 1113, 1121) zurückzuführen. Wie der Niddesa selbst erwähnt (S. 277), ist das Transzendieren von Form im formlosen Bereich nur eine von vier möglichen Formen der Transzendierung. Es ist daher möglich, dass im gegenwärtigen Kontext mit *Transzendenz* eher die radikalere Form des *Aññā-phala-samādhi* des Arahats gemeint ist. Die folgenden Hinweise sollen dazu beitragen, diesen Punkt weiter zu beleuchten:

I. *Yattha nāmañca rūpañca-asesaṃ uparujjhati paṭighaṃ rūpasaññā ca - ettha sā chijjate jaṭā* (S.N. I 13.) [S. I 1, 58] – ‚Worin Name-und-Form, Sinnes-Reaktion und das Konzept von Form vollständig abgeschnitten sind, ist das Knäuel entwirrt‘.

II. *Aya vitakkā vidhūpita – ajjhataṃ suwikappitā asesā - taṃ saṅgaṃ aticca arūpasaññī- catuyogātigo na jātim eti.* (Ud. 71. [Ud. VI 7]) – ‚Bei wem das Denken (Vorstellen) gänzlich ausgebrannt ist, der die Fessel gelöst hat, der Form nicht wahrnimmt (sic! *nicht*, wie gewöhnlich, ‘Sich des Formlosen bewusst’ d. h. *‘a-rūpa-saññī’* ist: nicht, *‘arūpa-saññī*). Er hat die vier Joche [Sinnlichkeitsjoch, Daseinsjoch, Ansichtsloch, Unwissenheitsloch] transzendiert und kehrt nicht mehr zu einer Geburt zurück.‘

wurde bereits diskutiert. Nur der Ausspruch in der letzten Zeile des Verses (*saññānidānā hi papañcasaṅkhā* - ‘Die Quelle aller durch die ausufernde Tendenz charakterisierten Konzepte ist Wahrnehmung, ist Bewusstsein.’) verlangt eine spezielle Erwähnung, weil er das gesamte Problem verkörpert.

Im nächsten Vers bekennt der Gesprächspartner, dass seine Fragen beantwortet wurden, fährt aber fort, um die Lösung eines anderen Problems zu erhalten.

*Yan taṃ pucchimha akittayā no
aññaṃ taṃ pucchāma tad imgha brūhi
ettāvataḡgaṃ nu vadanti h’eke
yakkhassa¹³² suddhiṃ idha paṇḍitāse
udāhu aññaṃpi vadanti etto.*

(Sn. 875. Vers)

[Der Fragende:]

‘Was immer wir dich gefragt haben, hast du uns erklärt. Wir wünschen, dich ein weiteres Mal zu fragen; antworte nach Belieben: Verkünden da welche, die als weise Männer gelten, dies allein als die höchste Reinheit der Seele, oder verkünden sie noch etwas anderes?’

Hier will man wahrscheinlich bestimmen, ob es sich bei diesem besonderen Zustand, auf den im vorherigen Vers Bezug genommen wird, um die höchste Reinheit der individuellen Seele handelt. Der Gesprächspartner ist offensichtlich unzufrieden, (obwohl er versichert, dass sein Problem vom ‘universellen Konflikt’ nun gelöst ist), bis er die Lösung in den Begriffen der Seelen-Theorie neu for-

¹³² „Der Begriff ‘yakkha’ wird hier ausnahmsweise als philosophischer Begriff verwendet, um die ‘individuelle Seele’ zu bezeichnen.“ (P. T. S. Dict. - ‘Yakkha’ 7)

muliert bekommt.¹³³ In den folgenden letzten zwei Versen der Lehrrede wird gezeigt, dass sein Standpunkt fehlerhaft ist.

*Ettāvataggampi vadanti h'eke
yakkhassa suddhiṃ idha paṇḍitāse
tesaṃ puneke samayaṃ vadanti
anupādisese kusalā vadānā.*

(Sn. 876. Vers)

[Der Erhabene:]

,Jene, die hier als weise Männer (*paṇḍitāse*) bezeichnet werden, nennen dies die höchste Reinheit der individuellen Seele. Und es gibt andere, die behaupten, dass die höchste Reinheit in der Ausrottung der fünf Daseinsgruppen gefunden werden kann.'

*Ete ca ñatvā upanissitāti
ñatvā munī nissaye so vimaṃsī
ñatvā vimutto na vivādameti
bhavābhavāya na sameti dhīro.*

(Sn. 877. Vers)

,Weil er weiß, dass sie von spekulativen Ansichten abhängig sind, lässt sich der Erhabene, der differenziertes Wissen über diese Ansichten besitzt und durch dieses Wissen vollkommen befreit ist, nicht auf Diskussionen ein. Der wahrhaft Weise (*dhīro*) fällt nicht in irgendein Dasein zurück.'

Während einige 'weise Männer' den zuvor erwähnten paradoxen Zustand mit der höchsten Reinheit der Seele

¹³³ Eine ähnliche Situation taucht im Poṭṭhapāda Sutta (D. N. I 185 ff. [D. 9]) auf, als *Poṭṭhapāda* versucht, die Lehrrede des Buddha über das Beenden der Wahrnehmungen in Bezug auf eine 'Seele' zu deuten. Sein Versuch wurde vom Buddha mit einer milden Abfuhr beantwortet, wobei die von Buddhaghosa weitaus beißender war, und zwar im Gleichnis vom Schwein. (D. A.).

gleichsetzen, sprechen wiederum andere von derselben Kategorie in nihilistischen Begriffen. Beide Standpunkte sind das Ergebnis spekulativer Ansichten, die auf der Ich-Illusion basieren. Weil er *Nibbāna*, die Aufhebung allen Werdens realisiert hat (*bhavanirodho nibbānaṃ*), weiß der Erwachte, wie sinnlos es ist, irgendeine Form von Sein zu postulieren.

Der Begriff ‘weise Männer’ (*paṇḍitā*) scheint hier in einem ironischen Sinn gemeint zu sein, um den Unterton des 876. Verses zu abzuwerten. Diese zwei Lager von ‘weisen Männern’, die über die zwei Seiten *einer* Medaille – das ‘Ich’ - diskutieren, befanden sich im ewigen Konflikt zwischen den Alternativen ‘Sein’ oder ‘Nicht-Sein.’ Von von diesen beiden nun hatte ersteres seine stärksten Vertreter in der Tradition der *Upaniṣaden*. Wir haben versucht zu zeigen, dass es zwischen dem phonetischen Symbolismus der ersten drei Zustände eines Selbst in der *Māṇḍukya-Upaniṣad* und der Definition von *papañca* im Buddhismus gewisse Parallelen gibt. Wenn dies plausibel erscheint, könnte man weiter vermuten, dass es sich bei dem vierten Zustand (*Turiya*) - der nicht nur, wie das *Aññā-phala* [-*samādhi*], von paradoxem Charakter ist, sondern auch einen spezifischen Bezug zur Eindämmung von *papañca* (*Prapañcopasama*) hat – um eine Variation der Lehre des Buddha über *papañca* handelt. Aus der *Māṇḍukya*-Passage ist klar geworden, dass der Begriff ‘*prapañcopasama*’ eingesetzt wurde, um den vierten, nicht-dualen Zustand des ‘Selbst’ zu charakterisieren. So sind die ontologischen Voraussetzungen, die die Realität eines Selbst betreffen, hier mit Hilfe dieses Begriffes bestätigt worden. Hierbei handelt es sich wohl um den Versuch, die buddhistische Lehre von *papañca* in das System der *Upaniṣaden* zu übertragen, und gleichzeitig das tra-

gende Gerüst einer Seelen-Theorie zu bewahren.¹³⁴ Dies erinnert uns an das erste Lager der ‘weisen Männer’, auf die der 875. Vers Bezug nimmt. Sie hielten das paradoxe *Aññāphala-samādhi* für die ‘höchste Läuterung des Selbst’.

Die *Śvetāśvatara Upaniṣad*¹³⁵ verwendet den Begriff ‘*prapañca*’, um die phänomenale Welt der Vielheit zu bezeichnen. Sie betrachtet die Welt als Emanation eines Gottes, eines Schöpfers.

Sa vrkṣakālākrtibhiḥ paronyo
 - *yasmāt prapañcaḥ parivartate ‘yaṁ*
dharmāvahaṁ pāpanudaṁ bhagesaṁ
 - *ñatvātmasthaṁ amṛtaṁ visvadhāma.* (VI 6.)

,Höher und anders als der Welten-Baum,
 Zeit und alle Formen,
 Ist Er, von dem sich diese Weite ausdehnt.
 Bringer des Rechts, Bekämpfer des Bösen,
 Herr des Wohls.
 Erkenne ihn in deinem eigenen Selbst,
 die unsterbliche Behausung aller.

Yastantunābha iva tantubhiḥ pradhānajaiḥ
svabhāvataḥ deva ekah svamāvṛṇoti sa no dadhād
brahmāpyayam. (VI 10)

,Der eine Gott, der sich seiner eigenen Natur entsprechend, wie eine Spinne mit Fäden schützt, die aus nicht-manifester Materie bestehen, möge er uns Zugang zu Brahman gewähren.’

¹³⁴ ‘*Sarvaṁ hyetadbrahmāyamātmaṁ brahma soyamātmaṁ catuṣpāt.*’ (Māṇḍ. II). – ‚All dies ist wahrlich Brahman. Dieser *ātman* ist Brahman. Dieser *ātman* hat vier Seiten.’

¹³⁵ Übers. von R. E. HUME.

*„Eko vasī niṣkriyānām bahūnām
ekam bījaṁ bahudhā yah karoti
tamātmasthaṁ ye'nupasyanti dhīrās
teṣām sukhaṁ sāsvataṁ netareṣām"*

(ebd. 12)

„Der Herrscher, der über die vielen Untätigen wacht,
Der aus dem *Einen* Samen viele macht.
Die Weisen, die *Ihn* als in sich selbst wahrnehmen,
Sie und keine anderen verfügen über ewiges Glück.“

Der Sinn der Mannigfaltigkeit, der hier durch *prapañca* vermittelt wird, hat mehr als nur erkenntnistheoretische Bedeutung. Er setzt einen Schöpfer voraus, der aus seiner ‘latenten Materie’ (*pradhāna*) – wie eine Spinne, die selbst Fäden (Materie) aus ihrem eigenen Körper hervorbringt – Leben in dieser Welt der Mannigfaltigkeit erschafft. Der Schöpfungsprozess wird so als reale Emanation Gottes verstanden, der hinter der Welt der Vielheit der Eine Kontrolleur ist. Aus dem einen Samen macht er viele.

Eine derartige pantheistische Vorstellung von ‘*prapañca*’ findet im *Pāli*-Kanon keine Entsprechung. Dort setzt, wie wir gesehen haben, die Vielheit der Welt keinen ‘Einen’ voraus, der genau wie die Quelle der Emanation real ist. Wenn überhaupt, dann ist es die *Illusion* des Ichs, die die drei dynamischen Vervielfacher umfasst, welche uns – in Zusammenarbeit mit unseren unvollkommenen Sinnesorganen – den Eindruck einer realen Welt der Vielheit vermitteln. Das Endresultat dieser Aktivität wird uns durch Konzepte zugänglich gemacht – daher die Begriffe *papañcasāṅkhā* und *papañca-saññā-sāṅkhā*. Im Licht von *Paññā* erscheint die Welt jedoch weder als Einheit (*ekatta*) noch als Vielheit (*nānatta*). All diese konzeptuellen Unterscheidungen verschwinden mit dem Aufhören von *papañca*.

V. Moderne Gelehrte und ihre Aussagen zu *Papañca* und *Papañca-saññā-sankhā*

Unter den zeitgenössischen Gelehrten besteht kaum Konsens über die korrekte Übersetzung und die exakte Bedeutung der Begriffe *papañca* und *papañca-saññā-sankhā*, wie sie im *Pāli*-Kanon vorkommen. So beginnt das Wörterbuch der PALI TEXT SOCIETY (P.T.S.) seinen Kommentar über *papañca* mit einem Hauch von Unsicherheit:

Es ist unklar, ob es in seiner *Pāli*-Bedeutung mit dem Sanskrit-*prapañca* (*pra*+*pañc* - ‘Ausbreiten’, ‘Expansion’, ‘Weitschweifigkeit’, ‘Vielheit’) identisch ist; wahrscheinlicher ist die etymologische Verwandtschaft mit dem Lat. ‘im-ped-iment-um’, verbunden mit ‘*pada*’, so vielleicht ursprünglich ‘*pa-pad-ya*’ d. h., was vor (d. h. auf dem Wege vor) dem Fuß (als ein Hindernis) liegt.

1. Hindernis, Barriere, eine Last, die Verzögerung erzeugt, Hemmung, Hinauszögern ...
2. Illusion, Obsession, Hemmung des spirituellen Fortschrittes ...
3. Weitschweifigkeit, Überfluss.
papañca-sankhā - Zeichen oder Charakteristikum von Besessenheit. *papañca-saññā* (*sañkhā*) – Vorstellung von Besessenheit, fixe Idee, Illusion.’

Es muss an der Schwierigkeit gelegen haben, die Bedeutung des Sanskritbegriffes ‘*prapañca*’ mit den Auslegungen der *Pāli*-Kommentare in Beziehung zu setzen, dass sich Lexikographen veranlasst sahen, eine neue Etymologie, (‘*pa-pad-ya*’) vorzuschlagen. Die hier vorgeschlagene Etymologie scheint jedoch etwas an den Haaren herbeigezogen. Wenn der Zweck lediglich darin besteht, die akzeptierten Bedeutungen als ‘Hindernis’, ‘Barriere’, ‘Verzögerung’ oder ‘Hemmung’ wegzu erklären, ist dies

nicht notwendig, denn, wie wir herausgestellt haben, sind dies die sekundären Bedeutungen von ‘verbalem *papañca*’, was eine primäre Bedeutung im Falle von ‘*papañca* beim Handeln’ voraussetzt. Wir haben bereits gezeigt, wie die Kommentatoren aufgrund ihrer Vorliebe für das ethisch relevante Wort ‘*pamāda*’ analog ein ‘*papañca*’ zugewiesen haben, das in den Bereich des Handelns reicht. Das Wörterbuch erklärt ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ als Zeichen oder Charakteristikum einer Besessenheit. Die Verbindung zwischen ‘*saṅkhā*’ und Konzepten scheint übersehen worden zu sein.

Im seinem *Buddhistischen Wörterbuch* schlägt der Ehrw. NYĀNĀTILOKA MAHĀTHERA die folgenden Bedeutungen vor: ‘Ausbreitung’, ‘Weitschweifigkeit’, ‘ausführliche Auseinandersetzung’, ‘Entfaltung’, ‘Mannigfaltigkeit’, ‘Vielheit’ (Welt); ‘Anhängsel’. Des Weiteren weist er auf die *Madhupiṇḍika*-Formel der Sinneswahrnehmung hin, die er zitiert und übersetzt:

„...*yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tato nidānam purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti*’ (die ich in etwa so übersetzen möchte:), Worüber man nachdenkt, darin ergeht man sich; und bedingt durch das, worin man sich ergeht, entstehen im Menschen mit ‘Vielheit’ (Gier, Hass und Verblendung?) verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen¹³⁶ (*papañca-saññā-saṅkhā*).“

Man könnte sagen, dass durch die Wiedergabe von *papañca* mit ‘Vielheit’ die ausufernde Tendenz von Konzepten angedeutet wurde. Die Bedeutung von ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’, die hier angeführt wird, ähnelt der unsrigen, obwohl das Verb ‘*samudācaranti*’ hier im Sinne eines

¹³⁶ Nyanātiloka: *Buddhistsches Wörterbuch*, 4. Aufl., Chistiani, Konstanz, 1989

‘Entstehens’ verwendet wird, während wir es im Sinne eines ‘Überwältigtwerdens’ übersetzt haben.

K. E. NEUMANN gibt in seinen deutschen Übersetzungen ‘*papañca*’ entweder mit ‘Vielheit’ oder mit ‘Sonderheit’ wieder. Dies hat den Nachteil, dass es mit seinem logischen und ontologischen Postulat der Einheit oder Ganzheit assoziiert wird. Es mag mit dem Denken des *Vedānta* harmonisieren, aber nicht mit dem frühen Buddhismus.

T. W. und Mrs. RHYS DAVIDS schlagen in ihrer Übersetzung der *Dīgha Nikāya* (*Dialogues of the Buddha*, II S. B. B. III S. 312 Fn.) den Begriff ‘*idee-fixe*’ für ‘*papañca-saññā*’ vor. Sie betonen die ethischen Konnotationen, die dem Begriff von Buddhaghosa hinzugefügt wurden als er ihn mithilfe des Satzes ‘*mattapamattākārapāpana*’ erklärt hatte. Die Übersetzer fügen noch den folgenden Kommentar hinzu, der sich auch auf die Bedeutung des Begriffes bezieht:

„Dies ist eine der am häufigsten wiederkehrenden Vorstellungen des höheren Buddhismus: das System des *Ariya*-Weges. Es ist einer der vielen Wege, auf denen die frühen Buddhisten danach strebten, dem indischen Konzept von *Avijjā* eine präzisere und ethischere Implikation zu geben. Es gehört auch zu den technischen Begriffen, die am häufigsten missverstanden wurden ...“

Mrs. RHYS DAVIDS verwendet in ihren ‘*Psalms of the Early Buddhists*’ (S. 343) das Wort ‘Besessenheit’ als Äquivalent für etwas, was sie ‘das schwierige Wort *papañca*’ nennt. Sie bestreitet K. E. NEUMANNs Übersetzung mit der Begründung, dass das Gegenteil von ‘*ekatta*’ (Einheit) ‘*nānatta*’ (Vielheit) ist und nicht ‘*papañca*’. Dies kann bei der Suche nach der ursprünglichen Bedeutung von ‘*papañca*’ ein nützlicher Hinweis sein.

Mrs. I. B. HORNER versteht ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ im

Sinne ‘einer Anzahl von Besessenheiten und Wahrnehmungen’. Die Gültigkeit der Zweiteilung von ‘*papañca-saññā*’ ist eher zweifelhaft. Es ist interessant zu sehen, wie sie das Wort ‘(An)Zahl’ als Äquivalent für ‘*saṅkhā*’ gewählt hat, indem sie dessen von uns bevorzugte alternative Bedeutung ‘Konzept’ umgeht.

Der Ehrw. ÑĀNAMOLI THERA macht in ‘*The Path of Purification*’ (S. 578, Fn. 17; siehe auch, ‘*The Guide*’ - S. 60 Fn. 203-2) den folgenden Kommentar über ‘*papañca*’:

„...Der Sinn, in dem dieses Wort in den Lehrreden verwendet wird, ist der des Vervielfältigen und wird am besten in M. I 111 [M. 18, 16] erläutert: ‚Freunde, bedingt durch das Auge und sichtbare Objekte entsteht Seh-Bewusstsein. Das Zusammentreffen der drei ist Kontakt. Bedingt durch Kontakt entsteht Gefühl. Was man fühlt, das nimmt man wahr. Was man wahrnimmt, darüber denkt man nach. Worüber man nachdenkt, das vervielfältigt (*papañceti*) man. Aufgrund der Vervielfältigung wird man von Bewertungen vielfältiger Wahrnehmungen in Bezug auf sichtbare Objekte der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart u. s. w. bedrängt.‘ Diese Art von ‘*papañca*’ wird von den Kommentaren als ‘Folge von Verlangen, Stolz und Ansichten’ erklärt (M. A. I 25, II 10; 75 etc.) und mag als ‘Vervielfältigen’, ‘auswählen’ und ‘zurückweisen’, ‘zustimmen’ und ‘ablehnen’ (M. I 65 [M. 11]) verstanden werden, was durch Verlangen u.s.w. verursacht wird und dass durch Wahrnehmung und Denken mit Rohmaterial versorgt wird.“

Die wahre Bedeutung der *Madhupiṇḍika*-Formel tritt hier deutlich zu Tage. Das Element des Vervielfältigen trägt zweifellos zum konzeptuellem Ausufern – also zu ‘*papañca*’ – bei. ‘*Papañca-saññā-saṅkhā*’, für das er den Ausdruck ‘das *Bewerten* von sich vervielfältigenden Wahrnehmungen’ vorschlägt, steht in diesem Kontext im

Plural, und es wäre daher passender, ‘*saṅkhā*’ mit ‘Wertungen’ oder ‘Konzepte’ wiederzugeben.

Als E. M. HARE die *Aṅguttara Nikāya* (*Gradual Sayings* IV 155 Fn. 4), übersetzte, stellte er fest: „*Papañca* bedeutet wörtlich ‘Weitschweifigkeit’, ‘Illusion’, vielleicht auch ‘Geheimniskrämerei’.“ In diesem speziellen Kontext übersetzt er ‘*papañca*’ mit ‘Weitschweifigkeit’ und ‘*nip-papañca*’ mit ‘Exaktheit’ oder ‘Präzision’. Er scheint sich aber mehr auf den sprachlichen, als auf den geistigen Bereich zu beziehen. Bei der Übersetzung des *Sutta Nipāta* hat HARE jedoch das Wort ‘Hindernis’ vorgezogen (*Woven Cadences of Early Buddhists* - S. 2, 129). Er hat den im *Kalahavivāda Sutta* vorkommenden Ausdruck ‘*saññānidānā hi papañcasaṅkhā*’, folgendermaßen übersetzt: ‚Die Quelle der Wahrnehmung wird als Hindernis betrachtet‘ (ebd., S. 129). Der Satz wurde hier in umgekehrter Reihenfolge analysiert und das Wort ‘*saññānidānā*’ in den Vordergrund gestellt. Trotzdem scheint es, das er die Bedeutung des Wortes ‘*saṅkhā*’ als ‘Vermuten’ oder ‘Benennen’ schon erfasst hat.

In seinen *Studies in the Origins of Buddhism* (S. 474 Fn.) lenkt G. C. PANDE die Aufmerksamkeit auf die Verbindung von ‘*papañca*’ mit seinem Pendant in den buddhistischen Sanskrittexten und den Quellen des *Vedānta*. Nachdem er Verweise wie ‘*sabbaṃ accagamā imaṃ papañcaṃ*’ (Sn. I 8. Vers) und ‘*anuvicca papañcanāmarūpaṃ*’ (Sn. 530. Vers) berücksichtigt hat, kommt er zu folgender Schlussfolgerung: „Daher ist *papañca* ein Äquivalent von ‘*nāmarūpa*’, dessen Ende die höchste Verwirklichung bedeutet.“

Wir haben gesehen, wie sowohl die beiden oben zitierten, als auch viele andere Verweise im *Pāli*-Kanon, zu einer besseren Interpretation führen, wenn dem Begriff *papañca* ein mehr dynamischer Sinngehalt verliehen wird (z. B. ‘begrifflich-konzeptuelles Ausufer’n). Es mit all sei-

nen starken Implikationen in anderen Denksystemen mit *nāmarūpa* gleichzusetzen, wäre so, als würde man ein wichtiges Teilstück der Philosophie des frühen Buddhismus verschleiern.

Bei seiner Suche nach der ursprünglichen Bedeutung von *papañca* lässt sich E. R. SARATHCHANDRA (*Buddhist Psychology of Perception*, S. 4 ff) bis zu einem gewissen Maß von der Bedeutung leiten, die der Begriff im *Vedānta* innehat, und auch er interpretiert *papañca* in Bezug auf *nāmarūpa*. Ungeachtet der Tautologie, die entsteht, wenn die Bedeutung auf den Vers angewendet wird, der mit ‘*anuvicca papañcanāmarūpaṃ*’ beginnt, hat er versucht, diese Bedeutung zu etablieren, (S. oben, S. 37). Die Relevanz von *papañca* beim Prozess der Sinneswahrnehmung und seine wesentliche philosophische Bedeutung wurden von ihm jedoch recht ausführlich diskutiert. Die Tatsache, dass, wenn man sich mit dem denkenden Bewusstsein identifiziert, *papañca-saṅkhā* entsteht, hat er erkannt. Dennoch gibt er *papañca-saṅkhā* mit ‘die als *papañca* bekannte Besessenheit’ wieder. Wahrscheinlich hatte er eine Hybridform von *saṅkhā* (Skt. *śaṅkhā*) und ‘*kaṅkhā*’ (Skt. *kāṅkshā*) im Sinn (beide bedeuten ‘Ungewissheit’ oder ‘Zweifel’), als er ‘*saṅkhā*’ versehentlich die Bedeutung von ‘Besessenheit’ gab.

Dies sind nur eine Handvoll von Interpretationen, die von zeitgenössischen Gelehrten vorgebracht wurden. Wir hatten weder die Absicht noch waren wir in der Lage, das Thema erschöpfend zu behandeln. Dennoch lässt die Übersicht verschiedener Interpretationen erkennen, dass über der Bedeutung der Begriffe ‘*papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ ein Schleier der Ungewissheit liegt. Daher hoffen wir, dass die vorliegende Arbeit anderen Anregung sein wird, sich tiefer und umfassender mit dem Thema auseinanderzusetzen, als wir dazu in der Lage waren.

Das Dhamma-Dana-Projekt der BGM

Das Dhamma-Dana-Projekt der Buddhistischen Gesellschaft München e.V. (BGM), hat sich das Ziel gesetzt, ausgesuchte Dhamma-Literatur in deutscher Übersetzung für ernsthaft Übende zur Verfügung zu stellen.

Vollständiges Programm: <http://www.dhammadana.de>

Notwendigkeit des Studiums

Buddhist zu sein heißt, Schüler oder Nachfolger des Buddha zu sein. Deshalb sollte er oder sie wissen, was der Lehrer selbst erklärt hat. Sich mit Wissen aus zweiter Hand auf Dauer zufrieden zu geben, ist nicht ausreichend. Vor allem Laienanhänger wissen oft nicht, was der Buddha besonders für sie gelehrt hat und wie sie die Nützlichkeit ihrer Übung überprüfen können.

Man muss den Dhamma gründlich studiert haben, um ihn sinnvoll praktisch umsetzen zu können. Nur so kann sein Reichtum und Wert in seiner ganzen Tiefe wahrgenommen werden. Das Dhamma-Dana-Projekt will hierzu einen Beitrag leisten.

Notwendigkeit von Dāna (erwartungsloses Geben)

Das Dhamma des Buddha ist ein Geschenk für uns und die Gesellschaft, in der wir uns bewegen. In einer Welt beherrscht von Geld und militärischer Macht ringen wir darum, einen Lebenssinn zu finden. Dieses Geschenk des Dhamma ist so viel mehr als Worte, Belehrungen und Meditationsanleitungen.

Dhamma kann nur ein Geschenk sein, denn es kann nur gegeben, nie genommen, werden. Es ist seine Natur, geteilt und recycelt zu werden, und in einem Zyklus der Großherzigkeit zu zirkulieren, statt in einem Kreislauf des Begehrens.

Das Dhamma des Gebens ist das Gegenmittel zu diesem Kreislauf in seinen Manifestationen als Marktwert, Dividende, Gewinnoptimierung und allen anderen Ausdrucksformen der Gier in einer auf Konsum ausgerichteten Gesellschaft.

Diese Veröffentlichungen sind nicht profitorientiert, sondern sollen sich selbst tragen. So finanziert der Gewinn eines Buches die Herstellung des nächsten. Wie lange eine freie Verteilung möglich ist, hängt ganz allein vom Spendenaufkommen ab.

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

Bestellung: dhamma-dana@buddhismus-muenchen.de

Alle Bücher, Hefte sowie einzelne Texte können auch kostenlos aus dem Internet heruntergeladen werden:
<http://www.dhamma-dana.de>

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

BGM, Postbank München,
Kto: 296188807, BLZ 70010080

Für Auslandsüberweisungen:

IBAN: DE 33700100800296188807
SWIFT/BIC-Code: PBNKDE

