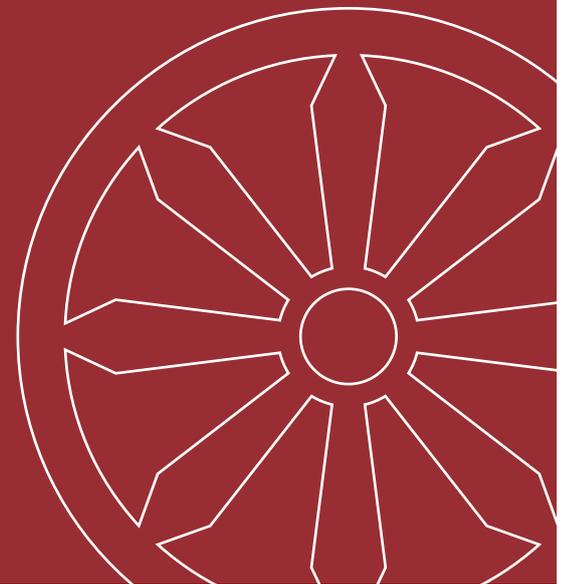


Kleinere Arbeiten zum Buddhismus

T. Aabendschajn



Dhamma Dana

Kleinere Arbeiten zum Buddhismus

T. Aabendschajn

T.A.

Noo-Gē 2014

All meinen Unterstützern im Materiellen und im Ideellen gewidmet

Zum Urheber- und Nutzungsrecht

Dieses Buch ist Gemeingut.

Seine Nutzung unterliegt den folgenden Maßregeln:

(A) Zum Zwecke eigener privater Verwendung oder zwecks Verwendung in einer bestimmten Schulklasse oder einem bestimmten Seminar u.ä. darf dieses Buch in jedem beliebigen Medium und in jeder angemessenen Quantität vervielfältigt werden, und zwar als Ganzes oder in Teilen, ggf. mit jeweils zweckdienlichen Änderungen, und dies unter der unabdingbaren Voraussetzung, daß alle solche Änderungen kenntlich gemacht sind.

(B) Für den Fall, daß die Veröffentlichung – über die eben beschriebene Zielgruppe hinausgehend – durch einen Verlag oder eine andere natürliche oder juristische Person zwecks Abgabe in größeren Auflagen an eine anonyme Leserschaft erfolgt, gelten die folgenden Bestimmungen:

Dieses Buch – als Gemeingut – darf in jedem beliebigen Medium und in jeder Quantität veröffentlicht werden, allerdings nur unter der unveräußerlichen Voraussetzung, daß

(1.) es als Faksimile in jeglicher Hinsicht und in allen Einzelheiten unverändert ist (ein anzuhängendes und vom Originaltext visuell auf Anhieb zu unterscheidendes Supplement mit etwaigen Corrigenda sowie mit Kommentaren und sonstigen Erweiterungen ist zulässig; der eventuelle Einband unterliegt der einzigen Vorgabe, daß keine Abbildung verwendet werden darf, die nicht aus dem Bereich des Theravada-Buddhismus stammt) und

(2.) jegliche Veräußerung zum Selbstkostenpreis erfolgt und

(3.) keinerlei Rechte an diesem hiermit vorgelegten Originaltext durch irgendwen auch immer erworben werden und

(4.) der Veranstalter jener Veröffentlichung dieses komplette Werk in dieser hiermit vorgelegten Originalfassung zum kostenfreien, uneingeschränkten, prompten und immerwährenden Gebrauch, auch zum Herunterladen und zur weiteren beliebigen Verbreitung, ins Internet stellt und ad infinitum dort beläßt.

(C) Ansprechpartner ist die Buddhistische Gesellschaft München e.V.

(BGM), die jedoch nicht ermächtigt ist, an irgendeiner der obigen Bestimmungen oder an dem Inhalt dieses aktuellen Satzes selbst irgendeine Änderung vorzunehmen oder irgend etwas von den obigen Bestimmungen oder diesem Satzinhalt außer Kraft zu setzen.

T. Aabendschajn

Inhalt

Papañca: „Fortschweifung“	1
(Auszug aus „Wahrnehmung und Bewußtsein“)	
Saṅkhāra: „Modalaktivität“	7
(Auszug aus „Wahrnehmung und Bewußtsein“)	
Virāga-Tabelle	25
Das Nirwana: Das Ungeschaffene?	30

Hinweis:

Die Konventionen betreffs der Abkürzungen, der Stellenangaben, des Vokabulars, des Übersetzungsmodus etc. sind dieselben wie in unserer Arbeit „Buddhistische Ethik und Weltgestaltung“; man sehe bitte dort im Anhang unter Technische Informationen (Seite 602ff) nach.

Papañca: „Fortschweifung“

(Auszug aus dem Buch von T. Aabendschajn mit dem Titel "Wahrnehmung und Bewußtsein", Abschnitt 3:8.2)

Zusammenfassend sei zunächst vorweggenommen: Unseren Begriff „Fortschweifung“ kreierte ich in bezug auf die unten dargestellte Grundidee der ›Ausdehnung‹ mit ihren in einschlägigen Texten impliziten Konnotationen ›zuviel des Guten‹ und ›über das Gegebene hinausgehen‹ bzw. ›phantasievoll‹ und ›frivol‹, und zwar in Anlehnung an das gegebene Wort ›Ausschweifung‹. Es sei aber betont: Diese Übersetzung muß schon wegen der überaus wenigen Textstellen, die eine Interpretation überhaupt erlauben (und die ich weiter unten referiere), als tentativ betrachtet werden.

(1.) Was die Etymologie betrifft, so scheint das zugrunde liegende, in den hier relevanten indischen Sprachen sehr seltene, Verb in etwa ›ausdehnen‹ zu besagen; die Vorsilbe *pa-* meint ein eher eindimensionales, monodirektives Hin-, Davon-, Voran-, Fort- u.ä., weniger ein zwei- oder gar dreidimensionales, zentrifugales und diffundierendes Zer-, Dis-, Ver-, Rundum- etc. Unser Wort – mitsamt der Vorsilbe – bezeichnet in den indischen Idiomen offenbar vor allem eine Vervielfältigung, eine Ausführlichkeit im Reden und Denken, mitunter ein Übermaß; insofern also eine ›Ausschweifung‹ oder auch ›Abschweifung‹ (allerdings ohne die Konnotation ›Krümmung, Bogen‹). Die im Pali gewöhnliche Kombination Nomen im Akkusativ plus gleichbedeutendes Verb (z.B. ›ein Vorgehen vorgehen‹) interpretiere ich der Konvention meiner Arbeiten gemäß schlicht als ›eine Fortschweifung haben‹ (oder: ›praktizieren‹). Das transitive Pāli-Verb übersetze ich als solches, nämlich ›[etwas] fortschweifeln‹ (analog zu ›Ich schweife meine Wäsche im Teich zwischen Krokodilen‹ oder ›Ich schweife die Schlüssel aus‹). Eine Übersetzung unseres Terminus könnte den ersten Eindrücken zufolge im – ganz grob und weit umrissenen – Wortfeld ›Halluzination, Einbildung, Fiktion, Phantasie, Schemen, Phantom‹ oder auch im Wortfeld ›Ableitung, Schlußfolgerung, Emanation, Expansion, Ausmalung, Ausarbeitung, Projektion, Ausgedachtes, Mutmaßung, Unterstellung, Spekulation, Interpretation, Explikation, Supposition, Hypothese, Abstraktion, Konzept, These, Konstrukt, Theorem, Mythologem‹ gesucht werden. In manchen Zusammenhängen ist in indischen Texten unter Fortschweifung oft so etwas wie ›das Weltliche an sich‹ oder ›die Welt überhaupt‹ zu verstehen, insbesondere aber die Welt im Zerrspiegel der menschlichen Wahrnehmung, die Welt der Erscheinungen, oder gar die völlig illusionäre Welt. Die Bedeutung oder Konnotation ›Welt‹ bzw. ›Irrtum / Täuschung / Illusion‹ ist also in der indischen Literatur durchaus verbürgt. In den einschlägigen Zusammenhängen im Pali-Kanon allerdings, wo etwa die sog. Persönlichkeit durchaus als Täuschung charakterisiert wird (z.B. # S 22.95 p III 142 f μ) oder die sog. Sinnesfreuden (z.B. # M 106 p II 261 μ), wird unser Wort unter den fraglichen Synonymen nicht genannt. Es muß zudem hier, wie anderswo auch, prinzipiell die Möglichkeit in Erwägung gezogen werden, daß buddhistische Texte gegebene Vokabeln in einem Sinne verwenden, der sich von dem in anderer indischer Literatur üblicherweise gebrauchten unterscheidet; von daher kann es also, rein theoretisch, sein, daß etwa die Übersetzungen ›Weltlichkeit‹ oder ›Welt als Illusion‹ unbuddhistisches Gedankengut in unsere Texte hineinschmuggeln würden, zumal es durchaus andere unmißverständliche Wörter gibt, die diese Inhalte ausdrücken. (Die erstere würde das Pendant ›Spiritualität‹ implizieren, was problematisch wäre: was für ein ›spiritus‹?, ganz abgesehen von anderen ideologischen Implikationen dieser Begriffe, und bei letzterer käme ein Buddhist in Schwierigkeiten angesichts der dann unweigerlich auftauchenden Frage, wer es denn nun sei, der die Illusion habe.) Die häufige Kombination mit ›*saññā*‹ verbietet zudem zumindest in den jeweiligen Kontexten ein Verständnis unseres Begriffes als ›Welt‹ u.ä., ›*saññā*‹ ist ja offenbar, in den entsprechenden Kontexten, ein in irgendeinem Grade sinnverwandtes Wort; das Verhältnis der beiden Begriffe offenbart sich anhand der folgenden Textstellen, und zwar im Zusammenhang mit anderen Termini wie „Sinnierung“. Sofern meine Interpretation zutrifft, ist Fortschweifung zudem – neben

Papañca: „Fortschweifung“

der *saññā* – eine Art ›Einschätzung‹. Ich schlage also – ich jedenfalls habe hier einen gewissen unklaren Anfangsverdacht – vor zu überprüfen, ob es bei der Interpretation buddhistischer Texte des Rückgriffs auf ›Welt‹ und ›Weltlichkeit‹ bedarf. (In etlichen der unten übersetzten Texte, wo ich ohne diese Wörter auskomme, verwenden andere Übersetzer eben diese Termini, und der Leser / die Leserin mag, bei dahingehender Entscheidung, meine Übersetzung entsprechend korrigieren.)

In einem Text (# S 35.207 p IV 202 f μ) wird „Fortschweifung“ (betrifft „ich bin“ etc.) neben [geistiges, gedankliches] „Zappeln“ und „Sich-Rühren“ gestellt (die letztere Zuordnung findet sich auch in # Dh 254 f μ). Zusammen mit Indizien aus verwandten indischen Sprachen ergibt sich, wie schon angedeutet, die Vermutung, daß eine Fortschweifung oft eine trügerische ist – aber nicht immer, es gibt nämlich eine explizit „Falsche Fortschweifung“ (s.u.) und Fortschweifung wird (# M 18 p I 109 f μ, s.u.) durchaus auch ohne abwertende Konnotation genannt –, bzw. daß Fortschweifung etwas vorspiegelt, was gar nicht existiert (wie die sog. Person oder Persönlichkeit, s.u.), zumindest aber eine müßige (dies wird aber in diesem Zusammenhang nie ausdrücklich gesagt!) oder gar unzulässige Spekulation darstellt; als im Sinne des Buddhismus positiv und nützlich wird Fortschweifung jedenfalls nie explizit vorgeführt. (Diese Beschreibung träfe allerdings auf einige andere Vokabeln aus dem weiten Wortfeld „Phantasie“, s.o., zu.)

Der Begriff *saññā* im Gegensatz betrifft in jedem Falle ein wirklich existierendes Objekt, das man sich in bestimmter Form – ob in zutreffender oder unzutreffender, Üblicher oder unüblicher – vor Augen führt. *saññā* meint so u.a. die Vorstellung einer Tatsache, z.B. der Weise, daß man sich den Tod vor Augen führt („Todes-*saññā*“). Ich vermute, wegen der Seltenheit des Vorkommens von „Fortschweifung“, daß „Fortschweifung“ zumeist unter *saññā* mit erfaßt ist, also mitunter gar nicht gesondert genannt wird; andererseits ist es auch so, daß „Fortschweifung“ *saññā* impliziert, mit einschließt (so im folgend genannten Zitat # M 18 p I 112 μ).

(2.) Ich bin, dies in Vorwegnahme von unten zitierten Texten, geneigt zu der folgenden grundsätzlichen Interpretation unseres Terminus ›Fortschweifung‹: Aufgrund der sechserlei Sinnesanrührungen denkt man sich etwas aus (›sinniert man‹), woraus man Schlüsse zieht (Ableitung, ›Ausdehnung‹), indem man diese als Fortschweifung projiziert, als real annimmt. Fortschweifung ist ein Weiterspinnen des Sinnierens, und zwar in Form einer Frage oder einer entsprechenden Antwort.

Diese Deutung wird nahegelegt durch den folgenden Text (# S 35.94 p IV 71 μ): „Von Fortschweifung und *saññā*, jeglicher [wie sie sich so ergibt], sind die Herren (die Leute): Indem sie [etwas] fortschweifen, kommen die [dies zuvor] *saññā*iven [Herren] zu [letztlich] in Geist Bestehendem (oder: vom Geist Herrührenden).“ Dies heißt wohl, die Leute nehmen etwas wahr, dann ›schweifen sie es aus‹, d.h. sie verarbeiten das Wahrgenommene dann mental entsprechend ihren mentalen Dispositionen, und erhalten so – ein ›Fortschweifung‹ genanntes – Erzeugnis ihres eigenen Geistes. Dieser Gedanke wird im folgend dargestellten Entstehungszusammenhang weiter ausgeführt.

(3.) Der Zusammenhang, in dem Fortschweifung entsteht, ist folgender (# M 18 p I 111 f μ): ›Fortschweifungen‹ gehen durch ›Sinnieren‹ aus *saññā* hervor – im ganzen Kontext: „Bedingt durch das Auge und Formen entsteht Augpurapprehension; das Zusammentreffen dieser drei [Dinge] bedeutet Anrührung (vgl. 3:3.6.4.5, 3:3.6.5); infolge der Anrührung gibt es Gefühle; was immer man fühlt, das *saññā*t man; was man *saññā*t, das sinniert man; was man sinniert, das schweift man fort. Daß man fortschweift, heißt: es treten ob dieser Ursache (dem ›Sinnieren‹) an den Menschen die Einschätzungen Fortschweifung und *saññā* heran betrifft vergangener, zukünftiger, gegenwärtiger augpurapprehensibler Formen.“ Entsprechendes gilt lt. Text für die anderen fünf Sinne, also auch den Geist. (N.b.: Ich verstehe diesen Satz – in Analogie zum nächsten Abschnitt im Text, schon weil er so wie gegeben unlogisch ist – punkto ›heißt‹ anders, als nach dem gegebenen Wortlaut des Pali zunächst zu erwarten ist, allerdings ohne einen weiteren Grund, etwa in Textvarianten, zur entsprechenden Emendation zu haben! Man beachte auch: Die obige Auflösung des gegebenen Pāli-Kompositums ›Einschätzungen ...‹ unterscheidet sich von der von anderen Übersetzern gern gewählten. Sie erfolgt unter

Berücksichtigung anderer die fraglichen Komponenten enthaltenden Textstellen, s.u.)

Die Entstehung aus der sekundären Wahrnehmung ist auch durch folgendes belegt: „Etwas mit *saññā* als Ursache ist die Einschätzung Fortschweifung“ (# Sn 874 μ).

Der folgende Text (# A 4.174 p II 161 f μ) bietet sich für eine entsprechende Interpretation an: „Soweit die Sechs Anrührungsgebiete (d.h. „das Anrührungsgebiet Auge / Ohr ... Geist“: # M 140 p III 239 μ) gehen, soweit geht die Fortschweifung ... [und umgekehrt]. Beim Restlosen Verblassen und Stoppen der Sechs Anrührungsgebiete erfolgt das Fortschweifungsstoppen, die Fortschweifungsbefriedung.“ Die Interpretation, daß das Stoppen des Anrührungsgebietes Geist das automatische Stoppen der Fortschweifung nach sich zieht, liegt nahe: wie und wo sonst sollte Fortschweifung stattfinden, wer schließlich sollte Fortschweifung haben – sicher nicht derjenige, bei dem, u.a., der Geist stoppt! (Eine explizite Erklärung, warum es sich bei diesem ›Verblassen und Stoppen‹, im Vergleich zu anderen mentalen Vorgängen, eigentlich genau handelt, gibt es im Pali-Kanon übrigens nicht; siehe hierzu im Internet meine Tabelle zu *virāga*! [N.b.: Ich halte die gesamte hier gewählte Deutung und Zuordnung dieses Textes für sehr fragwürdig und entscheide mich schließlich anders, s.u.!])

Ein anderer Text (# D 21 p II 277 ff μ) besagt: „Die Sinnierung ist etwas mit den Einschätzungen Fortschweifung und *saññā* als Ursache, etwas mit einem Aufsteigen aus den Einschätzungen Fortschweifung und *saññā* ...“ (Dies muß, so vermute ich, kein Widerspruch zu den beiden eben wiedergegebenen Aussagen sein. Es dürfte sich nämlich um einen Vorgang handeln, der nicht in einem einzigen Durchgang abgeschlossen ist, sondern um ein Erkennen in einer Art hermeneutischem Zirkel.) „Bei nicht vorhandener Einschätzung Fortschweifung und *saññā* gibt es die Sinnierung nicht.“ Das „günstige auf das Stoppen der Einschätzungen Fortschweifung und *saññā* sich richtende Vorgehen“ besteht nun darin, daß es bei ›Positiver Stimmung‹ und ›Gleichmut‹ tunlichst ›Keine Sinnierung und Keinen Entwurf‹ gibt.

(4.) Die einzigen Stellen, die den Gegenstand der sog. ›Fortschweifung‹ eindeutig angeben, also sagen, was es denn eigentlich sei, das man ›fortschweift‹, betreffen ausschließlich folgendes: (a) den Persönlichkeitsglauben als solchen: „Die Wurzel der Einschätzung Fortschweifung“ ist „ich bin“ (# Sn 916 μ) oder „Ich bin – Fortschweifen ist dies“ (# S 35.207 p IV 203 μ), bzw. (b) die Frage nach dem Modus des ohnehin postulierten Seins: „Nichtstofflich / *saññā*iv werde ich sein“ ...“ (a.a.O.; vgl. # Vibh 974 p 394 μ), bzw. (c) die Fortexistenz eines Buddha überhaupt, nämlich das – als Frage und als Antwort seitens einer unbeteiligten Person so formulierte – Thema „Es existiert / Es existiert nicht der Tathāgata nach dem Tode“ ...“ (# A 7.51 p IV 68 f μ). (Dieser Zusammenhang, das Meinens, das Spekulieren, Theoretisieren über etwas sich der Einsicht grundsätzlich Entziehendes, ist es vor allem, was mich die etymologienahen Übersetzungsmöglichkeiten für unseren fraglichen Terminus auf ›Fortschweifung‹ eingrenzen läßt.) Hierbei sei an die Problematik der Implikation des Konzepts ›Existenz‹ erinnert, nämlich wer/was denn da existiere bzw. nicht existiere.

In unserem vorletzten Text ist das „Fortschweifen“ als „Lust“ beschrieben und die jeweilige Auffassung als „Dünkel“. Im letzteren Text ist das „Fortschweifen“ mit, u.a., „*saññā*“, „Anschauung“, „Gang der Anschauung“ und „Meinung“ kombiniert – in # Ud 7.7 p 77 μ mit „Standpunkt“ –, andererseits auch mit „Absorption“ und „Durst“; „Durst“ kommt auch in anderen Texten (a.a.O.; # Thag 519 μ) in dieser Kombination vor (wobei, man erinnert sich, es dreierlei Durst gibt: den „Existenzdurst“ und den „Nichtexistenzdurst“ – und um „Existenz“ bzw. ›Nichtexistenz‹ geht es oft, s.o.! – neben dem „Begehrungendurst“: # Vin I 10 μ). Man kann also wohl davon ausgehen, daß in diesen Kontexten der Wunsch der Vater des Gedankens, nämlich der Fortschweifung, ist.

Diese Beilegungen machen es erklärlich, daß die Kommentare (z.B. zu # D 21 p II 277 μ, # Sn 530 μ bzw. # Thag 902 μ) unser Wort auf ›Durst‹, ›Dünkel‹, ›Anschauung‹, bzw. ›die Affliktionen Lust usw.‹ beziehen (weshalb, im Verfolg dieser Interpretation, übrigens manche alte Kommentatoren und einige heutige Autoren unser fragliches Wort geradewegs als ›Hindernis‹ oder ›Hemmung‹ u.ä. übersetzen), was allerdings, abgesehen von ›Durst‹, im Pali-Kanon nicht explizit gesagt wird – es sei denn, man sieht diese Faktoren als Ausdruck von Persönlichkeitsglauben an (wie ich diesen allgemein verstehe).

Papañca: „Fortschweifung“

Die Fortschweifung in diesem Zusammenhang wäre also, hiermit komme ich zur Semantik zurück, die durch ›Sinnieren‹ und „Dünkel“ etc. vermittelte Ausmalung, Ausdeutung, Fortschreibung der *saññā*, nämlich: es gibt jemanden, der *saññāt*; und unser Wort wäre demzufolge als ›Persönlichkeitsfortschweifung‹ zu verstehen. (Und dann wäre es wiederum nicht weit zu einer anderen ›Ausbreitung‹: die Fortschweifung „ich bin“, das mentale Konstrukt ›Person‹, legt ja, vielleicht, ein Pendant, d.h. eine Projektion auch nach ›außen‹, nämlich ein Konstrukt ›Welt‹, s.o., nahe.) Die Frage nach der postmortalen Existenz eines Buddha ist (dementsprechend) lt. Text nicht schlicht durch eine Antwort im Sinne von ›Ja / Nein // Sowohl – als – auch // Weder – noch‹ zu beantworten, eine Antwort ist lt. Text vielmehr zu verweigern. Es handelt sich nämlich hierbei um eine unbeantwortbare Frage, um ›einen Fall von Nichtdezidieren‹.

Die Verweigerung eines ›Ja / Nein‹ etc. trifft auch auf ein – wie mir scheint – damit verwandtes – ebenfalls als Frage und Antwort so formuliertes – Thema (# A 4.174 p II 161 f μ) zu, nämlich das, ob es „beim Restlosen Verblassen und Stoppen der Sechs Anrührungsgebiete“ ›etwas anderes‹ gebe. Die Antwort ist jedesmal: „Aber nicht doch!“ Beantwortet man nämlich diese Frage mit ›Ja / Nein // Sowohl – als – auch // Weder – noch‹, so gilt lt. Text jedesmal: „Wenn man so redet, hat man eine Falsche Fortschweifung.“ Die Begründung hierfür ist gleich anschließend gegeben: „Soweit die Sechs Anrührungsgebiete gehen, soweit geht die Fortschweifung; soweit die Fortschweifung geht, soweit gehen die Sechs Anrührungsgebiete. Beim Restlosen Verblassen und Stoppen der Sechs Anrührungsgebiete gibt es [tunlichst] ein Fortschweifungsstoppen, eine Fortschweifungsbefriedung.“ Ich interpretiere diesen Text, in teilweiser Abweichung von obiger Deutung, eigenwilligerweise wie folgt: Der letzte Satz postuliert das Ende von Fortschweifung, und zwar nicht bei demjenigen, dessen ›Sechs Anrührungsgebiete verblassen und stoppen‹, sondern bei einer zweiten Person, nämlich der, die über die Situation der ersten eine Aussage zu machen sich angelegen sein läßt. Es ginge also nicht um das Aufhören der Fortschweifung betreffs der sechserlei Sinneseindrücke (mit dazwischengeschaltetem ›Sinnieren‹ wie oben) beim Aufhören dieser Sinneseindrücke, sondern um das Unterlassen einer Aussage seitens eines Beobachters über anderer Leute innere Verfassung. Ich sehe den Satz mithin so: ›Was bei Emil beim Verblassen und Stoppen der sechs Sinne geschieht, darüber muß Ilse mangels Einblick schweigen, darf nicht darüber theoretisieren!‹ Selbst im Fall, daß Emil und Ilse identisch sind bzw. daß Ilse dasselbe widerfahren ist, wäre Ilse zu keiner entsprechenden Fortschweifung befugt, es ist nämlich, so scheint mir, im Buddhismus kein ›Organ‹ vorgesehen, das eine derartige Erkenntnis und Formulierung seitens des Betroffenen ermöglichen würde. (Dies ist allerdings vermutlich, u.a., auch bei – in westlicher Terminologie, die hier nichts unterstellen will! – sog. ›Bewußtseinszuständen‹, etwa in gewissen *Jhānas*, der Fall, jedenfalls weiß ich, als diesbezüglich unerfahrene Person, nicht, welches ›Organ‹ die einschlägigen Erfahrungen erlebt. [Diese Bemerkung ist bitte mit besonders vielen ›Körnern Salz‹ zu nehmen!]) Ein anderer Grund für meine Interpretation liegt in folgendem: Wäre die Aussage, daß bei der die Sinneseindrücke stoppenden Person keine Fortschweifung betreffs der Sinneseindrücke mehr stattfindet, intendiert gewesen, so hätte der antwortende Mönch eine andere Antwort geben können – wenn schon nicht einfach nach dem Schema der erwähnten vier Alternativen, so doch mit Bezug darauf, und zwar im Sinne von ›Nein, zumindest keine Fortschweifung!‹ oder ›Ja, aber keine Fortschweifung!‹, und der Vorwurf der ›Falschen Fortschweifung‹ hätte sich dann erübrigt. Außerdem sehe ich im ›Verblassen und Stoppen‹ (s.o.) eine Analogie zu der weiter oben zur Debatte stehenden postmortalen Existenz eines Buddha: Es handelt sich nämlich jeweils um – in westlicher Terminologie, die nichts unterstellen soll! – ›transzendente Zustände‹, über die schlechterdings keine Aussage, zumindest keine für den neugierigen Frager relevante, möglich ist.

In gewisser Weise ähnlich wird dies woanders (# S 35.83 p IV 52 f μ) ausgedrückt: „Es gibt nicht das Auge / das Ohr / den Riecher / die Zunge / den Körper / den Geist, hinsichtlich dessen / derer man die vergangenen (früheren) Buddhas – die verloschenen, die exterminierter Fortschweifung, exterminierter Route, aufgebrauchter Runde, die über alles Leiden ganz hinausgekommenen –, wenn man sie [als jetzt existent] postuliert, [als jetzt existent] postulieren

könnte.“ (Der Text hat nicht: »erkennen könnte!) Im Klartext, sofern ich richtig verstehe: Die verstorbenen Buddhas »haben« kein Auge, kein Ohr, keinen Körper etc. und keinen Geist, und man kann deshalb nicht behaupten, daß sie jetzt existieren.

4 Der Zusammenhang von Fortschweifung und dem – abzubauenen – Persönlichkeitsglauben wird, in Ergänzung zum oben Gesagten, in folgendem (# A 6.14 p III 293 µ) deutlich: „Da ist ein Mönch ... [u.a.] jemand mit Plaisir an Fortschweifung, jemand, der Freude hat an Fortschweifung, jemand, der dem Plaisierhaben an Fortschweifung gewidmet ist ... Das wird ein Mönch genannt, 8 der sich freut an [dem Konzept] Persönlichkeit: er hat nicht [das Konzept] Persönlichkeit aufgegeben zum Rechten Endemachen betreffs des Leids.“

Einem anderen Text (# Sn 530 µ) zufolge geht es darum, daß man „die Fortschweifung, [nämlich] Funktionalität und Stofflichkeit (d.h. die diversen mentalen und aktivitätsmäßigen 12 Funktionen sowie der materielle Körper der sog. Persönlichkeit, vgl. 4.4:1.) innerhalb und außerhalb (d.h. bei sich und anderen), [also] die [mentale] Krankheitswurzel“ »erforscht und von diesem „Band“ „befreit“ wird. (Es sei hier der wissenschaftlichen Redlichkeit halber darauf hingewiesen – was dies bedeutet, weiß ich nicht –, daß die Texte in diesem und ähnlichen 16 Zusammenhängen nicht auf »Kein Selbst Bezug nehmen. Dies ist jedoch kein Argument, denn es ist oft so, daß wir Westler etwas als sinnverwandt bzw. als Wortfeld ansehen, wo das Pali dies nicht tut: es liegt offenbar eine andere Zuordnung von Aspekten, eine unterschiedliche Kategorienbildung vor.)

20 Entsprechend ist auch das Denken in den Kategorien „Existenz“ und „Nichtexistenz“ aufzugeben. Der Buddha sagt (in # M 11 p I 65 µ): „Zwei Anschauungen gibt es: die Existenzanschauung und die Nichtexistenzanschauung.“ Diejenigen, die „welche an der Existenzanschauung Klebende ... sind, die sind welche gegen die Nichtexistenzanschauung“ und 24 umgekehrt. Diejenigen, die diese beiden Anschauungen „nicht wirklichkeitsgemäß erkennen“, „die [bleiben] welche mit Lust / mit Haß / mit Irre; die [bleiben] welche mit Durst / mit Absorption; die [bleiben] Ignoranten, die [bleiben] welche dafür–dagegen (und zwar – so vermute ich angesichts der eben genannten Objekte, andere werden in diesem Zusammenhang und m.W. 28 auch anderswo nicht erwähnt – gegen die Existenzanschauung bzw. die Nichtexistenzanschauung), die [bleiben] welche mit Plaisir an Fortschweifung, fortschweifungsfreudig: die werden nicht frei von Geburt, Altwerden, Sterben ... [etc.], werden nicht frei vom Leiden, sage ich.“ Diejenigen hingegen, die entsprechend die Existenz- bzw. Nichtexistenzanschauung 32 durchschauen, „die [werden] welche ohne Lust ... die [werden] welche nicht-dafür–nicht-dagegen, die [werden] welche mit Plaisir an Ent-Fortschweifung, ent-fortschweifungsfreudig: die werden frei von Geburt ... [etc.], werden frei vom Leiden, sage ich.“

36 Soviel an sicheren Hinweisen zum Verständnis unseres Begriffs. In einem weiteren Text (# M 18 p I 111 f µ, s.o.) betrifft die Fortschweifung (genauer: betreffen die „Einschätzungen Fortschweifung und saññā“) die Objekte der sechs Sinne, es gibt jedoch im Text keinerlei Fingerzeig dahingehend, worum es sich denn bei »Fortschweifung« hier überhaupt handle und wie unser Terminus zu verstehen und zu übersetzen sei. (Meine Vermutung ist, daß »Fortschweifung« hier u.a. 40 ebenfalls den Gedanken Persönlichkeit impliziert, etwa in dem Sinne »Ich sehe« oder »Dies ist mein Florentinerhut, den du da siehst. Damit würde die mehr alltägliche normale Geistesverfassung getroffen, denn man läuft wohl weniger mit dem Gedanken durch die Welt, daß der Buddha oder die Hündin Laika nach dem Tod existiere, sondern mit der eventuell ganz unbewußten und 44 unausgesprochenen Haltung, daß dies »mein Hut sei oder »mir der Bauch wehtut« oder daß »ich ein Buch schreibe«. Aber dies ist, ich betone es, mangels einschlägiger kanonischer Information, schiere Spekulation, also vielleicht – wenn denn unser Terminus so umfassend ist – eine unzulässige »Fortschweifung« meinerseits.)

48 (5.) Unsere Texte legen es nahe, Fortschweifung für etwas – zumeist – im buddhistischen Sinne Unfruchtbares, Schädliches und zu Überwindendes zu halten und in der Überwindung Glück zu sehen. Im Sinne des buddhistischen Heilsziels ist dementsprechend (It. # Ud 7.7 p 77 µ) „die Aufgabe der Einschätzungen Fortschweifung und saññā“. Und in # M 18 p I 109 f µ heißt es: „Ob 52 welcher Ursache [auch] an einen Menschen die Einschätzungen Fortschweifung und saññā

Papañca: „Fortschweifung“

herantreten – wenn da [für ihn] nichts zum Vergnügtsein ist, nichts zum Begrüßen, nichts zum Vereinnahmen, [so] ist dies ... das Ende der Anlagen zu Existenzlust / Ignoranz ...“ Tunlichst „springt“ also (lt. # A 8.30 p IV 235 µ) „bei einem Mönch betreffs des Fortschweifungsstoppens seine Mentation hin, sinkt hin, bleibt [dabei] stehen, fixiert sich. Für den mit Plaisir an Ent-Fortschweifung ist dieser Dhamma, für den an Ent-Fortschweifung Freude Habenden – nicht [hingegen] ist dieser Dhamma für den mit Plaisir an Fortschweifung, für den an Fortschweifung Freude Habenden.“ (Zu letzterem Ausdruck vgl. # M 11 p I 65 µ oben!)

8 Dies sagt auch ein anderer Text (# Thag 989 f µ): „Wer der Fortschweifung gewidmet ist, [wer] an Fortschweifung sich freut: eine Bestie – [schon] verfehlt hat der das Erlöschen, die unübertreffliche Sicherheit vom Joch. Wer aber, indem er die Fortschweifung drangibt, an der Stufe Ent-Fortschweifung Freude hat, getroffen hat der das Erlöschen, die unübertreffliche Sicherheit vom Joch.“

12 Die das Heilsziel erlangt haben, werden (in # Dh 195 f µ) entsprechend beschrieben als diejenigen, „die die Fortschweifung transzendiert haben, die gekreuzter Sorge und Lamentation“ und „Erlöschene“ sind. Bei jemandem, „bei dem alle Fortschweifung obliteriert“ ist, handelt es sich (lt. # Pv 36.549 p 68 µ) um einen Menschen, der u.a. auch „ohne Mein“, „ohne Unterlage“ ist, der „ohne Weh“ und „befreit“ ist. Die klassischen entsprechend qualifizierten Menschen sind die Buddhas (# Dh 254 µ): „Jemand, der sich freut an Fortschweifung ist die [gewöhnliche menschliche] Spezies; welche von Ent-Fortschweifung [hingegen] sind die *Tathāgatas*.“ Das heißt, dies sei noch betont, jedoch nicht, daß jemand, der „sich an Ent-Fortschweifung freut“, unbedingt schon ein Arahat ist, er kann (lt. # A 8.30 p IV 234 f µ) durchaus noch ein Strebender sein. Ein solcher kann Hilfe erfahren, wie (in # Thag 902 µ) ein Mönch bekennt: „Der an Ent-Fortschweifung Freude habende Buddha wies mir die Ent-Fortschweifung.“

24 Man kann durch die Aufgabe der Fortschweifung nur gewinnen, und zwar Glück (# Thag 519 µ): „Wenn er (der Mönch) – indem er den Träger des Leids, [nämlich] das Festhängen an der Einschätzung (meine Lesart: statt „Einschätzung“ hat PTS „Zusammenhang“!) Fortschweifung, den [ihn] in Leid bringenden Durst beseitigt – gewahrheitlich meditiert, dann findet er keine sublimere Freude.“

Finis

Saṅkhāra: „Modalaktivität“

(Auszug aus dem Buch von T. Aabendschajn mit dem Titel "Wahrnehmung und Bewußtsein", Abschnitt 4.4:4.)

Vorwegnehmend sei eine Tatsache festgestellt, die sich erst aus der Gesamtschau ergibt, nämlich, daß die Silbe *abhi-*, die dem Substantiv und dem entsprechenden Verb bzw. Partizip bisweilen vorangestellt ist, aller Evidenz nach hier völlig bedeutungslos ist, auch keine Steigerung, wie bei dieser Silbe sonst gern der Fall, ausdrückt; wir finden unser Wort oft mit oder ohne diese Vorsilbe in identischer Bedeutung, etwa im Zusammenhang der Speisezubereitung. Allenfalls kann man einen rein idiomatischen, stilistischen, gewohnheitsmäßigen Einsatz dieser Silbe in bestimmten Wendungen unterstellen. Im folgenden, wie überall in dieser Dokumentation, ist *abhi-* demgemäß vernachlässigt. (Die unten referierten Texte verwenden das Wort, soweit ich sie eingesehen habe, jeweils ohne *abhi-*.)

Für das Verständnis eines abstrakten, im Kontext der buddhistischen Ideologie offenbar vor allem das Mentale betreffenden Begriffs wie diesem kämen uns Beispiele der Anwendung als Konkretum sehr gelegen. Und wir haben, anders als im Falle etwa des Begriffes *papañca*, Glück: das Substantiv begegnet uns auf der dinglichen – versus der persönlichen – Ebene, wenn auch nur in einem einzigen Kontext (# A 3.15 p I 111 f μ), der damit eine Schlüsselstelle ist und als solcher ein möglichst volles Ausschöpfen der Inhalte und Konnotationen erfordert, selbst auf die Gefahr des Hineindeuteln hin (wobei derzeit völlig offen ist, was uns von diesem Ideensammelsurium letztlich nützt, falls überhaupt etwas): Ein Wagenbauer ließ vorführungshalber nacheinander zwei Räder auf der Erde dahinrollen, und, je nach Verarbeitung, torkelte das eine und fiel dann um und das andere blieb frei stehen, jeweils nachdem es, „soweit der *saṅkhāra* ging, gegangen war“ (wobei das Aufrecht-Stehenbleiben als Indiz für sorgfältige Verarbeitung gilt).

Das Wesentliche ist auf Anhieb offenbar: Unser fragliches Wort *saṅkhāra* bezeichnet so etwas wie ›Schwung‹, [eine Art der] ›Massenträgheit‹, ›Schub‹, ›Wucht‹, ›[das] Moment‹, ›kinetische Energie‹ oder auch, schon etwas weiter gefaßt, ›Dynamik‹, ›Impuls‹, ›Tendenz‹, ›Tendenz‹, ›Drift‹. (N.b.: Ich möchte in diesem Stadium der Erarbeitung keine dieser Vokabeln als eine Übersetzung verstanden wissen! Dasselbe gilt, es sei denn, es ist ausdrücklich anders gesagt, sinngemäß für die gesamte Erörterung.)

Der *saṅkhāra* wäre demnach als eine einem sich bewegenden Körper, hier: dem Rad, inhärente ›kinetische Energie‹ oder ›Wucht‹ (oder was immer) zu beschreiben, die diesen Körper weiterhin in Bewegung hält, ihn weiter treibt, hier: das Rad weiter rollen läßt, es in Gang hält; ohne Bewegung gibt es keinen *saṅkhāra*; Stillstand zeigte die Abwesenheit von *saṅkhāra* an. (Es geht, und das ist wohl wichtig, nicht um die Kraft, die das Rad aus dem Stand, aus der Inaktivität, in Gang setzt, es in Bewegung versetzt, ihm ›Schwung‹ oder ›Wucht‹ verleiht. Es ist, auf der physikalischen Ebene, jedoch so, daß im Falle des Rades die der Hand des anschiebenden Wagners innewohnende *saṅkhāra* sich auf das Rad überträgt, entsprechendes wäre der Fall, wenn eine gespannte Bogensehne einen Pfeil antreibt; bei anderen Gegenständen würde die ursprüngliche Beschleunigung von anderen Kräften ausgehen, bei einem stürzenden Felsbrocken etwa von der Erdanziehung – rollt der dann aber durch das ebene Tal, so wird er nur noch durch den inhärenten ›Schwung‹ bewegt, nicht mehr durch die Erdanziehung. Die Kraft, die etwas in Bewegung versetzt, wird, wie gesagt, nicht im Rad-Gleichnis thematisiert.)

Diese ›Wucht‹ besitzt ein ganz bestimmtes Maß, eine Quantität („soweit der *saṅkhāra* ging“), was sich, so dürfen wir wohl schließen, in der Dauer der Bewegung bzw. der zurückgelegten Strecke ausdrückt.

Die ›Wucht‹ jeweils bestimmter Quantität wird unter der Bewegung allmählich – und nicht abrupt – weniger und geht schließlich zu Ende (das Rad bleibt nicht plötzlich stehen oder torkelt nicht plötzlich bzw. fällt nicht plötzlich um), sie verbraucht sich durch das Tun (es ist nicht etwa so,

Saṅkhāra: „Modalaktivität“

daß sie, wie es bei Hitze oder Elektrizität der Fall ist, schlicht dissipiert), das Zuendesein der ›Wucht‹ bedeutet dann den Ruhezustand des betreffenden Körpers oder, umgekehrt gesagt: der Stillstand eines vorher wuchtbewegten Körpers zeigt das Verbrauchtsein der Wucht an. Dies schließt nicht aus, daß die Wucht urplötzlich zu ihrem Ende kommen kann, allerdings nur durch externe Hindernisse, wenn etwa ein Pfeil eine Mauer trifft: dann kommt es zu Materialverformung bzw. -zerstörung an Mauer und/oder Pfeil – es wird also, physikalisch gesehen, ›Arbeit‹ geleistet – sowie zur Umwandlung der ›kinetischen Energie‹ in eine andere Energieform, nämlich Wärme. Bei der Aufwärtsbewegung eines Uhrpendels reduziert sich der ›Schwung‹ allmählich, wobei das äußere Hindernis in der Erdanziehung besteht, aber der Energieverlust ist nur ein scheinbarer, denn die Erdanziehung wird das Pendel wieder in Bewegung versetzen, in die gegenläufige, und zwar – Luftwiderstand und sonstige mechanische Reibung seien hier vernachlässigt – im selben Maße wie vorher.

Mit einer gewissen Verschiebung der Aufmerksamkeit können wir auch vermuten, daß, statt etwa ›Wucht‹ (das ist ein Wort, das Bewegung impliziert, bzw. ein Phänomen, das es nur während der Bewegung gibt!) das Vorwärtsrollen, die geradlinige Bewegung bzw. die Kreisbewegung (in jedem Falle aber ›Bewegung‹) selbst gemeint ist, also die ›schwungbedingte Bewegung‹ (im Unterschied etwa zu dem Anschieben eines Gegenstands), die ›wuchtgemäße Aktivität‹, oder, allgemeiner, die ›Arbeit‹, das ›Tun‹ (wie etwa, nach unseren heutigen Konzepten, ein um den Kern kreisendes Elektron ›aktiv‹ ist).

Ohne daß dies in unserem Räder-Text ausgedrückt oder impliziert ist, können wir feststellen (und die entsprechende Erfahrung der alten Inder voraussetzen): Die Quantität der ›Wucht‹ bzw. die Dauer oder die Reichweite der ›wuchtgemäßen Bewegung‹ steht in ursächlichem Zusammenhang mit der ›Masse‹ des Rades: wäre dieses Rad etwa aus Papier statt aus massivem Holz, so käme das Rad, unter erdüblichen Bedingungen, vergleichsweise sehr schnell zum Ende seiner Bewegung. (Wir würden wohl nichtvorhandenes physikalisches Wissen bei den altindischen Benutzern unseres Begriffes *saṅkhāra* unterstellen, wenn wir hier konstatieren wollten, im luftleeren Raum und ohne weitere äußere Hindernisse und Einflüsse wäre der *saṅkhāra* bei Holz und bei Papier gleichermaßen unveränderlich bzw. unendlich.)

Wir können dem Text direkt weiteres entnehmen, nämlich daß der *saṅkhāra*, solange dieser nur in genügender Menge vorhanden ist (was große ›Masse‹ impliziert, im Gegensatz zum papierenen Rad), beim nicht perfekt gearbeiteten Rad Unregelmäßigkeiten in diesem selbst ausgleicht und unwirksam macht. (Wir können ferner postulieren, daß der *saṅkhāra* – dies thematisiert der Text nicht – sowohl beim imperfekten wie bei vollkommenen Rad gewisse Einflüsse etwa durch Unebenheiten des Bodens und durch Böen neutralisiert.) Aus unserem Alltagswissen heraus können wir ferner aussagen (ohne daß dies der Text bekundet), daß die ›Wucht‹ – ausreichende Quantität derselben vorausgesetzt! – außerhalb etwas zu bewirken vermag, nämlich einen Gegenstand bewegen oder sonst eine Kraft auf ihn ausüben, daß die ›Wucht‹ also gegebenenfalls ein Zicklein auf der Weide umwirft und erschlägt oder aber einen mit dem Rad verbundenen Gegenstand, eine Achse etwa, mit sich transportiert oder, wenn wir vier schwere Räder mit einem geeigneten – leichten – Chassis und einer ebensolchen Karosserie versehen, den somit entstandenen gesamten Puppenwagen zur Freude unseres Töchterleins mit sich nimmt.

Es ist ferner – dies ist im Räder-Text nicht angedeutet – ohne Gefahr der Überinterpretation zu unterstellen, daß der Gegenstand sich mit seiner ›Wucht‹ in eine ganz bestimmte Richtung bewegt (unabschätzbare externe Einflüsse wie z.B. Böen seien hier nicht berücksichtigt, ebensowenig schwer abzuschätzende interne Faktoren wie z.B. Unregelmäßigkeiten oder ein die gegebene Wucht begleitender Drall im betreffenden Gegenstand, einer Billardkugel etwa), wobei zwei Varianten denkbar sind: Zum einen, wenn allein die sog. ›Natur‹ mittelst gegebener physikalischer Parameter das Geschehen bestimmt, bewegt der Körper sich ›von selbst‹ in einer gewissen Richtung auf ein bestimmtes Objekt oder einen Ort zu (etwa ein Tropfen in einer Abfolge von seinesgleichen fällt immer – und voraussagbar – auf einen bestimmten Stein oder kullerndes Geröll gelangt immer zu einem

bestimmten Wurzelstock im Couloir; hier sei vernachlässigt, daß in den Fällen der Tropfen und des Gerölls die mehr oder weniger in der selben Richtung wirkende Kraft der Erdanziehung sich weiterhin zum jeweils inhärenten *saṅkhāra* addiert!), wobei, so unterstellten wir, es dem Gegenstand egal ist, ob sich in der Richtung ein Grasbüschel oder ein Zicklein befindet, das er unterwegs, und ein Wurzelstock oder Stein, den er schließlich treffen wird; zum anderen, wenn nämlich eine entsprechende menschliche Absicht vorhanden ist, so ist, betreffs der Richtung, das gewisse Objekt bzw. der Ort vorweggenommen, es bewegt nämlich der Gegenstand – zweckentsprechendes Tun vorausgesetzt – sich auf ein menschlicherseits vordefiniertes ›Ziel‹ zu, das es dann – günstigenfalls – auch erreicht und trifft (ein Fußball das Goal oder Spucke das Gesicht des Gegners, ein Pfeil die Zielscheibe – wobei zudem, wie oben angedeutet, eine mechanische Wirkung auf das jeweilige Objekt ausgeübt werden kann); bei persistierender ›Wucht‹ geht unser Gegenstand gegebenenfalls noch über das Ziel hinaus, der Pfeil also z.B. durch die Zielscheibe hindurch.

Auf den Punkt gebracht: Der einem sich bewegenden Gegenstand innewohnende *saṅkhāra* (sei es nun ›Schwung‹, ›Wucht‹ oder ›wuchtgemäße Bewegung‹ etc.) bewirkt (bei Uniformität der übrigen Parameter) etwas Vorhersehbares bzw. explizit Angestrebtes. Es sei hier jedoch festgestellt, daß es unserem Wagner nicht darum geht, mit dem Rad ein bestimmtes Zielobjekt, etwa eine Schuppentür, zu erreichen, sondern nur darum, den stabileren Lauf eines wohlgearbeiteten Rades, im Gegensatz zu einem nicht so sorgfältig gearbeiteten, zu demonstrieren. Es ist jedoch zu unterstellen, daß er sich zu dem Zweck ehrlicherweise jeweils um einen geraden Lauf bemüht. Es kommt, und das erschwert unsere Deutung, dem Wagner nicht auf den *saṅkhāra* an, sondern auf das, was geschieht, wenn der *saṅkhāra* zu Ende geht: dann kommen nämlich, wie schon angedeutet, im Gegensatz zum vollendeten Rad, beim schlampert gefertigten Rad dessen interne Unregelmäßigkeiten (als gewieft Autofahrerin würde Tusnelda vor allem von der ›Unwucht‹ sprechen) zum Tragen, die durch den *saṅkhāra* (wie das auch bei einem schlicht hingestellten Rad der Fall gewesen wären) bis dahin kaschiert wurden. (Bei all dem denken sich die geneigte Leserin und der noch geduldige Leser: Was soll das nur?! In der Tat, es ist jetzt nicht abzusehen, was uns diese Materialsammlung und Bestandsaufnahme schließlich nützt.)

Hier drängt es sich auf, obwohl bei dieser Vorgehensweise grundsätzlich allergrößte Zurückhaltung und Vorsicht geboten ist (!), gewisser indischer Texte aus einer Periode etliche Jahrhunderte nach dem Buddha, darunter ausgewiesenermaßen solche des Klerus aus buddhistischen Schulen, zu gedenken, wenn auch jene Texte, wie sie uns in nun gegebener schriftlicher Form vorliegen, mit großer Sicherheit viel später als unser Wagenbauertext sind; das schließt jedoch nicht aus, daß entsprechendes Gedankengut in Ansätzen zu Zeiten des Buddha oder seiner frühen Jünger schon in entsprechend gebildeten Kreisen vorhanden war, was sich dann in unserem Pali-Wort niedergeschlagen hätte; jene alten Physiker (erwähnt seien z.B. die Namen *Praśastapāda*, *Udayana*, *Jayanta*, *Udyotakara*, *Bhikṣu Vijñāna*, die sich wiederum oft auf viel ältere Texte beziehen) haben sich nämlich bei ihrem Bemühen, die uns hier angehenden Phänomene der Mechanik und insbesondere der Kinetik zu verstehen, eben unseres Begriffes *saṅkhāra* als Fachterminus bedient. Da es sich hierbei eindeutig um naturwissenschaftliche Betrachtungen handelt und nicht um religiös-philosophische, scheint mir die Gefahr ideologischer Fehlinterpretationen nicht gegeben. Von jenen Texten verspreche ich mir demgemäß Aufschlüsse oder zumindest Hinweise auf die Bedeutung unseres Wortes, diese sind aber, n.b., betreffs unserer buddhistisch-ideologischen Inhalte nur als Denkanstöße, nicht als dezidierte Aussagen zu werten. Ich stelle im folgenden die wesentlichen Theoreme konzise dar, ohne auf eventuelle unterschiedliche Betrachtungsweisen der einzelnen Schulen einzugehen. (Für all die erwähnten Phänomene gibt es indische Fachausdrücke, die für uns jedoch hier nicht von Belang sind.)

Die betreffenden alten indischen Naturwissenschaftler (deren originale Texte sind wiedergegeben und besprochen in Brajendranath Seal, *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*) postulierten zweierlei Art von *saṅkhāra*. Die erste ist, so ist es wohl in etwa zu übersetzen, der

Saṅkhāra: „Modalaktivität“

4 ›Lagestabilisierungs-*saṅkhāra*‹. Dieser Terminus bezeichnet die Kraft, die einen Körper wieder in seine vorherige Form oder Lage zurückführt, etwa einen gespannten Bogen nach Abschub des Pfeiles wieder in seine normale Form zurückgehen läßt, meint also die ›Elastizität‹. Diese Art von *saṅkhāra* braucht uns hier nicht weiter zu interessieren.

Die andere Art von *saṅkhāra*, jene die uns interessiert, wird in den gegebenen Zusammenhängen entweder schlicht als ›*saṅkhāra*‹ bezeichnet (was dies meint, das ist dann ja eindeutig) oder als ›*vega*‹ (ein Terminus, den ich an Stellen des Pali-Kanons als ›Impetus‹ übersetze); 8 ›*saṅkhāra*‹ und ›*vega*‹ sind in den erwähnten physikalischen Kontexten quasi Synonyme. Die alten Physiker sprechen von ›*saṅkhāra*‹ (oder ›*vega*‹) u.a. betreffs folgendem: ein fliegender Pfeil, eine sich drehende Töpferscheibe, ein fallender Gegenstand (sei es ein Stein oder ein Bächlein), ein aufwärts gehender Wasserschwall, die Oberfläche einer vibrierenden Glocke (das wäre z.B. 12 in der gegebenen indischen Terminologie – in etwa – der sog. ›Bebenkontinuitäts-*saṅkhāra*‹) und die durch diese ihrerseits in Vibration versetzte Luft (eigentlich das „[Element] Wind“ [bei mir: „Gewehe“], *vāyu*; manche Autoren reden lieber vom „[Element] Raum“, *ākāśa*) – was dann den alten indischen Physikern zufolge den Klang ausmacht – und [jawohl!] die kleinsten postulierten 16 Teilchen (die wir getrost als ›Atome‹ bzw. ›Moleküle‹ betrachten dürfen), die ihrerseits wiederum durch in den Texten postulierte Hitze- und Lichtpartikel in Bewegung versetzt werden können (wobei, zumindest im Falle der Hitzepartikel, den Texten zufolge chemische Veränderungen stattfinden können). Es gibt also, so sei es nun zusammengefaßt, geradlinige, kreisförmige bzw. 20 vibrierende Bewegung bzw. einen jeweils derart wirkenden *saṅkhāra*. (Ein größerer Körper bewegt sich, den Texten zufolge, indem eine Anzahl seiner Teilchen in Bewegung versetzt wird, z.B. eine bestimmte Stelle der Töpferscheibe, und durch ihre starre Verbindung mit den anderen Teilchen des betreffenden Körpers diesen in seiner Gesamtheit bewegt.) Ein Körper kann den alten 24 indischen Physikern zufolge bei Berührung eines anderen Körpers entweder durch einen – nur einen Moment dauernden – Anstoß (z.B. ein Pfeil durch die Bogensehne) oder durch einen – länger anhaltenden – Druck oder Zug (z.B. ein Schiff durch die Brise) bzw., ein fallender Gegenstand, durch sein Eigengewicht in Bewegung versetzt werden und damit – dies ist unser 28 eigentliches Thema – *saṅkhāra* (oder, synonym, *vega*) aufweisen. Durch gegenwirkende Kräfte, z.B. die Luft, tritt unseren alten Physikern zufolge eine Minderung des *saṅkhāra* (oder *vega*) ein, was dann letzten Endes zum Stillstand führt.

Unser vom Buddha erwähntes Wagenrad würde zwei Bewegungsweisen in sich vereinen, nämlich (1.) die geradlinige Vorwärtsbewegung (wie ein – in dieser indischen physikalischen Literatur erwähnter – fliegender Pfeil [oder auch – und dies ist meine Aussage – ein auf dem Eis schlitternder Stein]) und (2.) die Drehung (wie eine – in der bewußten Literatur erwähnte – [stationäre] Töpferscheibe).

36 Für die Interpretation des philosophischen Terminus ›*saṅkhāra*‹ bedeutsam ist vielleicht die – über unseren Rad-Text hinausgehende – Theorie der alten indischen Physiker, daß (wenn ich dies richtig verstehe, da bin ich mir nicht ganz sicher!), ein jeweiliges kleinstes Teilchen sich in sich bewegt, und daß dann die Gesamtheit dieser Partikelbewegungen bei einem gegebenen 40 Körper dessen *saṅkhāra* ausmacht. Interessanterweise wird als Fachvokabel für diese Partikelbewegung das Wort verwendet, das wir gewöhnlich mit ›Tun‹, ›Tat‹, ›Arbeit‹, ›Agieren‹ etc. übersetzen, nämlich – je nach Sprache – ›*karma*‹ (die referierten Texte verwenden durchwegs die Variante ›*kamma*‹!) oder ›*kamma*‹ (wie man im Umgangsdeutsch so sagt ›da tut sich was, 44 ›da ist Bewegung in der Sache: der Gedanke ›Tat ist Bewegung‹ ist uns, wie sich unschwer weiter belegen ließe, also keineswegs fremd). Nun ist das *-khāra* (die etymologisch korrekte Schreibung wäre *-kāra*) in unserem Terminus ›*saṅkhāra*‹ nichts als eine Variante eben dieses Wortes ›*karma* / *kamma*‹ (wie sie in bestimmten Zusammensetzungen, z.B. in ›*manasi kāra*‹ [›das Im-Geiste- 48 Agieren‹ u.ä.], per Konvention vorkommt). Spinnen wir diesen Gedanken in unserem heutigen westlichen Hirn weiter, so kommen wir zu der möglichen Interpretation: *saṅkhāra* ist eine Serie, ein Komplex von *karmas* / *kammas*, von ›Taten‹, ›Arbeiten‹ etc. Um diese nur mit losen Heftstichen zusammengeflickte Ahnung in eine solid zusammengenähte These zu überführen, ist es – neben anderen noch zu absolvierenden Untersuchungen – zunächst angebracht, nach 52

4 Analogien zu suchen für diese Interpretation der Vorsilbe *sañ-* (oder *san-* oder *saṇ-* oder *sañ-*
 oder *sam-*), deren Hauptbedeutung (entsprechend dem abendländischen *com-* oder *syn-*, mit
 seinen jeweiligen Varianten) ›zusammen-‹ ist. Die mir zugänglichen Wörterbücher offerieren keine
 8 Angabe in diesem Sinne, in die Richtung geht allenfalls die Feststellung, daß unsere Silbe
 gegebenenfalls ein Wort zu einem entsprechenden Intensivum modifiziere. Aber das reicht uns
 nicht. Da diese Vorsilbe eine der häufigsten überhaupt ist, nämlich eine, die in zig Tausenden von
 12 Vokabeln vorkommt, ist eine entsprechende Prüfung hier nicht zu leisten. An Parallelen fällt mir
 spontan nur ein (und zwar weil ich die Vokabel aus noch darzustellenden Gründen hier im
 Hinterkopf habe) das Wort ›beabsichtigen‹ / ›Absicht‹, nämlich ›*ceteti / cetanā*‹, das, wie unser
 Begriff ›*saṅkhāra*‹ in der Reinform vorkommt, sowie mit der Vorsilbe *sañ-* als auch – gleichfalls –
 mit der Doppelvorsilbe *abhi-sañ-* (was ich aus Gründen der Einfachheit / Faulheit in meinen Über-
 setzungen jeweils unberücksichtigt ließ). Falls hier eine Analogie vorliegt, so wäre auch hier die
 Vorsilbe *abhi-* generell zu vernachlässigen.

16 Auf der personellen Ebene gibt es nur ein Beispiel für die Verwendung des Substantivs
 ›*saṅkhāra*‹ (# M 44 p I 301 μ), wo sich uns, angesichts der gegebenen Konkretheit, die Bedeutung
 dieses Wortes im Prinzip unmittelbar zu erschließen scheint (wobei ich betone, daß dies ein erster
 Übersetzungsversuch ist, der noch der Verifikation bedarf). Der Buddha definiert hier nämlich (ich
 unterstelle: beispielhaft, nicht erschöpfend): „Einatmung und Ausatmung ist (s.u.) Körper-
 20 *saṅkhāra*, Sinnieren und Entwerfen ist Sprach-*saṅkhāra*, Subjektivperzeption und Gefühl ist
 Mentations-*saṅkhāra*.“ Es liegt nahe, hier unter ›*saṅkhāra*‹ schlicht so etwas wie ›Tätigkeit‹ oder
 ›Aktivität‹ zu verstehen, und zwar eine ›Körpertätigkeit‹, ein ›Sprachtätigkeit‹, eine
 ›Mentationstätigkeit‹.

24 Untersuche ich die gegebenen dreierlei – einstweilen als solche benannten –
 ›Tätigkeiten‹ auf Gemeinsamkeiten ihres Charakters hin, so komme ich zunächst zur folgenden
 Einsicht (wobei ich dies wie auch die nachfolgenden Details eigener Beobachtung und
 Überlegung entnehme, nichts davon ist so im Text erwähnt): In jedem Falle geht es um
 28 Tätigkeiten, die im Normalfall unwillkürlich, ohne bewußte Willensanstrengung ablaufen (es geht
 offenbar nicht darum, bewußt den rechten statt des linken Knopfes zu drücken, einen Satz in
 einer nicht geläufigen Fremdsprache mühsam zu konstruieren, ein Reagenzglas auf einen
 spezifischen Bodensatz hin zu untersuchen oder die Wassertemperatur für das Baby zu prüfen)
 bzw. um Tätigkeiten, die sich der willentlichen Kontrolle weitestgehend oder gar völlig entziehen.
 32 (Dies bemerkt jemand, der es z.B. unternimmt, 5 Minuten lang nicht zu atmen bzw. nur mit dem
 rechten Lungenflügel, oder der sich bemüht, 30 Sekunden lang nicht ›zu sinnieren und zu ent-
 werfen‹, sehr schnell und zu seiner / ihrer ernüchternden Demütigung, ebenso wie jemand, der
 versucht, ›Subjektivperzeption und Gefühl‹ willentlich zu steuern, insbesondere etwa angesichts
 36 einer Spinne oder eines mit einem früheren Trauma assoziierten Lärms, von einem ganz un-
 bemerkt aufgenommenen Geruch ganz zu schweigen – mehr als ein Augenverschließen oder
 Ablenkung ist da wohl nicht drin, falls überhaupt).

Bei jeder der hier genannten Aktivitäten handelt es sich hier demnach um folgendes:

40 (1.) Es handelt sich jeweils um eine offenbar – in hohem Maße – automatisierte, selbsttätige,
 mit ausgeprägter Eigendynamik und nach ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten ablaufende
 Tätigkeit, besser also: um einen ›Vorgang‹.

44 (2.) Ein derartiger Vorgang läuft im Prinzip immer wieder bzw. perpetuell und auch
 lebenslang ab.

48 (3.) Weiterhin haben wir einen Vorgang vor uns, bei dem die jeweiligen Ursachen und
 Anlässe kaum empirisch festzustellen sind, insbesondere kein personhafter ›Akteur‹, kein
 verantwortlicher Verursacher, Urheber, etwa ein ›ich‹, das z.B. den Takt des Atmens und den
 Einsatz der jeweils aktiven Muskeln angibt (wenn es auch offensichtlich ist, daß es irgendwelche
 Steuermechanismen gibt, und wenn ›ich‹ auch, in Maßen, den Atem beeinflussen kann), oder
 ein kleines Männlein / Weiblein, das ›in mir‹ denkt und dann gegebenenfalls das ›Gedachte‹ aus-
 spricht, oder ein Homunculus / eine Homunkuline, der/die ›mir‹ aus den Augen herausschaut und
 52 ›mir‹ meldet, was draußen vor sich geht und was ›ich‹ dabei zu fühlen habe. Ein solcher, wie

Saṅkhāra: „Modalaktivität“

immer zu benennender, Akteur ist allenfalls theoretisch zu postulieren (jedenfalls außerhalb des Buddhismus).

4 (4.) Ferner handelt es sich bei jeder unserer ›Tätigkeiten‹ – wir reden nach wie vor von
Saṅkhāra! – um einen Vorgang, der offenbar fast oder ganz um seiner selbst willen und als
Selbstzweck in just der Weise, wie er nun einmal stattfindet, abläuft. Diese Aussage wird weiter
unten, bei der Besprechung des Verbs, zu relativieren sein! (Am ehesten noch läßt sich beim
8 Atmen ein generelles Ziel postulieren, nämlich das Weiterleben, allerdings muß der
Atemrhythmus in seinen jeweiligen Begründungen auch dem aufmerksamen Beobachter wohl
weitgehend verborgen bleiben, ebenso die anzunehmende Triebkraft, die es einem fast
unmöglich macht, einfach den Atem anzuhalten und so zu sterben. Was das – unwillkürlich und
manifest chaotisch stattfindende – Herumgedenke bzw. dessen jeweilige Akte sollen, das ist
12 schon weit weniger offensichtlich; und worauf das – prinzipiell unwillkürliche – Wahrnehmen und
Fühlen abzielt, das entzieht sich erst recht der Einsicht. Das ist zumindest dann so, wenn man
jeweils abgehobene bzw. glaubensbasierte philosophische Erwägungen, etwa über den Sinn
des Lebens, unterläßt, bzw. wenn man sich jeweils teleologischer Spekulationen, etwa –
16 heutzutage – unter Bezug auf darwinistisches Gedankengut, enthält. [Daß man überleben will /
darf / muß und deshalb Informationen über die Welt braucht, dieser Grundgedanke dürfte
schon vor Jahrtausenden ein Gesichtspunkt und, gegebenenfalls, eine Entschuldigung gewesen
sein, was in weniger offensichtlichem Grade auch auf das Atmen und Gedenke zutrifft.] Sagen
20 läßt sich also nur, daß jede ›Tätigkeit‹ [saṅkhāra] zu etwas führt, wobei dieses Etwas dem
›agierenden‹ Menschen vorher nicht oder kaum bekannt und von ihm auch nicht anvisiert ist.)

(5.) Es geht zudem um einen – selbst für entsprechend trainierte und recht kenntnisreiche Be-
24 obachter – in überwältigender Komplexität ablaufenden Vorgang. Ein Muster der Aktivität ist
beim Atmen recht gut zu konstatieren, vergleichbar etwa der Bewegung eines schwingenden
Pendels (was uns an die obigen Ausführungen zur Mechanik erinnert), der Atemrhythmus und die
Tiefe des Atems etc. sind offenbar von gewissen Faktoren abhängig, jedoch kann man, aus dem
Schatz der Erfahrungen schöpfend, zumeist jeweils leicht die wesentliche Ursache benennen.
28 Wie aber der jeweilige Pendelausschlag dirigiert wird, das ist kaum zu erfassen.

Das ›Sinnieren und Entwerfen‹ entzieht sich in seinem Ablauf wohl generell schlichtweg der
Beobachtung und Beschreibung, es läßt sich aber zusammenfassend sagen: Ein planmäßiges,
folgerichtiges, bewußtes Überlegen, etwa bei der Tagesplanung oder einer konkreten Problem-
32 lösung, ist eine Rarität, viel öfters handelt es sich um einen blinden Ablauf. Beim Herumgedenke
dreht man sich, einerseits, gern im Kreis, insbesondere, wenn sich einem ein Thema quasi
aufzwingt und wo man der Meinung sein kann, man habe einen Grund zum Denken, da man
vielleicht sich gedanklich erfreuen will oder etwas verdauen muß, wenn man z.B. frisch verliebt ist
36 oder eine Kränkung erfahren hat; andererseits herrscht ziemliches Chaos, insbesondere wenn
man eigentlich nichts zu denken ›hat‹, das Denken genausogut sein lassen könnte (wenn man es
denn könnte, und sei es nur 29 Sekunden lang!); es denken sich dann Kraut und Rüben
40 durcheinander, man kommt vom Hundertsten ins Tausendste, aus der Zukunft in die
Vergangenheit oder die ungefähre Gegenwart, ohne Sinn und Verstand, lauter abgerissene
Gedankenfibern, allenfalls zu Assoziationsketten vernistelt, und freischwebende Flusen, etwa
während des Essens, wo ›ich‹ bei einem Bissen Brot an den passenden Schimmer meines
aufzulegenden Nagellacks, den heutigen Fahrkartenkauf, des Göttergatten Unverschämtheit,
44 das morgige Nachtessen und die gestrige Parteisitzung ›denke‹ (aber keineswegs an den
aktuellen Bissen) und dabei noch die dreckigen Fensterscheiben und die fiepsende Laika
registriere: der Bissen Brot ist halt nicht interessant genug und auch nicht, z.B., die Beobachtung
des Atems an meinen Nüstern – anders wäre es freilich, wenn ›mein‹ ›Geist‹ vereinnahmt wäre
48 durch einen Liebesfilm, durch meine panische Flucht aus dem brennenden Haus, durch meine
Wehen im Kreißsaal oder durch die vorgegebenermaßen als lustvoll erfahrene Stimulation
gewisser Körperregionen usw.: da hörte das Herumgedenke auf. (Vermutlich würde ein Vergleich
mit den entsprechenden Vorgängen bei meiner lieben Nachbarin die Erkenntnis erbringen, daß
52 sie und ich jeweils andere eingefahrene Gedankenbahnen bevorzugen, unseren ›Charakteren‹

gemäß.) In jedem Falle bin ich einem Denk-Zwang unterworfen, mein Geist verträgt – wie ein Staubsauger – kein Vakuum, er verleiht sich jedes beliebige Objekt ein, mangels aktueller faszinierender Sinneseindrücke dies und das aus der Rumpelkammer der Erinnerung oder dem Zeughaus der Phantasie, er kommt sonst vor Lageweile schier um, fürchtet offenbar das Dahinsiechen und Absterben und macht sich lieber etwas zu tun – nur: wie tut er das? Ich kann es nicht beobachten. Zu komplex für die Observation ist auch der Prozeß beim schließlichen Aussprechen des vorverbalen und des verbalisierten Gedachten: wie sich ein Satz den Regeln der Sprache entsprechend im Geist aufbaut; schon wie ein einfacher Laut nach Maßgabe entsprechender geistiger Befehle körperlich im Detail gebildet wird, spottet jedem Beschreibungsversuch.

Der Ablauf des Wahrnehmens und Fühlens scheint recht klar strukturiert („Das ist ein Sahnebonbon, das schmeckt mir vielleicht!“), wenn auch in seinen Faktoren nicht erfaßbar: Wie etwa aus – draußen – zu postulierenden – Aspekten von Form (denkbar sind u.a. Linien, Flächen, Ecken) oder Farbe (denkbar sind z.B. Ton, Sättigung) ein Gegenstand dort in der Ecke synthetisiert wird, wie eine Spinne (und nicht ein Veilchen) in mir entsteht (meinetwegen: die mein Geist wahrnimmt), die mir einen Schauer über der Rücken jagt sowie vom Geist gesteuerte hochkomplexe Aktivitäten u.a. der Rumpfmuskulatur, der Stimmbänder, der Zunge mit dem Ergebnis Gekreisich verursacht und den ganzen Körper zum Bewegen einer Legion von Muskeln und Sehnen, zu Akten der Orientierung Richtung Tür, zu Momenten der Gleichgewichtssteuerung etc. veranlaßt (was auch prompt bei einer Schlange auf dem Weg – im Finstern auch bei einem Seil! – geschehen würde), das begreife ich selbst nicht und auch kaum ein anderer. Und wie es sich fügte, daß ich heute beim Autofahren bei hoher Geschwindigkeit dem unerwarteten Hindernis – unter hunderterlei Wahrnehmungs-, Erinnerungs-, Denk-, Entscheidungs- sowie Lenk- und Schaltvorgängen, die ich blitzschnell – und zwar zweckmäßig – tätigte, knapp ausgewichen bin: ich weiß es nicht! Schon wie aus der Wahrnehmung des Papierkorbs neben mir eine koordinierte Bewegung von Arm, Hand und Rumpf resultiert, die das zerknüllte Papier tatsächlich in denselben befördert (wobei, u.a., das gefühlte / geschätzte Gewicht und der Luftwiderstand sowie die Entfernung in die Berechnung der Flugbahn einzubeziehen sind, die dann von vielen zusammenarbeitenden Muskeln in die entsprechende Bewegung einer bestimmten Höhe, Richtung und Geschwindigkeit umgesetzt wird) – das ist mir schlicht unerforschbar.

Bei jedem dieser Prozesse, auch solchen der simpelsten Art (man mache nur einen Knoten in seine Schnürcordons!) schon bei jedem Teilprozeß, sind also – auch bei untrainiertem Beobachten erkennbar – unendlich viele Muskelgruppen bzw. andere körperliche Elemente und mentale Phänomene beteiligt, die sich der detaillierten Beobachtung und Beschreibung, dem Nachvollziehen, schlichtweg entziehen. (Damit, n.b., ist nichts über Wert und Unwert, über die Funktion im Rahmen des sog. Überlebenskampfes innerhalb der sog. Evolution bzw. über den Stellenwert im sog. Spirituellen gesagt.)

Wir würden (sofern wir uns nicht als eingefleischte Idealisten nach alter Weise auf allesagende Etiketten wie Seele, Gemüt, Bewußtsein und Geist – oder aber auch Nomen oder das Göttliche – beschränken) aus der heutigen naturwissenschaftlichen Perspektive, mit kaum mehr als einem nur ansatzweisen Verständnis, von Rezeptoren, Neuronen, Nervensträngen, von Hirnströmen, Signalübertragung, Schaltkreisen, mannigfachen Rückkoppelungsprozessen, Einbeziehung von in irgendeiner Form abgespeicherten entsprechenden Gedächtnisinhalten etc. etc. sprechen. (Ich lege mich, bittschön, hiermit nicht auf diesen reduktiven Ansatz, auf die Einschränkung auf das Materielle, fest!)

Unsere derartigen heutigen diesbezüglichen Erkenntnisse und Theorien stammen vor allem aus Studien der Anatomie, aus Interpretationen von Funktionsstörungen, zumeist Ausfällen, infolge Krankheit oder Verletzung, aus Untersuchungen seitens der Chemie und Elektrophysik sowie – neuerdings – aus den Bildern, die gewisse Maschinen insbesondere von den aktuellen Durchblutungsverhältnissen im Hirn (was angeblich auf länger andauernde besonders massive Aktivität der betreffenden Areale schließen läßt) liefern, also aus Wissenschaften wie der Neurologie oder aber aus solchen der Experimentalen Psychologie.

Saṅkhāra: „Modalaktivität“

4 In dieser Sichtweise hieße eine Frage z.B.: ›Welche Neuronen etc. sind in einem bestimmten Sekundenbruchteil bei der visuellen Wahrnehmung einer Spinne jeweils wie beteiligt?‹ und ›Unter Beteiligung welcher Neuronen, aufgrund welcher interner Meldungen, mittels welcher Muskeln etc. entfliehe ich aus dem Zimmer?‹ oder, in einem anderen Zusammenhang: ›Welchen Gesetzmäßigkeiten folgend geht da anlässlich eines bestimmten Sehobjekts eine Abfolge von Signalen vom Auge zum Hirnareal Soundso über das Rückenmark zu den Eierstöcken und von da zum Kehlkopf, wo die ankommende Meldung gurrende Laute hervorruft, sowie zum Gesicht, wo sie ein gewisses Lächeln verursacht, und zu den Muskeln des gesamten Körpers, den sie in eine gewisse genau berechnete Positur wirft?‹

8 Die traditionellen abendländischen Geisteswissenschaften haben zum Verständnis der hier angesprochenen Prozesse wenig beigetragen, über viel mehr als ein ›Spinne – Angst – Flucht‹ sowie (und selbst das ist als Erkenntnis ziemlich neu), über Assoziationsketten ist die herkömmliche westliche Seelenforschung kaum hinausgekommen, jedenfalls was das uns Überlieferte betrifft; es gibt nur vage Eindrücke von derartigen Abläufen, eine einschlägige Lebensdeutung, eine umfassende Theorie und erst recht eine entsprechende Geisteskultur glänzen durch weitgehende Abwesenheit, folglich auch dazugehörige Begriffe.

12 Wenn wir oben die einschlägigen Prozesse unseren gegenwärtigen westlichen Kriterien entsprechend charakterisiert haben, so können wir, und das ist wichtig, nicht von vornherein ausschließen, daß Menschen aus anderen Kulturen die Dinge anders sehen, wie auch immer sich das erklärt.

16 Der altindische Yogi bzw. die Yoginī hat sich (im Gegensatz zum westlichen Gelehrten), wie wir aus der alten Literatur wissen, in seinem / ihrem weltweit und menschengeschichtslang – soweit belegt – unvergleichlichen quasi wissenschaftlich ausgerichteten Erkenntnisstreben um Feststellung der Vorgänge bemüht, und zwar vor allem mittels ausgetüftelter Methoden der ›Meditation‹, also mittels individueller Selbstbeobachtung in Selbstversuchen, in der Regel unter Anleitung, und untermauert durch entsprechenden Erfahrungsaustausch. Wir finden in der altindischen Literatur [und zeitgenössische Praktiker behaupten ähnliches] Hinweise darauf, daß entsprechende Beobachtungen und Erkenntnisse über die Arbeit ›des Geistes‹ seitens entsprechend durchtrainierter Mediteure und Mediteusen in vivo sehr wohl möglich sind (wenn auch nicht gesagt ist, daß dabei jeder Schritt erfaßt wird).

20 Zur Erinnerung: Worum geht es überhaupt? Es geht um die Erforschung der Bedeutung des Begriffes *saṅkhāra*.

24 Ein Mediteur oder eine Mediteuse mag, wie angedeutet, sagen, er/sie könne die Entstehung von Gedanken, Wahrnehmungen und Gefühlen jeweils als einen Prozeß tatsächlich beobachten. In diesem Zusammenhang werden gewisse Vokabeln verwendet, hier also insbesondere *saṅkhāra*, die bei uns – mangels eigener Erfahrung und mangels analoger Paradigmen innerhalb unserer eigenen Kultur – fehlen und für uns daher zunächst bedeutungsleer sind.

28 Wir müssen folglich, trotz eigener Skepsis, von den gegebenen Beschreibungen als schlichten Fakten ausgehen und uns einfühlend einarbeiten, um zu erschließen, was die Menschen, die einschlägige uns unzugängliche und nicht nachvollziehbare Erfahrungen und Beobachtungen zu machen behaupteten, jeweils unter ihren Termini verstanden, was also die ihre Erfahrungen und Beobachtungen vorgeblich bezeichnenden Wörter als Teil ihrer lebendigen Sprache für sie jeweils bedeuteten.

32 Dazu müssen wir begreifen, welche Konzepte, explizite und implizite, die alten Inder, insbesondere die frühen Buddhisten und, ganz besonders, der Buddha selbst hatten. Wir müssen zur Erkundung des Terminus *saṅkhāra* wissen, was Denken, Wahrnehmen, Fühlen für sie war.

36 Dabei kommt es gar nicht darauf an, ob ihre exotischen Konzepte der ›Wirklichkeit‹ entsprechen und / oder ob sie sich mit unseren natur-wissenschaftlichen Methoden verifizieren lassen. (Wir würden uns eh schwer tun, ihre Angaben zu überprüfen. Allenfalls könnten wir Statistiken erstellen betreffs der Erfahrungen einer großen Gruppe von Probanden, die dann, bei vergleichbaren Ausgangsvoraussetzungen und gleichen Techniken usw., zu jeweils ähnlichen

Meditationserlebnissen führen müßten. Der Wahrheitsgehalt ihrer Konzepte wäre damit nicht bewiesen.)

Wir können als heutige Okzidentalen, wie oben angedeutet, wohl mit Fug behaupten, daß man derartige Prozesse grundsätzlich nicht observieren könne, allenfalls ganz grob (und, wie oben angedeutet, erst recht nicht Detail für Detail willentlich durchführen). Dabei beziehen wir uns auf unser – vorgebliches – Wissen: Eine derartige Selbstobservation ist – aus der auf das Nervensystem beschränkten Sicht – schon dadurch problematisch, daß die – nach jenem heutigen Verständnis zuständigen – materiellen Gegebenheiten, nämlich das Hirn, die Neuronen, die Nervenbahnen selbst ihrerseits kein irgendwie geartetes Sensorium aufzuweisen scheinen, mittels dessen »man« (wer? – oben durch Homunkulus etc. charakterisiert: wir kommen in diesem Zusammenhang zum spezifisch buddhistischen Konzept »Kein Selbst(!) ihre Arbeit jeweils abtasten und so beobachten könnte. (Anders ist das bei Muskeln und Sehnen, was man aber im Westen auch noch nicht so lange erkannt hat.)

Der Ansatz der alten Inder ging in eine andere Richtung: Sie beschränkten sich (wie das auch aus der westlichen philosophischen Tradition vertraut ist) in ihren Beschreibungen z.B. auf »den Geist« oder »die Mentation«, ohne diese unbedingt an einem bestimmten Ort im Körper zu lokalisieren, geschweige denn, daß sie hiermit gegebenenfalls explizit ein spezifisches materielles Substrat der geistigen Prozesse zu postulieren trachteten. (Hiermit ist, dies sei nochmals betont, nicht impliziert, daß ich mich auf einen reduktiven Ansatz festlege nach dem Motto »Geist / Mentation ist eine Äußerung des Hirns bzw. der Nerven überhaupt, also der Materie«, oder so ähnlich.)

Wir wissen aus der Literatur der alten Inder zur Zeit des Buddha, daß sie – trotz umfassender, durch kein religiöses Tabu retardierter anatomischer Kenntnisse – z.B. Nerven und Adern nicht recht unterschieden und kaum einen Begriff von den Aufgaben des Hirns hatten. (Letztere Tatsache verwundert mich, mit Verlaub, ein wenig angesichts der textlich verbürgten Schädelöffnungen an lebenden Patienten, die den Eingriff, zumindest vorerst, überlebten, z.B. # Vin I 274 µ, und angesichts der kulturüblichen Schädelläsionen durch Keulen, Säbel und Pfeile etc. mit ihren gewiß nicht ausbleibenden körperlichen und mentalen Beeinträchtigungen, die ja der heutigen abendländischen Wissenschaft gerade als wichtige Erkenntnisquelle betreffs der Arbeit der Neuronen etc. dienen. Das Hirn wird im Pali-Kanon überhaupt selten einmal erwähnt, etwa unter den der Kontemplation dienenden Aufzählungen von Körperteilen, z.B. # M 119 p III 90 µ, # Kh 3 p 2 µ.)

Ich nehme das Fehlen der Erwähnen von Nervenbahnen etc. im Zusammenhang mit dem Wahrnehmen, Fühlen, Denken oder auch dem Bewegen eines Gliedes geradezu als Beleg dafür, daß in den Frühzeiten des Buddhismus die indischen Geistesexperten (jedenfalls die Buddhisten, soweit von ihnen Zeugnisse vorliegen) keine entsprechenden Erfahrungen mit diesen materiellen Aspekten hatten, daß sie also (trotz zu vermutender Beobachtungen betreffs Verletzungen) nicht schließen bzw. körperlich empfinden konnten, an welchem physischen Ort, z.B. einem ganz bestimmten Nerv in der Wirbelsäule, gerade eine einschlägige Aktivität stattfand (außer, gegebenenfalls, das Endergebnis: »Es tut mir in der großen Zehe weh!«), sie konnten allenfalls, wie gesagt, die evidenten »geistigen« Prozesse observieren und nachvollziehen. (Spätere indische Wissenschaftler machten durchaus einschlägige Aussagen.) Unsere moderne Kritik geht insofern ins Leere.

Die spezifisch buddhistischen Darlegungen hierzu seitens unserer Tradition sind im gesamten Pali-Kanon zu finden, in besonders systematischer Form in dessen Abteilung *Abhidhamma* sowie in der – nichtkanonischen – Kommentarliteratur hierzu. (Ich enthalte mich bei diesen überaus pauschalen Aussagen der Angabe von Belegstellen. Diese Arbeit enthält etliche einschlägige Zitate, die einen Eindruck vermitteln können. Übrigens gibt es in jener Literatur eine Unzahl von Fachausdrücken mit einer z.T. nur dort zutreffenden Bedeutung.) Die visuelle Wahrnehmung etwa wird da – von mir hier äußerst verkürzt charakterisiert – in etwa nach diesem Schema abgehandelt: »Wenn wir Form oder Farbe und das Auge haben und bestimmte andere Bedingungen erfüllt sind, dann spielt sich dieser und jener mentale Prozeß ab, und danach jener ...« (aber nicht: »... dann ist dieser Nerv / Hirnteil aktiv ...«)

Saṅkhāra: „Modalaktivität“

Den buddhistischen Experten war es also offenbar recht gleichgültig, wo solche Prozesse verortet sind, bzw. ob überhaupt. Bei der visuellen Wahrnehmung etwa genügte ihnen ein schlichtes ›Auge‹ (was wohl sämtliche inneren körperlichen Aspekte nebst ihren Funktionen einschließt) und bei der mentalen Wahrnehmung hieß die analoge Instanz halt, ebenso schlicht, ›Geist‹ (ohne daß gesagt würde oder – wie beim ›Auge‹ – eh bekannt ist, wo der situiert sei bzw. statthabe). In unserer Version des Buddhismus ist ›Geist‹ (oder auch ›Mentation‹), dies sei besonders hervorgehoben, nur eine Funktion, besser: die Bezeichnung für eine solche, und keine metaphysische Entität, und zwar handelt es sich um etwas, was einer jeweiligen ›Person‹ ›eignet‹, nicht um eine überindividuelle Gegebenheit. (Gewisse andere altindische und auch bestimmte jüngere Systeme allerdings unternahmen es, solche Agenten etwa im postulierten All-Einen, im Göttlichen oder quasi im Weltall anzusiedeln, was uns jedoch hier überhaupt nicht zu interessieren braucht.)

Es kann von daher also – prinzipiell – sein, daß für die alten Inder die hier besprochenen Vorgänge wie das Denken oder die Wahrnehmung kein schieres Chaos darstellen, sondern durchaus klaren Gesetzmäßigkeiten folgen, die in einem – für uns – vereinfachten Modell der Wirklichkeit darstellbar sind, und daß *saṅkhāra* sich eben hierauf bezieht und dies impliziert. Und in der Tat ist es so, was den Buddhismus angeht. Viele Texte, insbesondere im *Saṃyutta Nikāya* und im *Abhidhamma*, stellen eben derartige Beziehungen und Prozesse dar.

Aus jener zu unterstellenden Annahme, daß es bestimmte Gesetzmäßigkeiten gibt, nach denen diese Vorgänge statthaben, erfolgte, wie wir aus der Literatur wissen (ich erspare mir Nachweise), die Zuversicht der alten Inder fast ohne Ausnahme, durch entsprechendes Training die Prozesse beeinflussen und die Abläufe in den Griff bekommen zu können, also die Funktionen sämtlich zu beherrschen. (Dies bedeutet, daß es eine Aussage wie ›So bin ich und so bleib ich, und damit basta!‹ für jene Machtmenschen nicht gab – es gab allerdings auch Fatalisten [wobei ich ihnen unterstelle, daß sie von nicht genannten mentalen Prozessen ausgehen, die zu den genannten Ergebnissen führen], vgl. # M 60 p I 407 µ.) Das mag die des Körpers betroffen haben (wobei wir allerdings nicht davon ausgehen dürfen, daß das, was zu des Buddha Zeiten praktiziert wurde, mit dem, was selbst der heutige bildungsbürgerliche westliche Wanst als „Yoga“ kennt, identisch ist) – aber dies ist hier kein Thema, da wir in den uns interessierenden buddhistischen Texten nicht einmal einen Hinweis auf dergleichen finden, ein so definiertes ›Yoga‹ buddhistischerseits also mit großer Wahrscheinlichkeit nicht geübt wurde; oder aber das allgemein altindische Bestreben mag es gewesen sein, dann und das zu denken, was ›man‹ will oder auch das Wahrnehmen und Fühlen in seinen Abläufen zu erkennen und dessen Qualität eigenmächtig zu bestimmen. In den buddhistischen Texten finden wir dem entsprechende Belege. (Im folgenden nenne ich exemplarisch nur einige wenige typische: Die sechs Sinne – dies schließt den „Geist“ ein! – sind durch entsprechende Übungen, verschiedenerlei eigensinnigen Tieren gleich, zu zähmen: # S 35.206 p IV 200 µ. Der Buddha unterwirft seine Mönche einem bestimmten Training, insbesondere den „Vier Aufstellungen der Gewahrheit“ [nämlich betreffs des ›Körpers‹, der ›Gefühle‹, der ›Mentation‹ und der – ideologisch festgestellten – mentalen ›Konstitutionen‹, vgl. # D 22 p II 290 ff µ], um, in westlicher Terminologie, ihm den alten Adam auszutreiben und ihm neue Sitten anzutrainieren, so wie jemand fachkundig einen wilden Elefanten zähmt und ihm immer mehr Neues beibringt: # M 125 p III 136 µ. Zum Repertoire der Übungen gehört es, daß bei einem die „Gefühle“, „Subjektivperzeptionen“, „Sinnierungen“ ›kognosziert entstehen / bestehen / zur Rüste gehen‹: # A 4.41 p II 45 µ. Der „Dhamma“, die „Konstitution“, ist geradezu insofern „sichtbar“ usw., als man bei sich selbst „Gier“ bzw. „Lust“, „Haß“, „Irre“ oder eine „Konstitution Gier / Haß / Irre“ konstatiert, oder auch ein „Körper-/ Sprach-/ Geistmanko“: # A 6.47 f p III 357 f µ. Bei zweckmäßigen Übungen, u.a. den ›Vier Aufstellungen der Gewahrheit‹, sind entsprechende Ergebnisse die Folge, und zwar automatisch und zwangsläufig, ob man diese dann anstrebt oder nicht, so wie recht bebrütete Eier endlich ihre Küken entlassen, ob die Glucke dies nun wünscht oder nicht: # S 22.101 p III 153 f µ. Konkret kommt jemand durch entsprechendes Training [u.a.] in diesen Stand: „Welche Sinnierung er zu sinnieren wünscht, die Sinnierung sinniert er [d.h. ›Den Gedanken, den er zu denken wünscht, den denkt er

...]; welche Sinnierung er zu sinnieren nicht wünscht, die Sinnierung sinniert er nicht. Welche Intention er zu intendieren wünscht, die Intention intendiert er ...“ [Nebenbei: Es ist nicht ausgedrückt, wer/was es denn sei, der/das da denkt, intendiert, wünscht]: # A 4.35 p II 36 μ. Es gibt etliche meditative, in westlicher Terminologie, »Bewußtseinszustände«, die jemand [bei entsprechender Übung] erreichen kann, deren höchster – in dieser Beziehung – das „Stoppen von Subjektivperzeption und Föhlung“ ist: # D 25 p II 69 ff μ, # S 36.19 p IV 225 ff μ, # S 36.11 p IV 217 f μ, # M 44 p I 301 f μ.)

Zusammenfassend also stellen wir zu diesen 5 Punkten fest: Bei jedem hier vom Buddha genannten Tätigkeiten ist dessen Wie, Warum, Wieso, Wozu unvoreingenommenerweise kaum zu erschließen.

So weit, so gut. Oder auch nicht.

Erläutert wird im Text nur der „Sprach-saṅkhāra“: „Nachdem man vorher sinniert und entworfen hat, bricht man hinterher in Sprache aus.“ Es wird hiermit eindeutig eine temporale Beziehung, wenn nicht gar eine Konditionalität oder auch Kausalität festgestellt (wobei übrigens die Übersetzungen „Wenn man ...“ oder auch „Weil man ...“ grammatisch genauso legitim wären). Aus diesem Satz ergibt sich zunächst eine – nicht zu unterschätzende – Akzentverschiebung, nämlich eine – durchaus mögliche – Korrektur der obigen Übersetzung, nämlich wie folgt: „Einatmung und Ausatmung bedeutet ‚Körper-saṅkhāra‘, ... [etc.]“

Oben war ich davon ausgegangen, wenn in unserem Text von »Körper-saṅkhāra« die Rede ist, so sei dieses Wort angebrachterweise – wenn auch noch mit Vorsicht – als »Körpertätigkeit« zu übersetzen und als eine vom »Körper« ausgeführte Tätigkeit zu interpretieren. Betreffs der »Mentation« können wir, sofern wir diese als eine quasi-personhafte Entität auffassen, uns mit einer entsprechenden Interpretation zufrieden geben, ihr also eine Tätigkeit beilegen und von »Mentationstätigkeit« sprechen; wir kommen aber spätestens dann in die Bredouille, wenn wir analog unser betreffendes Pali-Wort als »Sprachtätigkeit« übersetzen, mithin implizit die »Sprache« (in einem solchen Kontext) als eine aktive Entität verstehen und ihr eine Tätigkeit zuordnen: das erscheint mir unzulässig.

Wir haben hier oft parallel erscheinende Formulierungen, so die »Körper-/ Sprach-/ Geisttat« (vgl. in der Ethik-Dokumentation z.B. 17.3.6.1.2) oder den »Negativen Körper-/ Sprach-/ Geistwandel« (z.B., ebenda, 17.3.3), dabei handelt es sich aber nicht um eine »Tat« bzw. einen »Wandel« des Körpers / der Sprache / des Geistes, also eine Tat, einen Wandel, die bzw. den der Körper / die Sprache / der Geist manifestiert. Vielmehr handelt es sich um die Tat bzw. den Wandel eines Jemand oder einer Jemandin mittels des Körpers / mittels der Sprache / mittels des Geistes. Wie sollen wir unsere Fachausdröcke also verstehen und übersetzen? Ich lasse dies zunächst offen. (Es sei an dieser Stelle nicht unterschlagen, daß in diese Interpretation meinerseits Eindröcke und Ahnungen von anderen, schon erwähnten oder noch vorzustellenden, Aspekten unseres Wortes einfließen: notwendigerweise muß ich alles in einer gewissen Reihenfolge darstellen, so als handele es sich um konsequent auf einander folgende Lernschritte; es handelt sich bei meinem Erkenntnisprozeß [so es denn einer ist!] jedoch um etwas, das mit „hermeneutischer Zirkel“ nur sehr unzureichend beschrieben ist, vielmehr versuche ich, mich an einem, in einem wüsten Wirrwarr und zähen Gefitz daliegenden und herumflatternden Ariadnefaden, und das im Finstern und ohne Alexandersches Schwert, entlangzuarbeiten, auf das an unbekanntem Ort hoffentlich aufscheinende Tageslicht zu, wobei ich mich immer wieder mal an denselben Knoten und denselben mehrfachen Strängen wiederfinde bzw. zwischendurch den Faden ganz verliere und nicht einmal recht weiß, welches der rote Faden ist: dies ist ein Paradebeispiel für den prinzipiell unfaßlichen Denkprozeß und für das durchaus unvorhersehbare Ergebnis desselben, sowie für den ebenso nicht nachvollziehbaren Vorgang der Ausformulierung von dessen »Inhalten« – ein Beispiel also für den „Sprach-saṅkhāra“. In diesem Falle zieht sich die Spelunkerei übrögens über lange Zeit hin, wobei ich wiederholt die einschlägigen Textstellen durchsehe, Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten zu identifizieren trachte, mir jeweils entsprechende Notizen mache, putative Erkenntnisse vorläufig ausformuliere und neue vermutliche Erkenntnisansätze dann zusammen mit offenbar gesicherten Informationen als im Hintergrund

Saṅkhāra: „Modalaktivität“

meines Hirnes nebenbei ablaufenden Prozeß sich selbst überlasse, nämlich in der berechtigten Erwartung, daß dabei eine autonome Datenverarbeitung stattfindet, die zu Korrekturen und zu fortschreitender Klärung und entsprechenden Formulierungen beiträgt. Sollte ich irgendwo mit meinen oben erwähnten Eindrücken und Ahnungen schief liegen, so wird mein jeweiliger Fortschritt notwendigerweise zu weiteren Verfrühtungen und Irrläufen führen.)

Betrachten wir nach dem Substantiv *saṅkhāra* nun das entsprechende Verb *saṅkharoti* (mitsamt dem zugehörigen Partizip des Perfekts, *saṅkhata*, und dem abgeleiteten Adjektiv etc.) in seinem Vorkommen auf der dinglichen Ebene, und zwar zunächst da, wo die Bedeutung auf Anhieb erschließbar ist, ohne buddhistisch-ideologische Implikationen. Unser Verb wird in etlichen Fällen verwendet in dem Zusammenhang von Speisen (bisweilen spezifiziert als „Fleisch“) und Getränken, die man *saṅkharoti* (z.B. # S 3.4 p I 100 μ, # J 484 p IV 282: PROSA μ, # J 277 p II 382: PROSA μ, # A 4.59 p II 63 μ, # Sn 241 μ), wobei mitunter die Vorsilbe ›wohl-‹ geschaltet wird; unser Wort kommt vor auch im engeren Zusammenhang von ›Klumpenspeise‹ (# Vin III 160 μ), wo diese für besonders zu ehrende Mönche vorgesehen ist und gewisse Delikatessen enthalten soll, wobei jene Vorzugskost im Text explizit der gewöhnlichen, frugalen, primitiven, rustikalen, nämlich der – so wörtlich – ›natursamen‹, ›wie bekommenen‹ (? d.h. ›wie vorgefundenen‹) gegenübergestellt wird. Ein ähnlicher Herstellungskontext ist gegeben, wenn jemand ein Öl für gerissene Fußsohlen *saṅkharoti* (# Vin I 205 μ); *saṅkharoti* meint hier also in etwa ›zubereiten‹. (Zur unverbindlichen – weil nichtkanonischer Text – Kenntnisnahme: Ein Kommentar, nämlich # J 416 p III 419 μ, spricht davon, daß jemand sich die Augenränder mittels eines Schminkestiftes *saṅkharoti*, nämlich schwärzt.) Unser Verb begegnet ferner im Kontext Baukunst (# Dh 154 μ), und zwar geht um das „Haushorn“, also das Kegel- oder Pyramidendach eines Hauses, das abgerissen, zerstört wurde: hier wird unserem Verb (in Partizipform) die der Partikel ›ent-‹, ›zer-‹, ›de-‹ oder ›ab-‹ entsprechende Vorsilbe *vi-* beigefügt, das Dach wird ›ent-*saṅkharoti*‹, ›zer-*saṅkharoti*‹. Positiv, ohne diese Vorsilbe *vi-*, gibt diese Stelle also Aufschluß über unser Verb: *saṅkharoti* meint demnach hier ›konstruieren‹ oder ›bauen‹ (und, ganz deutlich gesagt, das recht komplizierte Dach: es handelt sich nicht um ein schlichtes Pultdach! – Dach wird hier ›ent-konstruiert‹, ›zer-baut‹, ›zer-macht‹ u.ä.). Zudem *saṅkharoti* man ein „Opfer“ (# A 4.40 p II 43 μ): man ›veranstaltet‹, man ›führt durch‹, man ›macht zurecht‹.

Auf einer etwas abstrakteren, nicht ganz so dinglichen aber doch konkreten, Ebene *saṅkharoti* man eine ›Frage‹, und zwar eine vertrackte, nämlich eine Fangfrage bzw. ein Rätsel, mit dem Ziel, den Gesprächspartner in Schwierigkeiten zu bringen, etwa ihn in Widersprüche oder Ungereimtheiten zu verwickeln bzw. als töricht zu entlarven (# M 27 p I 176 μ, # M 58 p I 394 f μ, # J 546 p VI 351 f: PROSA μ); *saṅkharoti* bedeutet hier also in etwa ›zusammenbasteln‹, ›konstruieren‹. In einem anderen Zusammenhang *saṅkharoti* man bei einem anderen Menschen ›Furchtsamkeit‹ oder ›Entsetzen‹, indem man ihn quasi verwünscht, nämlich ihm für den Fall der Nichterfüllung eines – ganz unbilligen – Begehrens den dann magischerweise erfolgenden Tod androht (# Sn 983 f μ); *saṅkharoti* meint hier also so etwas wie ›produzieren‹. (N.b.: Die etablierten Interpreten verstehen hier den Satzbau ganz anders, wobei sie unserem Verb gar kein Akkusativobjekt im Pali zubilligen und ihm die Bedeutung ›Hokuspokus aufführen‹ zuweisen, was wohl durch den Gebrauch unseres Wortes in einem – erweiterten – Ausdruck, der in etwa ›ein Wunder wirken‹ bedeutet, z.B. # D 3 p I 106 μ, nahegelegt wird. Wird dieses fremde Verständnis als zutreffend anerkannt, so ist meine obige Deutung sowie alles daraus Folgende selbstverständlich hinfällig.)

Wenn wir nun darangehen, ein gemeinsames semantisches Element (oder deren mehrere) aus den Anwendungsbeispielen unseres Verbes *saṅkharoti* herauszufiltern, so stellen wir folgendes fest:

Unser Verb hat jeweils ein Akkusativobjekt, es geht um einen gewissen Gegenstand, der bislang in der Form gar nicht existierte: es wird ›etwas produziert‹, ›etwas zubereitet‹, ›etwas konstruiert‹, ›etwas komponiert‹, ›etwas synthetisiert‹ u.ä., zusammengefaßt: ›etwas gemacht‹. Dabei ist es u.U. so, daß ein schon bestehendes Objekt irgendwie – meist radikal – verändert, ›zurecht-gemacht‹ wird. Und in der Tat ist ›machen‹ das deutsche Verb, mit dem wir alle diese

Tätigkeiten benennen können, es ist sprachlich auch nicht mehr anstößig als die Alternativen (etwa in der Art der mit dem idiomatischen, dem kultivierten Sprachgebrauch nicht vertrauten Kindersprache), besonders wenn wir nach einem Wort suchen, das für alle gegebenen Zusammenhänge paßt. Dies wird weiter unten noch deutlicher.

Es gibt von vornherein eine Vorstellung von dem, was, primär, »zu machen« ist (eine bestimmte Speise z.B., oder ein Dach) und was, sekundär, das »zu Machende« soll (die »machende« Person braucht allerdings die jeweilige Vorstellung nicht unbedingt zu kennen): Bei den Speisen und Getränken bzw. dem Fußball geht es – so unterstelle ich keck – um Genießbarkeit, Heilung, Wohlbefinden, bei den – kommentariellen – Augenrändern um Schönheit, vielleicht um magischen Schutz, beim Opfern um religiöses Verdienst, beim Hausdach um die Abwehr unliebsamer Witterungseinflüsse und um Ästhetik, bei den Fragen um Verwirrung und Blamage und bei der Verwünschung um Verderbnis für den Gesprächspartner: die jeweilige Tätigkeit hat also, so dürfen wir hier tentativ feststellen, ein konkretes Produkt zum Ziel, es geht nicht darum, sich, wie Kinder im Sandkasten, prächtig zu unterhalten – wobei die genußvolle Tätigkeit selbst das Wesentliche ist und, eher nebenbei, irgend etwas mehr oder weniger Zufälliges herauskommt – und etwa die gebackenen Kuchen dann zu zertrampeln oder dem Verfall zu überlassen.

Wir können ferner davon ausgehen, daß die Prozedur, zumindest in ihren Grundzügen, vor Beginn der Unternehmung feststeht, daß man also nicht drauf los brutzelt und manscht und rührt bzw. hämmert und plappert etc. in der Hoffnung, irgendwas Eßbares, Fußwehlinderndes, Regenabweisendes, den Gegner in Konfusion Stürzendes etc. werde schon dabei herauskommen: es liegt also ein Rezept, ein Plan u.ä. vor, man erfindet und probelt nicht viel, improvisiert allenfalls gelegentlich, unter dem Zwang bestimmter Umstände, und wenn der Prozeß einmal begonnen wurde, kann er nur selten ohne Schaden unversehens abgeändert oder – sofern nicht aus technischen Gründen eh vorgesehen – unterbrochen werden.

In jedem Falle ist eine jeweils angemessene Vorgehensweise, die Erfüllung bestimmter Bedingungen vonnöten, sonst wird das Ziel nicht erreicht (im Falle des Opfern ist dies im Text konkret ausgedrückt, es ist nämlich Gewaltlosigkeit erforderlich); wenn wir – der Argumentation halber – nicht von vornherein davon ausgehen, daß ein bestimmtes Ziel angestrebt wird, so können wir doch feststellen, daß eine bestimmte Tätigkeit (sofern keine fremden Faktoren sich geltend machen) zu einem bestimmten Ergebnis führt; wir können also zusammenfassen: Ein gewisses Vorgehen, nämlich ein genormtes, vorschriftsmäßiges Vorgehen, führt zu einem bestimmten Ergebnis, dieses mag seitens des jeweils Handelnden angestrebt sein oder nicht.

Wenn ich Semmelknödel machen will, so kann ich nicht Mehl beliebiger Art, Salz und sonstwas ins Wasser werfen, alles aufkochen lassen und erwarten, daß ich dann genießbare Knödel erhalte (d.h. ich kann schon erwarten, nur wird sich die Erwartung nicht erfüllen), sondern ich muß ein Mehl bestimmter Griffigkeit sowie ganz spezifische andere Zutaten verwenden und muß alles in einer ganz bestimmten Weise und zu einer bestimmten Zeit be- und verarbeiten, wenn ich keine Kleisterbatzen in weißer Pampe essen bzw. vorsetzen will (und es kann, wie ich als Hausfrau zu meinem Leidwesen erfahre, aus selten nachvollziehbaren Gründen, bei denen es sich um die Nichterfüllung von angenommenen Normen handelt – so mag z.B. meine Haushaltshilfe jedesmal anders arbeiten – trotzdem nicht ganz glücken); zu dem Rezept mit seinen präzisen Angaben komme ich aber zunächst durch Probieren und Erfahrung. Andererseits kann ich einer eben eingewanderten Nordfriesin ein genaues Rezept für diese exotische Speise in die Hand geben, ohne ihr zu verraten, was draus werden soll, und sie wird bei entsprechendem Vorgehen und genormten Zutaten (sofern nichts Unerfindliches dazwischenfunkt), ohne zu wissen wie und warum (derweil mag sie sich mit ihren Gedanken meistens woanders aufhalten, nämlich bedrückt an den Krach mit ihrem Liebhaber denken und zudem infolge Verkühlung förmlich ohne Geruchs- und Geschmackssinn sein), vollendete Knödel hervorzaubern – ob sie der kulinarisch ganz anders geprägten Köchin schmecken, darauf kommt es gar nicht an; ja, im Grunde kann ich einer völlig unverständigen Apparatur – sofern diese nur dazu eingerichtet ist, die notwendigen Handlungen weisungsgemäß auszuführen – die

Saṅkhāra: „Modalaktivität“

jeweils relevanten Befehle betreffs Menge, Zeit, Ort, Temperatur etc. geben und werde erwartungsgemäß hergestellte Knödel erhalten, die der Apparatur wiederum nicht zu schmecken brauchen. (Mit Abschmecken ist bei Knödeln eh nichts, aber auch bei anderen Speisen werden dadurch nur Unregelmäßigkeiten in den Ingredienzien ausgeglichen, der Paprika mag mal schärfer und mal milder sein, und da kämen leicht die Vorlieben der Zubereiterin zum Tragen.) Unwesentlich für das Gelingen dieser oder jeder beliebigen Speise ist, wie sie heißen soll, wer sie essen soll und wer sie in Auftrag gibt. Ohne Belang hierfür ist auch, wer das jeweilige Rezept, die Verfahrensvorschrift, verfaßt hat, ob Wenzel oder Madeleine, Merve oder Eginald, oder auch Gyaltsay. (Das ›Gelingen‹ ist jeweils durch den Rezeptverfasser definiert, der allerdings gegebenenfalls die Vorlieben einer ihm bekannten Esserin berücksichtigen muß.) Ebenso ist irrelevant, wann und wo das Rezept verfaßt wurde. Es muß nur genau, eindeutig und unmißverständlich verfaßt sein. An die Köchin / den Automaten wird entsprechend die Anforderung gestellt, die Anweisungen lesen, „verstehen“ und in sachgerechte Handlung, z.B. das Identifizieren der betreffenden Mehlsäcke lt. Etikett und das Abwiegen der jeweiligen Zutaten, umsetzen zu können. Entsprechendes in allen Einzelheiten gilt für die Produktion eines Fußöls. Ebenso kann Hinz oder auch Theresia, gewissen Sachverstand und handwerkliches Geschick vorausgesetzt, selbständig ein Pyramidendach entwerfen und dem eigenen Plan gemäß erbauen und zwar wiederholt ein identisches, oder aber, bei allgemeiner Handfertigkeit ohne Sachverstand, ein solches nach ihm/ihr von mir anvertrauter Bauanleitung zusammensetzen, was prinzipiell wiederum eine entsprechend konstruierte und instruierte Maschine, ein Roboter, und zwar in beliebiger Stückzahl, könnte. (Wenn ich auf ein erwähntes altindisches Beispiel betreffs des Substantivs ›saṅkhāra‹ zurückkomme, nämlich den abzuschießenden Pfeil, so ist es grundsätzlich möglich, mit Hilfe einer Maschine zu einem vordefinierten saṅkhāra zu kommen. Der saṅkhāra stellt ja eine einfache Größe dar, betrifft im Prinzip, wie dies auch der Rad-Text beinhaltet, nur eine gewisse Distanz, bevor nämlich Erdanziehung, Luftwiderstand und Seitenwind merklich wirksam werden; saṅkhāra wird da also, wenn ich das alles recht verstehe, nur durch die Masse des Pfeils und die Anfangsgeschwindigkeit bestimmt. Will ich ein weiter entfernt liegendes Ziel treffen, so muß ich zusätzlich die feststehende Erdanziehung, bzw., unter Zuhilfenahme meiner Erfahrung und/oder aktueller Meßdaten, die Windverhältnisse etc. berücksichtigen, also meinen Bogen von Anfang an entsprechend ausrichten. Ob der Pfeil trifft, hängt mithin nicht von meiner abstrakten mentalen Absicht ab, sondern von den dem Pfeil zugeordneten, ihm quasi innewohnenden physikalischen Daten, also der Gesamtheit von Anfangs-saṅkhāra und dem zu jedem gegebenen späteren Zeitpunkt wirkenden saṅkhāra, jeweils in einer bestimmten Richtung; hierbei kann ich nur den Anfangs-saṅkhāra in seiner Größe und Richtung bestimmen. Einen Bogen brauche ich dazu nicht in der Hand zu halten, sondern kann, im Prinzip, eine entsprechend konstruierte Maschine die jeweiligen Tätigkeiten, nach meiner Maßgabe, verrichten lassen, wie wir, d.h. die jeweils anderen, die Bösen, das heutzutage bei Kanonen etc. ja tun.)

An dieser Stelle scheinen mir zwei Ausflüge in die indische Welt außerhalb der Pali-Tradition angebracht. Zu erwähnen ist, daß das geläufige Wort ›Sanskrit‹, womit – all dies ist stark vereinfacht! – eine ausgetüftelte, nach einem vergleichsweise strengen und inflexiblen Regelwerk arbeitende klassische alte indische Sprache gemeint ist, eben wieder das Partizip des Perfekts (in der Sanskrit-Variante, nicht auf Pali, und zwar in verwestlichter Schreibung) unseres Begriffs ›saṅkharoti‹ ist, also ›das Konstruierte‹, ›das Zurecht-gemachte‹ etc. bedeutet, und zwar vor allem im Gegensatz zu bestimmten naturhaften Sprachen, die denn auch in so manchen altem Schauspiel von den als weniger gebildet und sozial niedrig eingeschätzten, vor allen den Frauen also, gesprochen werden, während die als fein und kultiviert vorgestellten Personen eben ›Sanskrit‹ reden. Wir finden im heutigen Süd-Asien das Wort ›Sanskritik‹ im Sinne von Kultur überhaupt, z.B. der gegebenen Kultur eines bestimmten Volkes, also ein wertfreier und faktischer Gebrauch; daneben hat dieses Wort aber seit jeher die Bedeutung ›Bildung‹. Letzterem entspricht der moderne Sprachgebrauch, wonach in Indien ›Sanskritisierung‹ vor allem soviel wie die Zivilisierung von, seitens der sog. Kulturmenschen, gemeinhin als rückständig und primitiv bis

ausgesprochen wild betrachteten Ethnien bezeichnet, also – so der Kulturmenschen-Anspruch – ihr Aufstieg auf eine höhere Stufe der Kultur, nämlich die Anpassung an und Integration in die jeweils dominante Hindu-Gesellschaft, die sich ihrer Verwurzelung in der Sanskrit-Kultur bewußt ist bzw. sich etwas darauf zugute hält. Und in eben jener Hindu-Kultur begegnet eine Verwendung unseres Begriffes, und zwar in der Anfangs besprochenen Substantivform *saṅkhāra*, die eventuell wiederum etwas Licht in unser sprachliches Dunkel bringen könnte: Dort gibt es nämlich so mancherlei *saṅkhāras*, deren Durchführung für den konventionellen Hindu mehr oder weniger Verpflichtung ist; ein *saṅkhāra* (allerdings in der Sanskrit-Form des Wortes) ist in jenem Zusammenhang nämlich ein in einer bestimmten Lebenssituation nach festgelegtem Reglement zu verrichtendes Ritual – der Sachverhalt ist mit der üblichen westlichen Wiedergabe ›Sakrament‹ recht adäquat bezeichnet. (Wir werden hier an das oben erwähnte *saṅkharoti* eines Opfers im PK erinnert.) Ergebnis unseres Ausfluges: Der soeben betreffs Sprache, kulturellem [und sozialem] ›Aufstieg‹ sowie Hindu-Lebensweise referierte Gebrauch unseres Wortes *saṅkhāra* bzw. *saṅkharoti* läßt den Schluß zu, daß es sich hierbei jeweils um ein Phänomen handelt, das durch Normen, Regeln, Vorschriften und geordnete Abläufe gekennzeichnet ist, und zwar – nach dem offenbaren impliziten Anspruch der Sprachbenutzer selbst (ich formuliere sehr überspitzt) – im Gegensatz zu Mängeln wie Beliebigkeit, Freiwilligkeit, Spontanität, Wildheit, Primitivität, Unausgereiftheit, Ungebildetheit, Unzivilisiertheit und Kulturlosigkeit.

Das Wesentliche bei unseren dem PK entnommenen Beispielen (Herstellung einer bestimmten Speise, eines komplizierten Daches etc.) ist, wie oben erarbeitet, nicht eine menschliche ›Absicht‹, sondern die Prozedur nach Maßgabe des Rezepts, Bauplans u.ä. (Ich muß als die/der Machende bzw. Verantwortliche allenfalls darüber befinden, was der rechte Prozeß sei.) Wir können unser Verb *saṅkharoti* also vorläufig, als ›ein (vom Ausführenden her gegebenenfalls zielloses) Tun nach einem vorgegebenen Programm‹ verstehen. Andere Betrachtungen folgen.

Es handelt sich bei den vorliegenden Beispielen, wo *saṅkharoti* verwendet wird, jeweils um eine Tätigkeit, bei der sich drei bzw. vier Aspekte herauskristallisieren. Wir haben nämlich zum einen mehrere Komponenten (z.B. beim Essen die sog. ›Zutaten‹); zum anderen gibt es einen gewissen recht festliegenden Ablauf; ferner betont *saṅkharoti* die Tatsache, daß etwas besonders Gutes, Solides, Raffiniertes, Wertvolles hergestellt wird; zudem verlieren in vielen Fällen die jeweiligen Komponenten ihre Selbständigkeit, ihr Eigenleben, ihre Eigenart, indem sie quasi etwas ganz Neues, das nicht als die bloße Summe der Teile beschreibbar ist, erzeugen, wo entweder die gegebenen Komponenten als solche völlig verschwinden oder sich sehr verändern (die Zutaten einer Speise) bzw. wo es auf ihre spezielle Beziehung, ihre Struktur ankommt (Bauteile einer Konstruktion, der Wortlaut einer Frage) – das Ergebnis ist etwas mit einer ganz bestimmten Eigenart.

Unser Wort wird, dies zum dritten Aspekt, beim Essen jeweils da benutzt, wo es sich ausdrücklich um ein gutes Essen handelt. (Nach dem, was wir von der damaligen indischen Küche wissen, so gehören u.a. Soßen jeweils dazu. Oben sind diese Dinge anhand der Textbeispiele herausgearbeitet.) Wir können entsprechendes bei den anderen Produkten postulieren: Indem wir nämlich den philosophischen Hintergrund einbeziehen, kommen wir zu der Einsicht, es sei billig zu unterstellen, daß der abzureißende Dachstuhl eine besonders wohlgefügte (und seit Ewigkeiten haltende) Konstruktion ist. Ein rhetorischer Sieg ist nur mit wohlbedachten Worten zu erringen. Ein verkehrt durchgeführtes „Opfer“ bringt nichts.

Die betreffs des Essens erwähnten drei bzw. vier Aspekte sind somit bei den bewußten anderen Tätigkeiten offenbar: Wenn wir einen Dachstuhl zimmern, so verbrauchen wir hierbei mehrere ›Komponenten‹, nämlich Balken, Latten und Dübel von jeweils unterschiedlichen bestimmten Maßen; zudem sind verschiedene Arbeitsgänge wie Sägen und Hämmern erforderlich, die Teile müssen zugerichtet werden, sie müssen in eine gewisse Struktur gebracht werden: ein solides, ansehnliches Bauwerk kommt dabei heraus.

Wollen wir unseren Gesprächspartner blamieren oder einschüchtern, so verwenden wir als ›Komponenten‹ unserer Aussage Wörter, die wir in einer bestimmten Weise grammatisch modifizieren und syntaktisch zweckmäßig aneinanderreihen: ein entsprechend desorientierter

Saṅkhāra: „Modalaktivität“

Kontrahent steht dann vor uns.

4 Wollen wir ein rechtes „Opfer“ veranstalten, so müssen wir uns an bestimmte ›Komponenten‹ und Abläufe halten, nämlich – so im Text erwähnt – Gewaltlosigkeit, rechter Zeitpunkt, Glauben, Freudigkeit, geeignete Empfänger: Verdienst ist das entsprechende Resultat.

8 Nun ist es so, daß im Pali-Kanon schier zahllose Tätigkeiten erwähnt werden, wo ein im Akkusativ stehendes Objekt ›produziert‹, ›gemacht‹ wird. Angesichts dieser Unmenge ist auffällig, daß unser Verb ›saṅkharoti‹ nur in einer Handvoll von Fällen Erwähnung findet. (Ich habe jedenfalls mit den mir zur Verfügung stehenden, üblichen Hilfsmitteln, nämlich Wörterbüchern, Registern, eigenen Notizen, nicht mehr als die angeführten Beispiele identifizieren können.) Es gibt im Pali zweifelsohne spezialisierte Begriffe, die solchen deutschen wie ›kochen‹, ›braten‹, ›bauen‹, ›formulieren‹, ›veranstalten‹, ›zusammennähen‹, ›schmieden‹ etc. entsprechen.

12 Es scheint übrigens so zu sein, daß es im Pali kein entsprechendes Substantiv betreffs des Kochens bzw. des Gekochten gibt, etwa einen ›Speise-saṅkhāra‹, einen ›Suppen-saṅkhāra‹ oder einen ›Jungfernbraten-saṅkhāra‹; und ob es einen Bau-saṅkhāra, einen Satz-saṅkhāra usw. gibt bzw. für einen Pali-Muttersprachler geben könnte, ist mir gleichfalls unbekannt ebenso, ob es
16 eine entsprechende Bezeichnung für den jeweils tätigen – als Planer oder als Ausführer – Menschen gibt. Eine vom Verb ›karoti‹ abgeleitete Bezeichnung für das von Fachleuten hergestellte Produkt finden wir sehr wohl, wenn auch selten, aber da ist das Simplex mit der Vorsilbe vi-
20 versehen: vi-kati (z.B. # M 77 p II 18 µ), und zwar geht es um Töpferwaren, Elfenbeingegenstände und Goldartikel; auch betreffs einer besonderen Form des Wunderwirkens (hier jeweils ›Gediegenheit‹) kommt ein entsprechendes Verbalsubstantiv vor (# Thag 1183 µ); andere
24 Formen des Verbs beziehen sich auf dieselben Sachverhalte und es ist auch dann immer etwas sehr Gekünsteltes, Täuschendes gemeint.

Im übrigen ist es so, daß unser Wort in den meisten Fällen ohne die bewußte Vorsilbe saṅ-
28 auftritt, nämlich als schlichtes ›karoti‹ (dies ist das Wort, das in diesem Abschnitt zitiert wird), also als ein schieres Machen / Tun, nämlich, z.B. Bauten (# D 3 p I 101 µ, # M 45 p I 306 µ, # D 16 p II 142 µ) oder schönes Schuhwerk (# Vin I 190 µ); sogar ein großartiges Mahl für den Orden karotiṭ
man nur (# Vin I 84 µ, # Ud 2.8 p 17 µ, # Vin IV 75 ff µ), ebenso spezielle Medizin (# M 75 p I 506 µ);
einige entsprechend Schaffende, z.B. Goldschmiede, Töpfer, Wagner, werden jeweils durch ein
32 Kompositum bezeichnet, dessen zweiter Teil von diesem Verb abgeleitet ist und ›-macher‹ bedeutet (# Thig 435 µ, # D 2 p I 51 µ, # S 3.3.1 p I 93 µ), obwohl sie doch Fachleute sind, die
exzellente Produkte herstellen; auch eine „Dhammische Darlegung“ karotiṭ man (# D 14 p II 2 µ).
Wenn ich auch nicht für alle unter ›saṅkharoti‹ aufgeführten Beispiele Parallelstellen für karoti
36 gefunden habe, so scheinen mir doch die eben genannten Texte Grund genug für die Vermutung zu sein, daß sie möglich wären, zumal karoti, wie das deutsche ›machen‹ ein Aller-
weltswort ist. Das nehme ich als Hinweis darauf, daß auch unser Wort saṅkharoti nichts anderes
bedeutet als ein unspezifisches ›Machen‹, das allenfalls, im Gegensatz zu dem Simplex, ver-
wendet wird, wenn man die mit dem jeweiligen Akt verbundene Sorgfalt und Kompliziertheit
40 betonen will. Dazu können natürlich feststehende Wendungen kommen, wo das Idiom dieses Wort einfach verlangt – man sagt es halt so –, ohne daß damit etwas Besonderes impliziert
würde. Und es mag grundsätzlich auch so sein, daß es in bestimmten ideologischen Zusammen-
hängen einfach ›saṅkharoti‹ heißen muß, und eben nicht nur ›karoti‹, um auf die spezielle
44 Konnotation aufmerksam zu machen. (Etwas Entsprechendes haben wir auch bei anderen Verben und ihren Ableitungen, z.B. beim Verb ›ceteti‹, dasselbe Wort begegnet nämlich auch
mit der Vorsilbe sañ- [einer Variante unseres sam-] und mit der zweifachen Vorsilbe abhi-sañ-.
Auch hier ist es schwierig, einen semantischen Unterschied zu identifizieren.)

Wir können prinzipiell auch ungeschälte Gemüse (der Not halber oder auch lieblos) schlicht
48 in heißer Asche garen, ebenso einen Brocken Fleisch (was etwa die ›Natur‹ bei einem Waldbrand tut) und jeweils ohne Salz etc. verzehren – es fragt sich nur, ob dies dann ›saṅkharoti‹ wäre. Aber
schon das anspruchslose Kochen von Kartoffeln setzt zumindest bestimmte Zutaten, nämlich
52 Knollen gewisser Art und Qualität, die angemessene Menge Wasser und, im Falle geschälter Kartoffeln, möglichst Salz voraus, welches wir andernfalls später hinzufügen. Daneben brauchen

wir die richtige Hitze und ein geeignetes Gefäß. Außerdem sind bestimmte Arbeitsgänge wie das Füllen des Topfes oder das Überprüfen des Garvorgangs zur Festlegung der Kochdauer nötig. Es ist also selbst die einfachste Zubereitungsart ein mehrere Parameter umfassender Vorgang. Ob hier unser Wort *saṅkharoti* gebraucht werden könnte, das bleibt im Dunkeln, einen Beleg hierfür kenne ich nicht. Es fehlt hier, wenn unsere Analyse stimmt, zudem der dritte und, wahrscheinlich, der entscheidende Aspekt: die anvisierte besondere Güte des Produkts, jedenfalls, sofern es, etwa, einen vollgefressenen Großgrundbesitzer betrifft: sein halbverhungertes Landarbeiter, der gewöhnlich von Kartoffelschalen lebt, mag bloße gesottene Kartoffeln durchaus für etwas Besonderes halten.

Ebenso können wir eine Plane über einen Busch werfen, um uns beim unvorhergesehenen Wolkenbruch im Gebirge ein Notquartier zu improvisieren – würde da aber unser Wort gebraucht? Und wir mögen auch mit Hohngelächter jemanden blamieren oder in der Fremde mit wilden, unstrukturierten Rufen und kehligen Lauten einen Bösewicht oder einen Panther verscheuchen – *saṅkharoti* wir solche Töne? Es ist zudem durchaus möglich, daß wir der lieben Göttin der Sanftmut zu Ehren ein paar Hähne köpfen und die Entjungferung kleiner Mädchen veranstalten, nur ob wir damit ein Opfer *saṅkharoti*, das ist nicht so sicher. Belege hierfür gibt es jeweils keine. (Das besagt aber nicht viel, denn Anwendungsbeispiele des Verbes *saṅkharoti* sind, wie angedeutet, ausgesprochen rar: die oben angeführten sind alles, was ich identifizieren konnte.)

Welcher der genannten drei bzw. vier Aspekte nun aber typisch bzw. unabdingbar für den Tatbestand *saṅkharoti* ist, das ist unklar. Es ist z.B. denkbar, aus einem Klumpen Ton, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen, durch bloße gekonnte Verschiebung der Materiepartikel einen inspirierenden Buddhakopf zu formen, und es ist möglich, durch schiere Entfernung von Material von einem Steinbrocken eine klassische Venus zu meißeln. Hier könnte also von *saṅkharoti* keine Rede sein; wäre dies trotzdem *saṅkharoti*? Die schwarz geschminkten Augenränder (s.o.) sprechen dafür.

Es handelt sich in den Texten, wo ausdrücklich unser Wort *saṅkharoti* benutzt wird, jeweils um ein aktives, in mehreren Schritten zu absolvierendes und jeweils ganz spezifische Komponenten voraussetzendes Machen, welches dann zu einem ganz bestimmten Ergebnis führt. (Es geht nicht nur darum, etwa eine Kuh nicht am Horn zu melken; dies mag der Grund dafür sein, daß in unseren Zusammenhängen das Wort *yoniso*, „mit [richtiger] Methode“, nicht auftaucht.)

Finis

Virāga-Tabelle

T. Aabendschajn

T.A.
Noo-Gē 2014

Synopse: Die Einbettung von

Zur Klärung der Frage: Als was ist, in einem

1a	ariyasāvako rūpasmiṃ ... (und betr. der weiteren 4 khandhas)	nibbindati;	nibbindaṃ
1b	sattā rūpasmiṃ ... (und betr. der weiteren 4 khandhas)	nibbindanti	nibbindaṃ
1c	sammādasanaṃ (und betr. der weiteren 4 khandhas)	ist	nibbid'- atthaṃ nibbidā ist
1c	für puthujjana (betr. citta, manas, viññāṇa)	n' ālaṃ	nibbinditūṃ, n' ālaṃ
2a	4 iddhipadā	ekanta-	nibbidāya,
2b	jemand bhāvanaṃ		nibbidāya,
2c	ariyasāvako rūpassa ... (und betr. der weiteren 4 khandhas)		nibbidāya
2d	bhikkhu avijjāya ... (und betr. der weiteren Glieder der B-E)		nibbidā
2e	was ist jeweils upanisā?		nibbidā ist upanisā
3a	me sabba-saṅkhāra-samathe, sabb'-ūpadhi-paṭinissagge		taṇha-kkhaye,
3b	virāgo (agga der Dinge), yad idaṃ: mada-nimmadano, pipāsa-vinayo ...		taṇha-kkhayo,
3c	santaṃ, paṇītaṃ: sabba-saṅkhāra-samatho, sabb'-ūpadhi-paṭinissaggo,		taṇha-kkhayo,
3d	rāga- virāgāya dhammo desito: mada-nimmadanāya, pipāsa-vinayāya ...		taṇha-kkhayāya,
4a	rāgassa/dosassa/mohassa ... pamādasassa abhiññāya ... parikkhāya, pahānāya		khayāya, vayāya,
4b	rūpesu ... (und betr. vieler Dinge)		khay'-/ vay'-/
4c	chando, rāgo, nandi ... (bezügl. d. 5 khandhas): tesam (des chanda, rāga, nandi ...)		khayā, -----
4d	tathāgato sabba-maññitānaṃ ..., sabba-ahaṅkāra-... mān'-ānussayānaṃ		khayā, -----
4e	jemand vedanāya	anicc'-ānupassī,	----- vay'-/
4f	jemand [bezügl. des Atems]	anicc'-ānupassī,	
4g	kāma-/ bhava-/ vibhava-taṇhā ist dukkha-samudayo.		tassā taṇhāya asesā-
5a	phassa-paccayā vedanā; vedanā-paccayā taṇhā.		tassā taṇhāya asesā-
5b	vedanā aniccā, saṅkhātā, paṭicca-samuppannā,		khaya-/ vaya-/
5c	jemand saddh'-indriyaṃ bhāveti		viveka-/
5d	rūpa-saññā ... (und die weiteren 5 Sinnesobjekts-saññās)		
5e	rūpaṇaṃ aniccataṃ viditvā,		vipariṇṇāma-
5f	auf rūpa ... (und die weiteren 5 Sinnesobjekte) erpichte Wesen: rūpa ... (und 5 Sinnesobjekte)		-vipariṇṇāma-
6	brahmacariyaṃ vussati		saṃvar'-/ pahān'-/
7a	ariya-sāvako betr. viññāṇa-kasiṇa (= agga) nibbindati. tassa nibbindanto		agge
7b	jemand paṭhavi-dhātuyā ... (und betr. der weiteren 3 dhātus) nibbindati,		cittaṃ
8	rūpasmiṃ ... (und betr. der weiteren 4 khandhas)		jemandes cittaṃ
9a	bei jemandem ist avijjā pahīnā, vijjā uppannā.		so avijjā-
9b	jemand		pīṭiyā
10	rūpaṃ ... (und die weiteren 4 khandhas) als abalaṃ		
11	bei jemandem, der upekkha existieren macht		
12a	bhagavati brahmacariyaṃ vussati		raga-
12b	dhammo desito		raga-

VIRĀGA in Garnituren

gegebenen Kontext, virāga zu verstehen?

virajjati,			virāgā	vimuccati	M III 20
virajjanti,			virāgā	visujjhanti	S III 70
virāg'-	atthā,		virāgo	ist	vimutt'-attho S III 189
virajjitum				n'-ālaṃ vimuccitum	S II 94
virāgāya,	nirodhāya ...	nibbānāya		saṃvattanti	S V 255
virāgāya,	nirodhāya ...	-----		paṭipanno hoti	M I 411
virāgāya,	nirodhāya ...	-----		paṭipanno hoti	S III 19
virāgā,	nirodhā	-----		anupādā vimutto	S II 18
virāgassa, virāgo	-----	-----		ist upanisā vimuttiyā	S II 30
virāge,	nirodhe,	nibbāne		cittaṃ na pakkhandati	S III 133
virāgo,	nirodho,	nibbānaṃ			A III 35
virāgo,	nirodho,	nibbānaṃ			A V 110 f
virāgāya,	nirodhāya,	nibbānāya			Vin III 20
virāgāya,	nirodhāya,	cāgāya,	paṭinissaggāya	etwas tun	A I 100
virāg'-/	nirodh'-/	-----	paṭinissa'-	ānupassī viharati	A IV 146
virāgā,	nirodhā	cāgā,	paṭinissaggā	cittaṃ vimuttaṃ	S III 13
virāgā,	nirodhā	cāgā,	paṭinissaggā	vimutto	M I 486
virāg'-/	nirodh'-/	-----	paṭinissagg'-	ānupassī viharati	S IV 214
virāg'-/	nirodh'-/	-----	paṭinissagg'-	ānupassī atmet	S IV 21
virāga-	nirodho,	cāgo,	paṭinissaggo,	... ist dukkha-nirodho	M I 48 f
virāga-	nirodhā			... dukkha-kkhandhassa nirodho	S IV 87
virāga-/	nirodha-			-dhammā	S IV 214
virāga-/	nirodha-			nissitaṃ, vossagga-pariṇāmiṃ	S V 239
virajjati,	nirujjhati		cakkhum ... (und die weiteren 5 Sinne)		S IV 98
virāga-	nirodhaṃ,		bei jemandem uppajjati somanassaṃ		M III 217
virāga-	nirodhā		dukkhā viharanti		S IV 126
virāg'-/	nirodh'-		atthaṃ		A II 26
virajjati			pag'-eva hīnasmim		A V 60 f
virājeti					M I 185 ff
virajjati,			anupādāya āsavehi vimuccati		S III 46
virāgā,			vijj'-uppādā nichts abhisankharoti		S II 82
virāgo			upekkhako vihararati		D III 222
virāgaṃ,			an-assāsikaṃ viditvā, loslassend, cittaṃ vimuttaṃ		M III 30 f
virāgo			hoti		M II 225
virāg'-			atthaṃ		S V 27
virāgāya:			... taṇha-kkayāya, virāgāya ... nibbānāya		Vin III 20

Virāga-Tabelle

Besprechung und Auswertung

- 4 **Hinweis:** Die obige Auflistung enthält sämtliche – s.e.e.o – im PK vorkommenden für unsere Fragestellung relevanten Sätze bzw. Satzfragmente in einer typischen Variante. (Die meisten derartigen Texte begegnen im PK etliche Male, ggf. mit – für uns belanglosen – Modifikationen im weiteren Kontext. All jene Textvarianten wurden hier nicht aufgeführt.
- 8 **Hinweis:** Die Originaltexte wurden auf das für unsere Frage Relevante reduziert. Die obigen Zitate sind also ggf. leicht redigiert, indem Kürzungen und Umstellungen vorgenommen wurden, um die Texte in das sich ergebende Schema einzupassen bzw. um Wesentliches hervorzuheben (jeweils unter strikter Wahrung der originalen Aussage). Gelegentlich sind durch Ergänzungen auf Deutsch, kursiv, Verständnishilfen gegeben, manches andere wurde der Einfachheit halber eingedeutscht.
- 12 **Hauptfrage:** Betrifft virāga das Subjekt (den betreffenden Betrachter) oder das jeweilige Objekt (den Gegenstand der Aufmerksamkeit)?
- 16 **Vorbemerkung:** Grundsätzlich denkbar sind die folgenden 4 Möglichkeiten der Bedeutung von virāga:
- 18 I: Liegt virāga des Objekts vor? (Vergeht, verblaßt das Objekt [wie die Farbe eines Tuches]?)
- 20 II: Geht es um virāga des Subjekts? (Vergeht der Betrachter [als Ganzes]?)
- 22 III: Ist das Objekt von vornherein fad, schal, flau, reizlos, uninteressant?
- 24 IV: Haben wir virāga des Subjekts gegenüber dem Objekt vor uns? (Vergeht dem Subjekt die Lust auf das Objekt, verliert der Betrachter das Interesse an dem Objekt?)
- 28 **Problem (A):** Ist in 3a, 3b, 3c taṇha-kkhayo virāgo nirodho zu verstehen als taṇha-kkhayo, taṇha-virāgo, taṇha-nirodho? Antwort: Ja, in 4a, 4c und, ganz deutlich, in 4e ist jeweils die ganze Reihung auf auf das jeweilige Objekt bezogen; eindeutig erfährt nicht der Betrachter nirodha etc., sondern das jeweilige Objekt (nämlich rāga ... chanda ... vedanā). virāga ist hier virāga des Objekts (›Fadwerden‹), nicht virāga des Betrachters (›Entlüftung‹). Semantisch steht virāga in einer Reihe mit anderen Begriffen des Vergehens der Dinge. Daran erst schließen sich Tätigkeiten/Attribute des Betrachters an: cāga, paṇissagga, nibbāna.
- 32 **Problem (B):** rāga-virāga in Gliederungspunkt 12 könnte grundsätzlich heißen: (1.) ›Verlassen der rāga; (2.) ›Entlüftung gegenüber/von rāga‹ (die Lust verlieren an Lust-Erlebnissen). Unbedingt vorzuziehen von diesen beiden Möglichkeiten ist (wegen der Parallelität mit ›Verlassen der Ignoranz‹ in # A I 61 μ, vgl. auch 2d und 9a): ›Verlassen‹. (Dieses bedeutet natürlich eine ›Entlüftung gegenüber Lusterlebnissen‹.)
- 40 **Verschiedene Beobachtungen:**
- 42 Aus 1a, 1b und 1c ergibt sich: nibbidā führt zu virāga – nibbidā und virāga stehen keineswegs gleichberechtigt nebeneinander.
- 44 Nirodha/nirujjhati bezieht sich – den Registern zu den Textsammlungen des PK zufolge – nur auf Dinge, nicht auf Wesen: es gibt keinen nirodha einer Person (d.h. kein mit nirodha bezeichnetes ›Zuendekommen‹, kein solches ›Liquidieren‹ einer Person.)
- 46 Es kommt – den Registern zufolge – zwar ein taṇhā-nirodha vor (nämlich in # S IV 390 μ), aber kein taṇhā-virāga – was nur die Gefahr des mechanistischen Registrierens von Textstellen erweist: oben haben wir sehr wohl erschlossen, daß in bestimmten Kontexten das „virāga“ als „taṇhā-virāga“ zu verstehen ist.
- 48 Es gibt, lt. CPD, sehr wohl ein „asesa-nirodha“, aber kein „asesa-virāga“.
- 50 In 2 enthält die Reihung die wesentlichen Faktoren nibbidā, virāga, nirodha, während in 1 nach den ersteren beiden genannten Faktoren das nirodha fehlt (wobei 1 und 2 im Prinzip auf vimutti bzw. visuddhi oder nibbāna hinauslaufen). Was bedeutet dieses Fehlen von nirodha? Ist virāga
- 52

mit nirodha gleichzusetzen? Wohl dann, und nur dann, wenn virāga vollkommen ist; sonst wäre virāga eine Vorstufe von nirodha.

4 **Zwischenantworten zur Hauptfrage:** Zum Gliederungspunkt **1:** nibbidā, virāga (vimutti): es geht um das Subjekt. Zum Gliederungspunkt **2:** nibbidā virāga nirodha: nibbidā bezeichnet das Subjekt; virāga und nirodha das Objekt. In 2d (und in 9a) »verblaßt« avijjā. Demnach verblassen auch die weiteren Glieder der Bedingt-Entstehung. Es gibt (vgl. # S II 116 f μ) ein »nirodha« aller
8 Glieder der Bedingt-Entstehung, was auf das »nirodha« des »Leidens« bzw. des »Komplexes Leidens« (vgl. 4g bzw. 5a) hinausläuft, was dann wohl (vgl. # D II 35 μ) »nirodha« schlechthin ist. Zum Gliederungspunkt **3:** taṇha-kkhaya virāga nirodha: Es geht um das Objekt. (Weiteres: vgl. 12). Zum Gliederungspunkt **4:** khaya vaya virāga nirodha: das Objekt ist bezeichnet; cāga paṇinissagga: es geht um das Subjekt. Zum Gliederungspunkt **5:** (khaya vaya) virāga nirodha: das Objekt ist bezeichnet. Zum Gliederungspunkt **6:** pahāna virāga nirodha: es geht um das Objekt. Zu den Gliederungspunkten **7 und 8:** nibbidā virāga und virāga: es geht um das Subjekt bzw. um dessen „Mentation“. Zum Gliederungspunkt **9:** »virāga der Ignoranz« (9a) ist lt. Text gleichbedeutend mit dem »Beseitigen der Ignoranz«: es geht, klar!, um das Objekt, nämlich um das »Verblassen der Ignoranz«. Entsprechendes gilt für »virāga der pīti« (9b): das »Verblassen der Wonne«. Infolge dessen weiß man „gleichmütig“ (vgl. 11). Gliederungspunkt **10:** Man »kognosziert« jeden der 5 khandhas als virāga, nämlich hier als »fad«, »reizlos«, »uninteressant«: es geht, klar, um das Objekt. Gliederungspunkt **11:** Es gibt, anlässlich der »Existierenmachung« seines »Gleichmuts«, bei jemandem virāga, nämlich »Entlüftung«, dh. Lustlosigkeit, Desinteresse: das Subjekt ist charakterisiert. Gliederungspunkt **12:** Das »Brahmacariya« bzw. das »Weisen des Dhamma« (letzterer Text ist übrigens identisch mit dem von 3d) hat den Zweck »Verblassen der Lust« (vgl. oben: Problem B). Es geht um das Objekt Lust.

Summa summarum: Von den in der Vorbemerkung (s.o.) genannten 4 Möglichkeiten I–IV trifft folgendes zu: Der Terminus „virāga“ bezeichnet (I) das Objekt in den Fällen 2, 3, 4, 5, 6, 9, 12, wo wir dann, normgemäß, von „Verblassen“ bzw. „verblassen“ sprechen; „virāga“ bezeichnet das
28 Subjekt (II) in den Fällen 1, 7, 8, 11, wo unser Wort als „Entlüftung“ bzw. „sich entlüsten“ zu übersetzen ist, wobei ggf. die Totalität der Haltung durch eine im Pāli nicht gegebene Hinzufügung betont wird: „Weltentlüftung“; ein seltener Sonderfall (III) ist Punkt 10, da wird nämlich das Objekt als von vornherein „fad“ (dies sei die Normübersetzung) erkannt. (Man übersehe jedoch nicht: Das Verblassen eines Objekts bzw. dessen Fadheit ist eine subjektive Angelegenheit des betreffenden Subjekts, des Beobachters, Ausdruck seiner Lustlosigkeit bzw. Entlüftung: insofern sehen wir die zwei Seiten derselben Medaille [wie das auch beim gern zitierten Wort bhaya der Fall ist, welches ja sowohl die – subjektive – „Furcht“ wie auch die – objektive – „Gefährdung“ meint.) Es kommt nach unseren Texten nicht vor (IV), daß das betreffende Subjekt, der Betrachter, »verblaßt«, d.h. »vergeht«.
32 Der Vollständigkeit und Kuriosität halber sei erwähnt, daß – in oben nicht aufgeführten Fällen (z.B. # Sn 795 μ, # Sn 813 μ, # Sn 853 μ und # Thag 247 μ oder auch # J III 88 μ und # J III 148 μ) – eine recht andere Bedeutung vorkommt, dort ist nämlich als „Leidenschaft dagegen“ bzw. „leidenschaftlich dagegen sein“ bzw. „jemand, der leidenschaftlich dagegen ist“ zu übersetzen (jeweils statt „dafür“ [dies wäre rāga, rajjati, rāgi], bzw. im Gegensatz zu „gläubig“), und zwar im Zusammenhang mit ideologischen Inhalten.

44

Das Nirwana: Das Ungeschaffene?

T. Aabendschajn

T.A.
Noo-Gē 2014

*„Denn wo der Glaube tausend Jahre gesessen hat, eben da sitzt jetzt der Zweifel.
Alle Welt sagt: ja, das steht in den Büchern, aber laßt uns jetzt selbst sehen.
Den gefeiertsten Wahrheiten wird auf die Schulter geklopft; was nie bezweifelt wurde,
das wird jetzt bezweifelt.“*

(Berthold Brecht, Leben des Galilei, 1. Kapitel)

Inhalt

0.	Das Vorhaben	34
1.	Es gibt etwas, das ungeboren ... ungeschaffen ist	34
2.	Die Charakteristik des Erlöschens	35
2.0.	Die übliche Interpretation des Textes ist anfechtbar	35
2.1.	Das Erlöschen ist zu verwirklichen	36
2.2.	Das Partizip des Perfekts ist alternativ übersetzbar	36
2.2.1.	Das »ungestorben« ist alternativ übersetzbar als »ohne Sterben«	36
2.2.2.	Die Übersetzung »etwas ohne Sterben« liegt nahe	37
2.2.3.	Die Übersetzung »das Nichtsterben« ist möglich	37
2.2.4.	Die Übersetzung »etwas ohne Sterben« impliziert ein »Etwas«	38
2.2.5.	Es geht nicht um ein »Etwas«, sondern um das »Nichtgeborenwerden«	38
2.2.6.	Ein Text vom »Bestehen« verlangt ein »Nichtmodalton«, kein »Nichtmodalgemachtes«	41
2.3.	Das Erlöschen beinhaltet das Ende der »Person«, ihrer Aktivität und ihres Status	44
2.4.	Das Schweigen des Buddha zum postmortalen Erlöschenen ist als Kunstgriff erklärbar	49

„Welche Dinge sind ungeschaffen? Das *Nibbāna*.“ # Dhs 1439 p 244 μ

0. Das Vorhaben

Das obige Zitat sowie ähnliche Texte, die betreffs desselben Sachverhalts vom ›Nichtbedingten‹ sprechen oder vom ›Ungeschaffenen Element‹ – allesamt Texte aus der relativ
4 späten Abhidhamma-Literatur –, geben seit jeher Anlaß zu Spekulationen, die unterstellen, der
Buddhismus erkenne ein Absolutes an, nämlich das *nibbāna*, Neudeutsch: das Nirwana, jeweils
wörtlich zu übersetzen als: ›das Erlöschen.

Die in unserer Arbeit „Wahrnehmung und Bewußtsein“ (unter 4.4:4., 4.3:3.3) von uns
8 durchgeführte Besprechung des schließlich als ›Modalaktivität‹, ›Modalmachen‹ u.ä. übersetzten
Pali-Begriffs *saṅkhāra* bietet uns ein Werkzeug an, den betreffenden Sachverhalt, und zwar in der
negativen Variante, wo es nämlich kein Modaltun, keine Modalaktivität, kein Modalmachen
gibt, zu analysieren, und zwar aus dem Grunde, daß an der jeweiligen Interpretation
12 bedeutende Aussagen hängen.

1. Es gibt etwas, das ungeboren ... ungeschaffen ist

Das fragliche Pali-Wort, und zwar in Form des Partizips des Perfekts des betreffenden Verbs,
16 nämlich *a-saṅkhata*, in diesem Zusammenhang übersetzt als ›nicht modalgemacht‹ (andere
Interpreten sagen lieber: ›ungeschaffen‹; im Englischen ›uncreated‹, man zieht da aber das als
Quasi-Synonym empfundene ›unconditioned‹ vor), kommt in einem bestimmten Text vor, der –
auch wenn das Wort ›Erlöschen‹ darin gar nicht erwähnt wird, offenbar doch eben jenes
20 Erlöschen meint. Dieser Text, # It 43 p 37 μ, (unser Kerntext) lautet, nach dem allgemein üblichen
konventionellen grammatischen Verständnis, folgendermaßen: „Es gibt, ihr Mönche, das
Ungeborene, das Ungewordene, das Ungemachte, das Nichtmodalgemachte. (Letzteres ist
24 unser Stichwort, verständlicher übersetzt als ›das nicht Modalgemachte.‹) Wenn es dieses nicht
gäbe, ihr Mönche, das Ungeborene, Ungewordene, Ungemachte, Nichtmodalgemachte, so
würde hier ein Entkommen aus dem Geborenen, dem Gewordenen, dem Gemachten, dem
Modalgemachten sich nicht repräsentieren.“ (Es präsentiert sich aber doch – und eben darum
geht es im Buddhismus letztlich.)

Dieser Text besagt, offenbar eindeutig, daß es etwas gibt, das nicht entsteht und nicht
28 erzeugt wird, sondern das von vornherein da ist, schon immer da war, was an sich, von sich aus
da ist, was unabhängig von mir da ist und immer war. Es ist, so können wir, bei konventionellem
Denken, auf dem Hintergrund der übrigen buddhistischen Dogmatik, schließen, etwas – und zwar
32 das einzige – ohne Grund, ohne Ursache, ohne Bedingung; das einzige jenseits von Raum und
Zeit: das Transzendente, das Absolute. (Man könnte nun auf die Idee kommen, das Erlöschen
brauche nicht zu entstehen, nicht erzeugt werden, es bleibe einfach übrig, als ein schon
Vorhandenes, wenn Qualitäten wie das Konzept vom Ich/Selbst beseitigt seien, so wie ›Das
36 Liebespaar übrigbleibt, wenn der Bildhauer von dem Marmorblock das Überflüssige darum
herum weggemeißelt hat. Ob an dieser Idee etwas ist, wird unsere folgende Analyse zu erweisen

haben. (Daß das Erlöschen das Transzendente, das Absolute ist, wird, bei konventionellem Verständnis, auch beim folgenden Text deutlich: Der Buddha erklärt, in # Ud 8.1 p 80 µ: „Es gibt jenes Gebiet“, wo es weder die vier Elemente gibt, noch die obersten vier Ebenen, die – auch – in der Meditation erreichbar sind, „nicht diese und die andere Welt, nicht Mond und Sonne, die beiden. Ich nenne jenes nicht ein Kommen und Gehen und Stehenbleiben; nicht einen Unterschied und eine Hereinkunft. Etwas ohne Abfahrt, ohne Weiterrollenlassen, ohne Halt ist dies: es ist das Ende des Leidens.“ Wenn der Buddha hier das Erlöschen (wir unterstellen, daß es um dieses geht) ein „Gebiet“ nennt, so ist wohl kaum eine Örtlichkeit damit gemeint (wie ja auch nicht bei den Sinnen und deren Objekten, die auch, z.B. in # D 28 p II 102 µ, jeweils als „Gebiet“ bezeichnet werden). Deutlich wird die Nichträumlichkeit schon daran, daß der Buddha eben jene Räume „Welt“ und die Ausdehnung der Himmelskörper sowie, vor allem, verschiedenerlei Bewegungen bzw. deren Gegenteil für jenes „Gebiet“ leugnet. Wenn es nun anderswo, in # A 8.19 p IV 202 f µ, heißt, daß das „Element Erlöschen ohne Absorptivrest“, also das postmortale Erlöschen, sich betreffs seiner Ausmaße nicht mit der Zahl der Verloschenen ändere (und damit dem Meer mit seinem von Zufluß und Abfluß unabhängigen Wasserstand gleiche), so hört sich das zunächst an, als sei das Erlöschen ein Raum, in welchen eine sog. Person eingehen könne. Dieser Text ist, u.a. unter Verweis auf die Nichträumlichkeit des ‚Gebiets‘, als ein Bild aufzufassen, er ist nämlich so zu verstehen, daß das Erlöschen eben kein Raum ist.

Die Interpretation, die der obigen üblichen Übersetzung unseres Kerntextes zugrunde liegt, durchzieht, so scheint es, wenn auch mit Varianten und Akzentverschiebungen, die gesamte buddhistische Philosophie, die im Anschluß an den Tod des Buddha und seiner unmittelbaren Jünger entstand, und wird entsprechend in den modernen Darstellungen des Buddhismus repetiert und perpetuiert.

2. Die Charakteristik des Erlöschens

2.0 Die übliche Interpretation des Textes ist anfechtbar

Wie zu befürchten, weiß Tsnelda es besser – besser als all die klugen und erleuchteten Köpfe der letzten zweieinhalb Jahrtausende, die sich ernsthaft mit der buddhistischen Doktrin befaßt haben. Tsnelda zweifelt nämlich die Richtigkeit der konventionellen Übersetzung des fraglichen Partizips des Perfekts des Pali und der gesamten daran aufgehängten Ideologie an: Sie negiert das Transzendente, das Absolute. Punkt.

Und das Besserwissen, genauer: die andere Interpretation unseres Kerntextes gründet sich auf ein sprachliches Faktum, nämlich auf eine alternative Deutung des gewöhnlich als ‚das Ungeschaffene‘ (oder ähnlich) übersetzten Wortes und seiner Begleiter. Wie immer zieht Tsnelda ihre Argumente an den Haaren herbei und zwingt sie auf Biegen und Brechen in das Prokrustesbett ihrer vorgefaßten Meinung. Dabei werden allerdings die erwünschten Ergebnisse in einem komplexen hermeneutischen Zirkelgebilde erarbeitet. Was also sind Tsneldas Argumente? Festzuhalten ist zunächst, daß die obige Übersetzung von der Grammatik her durchaus korrekt ist – es gibt jedoch eine alternative Übersetzung, und für die streitet Tsnelda. Das Thema lautet also schlicht: Übersetzung des Partizips des Perfekt im Pali. Wie auch in unseren anderen Untersuchungen kommt es hier nicht so sehr darauf an zu beweisen, daß es so und so sein muß, sondern es genügt zu belegen, daß die alternative Interpretation ihre Berechtigung hat. Im folgenden stellt Tsnelda ihre Argumente vor und zur Diskussion. (Zuvor sei aber auf andere Texte verwiesen: Ein z.T. analoger Text wie # A 10.93 p V 187 µ, der eine bestimmte „Anschauung“ als „geworden, modalgemacht, ausgedacht, bedingt entstanden“ und deshalb „dauerlos“ beschreibt, wobei, wohlgemerkt, die obige Übersetzungsweise die einzigmögliche ist (wie vor allem durch den davor stehenden Satz, der von „Grund“ und „Bedingung für das Entstehen“ spricht, ausgewiesen ist), ist natürlich geeignet, auch bei den das Erlöschen betreffenden Texten eine entsprechende Deutung naheulegen. Wenn es, bei ähnlichem Vokabular, in # D 15 p II 66 µ heißt: „Die glücklichen Gefühle sind dauerlos, modalgemacht, bedingt entstanden“, so kann es kaum einen Zweifel an einer Richtigkeit der Übersetzung wie oben geben. (Und doch ist auch die Interpretation „... etwas von Modalton, etwas von

2.0 – 2.2.1

Bedingt-Entstehen“, womit ausgesagt wäre, daß die Gefühle ein Tun darstellen, keine sinnleere Übersetzung. Letztere scheint allerdings der insofern flexiblen Tusnelda recht weit hergeholt zu sein.) Tusnelda hält also dafür, daß diese beiden Texte tatsächlich von »modalgemacht« und nicht von »Modaltun« sprechen. Sie hält allerdings diese Ähnlichkeit im Vokabular nicht für ein stichhaltiges Argument für die konventionelle Interpretation unseres Kerntextes, solange es nämlich gute Gründe für ein anderes Verständnis gibt, wie sie sie im folgenden entwickeln wird. Hier ist nun Gelegenheit, auf eine in der Literatur sich gern findende Interpretation unseres fraglichen Partizips des Perfekts einzugehen: Manche Interpreten fühlen sich bemüßigt, statt unseres fraglichen Begriffs lieber Quasi-Synonym »das Nichtbedingte« (also »das Absolute«) zu verwenden. Die oben besprochenen Texte führen nun, zusammen mit unserem Partizip des Perfekts, einen zwingend als »bedingt entstanden« zu übersetzende Begriff an – ein Umstand, der zwar, grundsätzlich, einen ähnlichen Sinn anzeigen kann, aber doch auch beweist, daß unser Partizip des Perfekts eben nicht mit »nicht bedingt« zu übersetzen ist. In einem weiteren Text, # A 2.8 p I 82 µ führt der Buddha für das Entstehen »übler, untüchtiger Dinge« „Ursache“, „Grund“ „Bedingung“ an, und vor letzterer auch „Modaltat“, wobei dieser Begriff im Pali das gewöhnliche Substantiv ist, und nicht unser Partizip des Perfekts, welches als das Verbalsubstantiv »Modaltun« wiederzugeben wäre. Diese Faktum rückt zwar die »Modaltat« dem Sinn nach in die Nähe von »Bedingung«, deutet aber gleichzeitig an, daß keine Identität vorliegt. Die »Modaltat« entspricht in ihrer aussagemäßigen Funktion – wenngleich das Satzgefüge ein anderes ist – dem »modalgemacht« in den vorher besprochenen Texten, was gegen die Interpretation »bedingt« spricht. Dazu kommt, daß jenes gewöhnliche Substantiv sonst nirgends in diesem oder einem ähnlichen Sinne verbürgt ist. (Es ist natürlich so, daß der Wortbestandteil »modak« auf die Bedingtheit des Geschehens und auf die Folgen des Geschehens hinweisen soll, wie Tusnelda in ihrer ausführlichen Besprechung des Pali-Begriffs darlegt.)

2.1 Das Erlöschen ist zu verwirklichen

Es spricht zunächst ein sachlicher Grund gegen das hinter der konventionellen Interpretation stehende Konzept vom Absoluten. Es kommt nämlich durchaus vor, daß im Pali von der „Realisierung des Erlöschens“ gesprochen wird (# S 381 p IV 251 f µ), was in dem Ausdruck »die Arahatschaft realisieren« (# A 6.98 p III 443 µ) ein Synonym hat. Aus dieser Tatsache geht hervor, daß jenes Pali-Wort, welches oben, ambivalent, als „Realisierung“ übersetzt wurde, hier nicht »erkennen« meint, sondern vielmehr »verwirklichen«. Und was zu verwirklichen ist, ist nicht von vornherein da, existiert nicht schon (allenfalls als Potential). Das ist, so scheint es Tusnelda, ein starker Beleg für ihre These, wonach das Erlöschen nicht etwas von vornherein Existierendes ist – das Erlöschen ist vielmehr etwas erst Hervorzubringendes.

2.2 Das Partizip des Perfekts ist alternativ übersetzbar

2.2.1 Das »ungestorben« ist alternativ übersetzbar als »ohne Sterben«

Damit kommen wir zu der angekündigten Besprechung des Partizips des Perfekts im Pali. Der erste in unserem obigen Kerntext genannte Begriff, den man gern als »ungeboren« übersetzt, findet sich auch in einem anderen Text, der gleichfalls das „Erlöschen“ beschreibt, nämlich # M 26 p I 167 µ. Dieser Text, und das bringt uns auf die Spur, enthält ein Partizip des Perfekts, für das sich zunächst die Übersetzung »ungestorben« anbietet (und zwar analog zum zunächst vermuteten »ungeboren«). Die Situation, die der Text beschreibt, ist die folgende: Der nachmalige Buddha war vom Sterben-Müssen (er erfuhr, daß auch er „sterbenskonstituiert“ war) betroffen und suchte – so läßt sich mit Sicherheit deuten – nach einer Alternative zu diesem Faktum Diese Alternative wird im Pali durch ein Partizip des Perfekts bezeichnet, und um dessen Bedeutung geht es uns hier.

Das betreffende alternative Faktum ist, lt. Text, mit dem Erlöschen gleichzusetzen. Aus dieser Tatsache schließen wir haarscharf, daß die Übersetzung »ungestorben« Unfug wäre, denn ein »ungestorbenes Erlöschen« wäre, von der Sache her, ein Unding, und auch die Übersetzung »das Ungestorbene, [nämlich] das Erlöschen« ergäbe keinen Sinn. (Und ein »ungeborenes Erlöschen«

gibt es auch nicht, weshalb die Wendung ›das Ungeborene, [nämlich] das Erlöschen‹ schon fragwürdig wird.)

4 Es gibt nun den grammatischen Sachverhalt, daß im Pali ein Partizip des Perfekts nicht nur als, z.B. , ›gestorben‹, ›geküßt‹, ›gefühl‹, ›gekocht‹ zu übersetzen ist, sondern, mit gleichem Recht, als ›das Sterben‹, ›das Küssen‹, ›das Fühlen‹, ›das Kochen‹. Das Negativum eines solchen Begriffs mag dann als ›ohne Sterben‹, ›ohne Küssen‹, ›ohne Fühlen‹, ›ohne Kochen‹ übersetzt werden.

8 Es bietet sich also zunächst die Möglichkeit an, das fragliche negative Partizip des Perfekts als ›ohne Sterben‹ zu übersetzen.

2.2.2 Die Übersetzung ›etwas ohne Sterben‹ liegt nahe

12 Wir können zunächst – trotz der räumlichen Ferne im Text – versuchen, das Partizip des Perfekts dem Erlöschen als Attribut direkt zuzuordnen, wobei wir dann den Begriff ›das Erlöschen ohne Sterben‹ erhielten oder, in einem Wort, ›das Ohne-Sterben-Erlöschen‹. Wenn wir – wie oben schon – die Aussage so sehen: ›Ich suche das Erlöschen ohne Sterben‹ (bzw. ›das Ohne-Sterben-Erlöschen‹), so unterstellen wir, daß es ein Erlöschen gibt, welches Ohne Sterben besteht.

16 Tusnelda kann dem keinen Sinn abgewinnen, zumal damit der Gedanke nahegelegt wird, daß es wohl auch ein Erlöschen ohne das ›ohne Sterben‹ geben könne, also ein Erlöschen mit Sterben.

20 Wir können nun aber das gegebene Satzgefüge im Pali ganz anders auffassen: Danach ist das Partizip des Perfekts nicht ein Attribut des Erlöschens, sondern ein Synonym für ›Erlöschen‹. (Dies ist die naheliegende und ansonsten bei Tusnelda gebräuchlichste Sichtweise, und, in der Tat, die beste.) Dazu ist es notwendig, den Begriff ›ohne Sterben‹ analog zum ›Erlöschen‹ in ein Substantiv oder ein Quasi-Substantiv zu verwandeln. Das können wir ganz einfach erreichen: Wir

24 sprechen von ›etwas ohne Sterben‹. Wir erhielten bei ›ohne Sterben‹ sinngemäß die folgende Aussage: ›Ich suche etwas ohne Sterben, [nämlich] ... das Erlöschen‹. Tusnelda geht nun also doch vom ›ohne Sterben‹ aus, und aus dem ›ohne Sterben‹ leitet sich das grammatisch analoge ›ohne Geborenwerden‹ wie auch das im Text mitgenannte ›ohne Affliktiertwerden‹ ab, beides

28 jeweils im Pali ein Partizip des Perfekts. Dieser Interpretation zufolge suchte der nachmalige Buddha laut gegebenem Text also „etwas ohne Geborenwerden“, „etwas ohne Altern“, „etwas ohne [gesundheitliche] Störung“, „etwas ohne Sterben“, „etwas ohne Sorge“, „etwas ohne Affliktiertwerden“, d.h. „das Erlöschen“. So weit so gut. (N.b.: Dies ist ein vorläufiger Befund!)

32 Eines der genannten Partizipien finden wir nun auch in unserem Kerntext, und es lautete nach der obigen Interpretation ›ohne Geborenwerden‹. Tusnelda übernimmt diese Lösung für den zur Diskussion stehenden Kerntext, sie befindet also, statt „Es gibt das Ungeborene“ sollte es dort besser heißen „Es gibt etwas ohne Geborenwerden“. (Das „etwas“ wird dadurch notwendig, daß im Text kein Substantiv genannt wird, dessen Attribut das „ohne Geborenwerden“ wäre.)

36 Diese Übersetzung ist zweifellos eine von der Pali-Grammatik her mögliche Interpretation. Und eine sinnvolle Aussage ergibt sie offenbar auch.

40 2.2.3 Die Übersetzung ›das Nichtsterben‹ ist möglich

Es kann aber nicht schaden, uns nach weiteren Möglichkeiten, so ein Partizip des Perfekts zu übersetzen, umzuschauen, zumal uns schon schwant, daß die obige Übersetzungsweise Mängel aufweist, nämlich unerwünschte Implikationen in die Aussage einbringt. Beim Kramen in unseren

44 schädelinternen Aufzeichnungen stoßen wir auf folgendes: Das Negativum von ›das Sterben‹ kann nicht nur als ›ohne Sterben‹ bzw. ›etwas ohne Sterben‹ übersetzt werden, sondern noch anders, und zwar hätten wir dann ›das Nichtsterben‹, ›das Nichtküssen‹, ›das Nichtfühlen‹, ›das Nichtkochen‹. Beide nun genannten Formulierungen sind zulässige Übersetzungen des Partizips

48 des Perfekts des Pali (wofür es in unserer Ethik-Dokumentation etliche Parallelen gibt). Das Pali erlaubt demnach für unseren Kerntext die Übersetzung „Es gibt ein Nichtgeborenwerden.“ Entsprechend haben wir jeweils die beiden folgenden Übersetzungsmöglichkeiten für die anderen im Kerntext angeführten Fälle des Partizips des Perfekts: „Es gibt etwas ohne Werden“ oder „Es gibt ein Nichtwerden“ bzw. „Es gibt etwas ohne Tun“ oder „es gibt ein Nichttun“ bzw. –

52

2.2.3 – 2.2.5

und das ist unser eigentliches Thema – „Es gibt etwas ohne Modaltun“ oder „Es gibt ein Nichtmodaltun“. N.b.: Die wesentliche Aussage der beiden Formulierungen ist dieselbe: Es findet kein Geborenwerden etc. statt.

4

2.2.4 Die Übersetzung ›etwas ohne Sterben‹ impliziert ein ›Etwas‹

Es obliegt Tushelda nun, sich für eine der beiden grammatisch berechtigten Formulierungen zu entscheiden und die andere zu verwerfen. Weshalb entscheiden? Sind die beiden Weisen nicht gleichermaßen richtig? Deshalb: Die Formulierung ›ohne‹ hat eine gewichtige Implikation: Wenn wir sagen, „Es gibt etwas ohne „Geborenwerden“, so unterstellen wir stillschweigend, es gebe ›Etwas‹ mit den und den Attributen, und das mag zu Mutmaßungen führen, was dieses ›Etwas‹ denn wohl sei; bzw. diese Formulierung unterstellt, daß es ein ›Etwas‹ überhaupt gibt. Wir sind hier also in Versuchung, so etwas wie ein ›Ding‹ zu postulieren, welches die Eigenschaft hat, daß es ›nicht geboren wird‹.

Und da sitzen wir prompt in der allenthalben dräuenden Falle des Reifizierens. Dieser Gefahr entgehen wir halbwegs – eben nur halbwegs! –, wenn wir uns dabei denken: ›Es gibt etwas, nämlich das Erlöschen, was ohne Geborenwerden ist. (Es ist übrigens eben diese mögliche Unterstellung eines ›Etwas‹, die Tushelda veranlaßt, vom ›Erlöschen‹ zu sprechen, statt den entsprechenden Pali- oder Sanskrit-Begriff zu verwenden. Der war möglicherweise schon in den Frühzeiten des Buddhismus, selbst unter den sprachlich gebildeten Mönchen und Nonnen zu etwas fast Abstraktem geworden, implizierte ein ›Etwas‹ [nicht einen Vorgang] – mit den entsprechenden Folgen für das Verständnis der buddhistischen Doktrin. Durch die schon in den Kommentaren gepflegte Praxis, das Pali-Wort mit Erbauungsetymologien zu versehen, wird die einzig zutreffende Bedeutung, nämlich ›Erlöschen‹ zusätzlich verwässert, was der Interpretation des mit dem fraglichen Begriff Beschriebenen als etwas Existentem Vorschub leistet. [Auf dieses Problem kommen wir noch zurück.] Selbstredend lehnt Tushelda die Übersetzung, die statt ›Erlöschen‹ von vornherein einen gewissen erbauungsetymologischen Begriff verwendet, rundum ab.)

28

2.2.5 Es geht nicht um ein ›Etwas‹, sondern um das ›Nichtgeborenwerden‹

Gewisse Texte bringen uns nun einer Lösung unseres Problems näher, indem sie nämlich das Erlöschen bisweilen als „Stufe“ bezeichnen. Das haben wir z.B. in # Thag 725 µ, wobei diese „Stufe Erlöschen“ mit jenem Attribut, dem gewissen Partizip des Perfekts, nämlich ›modalgemacht, ›Modaltun‹ u.ä., welches wir in seiner Aussage zu ergründen suchen, versehen wird. Und in # Sn 204 µ wird diese „Stufe Erlöschen“ – wie in unserem Kontext – mit dem „Nichtsterben“ (sowie dem „Frieden“) gleichgesetzt. Dieses „Nichtsterben“ wird u.a. in # S 45.7 p V 8 µ mit dem „Element Erlöschen“ identifiziert. Und in # It 44 p 38 f µ haben wir eine Stufe, die ebenfalls nach unserem fraglichen Partizip des Perfekts, nämlich dem ›Modal...‹, benannt ist, wobei dieser Text diese Stufe mit dem schon genannten „Element Erlöschen“ gleichsetzt. In Texten wie # S 10.9 p II 212 µ und # Dh 21 µ wird das Nichtsterben selbst als eine „Stufe“ bezeichnet. (Die Interpretation als ›Weg‹ statt als „Stufe“ ist, so befindet Tushelda, hier unzutreffend.) Zusammenfaßt, heißt dies: Die als Nichtsterben beschriebene Stufe ist identisch mit dem ›Erlöschen‹ bzw. der ›Stufe Erlöschen‹. Auch in diesem Fall können wir unsere endgültige Formulierung in der gehabten Weise konstruieren, es ist nämlich durchaus möglich und angemessen, von der „Stufe Nichtsterben“ zu sprechen. Wenn wir „Stufe“ jeweils so sehen, wobei wir die genannten Stufen wie oben gleichsetzen, so ergibt sich: Es geht bei dem mit ›Nichtsterben‹ u.ä. Bezeichneten nicht um ein ›Etwas‹, um ein ›Ding‹, sondern, so sieht es die unerleuchtete Tushelda, um eine Entwicklungsstufe, genauer: um den Endabschnitt der Entwicklung des betreffenden sog. Person. Das Wesentliche hierbei ist, daß eigentlich nicht die Stufe in ihren Qualitäten beschrieben wird, sondern daß wir eine Aussage über die betreffende sog. Person haben, die sich auf jener Stufe befindet: Diese sog. Person ist erloschen bzw. sie stirbt nicht (mehr). (In keinem Fall meint der jeweilige Ausdruck, daß die Stufe erlischt oder nicht stirbt.) In # Dh 21 µ wird explizit bezüglich jener „Stufe“ gesagt, die betreffenden Personen „sterben nicht“, während, laut Text, die sich

52

anders Verhaltenden so gut wie tot sind. (Das Sterben bzw. der Tod haben in diesem Text, dies sei betont, eine andere Bedeutung als ansonsten in unserer Betrachtung.) In # Thīg 512 f μ wird der betreffende Sachverhalt (es gibt einige Synonyme!) folgendermaßen paraphrasiert:

4 „Dies ist das Altwerdensfreie, dies ist das Todfreie, dies ist die Stufe Altwerdensfreies und Sterbensfreies, die Stufe ohne Sorge, ohne Rivalität, ohne Bedrängnis, ohne Belästigung, ohne Gefährdung, ohne Glut.“ Dieses »Todfreie« / »Sterbensfreie« steht dem in den vorausgegangenen Versen geschilderten Leben gegenüber, und dieser Zustand ist für einen Strebenden laut Text

8 durchaus erreichbar.

Es trifft sich nun gut, daß dieselben grammatischen und aussagemäßigen Sachverhalte in einem weiteren Text vorliegen, nämlich in einem an unseren Kerntext # It 43 p 37μ gleich anschließenden Doppelvers, denn dessen Übersetzung vermag uns weitere Aufschlüsse zu geben. Nach der letzteren oben erarbeiteten Übersetzungsweise lautet der zweite Vers dieses Doppelverses folgendermaßen: „Das Entkommen hieraus (aus dem leidhaften wiedergeburtsgelassenen Körper, s.u.) ist [jene] Stufe die friedvolle, die der Sphäre ohne Spekulation [zugehörige], die stabile, [die Stufe] Nichtgeborenwerden, [die Stufe] Nichtentstehen, die [Stufe] ohne Sorge, die staublose, [nämlich] das Stoppen [der Dinge] leidlicher Konstitution: die Befriedung der Modaltaten bedeutet das Glück.“ In diesem Vers erscheint, wie in den oben besprochenen Texten (aber anders als im vorausgegangenen Prosatext, welcher uns so zu schaffen macht!) das Partizip des Perfekts des Pali (wie auch »friedvoll« etc.) als die Beschreibung einer Stufe, was, wie oben, zunächst die Übersetzung »ohne Geborenwerden« statt »Nichtgeborenwerden« nahelegt, zumal ein begleitender Ausdruck als »ohne Sorgen« sich zu übersetzen anbietet.

Hiervor steht nun aber ein erster Vers, der so geht: „[Der Körper:] etwas von Geborenwerden, von Werden, von Entstehen, von Tun, von Modaltun; etwas instabiles, etwas vom Modalmachen des Altwerdens und Sterbens, ein Krankheitsgenist, etwas Sprödes, etwas von Leite (Zufluß) und Zeitigung aus Nahrung – ungeeignet ist dies, sich daran zu vergnügen.“ Wenn der Körper so beschrieben wird, so liegt aussagemäßig das Gegenteil der oben analysierten Charakteristika vor: Der Körper ist etwas von Geborenwerden, die Stufe ist etwas von Nichtgeborenwerden. (Diese Übersetzung erheischt – wobei wir unsere fraglichen Vokabeln erst einmal unbeachtet lassen – eine vorauszuschickende Apologie: Aus den Ausdrücken „Krankheitsgenist“ und „... Nahrung“ geht hervor, daß das – ungenannte – Subjekt des Verses der Körper ist. Alle hier angeführten Begriffe nennen jeweils ein Attribut dieses Körpers. Im Pali sind als Beschreibungen eines gegebenen Subjekts Konstruktionen üblich, die im Deutschen nur durch oft recht unbeholfene Ausdrücke wiederzugeben sind. In unserer Ethik-Dokumentation finden sich z.B. Ausdrücke wie »etwas mit Training als Segen«, »jemand von grausamer Arbeit«, »etwas mit dem Glückseligen als Bezugspunkt«, »jemand, dessen Körper Dhamma ist«, »jemand mit abgeschnittenem Schädel«, »jemand, von dem ... getan wurde«. Im Pali handelt es sich hierbei um schlichte zweigliedrige Komposita, die jeweils individuell zu deuten und aufzulösen sind. Im Pali sind, eine zusätzliche Schwierigkeit, Komposita oft in ihre nebeneinander stehenden unverbundenen Bestandteile aufgelöst und müssen überhaupt erst als Komposita erkannt werden. Hier häufen sich nun solche gespaltenen Komposita: Tusnelda liest im vorliegenden Vers also zunächst an sich »Der Geborenwerden[-Körper] ... ein Krankheitsgenist[-Körper] ... – ungeeignet ist dies ...« Wie gesagt, das Wort »Körper« fehlt im Pali-Text, ist aber mitzudenken. Die

24

28

32

36

40

44

Tatsache, daß die obige Übersetzung sehr schwerfällig ist, bedeutet nicht, daß sie falsch oder auch nur fragwürdig sei.

Ein regelrechter Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung liegt in dem Passus vor, in welchem dem Körper die Qualität „Modalmachen des Altwerdens und Sterbens“ zugeschrieben wird. Die zunächst naheliegende Übersetzung, der Körper sei »durch Altwerden und Sterben modalgemacht« ist viel weniger sinnvoll, schließlich hat der Körper ja vor allem die Eigenschaft, daß er (bzw. die betreffende Person) »alt wird und stirbt«, was eine Aussage betreffs der nahen oder fernen Zukunft ist; an dieser Stelle wäre aber, wenn wir die konventionelle Deutung des Partizips des Perfekts zugrundelegen, eine Aussage betreffs der Vergangenheit am Platze, die

48

52

2.2.5

dann in etwa besagen müßte, daß der Körper durch Geburt, nicht durch Sterben, modalgemacht ist – und diese Aussage haben wir eben nicht. Tushnetas eigenwillige unkonventionelle Übersetzung erweist sich hiermit als viel angebrachter: Der betreffende Ausdruck besagt nicht, der Körper sei ›durch Altwerden und Sterben modalgemacht‹, vielmehr ist, in Analogie zu einigen oben angeführten Auflösungen von Komposita, eine wörtlichere Fassung in etwa die folgende: ›Der Körper ist etwas von Modalmachen des Altwerdens und Sterbens, d.h. der Körper ist der Qualität, daß er das Altwerden und Sterben notwendigerweise mit sich bringt. (Zur Aussage des Verses, sei – ganz nebenbei – bemerkt, daß der menschliche Körper hier offensichtlich die gesamte Abfolge der Wiedergeburten repräsentiert, welche natürlich nicht nur im menschlichen Körper stattfindet, schließlich gibt es dem Buddhismus zufolge ja immaterielle Existenzformen, die ebenso zu überwinden sind, aber wer dem hier entkommen will, der braucht wohl einen solchen Körper.)

Worauf es uns hier ankommt, das ist dies: Die beiden Verse ergeben sinnvolle Aussagen, wenn wir sie entsprechend der anhand des Textes # M 26 p I 167 μ erarbeiteten letzten Übersetzungsweise interpretieren. Wie haben im ersten Vers den durch „Geborenwerden“ charakterisierten Körper, und im zweiten Vers die durch „Nichtgeborenwerden“ bezeichnete „Stufe“. Insofern sind die Beziehungen gleich. Wenn wir aber genauer hinsehen, so zeigt sich: Die Stufe ist nicht etwas, das an sich besteht und nun einmal die und die Qualität hat. Vielmehr ist der Sachverhalt der, daß die Erreichung des Nichtgeborenwerdens eine gewisse Stufe (d.h. einen gewissen Status der Entwicklung der betreffenden sog. Person) ausmacht, die dann entsprechend benannt wird. Wir kommen hier betreffs der Stufe zu demselben Ergebnis wie bei unseren obigen Betrachtungen: Unsere Texte erwähnen also die ›Stufe Nichtgeborenwerden‹, die ›Stufe Nichtentstehen‹ etc. Wir behalten also die obige Übersetzung des zweiten Verses bei, und die des ersten Verses gleichfalls. Wir sind in der Lage, das Partizip des Perfekts in unseren Texten sinnvoll zu übersetzen, ohne dabei ein ›Etwas‹, welches dann gewisse Qualitäten hätte, voraussetzen. Festzuhalten ist, daß die Stufe Erlöschen bzw. die Stufe Nichtgeborenwerden nicht ohne die einstige sog. Person existiert, die sie vorher erreicht hatte, genauer: die zuvor erfolgreich auf sie zugearbeitet hatte. (Der Grund für diese obige ungefüge Formulierung liegt in der noch zu besprechenden Identität der betreffenden sog. Person.)

Langer Rede kurzer Sinn: Der Gefahr des – bei der Verwendung eines ›Etwas‹ dräuenden – Reifizierens entgehen wir, indem wir nach den obigen Erwägungen die anfangs tentativ vorgestellte Übersetzung unseres Kerntextes „Es gibt etwas ohne Geborenwerden“ usf. verwerfen und uns statt dessen auf die Übersetzung „Es gibt ein Nichtgeborenwerden“ usf. festlegen – wodurch sich das implizite Postulat eines ›Etwas‹ erübrigt. Letzteres heißt schlicht: Es gibt die Möglichkeit, es gibt den möglichen Sachverhalt, daß kein Geborenwerden seitens der betreffenden sog. Person (mehr) stattfindet. Wir kommen bezüglich des Textes # M 26 p I 167 μ zu einer ganz anderen Lösung. Unser fraglicher Pali-Satz besagt demnach in endgültiger Interpretation: ›Ich suche das Nichtsterben, [nämlich] ... das Erlöschen.‹ Das läuft auf die folgende Aussage hinaus: ›Das Nichtgeborenwerden ist das Erlöschen‹ (oder: ›Das Erlöschen ist/bedeutet das Nichtgeborenwerden‹). Wenn das Erlöschen erreicht ist, ist damit der einzigmögliche Fall von Nichtgeborenwerden erreicht: Erlöschen zu sein heißt, nicht (mehr) geboren zu werden. (Ebenso ist Erlöschen – die anderen im selben Pali-Text genannten Punkte – der einzigmögliche Fall von Nichtaltwerden, von Nichtstörung, von Nichtsterben, von Nichtsorge, von Nichtaffiziertwerden.) Nicht umsonst wird, wie oben gezeigt, das Erlöschen mit dem Nichtsterben gleichgesetzt. Um auch jeden letzten Zweifel betreffs der Übersetzung des Perfekts auszuräumen, sei gesagt, die Aussage ›Ich suche das Nichtaltgewordene, das Nichtgestorbene, nämlich das Erlöschen‹ wäre wenig sinnvoll.

Bemerkenswert an diesem Text # M 26 p I 167 μ ist, daß der Buddha, der da von seiner eigenen Suche berichtet, nicht etwa das Erlöschen anstrebte – was, so scheint es Tushnetas, etwas reichlich Abstraktes wäre und wovon er kam eine Vorstellung gehabt haben dürfte –, sondern daß er von seiner konkreten Situation ausging, nämlich daß er „geborenwerdend konstituiert seiend“ (d.h. daß er so konstituiert war, daß er dem Geborenwerden ausgesetzt war),

das „Nichtgeborenwerden“ suchte, bzw. „altwerdend konstituiert seiend“ das „Nichtaltwerden“ und „[gesundheitlich] gestörtwerdend konstituiert seiend“ die „Nichtstörung“ und „sterbend konstituiert seiend“ das „Nichtsterben“ suchte usf., wobei er dann – sekundär, wie Tusnelda meint – jedesmal das betreffende Positivum als „die unübertreffliche Sicherheit vom Joch, (nämlich) das Erlöschen“ identifizierte. Übrigens legt schon die in diesem Text erfolgende Gegenüberstellung – nämlich „geborenwerdend konstituiert“ usf., was die betreffende sog. Person charakterisiert, und das jeweilige Gegenstück – die Interpretation nahe, daß es sich bei jenem Gegenstück nicht um das »Ungeborene« usf. handelt, was ja etwas jenseits der betreffenden sog. Person wäre, zumindest aber keine Eigenschaft derselben bedeutete; der Buddha strebte vielmehr eine Situation an, in welcher »er« nicht mehr die Qualität hätte, daß »er« geboren usf. würde: er wollte aus dem ewigen Geborenwerden, Sterben usf. heraus.

2.2.6 Ein Text vom »Bestehen« verlangt ein »Nichtmodalturn«, kein »Nichtmodalgemachtes«

In # A 3.4.7 p I 152 μ sagt der Buddha: „Ein (1.) Entstehen präsentiert sich, ein (2.) Vergehen präsentiert sich, eine (3.) Veränderung des Bestehenden präsentiert sich.“ Diese Aussage wird gemacht über – ja, das ist nun die Frage: über das »Modalgemachte« oder über das »Modalturn«? Thema dieser Ausführung des Buddha sind die eben zitierten „drei ...-Merkmale“ (1.–3.) des mit unserem leidigen Partizip des Perfekts Bezeichneten, also entweder des »Modalgemachten« oder des »Modalturns«. Und die entsprechenden aber negativen Aussagen – werden sie über das »Nichtmodalgemachte« oder das »Nichtmodalturn« gemacht? Was nun zutrifft, die erste oder die zweite Übersetzung, obliegt uns nun zu klären.

Zu diesem Zweck nehmen wir nun, als unserem ersten Arbeitsschritt, an, es sei vom »Nichtmodalgemachten« die Rede, nämlich in der Weise, wie man es gewöhnlich bei unserem Kerntext # It 43 p 37 μ tut. Wir gehen mithin davon aus, daß mit dem ersten, dem was erst entsteht, die – grob gesagt – Phänomene dieser Welt gemeint sind; mit dem zweiten, dem was nicht erst entsteht, der postmortale Status der erloschenen Person, also das Erlöschen (man beachte bitte, daß Tusnelda nicht von »das Erlöschensein« spricht!). Wir unterstellen bei der Übersetzung »das Nichtmodalgemachte«, dieses sei lt. Text so: Es entstehe nicht, es vergehe nicht; es bestehe zwar, verändere sich aber nicht. Wenn die Annahme zutrifft, daß der Text mit dem Begriff »das Nichtmodalgemachte« das Erlöschen meint, so impliziert dies, daß auch der »Erlöschene«, also die betreffende sog. Person (daß es um diese geht, wird unter 2.3 dargestellt), durch das »Nichtmodalgemachte« beschrieben ist. Es ist also diesbezüglich irgendeine Äußerung zu erwarten. Auffälligerweise sagt der Buddha (meist benutzt er und benutzen andere in diesem Zusammenhang den Terminus *tathāgata*) in keinem Text, in welcher Beziehung seinesgleichen, also der Erlöschene, nach dem Tode – als Existenter oder Nichtexistenter – zu dem »Nichtmodalgemachten« steht. Es gibt, wohlgemerkt, keinen Text, dem wir entnehmen könnten, es sei so: Der Status des Erlöschenen (nämlich das Erlöschen) besteht darin, daß von der betreffenden sog. Person nur das »Nichtmodalgemachte« übrig bleibt. Oder: Der Status des Erlöschenen (nämlich das Erlöschen) besteht darin, daß die betreffende sog. Person mit dem »Nichtmodalgemachten« eins wird, darin aufgeht. (Nebenbei – ist jene sog. Person aus dem Nichtmodalgemachten herausgefallen, ins Dasein geworfen worden? und wenn ja: wieso? Metaphysiker an die Front!) Übrigens gibt es keinen kanonischen Text, der auch nur erwähnt, daß der Status des postmortalen Buddha (nämlich das Erlöschen) mit dem »Nichtmodalgemachten« zu tun habe. Die Texte, die von jenem Status (nämlich dem Erlöschen) handeln, und die Texte, die das »Nichtmodalgemachte« erwähnen, sind völlig separate, eigenständige Texte, die nicht einmal eine räumliche Nähe in unseren Textsammlungen aufweisen, sondern hier und da sporadisch vorkommen. Wenn wir nun eine Beziehung annehmen, so ist diese Annahme also von vornherein auf Schlüssen gegründet. Allerdings mag Tusnelda auch kein Argument dafür einfallen, daß eine Beziehung gar nicht existiert.

Gehen wir also von dieser Gleichsetzung aus: Das Erlöschen ist das Nichtmodalgemachte (und zwar das einzige). (Ins Neudeutsche übertragen, lautete diese Gleichsetzung etwa so: »Das Nirwana ist das Nichtgeschaffene.«) Wir haben nun in unserem Text ein »Merkmal« des »Nichtmodalgemachten«. Dieses ist, bei der gehabten Gleichsetzung, eine Beschreibung des

2.2.6

Erlöschens. Insofern läuft die Aussage unseres Textes auf die Behauptung hinaus, das Erlöschen »besteht« (von vornherein), verändere sich aber nicht – und das scheint der unerleuchteten Tusnelda doch eine reichlich gewagte Unterstellung zu sein (hauptsächlich weil sie impliziert, daß das Erlöschen schon in der betreffenden sog. Person bestehe und unveränderlich sei bzw. daß das Erlöschen etwas Außerpersönliches sei, das schon bestehe und unveränderlich sei). Wir können uns nun bemühen, den Text nicht ganz so streng zu verstehen; wir könnten z.B. annehmen, der Buddha habe sagen wollen, auf das Nichtmodalgemachte trafen die Beschreibungen (1.) »Entstehen«, (2.) »Vergehen«, (3.) »Veränderung des Bestehenden« nicht zu. Das sei schlicht das falsche Kriterien-Instrumentarium für die Erfassung des Nichtmodalgemachten. Eine solche milde, kulante Deutung der Aussage verbietet sich jedoch, denn der Text ist einfach zu eindeutig, und zwar so wie in der anfangs dieses Kapitels schon vorgestellten Übersetzung.

Eine weitere Weise, unseren Text zu verstehen, gibt es noch: Es ist, vom Pali her, durchaus möglich, den betreffenden Teilsatz so zu übersetzen, daß statt »des Bestehenden« »eines Bestehenden« gesagt wird (wozu weiter unten etwas angemerkt wird), wobei es sich, wohlgemerkt, beim (etwa) Bestehenden um das »Nichtmodalgemachte« handeln würde. Die Aussage wäre demnach: »... eine Veränderung eines [etwa] bestehenden Nichtmodalgemachten präsentiert sich nicht.« Und, das Nichtmodalgemachte ist unserer Prämisse zufolge, das Erlöschen. Unser Text besagte demnach: »... ein Veränderung eines [etwa] bestehenden Nichtmodalgemachten (oder, verständlicher: eines nicht Modalgemachten), nämlich des Erlöschens, präsentiert sich nicht.« (Zum »eines [etwa] bestehenden« siehe weiter unten!) Dann hätten wir, zusammengefaßt, folgende Feststellung: »Eine Veränderung präsentiert sich nicht, weil es von vornherein nichts Bestehendes gibt.« Dann kämen wir notgedrungen zu dem Schluß: »Das Nichtmodalgemachte ist nichts Bestehendes (oder: etwas Nichtbestehendes) [weshalb es auch keine Veränderung desselben geben kann]«. Das geht der erdhafte gesonnenen und heilverlorenen Tusnelda allerdings über ihren Horizont. Es fällt ihr allerdings noch eine gewisse Parallele ein: Wenn das »Nichtmodalgemachte« etwas Nichtbestehendes ist, so erinnert dies an die Weigerung des Buddha, seine postmortale Verfassung als »Existieren« (oder als nicht Existieren) zu definieren, womit wir zu folgendem kämen: Das Nichtmodalgemachte ist nichts »Existierendes«, d.h. es läßt sich durch den Begriff »Existieren« nicht beschreiben. (Naja, lassen wir das lieber!)

Wenn das Erlöschen »besteht«, dann muß es – so verlangt es das schlichte Denken der schlichtgemütigen Tusnelda – »irgendwie« bestehen; sei es, daß es in jedem Menschen bzw. Wesen (oder einer Elite) in irgendeiner Weise vorhanden ist, sei es, daß es den ganzen Kosmos in irgendeiner Weise quasi füllt. (Aber: warum ist dann nicht jeder/jede darin quasi enthalten?) Welche Möglichkeiten mag es noch geben? Tusnelda fällt keine mehr ein. (Die im »Großartigen Fahrzeug« fahren, die wissen mehr!, z.B. inwieweit ein Buddha von der gewöhnlichen Existenz bzw. dem Erlöschen betroffen ist.) Für keine der eben genannten Möglichkeiten der Aussage haben wir in unseren Pali-Texten irgendeinen Beleg: es wird nirgends gesagt, jeder Mensch bzw. jedes Wesen (oder eine Elite) sei auf die und die Weise des Erlöschens schon teilhaftig oder der Kosmos als Ganzes sei auf die und die Weise eigentlich schon erloschen. Dasselbe gilt für den aus der obigen Gleichsetzung unsererseits abzuleitenden Schluß – und damit sind wir endlich wieder bei unserem fraglichen Begriff –, das Erlöschen sei »nicht modalgemacht« (also ungeschaffen) oder »das Nichtmodalgemachte« (also das Ungeschaffene): Kein Text stellt fest, es gebe das Erlöschen (auf Neudeutsch [sanskritisch]: das Nirwana) von vornherein. (Derartige Annahmen hätten bedeutende Implikationen: Wenn wir die – richtige – Rechnung aufmachen, das Erlöschen sei identisch mit dem, was gern, auf Neudeutsch, »die Erleuchtung« genannt wird (wörtlich heißt es im Pali und im Sanskrit: »die Erleuchtung«), so ist es nicht weit zu der – in gewissen späten buddhistischen Systemen tatsächlich gepflegten – Lehre, man sei eigentlich schon eh und seit jeher erleuchtet. [Frage: Was hat man angestellt und wieso, daß man das nicht weiß und nicht entsprechend lebt?])

Unser Text erwähnt vor der „Veränderung des Bestehenden“ das „Entstehen“ und das „Vergehen“, was mit großer Sicherheit heißt, daß „Veränderung“ nicht ein Entstehen und

Vergehen meint, sondern daß „Veränderung“ sich auf die Weise des aktuell Bestehenden bezieht, z.B. – scharf formuliert, zwecks Klarheit – das grüne Erlöschen würde zu einem blauen Erlöschen. So eine Veränderung, genauer: überhaupt eine Veränderung, gibt es lt. Text eben nicht. Aber »wie« ist das unveränderliche, das bestehende Erlöschen? Das ist vielleicht wirklich eine Frage, für die eine Antwort unangebracht ist – wenn wir nicht so weit gehen wollen, wie Tushelda am Schluß unserer Betrachtung doch gehen wird, s.u.

Hiermit kommen wir nun endlich zu der zweiten – von der Pali-Grammatik her – möglichen Übersetzung des Partizips des Perfekts: Gehen wir davon aus, der Text spreche nicht vom »nichtmodalgemachten«, sondern vom »Nichtmodalturn«, so haben wir die ganze obige Problematik nicht. Wenn es ein Nichtmodalturn (also die Situation, daß kein Modalturn stattfindet) gibt, dann gibt es kein Bestehendes (nämlich ein Modalturn, das Tun als Akt), welches sich verändern könnte, und es gibt kein Entstehen des Modalturns und es gibt auch kein Vergehen des Modalturns; in anderen Worten: Die konventionelle Interpretation besagt: Das Nichtmodalgemachte ist etwas Bestehendes und ist unveränderlich; die durch Tushelda hier vorgeschlagene aparte Deutung hingegen ist: Das Nichtmodalturn ist nichts, was »besteht« (wo es kein Tun gibt, gibt es kein Bestehen des Tuns) – die Frage der Veränderung stellt sich gar nicht. Und ein Nichtmodalturn entsteht und vergeht auch nicht. Ein Tun hingegen würde »entstehen«, würde »bestehen« und sich dabei »verändern«, würde »vergehen«. Das Pali läßt nun durchaus eine gegenüber dem positiven Text nur leicht variierte deutsche Übersetzung des negativen Pali-Textes zu, nämlich statt »des Bestehenden« sagen wir »eines Bestehenden«. Damit hätten wir eine bedeutende Aussage.

Nebenbei sei festgestellt: Im Fall der konventionellen Übersetzung »Nichtmodalgemachtes« gibt es diese alternative Übersetzung unter Verwendung des Wörtleins »eines« nicht. Es ist nicht möglich (wie das weiter oben sehr wohl unternommen worden war) zu formulieren: »... eine Veränderung eines Bestehenden, nämlich des Nichtmodalgemachten, präsentiert sich nicht.« Wieso ist dies unmöglich? Durch das Wort »eines« wird suggeriert, das Nichtmodalgemachte bestehe nicht unbedingt (was weiter oben schon durch das »eines [etwa] bestehenden« angedeutet worden ist). Das widerspricht nun aber der Grundannahme der konventionellen Interpretation unseres Kerntextes # lt 42 p 37 µ, die da lautet, der Begriff »das Ungeschaffene« (in unserer Diktion: »das Nichtmodalgemachte«) – bedeute, daß dasjenige von vornherein besteht, schon immer unter allen Bedingungen bestand und noch besteht, ohne Wenn und Aber. Das »Nichtmodalgemachte« ist also insofern »etwas«, nicht eine bloße Möglichkeit.

Wir hätten also – da das eben Gesagte bei der Übersetzung »Nichtmodalturn« nicht zutrifft – die folgende Übersetzung des negativen Teils unseres Textes: „Ein Entstehen präsentiert sich nicht, ein Vergehen präsentiert sich nicht, eine Veränderung eines Bestehenden präsentiert sich nicht. Das sind die drei ...-Merkmale des Nichtmodalturns.“ (Die eben geschriebenen Auslassungspunkte bedürfen einer Erklärung: Es liegt im Pali ein Kompositum vor, dessen zweiter Teil »-Merkmale« lautet und dessen erster Teil – undekliniert – im Pali genau dasselbe Wort ist, welches wir, je nachdem, als »Modalturn« oder »Modalgemachtes« bzw. als dessen Verneinung übersetzen. Wenn wir hier sagen, »drei Nichtmodalturns-Merkmale des Nichtmodalturns«, so ist dies, so scheint es Tushelda, eine recht sinnarme Formulierung. Wenn wir hingegen – was gerade noch möglich, wenn auch nicht schön wäre – sagen, »drei nicht modalgemachte Merkmale des Nichtmodalturns«, so würde diese Formulierung betonen, daß diese Merkmale dem Nichtmodalturn von vornherein schon immer und unter allen Bedingungen eignen. Diese Interpretation ergibt insofern einen Sinn. So etwas wie eine Bestätigung dieser Deutung hätten wir in der positiven Formulierung, da hieße es nämlich entsprechend »drei modalgemachte Merkmale des Modalturns«, was in dem Sinne zu interpretieren wäre, daß mit jedem Modalturn, welches stattfindet, dessen Merkmale jeweils neu erzeugt werden. Befriedigend ist das alles nicht. Tushelda tröstet sich mit der Annahme, daß in der jeweils doppelten Nennung des Partizips des Perfekt sei keine wichtige bzw. gar keine Aussage versteckt – sicher sein kann sie sich allerdings nicht, wie die Erfahrung beim Übersetzen zeigt: vielleicht entgeht uns etwas Bedeutsames, was ein ganz anderes Licht auf unseren Textwürfe. Irgendwelche Vorschläge?

2.2.6 – 2.3

Besonders mutige Übersetzer lassen den ersten Teil des Kompositums einfach weg.)

Wir haken hiermit die Besprechung des Textes # A 3.4.7 p I 152 μ als erledigt ab. Das Relevante an unserer Analyse ist: Bei diesem Text entscheidet Tusnelda sich für die Übersetzung »das Nichtmodalturn« für das fragliche Partizip des Perfekts und verwirft hiermit die Interpretation »das Nichtmodalgemachte«. So weit, so gut – aber was soll das, was heißt das? Wir erinnern uns: Diese Besprechung sollte klären helfen, wie unser Kerntext # It 42 p 37 μ zu verstehen ist. Wenn wir zu der bekannten Gleichsetzung kommen, wonach mit dem Partizip des Perfekts das Erlöschen gemeint ist, so ergibt sich in Kombination die folgende Aussage: Das Erlöschen zeichnet sich, u.a., dadurch aus, daß kein Modaltun stattfindet. Nochmal: Die Aussage unseres Kerntextes unterscheidet sich bei Akzeptanz der anfänglichen Übersetzung dieses Textes sehr stark von der Aussage, welche im Fall der zweiten Übersetzung sich offenbart: Erste Version: »Das Erlöschen ist das Nichtmodalgemachte: Das Partizip des Perfekts des Pali gibt quasi die Identität bzw. die Herkunft des Erlöschens (auf Neudeutsch: des Nirwanas) an, nämlich: Es ist und war schon immer da. Zweite Version: »Das Erlöschen ist das Nichtmodalturn: Dasselbe Partizip des Perfekts des Pali stellt eine Beschreibung des Erlöschens seitens der betreffenden sog. Person dar, nämlich: Es findet mit dem Erlöschen kein Modaltun, keine Modalaktivität seitens jener sog. Person mehr statt.

2.3 Das Erlöschen beinhaltet das Ende der »Person, ihrer Aktivität und ihres Status

All die obigen Beobachtungen Tusneldas suchten zu klären, wie das in der Übersetzungs- und der Sekundärliteratur gern als »das Ungeschaffene« – in unserer Diktion wäre das: »das Nichtmodalgemachte« – interpretierte Partizip des Perfekts *a-saṅkhata* des Kerntextes # It 42 p 37 μ tunlichst tatsächlich zu übersetzen sei. Die Klärung dieser Frage beinhaltet eine ansatzweise Definition des Sachverhalts Erlöschen (Neudeutsch: Nirwana) – was, wie einige noch zu besprechende Texte sagen, unsere Sorge eigentlich nicht sein sollte. Worin besteht denn nun (wenn das Wort »bestehen« denn überhaupt zutrifft!) das Erlöschen, wenn es, wie in unseren eigenen Übersetzungen beschrieben, verstanden wird? Zunächst ist überhaupt erst einmal zu fragen, was/wer denn da erlischt bzw. erloschen ist. Um das Subjekt des Erlöschens zu identifizieren sei festgestellt (was wir oben, unter 2.2.6. schon einfach behauptet haben), daß es die betreffende sog. Person ist, die verlischt, z.B. in # D 16 p II 156 μ – es erlischt nicht etwa die Lust oder der Kosmos oder sonst etwas. (Die Termini »Erlöschen« und »Verlöschen« sind gleichbedeutend.) In # Sn 235 μ sagt der Buddha explizit: „Es erlöschen die Charakterfesten wie diese Lampe.“ (Tusnelda behauptet, die Aussage sei nicht die, daß eine leere Öllampe, nämlich die sog. Person, übrigbleibt, sondern daß die Flamme auf jener Lampe erlischt.) Wenn man das fragliche Pali-Wort wörtlich nimmt, so erübrigen sich auch Spekulationen über die Natur des Erlöschens, wie sie sich – unnötigerweise – an gewisse Aussagen knüpfen lassen, wie die in # M 72 p I 487 μ , wonach ein »Feuer erlischt, wobei, It. Text, die Frage, »wohin« das Feuer gegangen sei, sich gar nicht erst stellt. Aber, so fügt Tusnelda in ihrer unerleuchteten Weisheit hinzu, es stellt sich auch nicht die – für manche Leute – naheliegende Frage, ob das Feuer denn nach dem Erlöschen weiterhin in irgendeiner Weise existiere; Tusnelda behauptet, ein erloschenes Feuer ist eine nur noch sprachlich, aber nicht tatsächlich existente Größe: Er gibt das betreffende Feuer nicht mehr, auch nicht in einer unbegreiflichen und unerforschlichen Weise. (In unserer heutigen säkularen Sichtweise [die wir dem Buddha nicht zu unterstellen brauchen, der er aber auch kein anderes Modell entgegengesetzt, soviel wir wissen] ist eine Flamme, ein Feuer im Wesentlichen ein leuchtendes, relativ heißes Gasmisch, welches anlässlich eines Verbrennungs-, also eines Oxidationsvorgangs, wie er unter bestimmten Bedingungen abläuft, zustandekommt. Irgendwann gibt es jenes leuchtende, relativ heiße Gasmisch, nämlich die Flamme, das Feuer, nicht mehr: »Die Flamme, das Feuer ist erloschen«, sagt man.) Und wenn nun das „Feuer“ des erwähnten Textes ein Sinnbild ist für die sog. Person, dann gibt es auch die betreffende sog. Person nicht mehr, auch nicht in einer unbegreiflichen und unerforschlichen Weise. In der Tat, so vermutet die unerleuchtete Tusnelda (keine „Lampe“! – allenfalls eine »Armleuchterin«, wie ihr zartfühlender Göttergatte gern liebevoll behauptet), macht der Buddha

mit diesem Gleichnis – dem, der es so sehen mag – deutlich, daß hinter den Mutmaßungen fremder Ideologen, welche zwar auch von einem ›Erlöschen‹ sprechen, aber doch irgend etwas davon ausgenommen haben wollen bzw. irgendeine Form der Fortexistenz für jenes Irgendwas postulieren, nicht Reales steckt – ihr Glaube beinhaltet quasi, daß auch ein erloschenes Feuer noch irgendwie existiert. Kurz und gut, im Klartext: Den Versuch, unter Rückgriff auf fremde Vorstellungen, wonach ›Das Feuer‹ klandestinerweise in allem existiere, selbst wenn ein konkretes bzw. alle konkreten Feuer erloschen seien, dem ›Erlöschenen‹ eine potentielle Existenz zuzuweisen, hält Tusnelda für schlichten mythischen, mystischen und metaphysischen Unfug. Eine zweite mögliche fremde Vorstellung ist die, daß von dem erloschenen Feuer noch irgend etwas existiert, irgendeine ewige Essenz, und sei es auch, daß diese in dem All-Einen aufgeht. Auch diese Vorstellung verwirft Tusnelda als simplen mythischen, mystischen und metaphysischen Tinnel – beide Vorstellungen sind durch keinen Pali-Text gedeckt, auch nicht unter Rückgriff auf die Tatsache, daß der Buddha in dem bewußten Text vom erloschenen Feuer wohl zu einem Vertreter derartiger Postulate gesprochen hat. (Bei jenen fremden Ideologen steht, so vermutet Tusnelda, der Gedankengang dahinter, daß es doch einfach nicht sein kann, daß, wenn alle Teile [und ihre Beziehungen] analysiert und annulliert sind, nichts mehr übrig bleibt, was jenseits derselben ist und diese überdauert.) Selah.

Wir sprechen eigentlich vom ›Modalität‹, von ›Modalaktivität‹. (Im folgenden verwendet Tusnelda, und zwar aus kontextlichen Gründen, s.u., vorzugsweise die Formulierung ›Modalaktivität‹.) Natürlich findet bei jemandem, der das ›Erlöschen‹ erreicht hat, aber noch lebt, Aktivität statt (sein Blut zirkuliert, er atmet, geht, fühlt, denkt, hört, lehrt usf.) – aber keine Aktivität, die für ihn die Fortsetzung der Abfolge von Wiedergeburten impliziert und zur Folge hat, was ja (vgl. 4.4:4.) ein wesentlicher Aspekt der ›Modalaktivität‹ ist. Wenn nun der Tod eines ›Erlöschenen‹ erfolgt, so hört – das ist der unerleuchteten Tusnelda Schlußfolgerung – absolut jede Aktivität auf, die die betreffende sog. Person bislang charakterisierte und ausmachte: die Blutzirkulation stoppt, es findet kein Atmen, kein Gehen, Fühlen, Denken, Hören, Lehren usf. mehr statt. Der Buddha unterscheidet, z.B. in # It 44 p 38 f µ, – kompatibel mit dieser unserer Behauptung – zwischen zwei Arten von Erlöschen, nämlich (1.) dem Erlöschen „mit Absorptivrest“, welches, kurz gesagt, das prämortale Erlöschen ist, und (2.) dem Erlöschen „ohne Absorptivrest“, welches – kurz gesagt – das postmortale Erlöschen darstellt.

In # Dh 279 µ heißt es: „Alle Dinge (oder: Konstitutionen) sind Kein Selbst“ (d.h. keine Konstitution, *dhamma*, ist ein Selbst). Dabei schließt der Begriff „Dinge“ (oder: „Konstitutionen“), *dhammas*, – im Gegensatz zu den in vorausgegangenen Versen an der gleichen Stelle im Vers genannten „Modalaktivitäten“, *saṅkhāras* (die als „leidentlich“ und als „dauerlos“ gekennzeichnet werden [man vergleiche hierzu # M 115 p III 64 µ]) – auch das ›Erlöschen‹ ein. Indem damit das Ding (oder: die Konstitution) Erlöschen den „Modalaktivitäten“ gegenüber gestellt wird, ist impliziert, daß das Erlöschen mit Modalaktivität nichts (mehr) zu tun hat – was der von Tusnelda behaupteten Aussage unseres hier zu besprechenden Kerntextes # It 42 p 37 µ analog ist, wonach beim Erlöschen alles ›Modaltun‹ aufgehört hat. Mit dieser Deutung wird der gängigen konventionellen Interpretation, das betreffende Pali-Substantiv *saṅkhata* meine geschaffene, kausal entstandene Dinge, nicht gefolgt – es gibt, so scheint es, für diese Interpretation keinen Beleg –, vielmehr ist Tusneldas Interpretation diese: es handelt sich im Kerntext um hier und jetzt stattfindende, genauer: nicht mehr stattfindende, Modalaktivitäten.

Hier seien nun zur obigen Behauptung, es handle sich bei, einerseits, ›Modalaktivität‹ / ›Modaltat‹ und, andererseits, ›Modaltun‹ um denselben Sachverhalt, einiges ausgeführt: Für die Richtigkeit unserer Deutung des fraglichen Pali-Worts spricht schon die Tatsache, daß in # Dh 279 µ das Wort ein gewöhnliches Substantiv, nämlich die ›Modalaktivität‹ / ›Modaltat‹, *saṅkhāra*, ist und nicht das zugehörige Verbalsubstantiv ›das Modaltun‹, *saṅkhata*. Der eben besprochene Text # Dh 279 µ wird, nach Tusneldas Verständnis, in einigen Vokabeln des hiermit zitierten Verses aus # D 16 p II 157 µ reflektiert: „Dauerlos sind alle Modalaktivitäten, sie sind entstehend und vergehend konstituiert. Obzwar entstanden, stoppen sie [letztlich]: deren [endgültige] Befriedung bedeutet das Glück.“ Dieser Spruch gehörte offenbar schon in uralten Zeiten zum Schwarm der

2.3

geflügelten Worte, die bei allen möglichen Gelegenheiten angebracht werden konnten, so z.B., wenn jemand, wie in # S 1.2.1 p I 5 f μ , schöne Dinge überschwenglich pries und sich insofern eine ernüchternde Bemerkung verdiente. Eine konventionellere Übersetzung des zweiten Teils dieses Textes würde in etwa so lauten: „... nachdem sie entstanden sind, stoppen sie: deren Befriedung ist das Glück.“ (Der Text # S 22.96 p III 146 f μ ermutigt angesichts der ›Dauerlosigkeit‹ und ›Instabilität‹ der „Modalaktivitäten“ dazu, ihnen gegenüber ›Ressentiment‹ zu entfalten und sich ihrer „zu entlüsten“ und sich von ihnen „zu befreien“.) Wir können ausschließen, daß dieser Satz „Dauerlos sind ...“ sinngemäß behauptet, alle – verkürzt! – Dinge dieser Welt, hier im Text: der Körper des Buddha, seien dauerlos und wenn sie denn ›gestoppt‹, d.h. zerstört bzw. gestorben, sind, sei das „Glück“ da, nämlich deren „Befriedung“. Das Glück, die Befriedung besteht vielmehr, diese Aussage ist dem Text zu unterstellen, im Erlöschen „ohne Absorptivrest“, welches bei einem Buddha mit dem Sterben zusammenfällt. Dieser letztere Sachverhalt ist wohl, sofern man nicht von einem irgendwie existierenden postmortalen Buddha ausgeht (was Tusnelda nicht tut, s.o. zum „Feuer“), unstrittig – es fragt sich nur, und das ist unser Thema, ob mit dem bewußten Partizip des Perfekts des Pali, welches Tusnelda als ›Nichtmodalton‹ bzw., vom Sinn her passender, als ›Nichtmodalaktivität‹ übersetzt, dieser von Tusnelda unterstellte Sachverhalt tatsächlich gemeint ist.

Hinweise darauf, daß es beim Erlöschen tatsächlich darum geht, daß kein Modalton, besser: keine Modalaktivität, mehr stattfindet, d.h. daß es gar keine Aktivitäten, keine Abläufe, keine Ereignisse, keine Vorgänge mehr gibt, stellen eine Reihe von im folgenden referierten Texten dar, die das Zur-Ruhe-Kommen als das Ende des Leidens bzw. als Glück preisen: Abgesehen davon, daß Tusnelda hier Aktivitäten sieht statt, wie es sich anbietet und von anderen Interpreten verstanden wird, ›die Dinge dieser Welt‹, beinhaltet diese Übersetzung einige andere unkonventionelle – und zwar zulässige! – Interpretationen. Und doch ist die so zustanden gekommene Aussage eine sinnvolle, und zwar eine, die über eine banale barocke Vergänglichkeitsmelancholie, wie sie etwa angesichts eines Todesfalles aufkommen mag, hinausgeht. Wenn der Buddha lt. # D 16 p II 156 μ unmittelbar vor dem Sterben als das „Letzte Wort“ sagt: „Wohlan nun, ihr Mönche, ich fordere euch auf: ‚Vergehend konstituiert sind die Modalaktivitäten (*saṅkhāras*) – rüstet euch mit Nichtfrivolität aus [und arbeitet an euch]!“, so ist diese Ermahnung in eben diesem Sinne verstanden: Auch die Modalaktivitäten, die die Mönche ausmachen, sind vergänglich und deren endgültige Überwindung ist tunlichst anzustreben, was auch die, schon erwähnte, Feststellung des Buddha in # S 22.96 p III 146 f widerspiegelt, wonach alle „Modalaktivitäten“ etwas seien, gegenüber dem man Ressentiment entfalten sollte. (Das Ressentiment setzt, so glaubt Tusnelda, die Zur-Kennntnis-Nahme der Vergänglichkeit, der Dauerlosigkeit voraus, wie sie im Text # D 16 p II 144 μ erwähnt wird, dessen konventionelle Übersetzung in etwa so hieße: „Daß das, was geboren, geworden, modalgemacht ist ...“ . Dieses Pali läßt durchaus eine alternative Interpretation zu: „Daß das, was ein Geborenwerden, ein Werden, eine Modalaktivität bedeutet, [also] wegbröckelnd konstituiert ist, [dem Wunsch entspricht] ‚Fürwahr, das soll nicht wegbröckeln!‘ – die Situation findet sich nicht.“ Dies bedarf einer Erläuterung: Eine konventionelle Übersetzung dieses Textes unterstellt stillschweigend folgendes: nämlich daß etwas (in diesem Text ist es die sterbliche Person) geboren wurde, ward, erzeugt wurde – und nun schlichtweg ›ist‹, ›besteht‹, bis es, z.B. die Person, der Körper, halt den Weg alles Irdischen geht.

Daß alles vergänglich, dauerlos ist, ist eine Binsenweisheit, die man sich zwar immer wieder klarmachen muß, aber der Buddhismus geht doch, so scheint es Tusnelda, über diese Trivialität hinaus, indem er für diese erfahrbare Welt nichts ›Seiendes‹, nichts ›Bestehendes‹, also nichts Statisches anerkennt, sondern statt dessen eine Abfolge von Aktivitäten, Abläufen, Ereignissen, Vorgängen, eben: ›Modalaktivitäten‹ postuliert, wobei die Zeitdauer der ›Existenz‹ eines jeden Dinges eine nur vorstellungshafte ist (vergleichbar der Definition des – ausdehnungslosen – Punktes in der Geometrie), wie dies in dem relativ späten buddhistischen Text # MNd 42 f μ (den wir in unserer Ethik-Dokumentation [Abschnitt 16.1, gegen Ende] zitieren) ausgedrückt wird, der nämlich, was Lebewesen angeht, von bloßen ›Momenten des Bestehens‹ spricht. (Es sei darauf

aufmerksam gemacht, daß die ersten in diesem Text verwendeten Wörter – in positiver Fassung – in etwa dem Vokabular unseres Kerntextes # It 43 p 37 µ entsprechen.)

4 Der Buddha macht nach seiner Erwachung It. # M 26 p I 167 µ u.a. die folgende Feststellung, die ihn zunächst davon abhält, überhaupt zu lehren: Für die Menge der Menschen „schwierig zu sehen ist jener Punkt, nämlich die Beruhigung aller Modalaktivitäten (*saṅkhāras*) ... das Stoppen: das Erlöschen.“

8 Der Buddha stellt in # Dh 383 µ einem Sterbenden in Aussicht: „Indem du die Obliteration aller Modalaktivitäten (*saṅkhāras*) erkennst, bist du jemand, der das Nichttun (*a-kata*) erkennt.“ Eine konventionelle Übersetzung würde, sinngemäß, von den ›geschaffenen, bedingten Dingen‹ sprechen und, im Gegensatz dazu, von dem ›Nichtgemachten‹ (dem Erlöschen). Unsere obige Interpretation ergibt eine durchaus sinnvolle Aussage.

12 Über einen Mediteur heißt es in # S 4.3.5 p I 126 µ: „Gestillten Körpers ... nicht modalagierend ... ohne zu sinnieren meditierend ...“

16 Es findet sich, in eben diesem Sinne, in # A 6.102 p III 443 µ der folgende mönchische Vorsatz: „Alle Modalaktivitäten (*saṅkhāras*) werden – als das Unstete – bei mir obliteriert sein ... aus der ganzen Welt wird mein Geist erhoben sein ...“ Dafür, daß hier, wie auch vorher, tatsächlich von ›Modalaktivitäten‹ die Rede ist und nicht schlicht von den ›Dingen dieser Welt‹, wie konservative Interpreten in etwa sagen würden, ist die Erwähnung der ›Erhebung des Geistes aus der ganzen Welt‹ ein starker Hinweis, wenn aus dem Text auch hervorgeht, daß das Erlöschen in dem Stadium noch nicht erreicht ist.

24 Der Buddha sagt in # It 90 p 88 µ offenbar folgendes: „Soweit es Dinge (oder: Konstitutionen, *dhammas*) gibt, modalgemachte oder nicht modalgemachte, – Entlüftung wird als deren Spitze gezeigt, d.h. ... [schließlich] das Erlöschen.“ Da juckt Tusnelda natürlich das Fell, und es juckt ihr in den Fingern zu fragen, ob wir hier nicht auch das Partizip des Perfekts *saṅkhata* als Verbalsubstantiv interpretieren können bzw. müssen, zumal die zugeordneten Verse neben der „Entlüftung“ auch die „Befriedung“ und das „Glück“ erwähnen. Bei diesem Ansatz lautet unser Vers nun so: „Soweit es Dinge (oder: Konstitutionen) gibt, solche von Modalaktivität und solche von Nichtmodalaktivität ...“ Es geht also um Dinge (oder: Konstitutionen), die eine Modalaktivität enthalten und solche, die keine enthalten. Diese Interpretation ergibt eine sinnvolle Aussage, wobei das Erlöschen – eines der im Vers genannten „Dinge“ (oder: „Konstitutionen“), und zwar eines, das keine Modalaktivität enthält – wie gehabt der Status einer sog. Person ist, bei der keine Modalaktivität mehr stattfindet. Übrigens – wenn der Buddha in # S 43.1 p IV 359 µ, Tusneldas Verständnis nach, sagt, „Ich werde die Nichtmodalaktivität [*a-saṅkhata*] weisen und den zur Nichtmodalaktivität gehenden Weg“, und unmittelbar anschließend das erstere als „die Obliteration von Lust / Haß / Irre“ definiert, so ist unser fraglicher Pali-Begriff wohl dann richtig übersetzt, wenn er wie oben, nämlich als „Nichtmodalaktivität“, wiedergegeben wird. Wieso? Lust, Haß, Irre liegen, wie der Buddha u.a. in # A 2.2 p I 52 µ, # A 3.52 p I 156 f µ, # It 68 p 56 µ ausdrückt, all dem mannigfachen unheilbringenden Tun zugrunde. Und, so schließt Tusnelda, die Obliteration von Lust, Haß, Irre bedeutet insofern das Beenden von Modalaktivität – und mit dieser ist es denn auch bei einem Erlöschenen vorbei. Zur Klarstellung: Daß die „Obliteration von Lust / Haß / Irre das „Erlöschen“ meint, ist u.a. durch den Text # S 37.1. p IV 251 f µ belegt, in dem der Buddha das „Erlöschen“ just so definiert, und das „Vorgehen“ zu dessen „Realisierung“ als den ›Edlen Achtfaktorischen Weg‹. Hinzu kommt noch, daß das „Nichtsterben“ – und der dorthin gehende „Weg“ – in # S 45.7 p V 8 µ in gleicher Weise definiert wird: „Was ist denn nun das Nichtsterben? ...“ – ‚Was die Obliteration von Lust / Haß / Irre ist, das wird Nichtsterben genannt.““ Dahin führt der „Edle Achtfaktorische Weg“. Themenverwandtes wird, so meint Tusnelda, vom Buddha auch in # A 2.8 p I 82 µ angesprochen, wenn er sagt: „Als etwas ohne Modalaktivität (*saṅkhāra*) entstehen üble, untüchtige Dinge, nicht als etwas ohne Modalaktivität. Beim Beseitigen eben jener Modalaktivitäten gibt es so diese üblen, untüchtigen Dinge nicht.“ Der Akzent bei dieser Aussage scheint darauf zu liegen, daß durch die persönliche Geschichte geprägte Taten geschehen, die Negatives beinhalten. Daß hier zeitlich rückwärts gedacht wird, wird durch die Tatsache nahegelegt, daß analog zu „Modalaktivität“ „Ursache“,

2.3

„Grund“, „Bedingung“ als Umstände desselben Negativen genannt werden. Speziell auf das Erlöschen bezieht sich dieser Text nicht, sondern bleibt auf der ethischen Ebene des Lebens. Bei dieser Interpretation füllt sich unser fragliches Partizip des Perfekts reichlich mit Sinn – was bei der konventionellen Übersetzung ›das Ungeschaffene‹ (in korrekter Übersetzung nach Tusneldas Art wäre das bekanntlich: ›das Nichtmodalgemachte‹) viel weniger der Fall wäre.

Die eine oder andere gewieftete Leserin und mancher ausgefuchster Leser mögen gar nicht bemerkt haben, daß in fast allen der eben referierten Texte gar nicht unser fragliches Partizip des Perfekts *saṅkhata* vorkommt, sondern das zugehörige gewöhnliche Substantiv *saṅkhāra*. Daß dies kein Fehler ist, daß vielmehr tatsächlich *saṅkhata* und *saṅkhāra* dasselbe bedeuten, also echte Synonyme sind, läßt sich, in Ergänzung des eben schon Dargestellten, zweifelsfrei nachweisen. Dies beiden Pali-Vokabeln sind nämlich in den Texten austauschbar: Jedenfalls in dem Kontext fünf Kloben kann statt des da ansonsten üblichen Substantivs das Partizip als einer der Kloben angeführt werden, was z.B. im Text # A 2.8 p I 83 µ der Fall ist; oder in # S 4.2.6 p I 112 µ, wobei übrigens im letzteren Text auch der zweite Kloben mit der entsprechenden Form, dem Partizip des Perfekts bezeichnet wird, also „Führung“ statt des hier ansonsten gebräuchlichen ›Gefühls‹. Diese Tatsache ist nun schon ein starker Hinweis darauf, daß unsere Vermutung betreffs des Charakters des Partizips des Perfekts *saṅkhata* zutrifft: *saṅkhāra* und *saṅkhata* bezeichnen tatsächlich dasselbe, also auch deren Negativa. Die zuletzt referierten Texte rühmen das Ende der Modalaktivitäten und unser Kerntext # It 43 p 37 µ stellt, nach Tusneldas Interpretation, dar, daß das Endziel des buddhistischen Strebens eine Situation ist, die sich u.a. durch „Nichtmodalaktivität“ auszeichnet (und nicht dadurch, daß sie ›ungeschaffen‹, ›nichtmodalgemacht‹ ist).

Der oben schon behandelte Vers # Dh 279 µ gibt uns nun einen weiteren Hinweis auf die Identität des Erlöschens: Wenn bei allen Dingen, *dhammas*, also - wie zu unterstellen ist, s.o. – auch beim Erlöschen, ein Selbst lt. Text nicht vorhanden ist, wer/was könnte dann in dem betreffenden Zustand des Erlöschenseins sich befinden? (Wohlgedenkt: Die sog. Person in ihrer gewöhnlichen prämortalen Weise existiert nicht mehr!) Die unerleuchtete Tusnelda glaubt: Es ist niemand/nichts in jenem Zustand, es ist niemand/nichts mehr da, wer/was diesen (oder irgendeinen anderen) Zustand erfährt. Und zwar glaubt Tusnelda das aus gutem Grund, dem nämlich, daß der Buddha nirgends erwähnt, was nach dem Tod von seinesgleichen übrigbleibt, bzw. daß der Buddha nicht erwähnt, wozu seinesgleichen nach dem Tod wird. Unser aktueller Vers # Dh 279 µ kann als eine Absage an das Konzept fremder Ideologen und Sucher, wonach das ›Erlöschen‹ eben die Reduktion der betreffenden sog. Person auf das Selbst (und, vielleicht, dessen Aufgehen im All-Einen) bedeute, gewertet werden. Wenn wir den Begriff *dhammas* statt als „Dinge“ durch „Konstitutionen“ übersetzen (und, wie gesagt, *dhammas* meint auch das Erlöschen), so ist die Konstitution Erlöschen eine Konstitution, die wahrhaftig, im Wortsinn, niemandes Konstitution ist.

Es scheint dies der guten Tusnelda ein wesentlicher Aspekt des Buddhismus zu sein: das Konzept, daß quasi alles sich auf Abläufe, Ereignisse, Vorgänge, also Aktivität, reduzieren läßt – es gibt nichts als Aktivität ohne einen Akteur, ohne eine Substanz; und die einzige Alternative zur Aktivität, der einzige mögliche Sachverhalt, der nicht Aktivität beinhaltet, das ist eben das postmortale ›Erlöschen‹ (wobei dieser Begriff mehr das Endergebnis des Prozesses als den Prozeß selbst bezeichnet). In anderen Worten: Was der Begriff ›Erlöschen‹ meint, ist somit vor allem, daß, was die betreffende – nun ehemalige – sog. Person angeht, keine Aktivität mehr stattfindet, daß es keinerlei Abläufe, Ereignisse, Vorgänge mehr gibt. Das Befrieden der Modalaktivität – womit das Erlöschen gemeint ist – bedeutet, das Aufhören jeglicher Aktivität (also von Änderung schlechthin), ein Auslaufen des die Abfolge der Wiedergeburten charakterisierenden und ihn ausmachenden Fluxes. Wir erkennen nun auch die Fragwürdigkeit unserer Formulierung ›Entwicklungsstufe: Wenn die betreffende erloschene sog. Person gestorben ist, gibt es natürlich, genaugenommen, auch keinen Zustand, keine Entwicklungsstufe und keine ›Konstitution‹ jeder ehemals als ein System doch manifesten sog. Person mehr. (Das gilt erst recht für einen Buddha: der begreift sich nicht als Person – wie sollte ›er‹ da nach dem Tode existieren?) Die Konstitution

Erlöschen, die Konstitution Nichtgeborenwerden, Nichtwerden, Nichttun, Nichtmodalaktivität ist absolut niemandes Konstitution, nicht einmal die Konstitution eines Systems. Die Konstitution ist folglich auch keine reale, es gibt sie gar nicht, sie ist nur gedacht (und zwar von einer anderen sog. Person, nämlich von Tusnelda oder einer beliebigen prämortalen sog. Person). Nebenbei: Dies ist ganz unmetaphysisch an unserem heutigen Sprachgebrauch zu verdeutlichen, jedenfalls, sofern wir ein Jenseits leugnen. Wenn ich sage: »Hildebrand ist tot«, so sage ich etwas Absurdes: Wieso? Darum: Es gibt nach dem Tode keinen Hildebrand – wie also soll »er« tot sein? »Sein« Tod ist »niemandes« Tod. Und da es »Hildebrand« nicht gibt, gibt es auch seinen »Tod« nicht. Es gibt ihn nur gedacht. (N.b.: Ein »Sterben« Hildebrands, einer empirischen sog. Person, gibt es sehr wohl: da lebt er ja noch. »Tot« aber ist »er« erst nach »seinem« Sterben.)

Bevor wir weitergehen, sei hier die am Anfang dieses Kapitels gemachte Feststellung wiederholt, daß nämlich, von der Pali-Grammatik her, das Partizip des Perfekts alternativ und völlig legitimerweise als Verbalsubstantiv zu übersetzen ist. Wir haben hier, dieser grammatischen Tatsache entsprechend, das *saṅkhata* unseres Kerntextes nicht als »das Modalgemachte« (andere Übersetzer sagen bekanntlich in etwa: »das Ungeschaffene«), sondern als »das Modaltun« bzw. (das sind nur kontextliche Varianten) »das Modalmachen« bzw. »Modalagieren« bzw. »die Modalaktivität« verstanden. Wir wenden dieselbe Übersetzungsweise auf die in unserem Kerntext vorkommenden anderen Partizipien des Perfekts an, sagen also z.B. statt »das Nichtgeborene«: »das Nichtgeborenwerden«.

Wir können hiermit zu den Inhalten unseres Kerntextes, der den Anlaß für diese Erarbeitung abgegeben hat, zurückkehren und, was die fraglichen Partizipien des Perfekts angeht, guten Gewissens das folgende sagen: Es gibt den – theoretischen – Sachverhalt, daß es kein Geborenwerden gibt, daß es kein Werden, kein Tun und, vor allem, kein Modaltun (kein Modalagieren, keine Modalaktivität, kein Modalmachen) gibt, also – was den letzten Terminus betrifft (und dies ist für uns das Relevante) – kein Tun, welches, erstens, durch früheres Tun geprägt ist und welches, zweitens, die Fortsetzung der Abfolge der Wiedergeburten erzwingt: mit derartigem Tun ist es beim Erlöschen endgültig vorbei.

Unser Kerntext # It 43 p 37 μ lautet also in der letzten Fassung der Übersetzung: „Es gibt ein Nichtgeborenwerden, ein Nichtwerden, ein Nichttun, ein Nichtmodaltun. Wenn es dies nicht gäbe, das Nichtgeborenwerden, das Nichtwerden, das Nichttun, das Nichtmodaltun, so würde hier ein Entkommen aus dem Geborenwerden, dem Werden, dem Tun, dem Modaltun sich nicht präsentieren.“

Es heißt nicht: »Es gibt etwas ohne Geborenwerden« usf., sondern »Es gibt ein Nichtgeborenwerden« usf. Es geht also nicht um ein »Etwas« mit dem Attribut Nichtgeborenwerden usf., sondern es gibt schlicht die Tatsache, daß kein Geborenwerden usf. (mehr) stattfindet, soweit es eine bestimmte bis dahin (!) zu beschreibende und klügstenfalls als »System« zu begreifende sog. Person betrifft.

Damit haben wir die Gefahr der Reifikation gemeistert! Und wenn das so ist, dann können wir (soweit es diesen Kontext betrifft) getrost das Konzept des Absoluten (das ja im Begriff »das Ungeborene« usf. wie auch in dem Begriff »das Ungeschaffene« bzw. »das Nichtmodalgemachte« verborgen ist) ersatzlos aus dem buddhistischen Gedankengut eliminieren.

2.4 Das Schweigen des Buddha zum postmortalen Erlöschenen ist als Kunstgriff erklärbar

Zusammenfassend sei gesagt, daß es, dieser Interpretation zufolge, »nach dem Tode« des Erlöschenen einen Erlöschenen nicht mehr gibt, daß er nicht mehr existieret. Tusnelda macht sich einer Ketzerei schuldig, denn mit dieser Behauptung geht sie kühn über das vom Buddha selbst Proklamierte hinaus – er hüllte sich ja in Stillschweigen. Was ficht Tusnelda nun an, so dreist schlauer sein zu wollen als der Buddha?

Der Buddha wehrt sich It. # M 22 p I 140 μ explizit gegen den Vorwurf, er propagiere „Des seienden Wesens Vernichtung, Zugrundegehen, Nichtexistenz“. Er verkündet vielmehr, sagt er, allzeit „das Leid und „das Stoppen des Leids“. Die bekannte Verweigerung einer Antwort seitens des Buddha (und seiner Jünger) auf die Frage, ob seinesgleichen nach dem Tode existiere oder

2.4

nicht oder sowohl-als-auch oder weder-noch (z.B. # M 72 p I 485 f μ , # A 7.51 p IV 68 ff μ , # A 10.95 p V 193 f μ) ist wohl vor allem als eine Absage an ein unfruchtbares Theoretisieren und an ein dabei aufkommendes Sektierertum zu verstehen. (Zur Theoriefeindlichkeit des Buddha vergleiche man bitte die Abschnitte 14.1.2.4 f, 14.2.1, 17.8.2 unserer Ethik-Dokumentation. Sinngemäß gilt dies auch für die u.a. in # S 22.81 p III 98 f μ , # S 96.10 p IV 400 f μ erwähnte „Ewigkeitsanschauung“ und „Vernichtungsanschauung“ bzw. „-assertion“.) Mit dem Schweigen wird, im Fall der angenommenen Vernichtung, auch die Erzeugung von so etwas wie dem horror vacui vermieden – welcher horror manche am Buddhismus an sich interessierte Wesen verschrecken und von einer Zuwendung zum Buddhismus abhalten könnte. (Hiermit entpuppt sich die Antwortverweigerung als ein pädagogischer Kunstgriff, und zwar nicht als die Unterstellung, daß das betreffende Faktum sich dem Begreifen eh entziehe, sondern als Verweis auf das, was praktisch zu leisten sei, nämlich das Gehen des Edlen Achtfaktorischen Weges.)

Es gibt aber auch das Gegenteil: Der Buddha führt in # Vin I 10 μ und # D 15 p II 61 μ das ganze Elend auf „Durst“, darunter auch den „Nichtexistenzdurst“, zurück. Daneben erwähnt eine katechismusartige Darstellung in # D 33 p III 216 μ den „Stoppensdurst“ (in einer anderen Gruppierung und ohne jeglichen Kontext). Diese Begriffe scheinen negativ konnotiert zu sein. Wichtig für uns ist diese Unterstellung: Jemand, der das Heilsziel erreicht hat und, wie Tusnelda vermutet, nicht mehr existiert, hat nicht etwa aus destruktiven Haltungen heraus (von diesen ist er wohl frei, und jemand, der mit ihnen behaftet ist, sollte sich wohl hüten, sich von ihnen leiten zu lassen!) auf seine Nichtexistenz hingearbeitet, sondern diese Nichtexistenz ist, neben dem Leidstoppen, einfach ein Nebenprodukt seiner Bemühungen.

Bemerkt sei noch, daß dieselbe Frage, die wir betreffs der postmortalen Existenz stellen, sich natürlich gleichermaßen betreffs des lebenden Buddha und, in der Tat, betreffs jeden lebenden Wesens stellt: Ist, angesichts der Tatsachen Dauerlosigkeit und Kein Selbst, die Formulierung ›Tusnelda existiert‹ oder ›Laika existiert‹ eigentlich statthaft? Es ist zu überlegen, ob der Buddha bei seiner unbestimmten Antwort auch diesen Gedankengang im Auge gehabt haben mag.

In # S 22.85 p III 109 ff μ wird die Deutung der Lehre des Buddha, wonach ein solcher nach dem Tode nicht mehr existiert, explizit als ein „übler Gang der Anschauung“ bezeichnet (allerdings nicht als ›verkehrte Anschauung‹) und der betreffende Mönch wird hierzu zur Rede gestellt. Es wird nun durch Fragen und Antworten erarbeitet, daß der lebende Buddha nicht so zu sehen sei, daß er mit irgendeinem der Fünf Kloben identisch ist, nicht in einem Kloben existiert, nicht etwas anderes als einer dieser Kolben ist, nicht die Fünf Kloben ist, nicht ohne die Fünf Kloben ist – was bedeutet, daß schon der lebende Buddha nicht zu fassen ist. Deshalb sei als Antwort nun angemessen: „Die Stofflichkeit ist dauerlos; was dauerlos ist, das ist leidentlich – was leidentlich ist, das ist [bei einem Buddha] gestoppt, das ist zur Rüste gegangen.“ Das gleiche wird betreffs aller Fünf Kloben gesagt.) Vertieft wird dies noch durch die Darstellung, daß jeder Kloben „dauerlos“, „leidentlich“, „Kein Selbst“ sei sowie „modalgemacht“ und gewissermaßen ein „Killer“ – weshalb man sich mit keinem der Fünf Kloben als seinem „Selbst“ identifizieren solle. Der anschließende Text # S 22.86 p III 116 ff μ variiert die Ausgangsfrage durch die Behauptung des betreffenden Mönchs, der Buddha beantworte die besagte Frage nicht in einer der Weisen ›ja‹, ›nein‹, ›sowohl-als-auch‹, ›weder-noch‹, sondern beschreibe den postmortalen Buddha auf eine andere (im Text nicht dargestellte) Weise. Die Diskussion erarbeitet dieselben Erkenntnisse, weist alle konventionellen Thesen sowie die angeblich alternative Beschreibung als nicht „angebracht“ zurück und stellt fest, daß der Buddha nur ›das Leid postuliere und das Stoppen des Leids‹. Im ersten dieser beiden Texte wird festgestellt, daß es bei einem postmortalen Buddha mit jedem der Fünf Kloben vorbei ist (also, lt. Text, mit dem Leid), was an sich die Möglichkeit offenläßt, daß der Buddha doch in einer anderen Weise existiert, eine solche Alternative besteht aber, was diesen Text angeht, doch nicht, denn auch der mögliche Standpunkt, der postmortale Buddha sei etwas anderes als einer der Fünf Kloben wird, wenn auch nur implizit, zurückgewiesen.

Der zweite Text weist explizit die Ansicht als unangebracht zurück, der Buddha beschreibe den postmortalen Buddha anders als in Bezug auf das Schema ›ja‹, ›nein‹ etc. Damit ist – wenn

auch nur implizit – die These zurückgewiesen, der postmortale Buddha sei jenseits von Sein und Nichtsein etc., nämlich (wie Übersetzer gern formulieren), dem ›Ungeschaffenen‹ (bzw. dem ›Nichtbedingten‹) in irgendeiner Weise zugehörig. Beide Texte können als Tadel des Theoretisierens verstanden werden: beide verweisen auf das Praktische, der erstere nämlich auf die Aufforderung, sich der Erkenntnis der Fünf Kloben als dauerlos und deshalb leidentlich sowie als Kein Selbst zu erarbeiten, und der zweite reduziert den Buddhismus auf die Zur-Kennntnahme des Leids und den Weg zu dessen Stoppen. Nebenbei, nämlich in Hinsicht auf die Rezeptionsgeschichte, sei bemerkt, daß die Weigerung, den postmortalen Buddha in der oben dargestellten Weise zu definieren, zusammen mit der – untergeschobenen – Aussage, es gebe ein ›Etwas, welches nicht geschaffen‹ sei, in der buddhistischen Welt (einschließlich der heutigen westlichen!) de facto zu der Interpretation führte, der Buddha existiere nach seinem Tod sehr wohl in irgendeiner Weise – und sei sogar ansprechbar. Dem steht schon entgegen, daß der verstorbene Buddha, so versteht Tusnelda den Text # S 35.83 p 52 f µ (vgl. 3:8.2, Besprechung von *papañca* in „Wahrnehmung und Bewußtsein“), keine Sinnesorgane mehr hat. (Unter den Kennern unserer Schule des Buddhismus ist der kuriose Fall bekannt, daß vor einiger Zeit eine wissenschaftlich denkende, lebenslang unsere Pali-Texte studierende und kompetent übersetzende Lady auf ihre alten Tage in Kontakt mit hinduistischem Denken das hinduistische Postulat eines ›Letzten‹ übernahm und damit, so sieht es Tusnelda, dem Buddhismus eine Absage erteilte, oder, respektlos gesagt, bezugte: die alte Dame ist kurz vor ihrem Toresschluß übergeschnappt.)

Wenn der Buddha in # Sn 267 µ sagt: „... die Realisierung des Erlöschens ist das höchste Auspizium“, oder wenn es in # Dh 204 µ heißt: „Das Erlöschen ist das maximale Glück“ (ein Thema, welches in unseren Texten vielfach variiert wird), dann ist dies kein Beleg für die Richtigkeit der Interpretation, das „Erlöschen“ meine einen Zustand der postmortalen sog. Person. (Wir erinnern uns hier daran, daß, wie oben referiert, im Text # D 16 p II 157 µ die „Befriedung“ der – wie Tusnelda es sieht – „Modalaktivitäten“ als das „Glück“ identifiziert wird.) Zum einen mögen sich solche Aussagen auf die prämortale, lebende, sog. Person beziehen; zum anderen, im Falle des Postmortalen, mögen sie – verschlüsselt – besagen: ›Nicht mehr zu existieren ist ein Glück.‹

Tusnelda will mithin nicht schlauer sein als der Buddha, sondern erklärt sich – hoffentlich richtig! – in der obigen Weise, zum einen, was der Buddha selbst gewußt hat, und, zum anderen, warum er sich gegenüber seinem Publikum auf keine Anschauung festlegte – und das tut auf dem Hintergrund, daß, wie erwähnt, in der Literatur und im real existierenden Buddhismus de facto ein postmortales Existieren gern unterstellt wird (s.o.).

Im übrigen wahr der Buddha gar nicht völliges Stillschweigen zu unserer Frage: Er stellt It. # M 60 p I 411 µ fest, es gebe, im Unterschied zu denen, die ein „Existenzstoppen“, also ein Aufhören der Existenzen, leugnen, solche, die der Anschauung sind: „Es gibt schlechthin ein Existenzstoppen.“ Der Buddha sagt, wenn diese recht haben, dann werde er „in der Sichtbaren Konstitution“ „verlöschen“. Und diese Aussage kann man wohl, muß man, als eine Gleichsetzung von ›Verlöschen‹ einerseits und „Existenzstoppen“ andererseits werten: Wer verloschen ist, hat aufgehört zu existieren. Diese unsere Interpretation wird gestützt durch die anschließende Feststellung des Buddha betreffs jemandes, der derart ein „Existenzstoppen“ postuliert: „Indem er so reflektiert, ist er jemand, der [seinerseits] vorgeht zum Ressentiment gegenüber den Existenzen, zu [deren] Verblässen, zu [deren] Stoppen.“ Warum? „Bei denen ist diese Anschauung dem Weltverlöstungsfreien nahe, dem Fesselungsfreien / Vergnügensfreien / Vereinnahmungsfreien / Absorbierensfreien nahe.“ (Wenn Tusnelda sich also derartige Gedanken macht, so glaubt sie – wie eben vom Buddha betreffs jener, die ein „Existenzstoppen“ postulieren, festgestellt –, sich [und ihrem Publikum] damit keinen Schaden zuzufügen und das Verfolgen des Edlen Achtfaktorischen Wegs, nämlich das Abbauen des Leidens, nicht zu vernachlässigen [und betreffs der Erforschung von Wahrnehmen und Bewußtsein hat Tusnelda eine entsprechende Überzeugung]; vielmehr scheint es ihr, daß sie sich – wie sie nun einmal konstituiert ist, mit ihren persönlichen und kulturellen Voraussetzungen – auf diese Weise ein tieferes und umfassenderes

2.4

Verständnis des im Buddhismus so hervorragenden Konzepts Kein Selbst erarbeitet; in anderen Worten: daß bei ihr die Vorstellung einer Person namens Tusnelda immer mehr verblaßt – was sie dem ›Erlöschen‹ alias dem ›Existenzstoppen‹ näherbringt. Im übrigen hindert das zunehmende
4 Verständnis des Kein Selbst sie nicht, gewissenhaft ihr eigenes Hirn zu benutzen, statt sich ausschließlich auf das anderer Leute zu verlassen. [Aufmerksame Leser und Leserinnen erinnern sich in diesem Zusammenhang an die in dieser Arbeit immer wieder aufgeworfene und behandelte Frage, ›wer es denn nun sei, der etwas ›tut‹, z.B. ›wahrnimmt‹; hier lautet die Frage
8 nun, ›wer es denn sei, der da sein Hirn gebraucht!]

Tusnelda hält übrigens auch dafür, daß mit der Feststellung, mit dem „Stoppen“ – darunter das „Existenzstoppen“ – sei das „Stoppen des gesamten Komplexes Leiden“ (vgl. # Vin I 1 f µ, # S 12.10 p II 11 µ) erreicht, auch eine negative Aussage zu der Frage gemacht ist, ob ein
12 Buddha nach dem Tode existiere. (Allerdings gilt: Das angestrebte bzw. tatsächlich erfolgende ›Stoppen‹ ist in keinem Text als das Aufhören der betreffenden sog. Person gemeint. Man mag versucht sein, ›Stoppen‹ und ›Erlöschen‹ für Synonyme zu halten, schon wegen der häufigen räumlichen Nähe in den Texten – das wäre ein fataler Irrtum, denn die Verwendungsweise der
16 beiden Termini ist ganz unterschiedlich.)

Wie immer es um Tusnelas Verständnis des Erlöschens bestellt sein mag – sie ist sich der Tatsache bewußt, daß die mühsam erarbeiteten Interpretationen zum Thema ›Das Ungeschaffene‹ (bzw. ›Das Nichtbedingte‹, wie das Fragliche von anderen Übersetzern
20 alternativ gern genannt wird) mit den mannigfachen expliziten und impliziten Anschauungen, die dazu in den diversen Schulen des Buddhismus im Schwange sind, kopfvoran kollidieren. (Merke, dies sei wiederholt: Jene Anschauungen stellen eine eindeutige Entscheidung für das Konzept dar, daß der Buddha sehr wohl nach seinem Tode existiere: sie sind somit jeweils
24 Varianten der „Ewigkeitsanschauung“ – sie lassen die Frage nicht etwa offen, wie der Buddha dies gegenüber seiner Zuhörerschaft sehr wohl tat.) Tusnelda bezieht sich, wie gesagt, ausschließlich auf die obigen zu Rate gezogenen Texte – was der Buddha anderswo, nämlich außerhalb des frühen Pali-Kanons (also auch im Abhidhamma [gegenüber dem Tusnelda bei
28 derartigen Themen größtes Mißtrauen hegt]) gesagt haben mag, bzw. was er vermittelte, indem er schweigend den Finger hob, ist folglich in unsere Interpretationen nicht eingegangen.

Unsere Analyse hat gezeigt, daß der im Zentrum unserer Forschungen stehende Text # It 43 p 37 µ in der Zusammenschau mit anderen Pali-Texten sprachlich und inhaltlich berechtigt
32 durchaus so verstanden werden kann, daß nicht vom ›Ungeborenen‹ die Rede ist, sondern vom „Nichtgeborenwerden“; nicht vom ›Nichtgewordenen‹, sondern vom „Nichtwerden“ (oder: „Nichtexistieren“, „Nichtsein“); nicht vom ›Nichtgemachten‹, sondern vom „Nichttun“; und, dies ist das Wesentliche, nicht vom ›Ungeschaffenen‹ (was die fremde Diktion ist) bzw. vom
36 ›Nichtmodalgemachten‹ (was unserer eigenen Diktion entspräche) – sondern vom „Nichtmodaltun“ (oder: „Nichtmodalagieren“). Damit ist übrigens der eingangs zitierte Text aus dem Abhidhamma, # Dhs 1439 p 244 µ, mitsamt allen abhidhammischen bedeutungsähnlichen Aussagen als auf dem Hintergrund der Lehrreden des Buddha rechtfertigungsbedürftig erwiesen.

40 Nun ist es an Tusnelda bzw. an jeder wohlgesonnenen Leserin und an jedem geeigneten Leser, den vom Buddha vorgezeichneten Weg selbst zu gehen und schließlich das Erlöschen ›selbst‹ zu erfahren.

Veröffentlichungen von T. Aabendschajn

- **Buddhistische Ethik und Weltgestaltung** (Kurzbezeichnung: **BEuWg**)
Eine Dokumentation. Ein Arbeitsbuch
- **Wahrnehmung und Bewußtsein** (Kurzbezeichnung: **WuB**)
Grundlagenforschungen zum Buddha-Dhamma
- **Pali-Deutscher Übersetzer** (Kurzbezeichnung: **PDÜ**)
Ein kleines Bedeutungsverzeichnis

- **Kleinere Arbeiten zum Buddhismus**
 - **Papañca: „Fortschweifung“**
(Auszug aus „Wahrnehmung und Bewußtsein“)
 - **Saṅkhāra: „Modalaktivität“**
(Auszug aus „Wahrnehmung und Bewußtsein“)
 - **Virāga-Tabelle**
 - **Das Nirwana: Das Ungeschaffene?**