

Wilhelm K. Essler

Buddha Śākyamuni

Sein Leben – sein Wirken

Buch I:

Die Wege hin zur
Vollständigen Erwachung





Buddha Śākyamuni

Wilhelm K. Essler

Buddha Śākyamuni

Sein Leben – sein Wirken

Buch I:

Die Wege hin zur
Vollständigen Erwachung

Goethe-Universität
Frankfurt am Main, 2016

©Wilhelm K. Essler
Institut für Philosophie
Goethe-Universität
Frankfurt am Main, 2016

Inhaltsverzeichnis

Buch I

Vorwort	7
Hinweise	9
(a) Zur Wiedergabe der Pali- und Sanskritwörter	9
(b) Zur Transkription der Sanskritwörter	13
(c) Zu den verwendeten Abkürzungen	14
Einleitung	17
(a) Zum Lesen dieser Darstellung	17
(b) Das Interpretationsproblem	18
(c) Meine Interpretationsbasis	22
(d) Danksagung	26
Hinführung: Eine philosophische Landkarte	27
(1) Alt-Griechenland und Alt-Indien	27
(2) Südlicher und Nördlicher Buddhismus	33
(3) Der Rote Faden zu diesem Buch I	42
(4) Der Rote Faden zu den folgenden Büchern II und III	46
Hauptteil 1: Die Philosophien der Alten	53
1. Die Weisheitslehren der Veda-Sammlungen	53
2. Die Weisheitslehren der Brāhmaṇa-Sammlungen	59
3. Die Weisheitslehre Yājñavalkya's	88
4. Die Weisheitslehren der Eklektiker	138
Hauptteil 2: Die Weisheitslehren seiner Zeit	143
1. Vorbetrachtungen	143
2. Pūraṇa Kāśyapa	146
3. Maskarin Gośāla	150
4. Ajita Keśakambakin	153
5. Pakudha Kātyāyana	158
6. Nigrantha Jñātīputra	161
7. Sañjayin Belaṭṭhīputra	195

8. Ārāḍā Kālāma	197
9. Udraka Rāmaputra	201
Hauptteil 3: Der Weg des Buddha Śākyamuni	205
1. Der Prinz Siddhārtha	205
2. Der Śramaṇa Gautama	224
3. Der Tathāgata	245
4. Der Kāya der ersten Jünger	269
5. Das Entstehen der Schule	286
6. Der Saṃgha der Edel-Jünger	304
Anhänge	331
(a) Der Bewusstseins-Augenblick	331
(b) Das Jaina-Weltbild	336
(c) Der Schall im Sinne der Akustik	344
(d) Die Emser Depesche	347
(e) Form und Begriff bei Kant	352
(f) MN 92	362
Nachwort	368
Literaturverzeichnis	372

Band II: Seine Lehre und sein Wirken

Hauptteil 4: Die Edlen Wahrheiten nach Geistes-Schulung 1	00
Hauptteil 5: Die Edlen Wahrheiten nach Geistes-Schulung 2	00
Hauptteil 6: Die Edlen Wahrheiten nach Geistes-Schulung 3	00
Hauptteil 7: Die Edlen Wahrheiten nach Geistes-Schulung 4	00

Band III: Der Weg seines Ordens

Hauptteil 8: Die Entwicklung des Ordens	00
Hauptteil 9: Da und dort einsetzenden Unstimmigkeiten	00
Hauptteil 10: Das Dahinscheiden beider Hauptjünger	00
Hauptteil 11: Der letzte Weg Buddha Śākyamuni's	00
Hauptteil 12: Die beiden ersten Konzile	00

Vorwort

Bedingt durch äußere Umstände, auf die ich keinen Einfluss hatte, hab' ich, entgegen meinem Vorhaben, noch nicht die vollständige Version meiner Darstellung der Lehre Buddha Śākyamunis samt deren philosophiegeschichtlichen Hintergrund fertigstellen können, sondern kann hier vorerst nur deren erstes Drittel –das Buch I– vorweisen. Ich werde mich bemühen, ihr in Kürze das letzte Drittel –das Buch III– hinzuzufügen [sowie bis dahin auch die in diesem ersten Band noch verbliebenen Lücken aufzufüllen], sowie, im kommenden Jahr dann den Hauptteil –das zweite Drittel, das Buch II– zu erstellen.

Weil die beiden anderen Bücher –und in ihnen insbesondere das jeweilige Literaturverzeichnis– noch nicht fertiggestellt sind, konnten hier im Buch I jene Fußnoten, die direkt oder indirekt auf Textstellen im Buch II sowie im Buch III Bezug nehmen, noch nicht zur endgültigen Form gebracht werden. Ich bitte die Leser, diese Sache betreffend, daher um ihr Verständnis und um ihre Geduld.

In den Abschnitten zur vorbuddhistischen Philosophie kann es erfolgen, dass ich in diesen Nacherzählungen der überlieferten Texte im Verlauf der nächsten Jahre vereinzelt noch Änderungen am Vokabular vornehmen werde. Jenen Lesern, die mir dabei durch weiterführende Vorschläge Hilfestellung geben können und werden, dank' ich dafür bereits hier in Voraus!

Umfangreiche Hilfen hatt' ich bis 2007 zur der Erstellung der Erstfassung dieses Textes von MA Ulrich Mamat erhalten. Nach meiner Emeritierung hab' ich ihm aber nicht mehr weiter als Mitarbeiter im universitären Bereich behalten können; und da er seither außerhalb der Universität für sein körperliches Weiterleben zu sorgen hat, ist es ihm sodann nicht mehr möglich gewesen, am Bearbeiten jener Erstfassung mitzuwirken; und so ist diese dann acht Jahre lang nicht von der Stelle gekommen.

Ergänzende Hilfen erhalt' ich gegenwärtig von cand.phil. Michael Jekel; denn nach wie vor und auch weiterhin bin ich als jemand, der die jeweiligen Sprachen der Überlieferungen von buddhistischen Texten nicht beherrscht, hierin auf Hilfestellungen angewiesen.

Danken möcht' ich –last not least– meinem Kollegen und Freund Klaus Butzenberger für viele einschlägige Gespräche; eben diese haben dazu geführt, dass sich meine Sicht der uns überkommenen Texte so weit geklärt hat, dass ich nun das Veröffentlichen meiner –jetzt überarbeiteten– damaligen Texte wagen kann.

Dass jedoch weder er noch Ulrich Mamat noch Michael Jekel für irgendeinen Fehler, der mir hier vielleicht unterlaufen ist, die Verantwortung trägt, sondern dass diese dann ganz allein bei mir zu suchen und zu finden ist, das versteht sich von selbst. Und dankbar werd' ich für jeden Hinweis auf solche verbliebenen Unzulänglichkeiten sein!

Wie jeder Übersetzer und wie jeder Interpret, so betracht' auch ich die uns überlieferten Texte von einem –natürlich: von meinem eigenen– Gesichtspunkt aus. Im Text selber kann ich nicht unentwegt darauf hinweisen; teils in der Einleitung und teils im Nachwort will ich diesen Gesichtspunkt, der meine Sicht der Dinge bestimmt, zu skizzieren versuchen.

In den hier nacherzählten Texten sind mir heute manche Sachen verständlich, die seinerzeit eine weit-ausholenden Darstellung erfordert haben; sie hab' ich dann weggelassen und die betreffende Stellen jeweils mit „(...)“ markiert. Umgekehrt sind mir heute manche Sachen unverständlich, die seinerzeit keiner weiteren Beschreibung oder auch nur Andeutung bedurft haben. An Stellen, an denen ich gemeint habe, zur Erzielung eines eindeutigen Verstehens demgemäße Ergänzungen anbringen zu müssen, weil diese [vielleicht] Missverständnisse ausschließen, hab' ich diese durch „[xyz]“ markiert.

Im Zurückblicken auf die einzelnen Veränderungen, die hin zu meiner gegenwärtigen Sichtweise geführt haben, geh' ich davon aus, dass ich in einigen Jahren –sowie ich den gehörigen Abstand von der jetzigen Fassung erreicht habe– mich genötigt sehen werde, daran Veränderungen – die dann hoffentlich Verbesserungen sein werden– vorzunehmen. Daher werd' ich jedem, der mir über die formale Seite hinaus inhaltliche Verbesserungsvorschläge mitteilt, hierfür dankbar sein! Denn es geht mir um die Sache, und keinesfalls um meinen Namen, von dem ich nach meinem Tod ohnehin nichts mehr haben werde.

Mögen die hier auf solche Art nach bestem Wissen und Gewissen nacherzählten Texte samt ihrer Zusammenstellung den Lesern Freude und Nutzen bringen!

*Goethe-Universität zu Frankfurt am Main
20 Juli 2016*

Wilhelm K. Essler

Hinweise

(a) Zur Wiedergabe der Pali- und Sanskritwörter

Ich habe mich dazu durchgerungen, mich nicht durch den gängigen Fehlgebrauch mancher Sanskrit-Wörter verängstigen und dadurch von deren Gebrauch gemäß ihres Sinns im Buddhismus abhalten zu lassen. Ich mute daher insbesondere den Lesern das Wort „Tantra“ zu, nämlich in der Hoffnung und Erwartung, dass sie dieses, unabhängig von den unterschiedlichen Hypothesen zu seiner Etymologie, hier stets im Sinne des Buddhismus gemäß „Schulung der Körperkräfte als Hilfe auf dem Weg zur Befreiung“ lesen und verstehen, und nicht im Sinne irgendeiner Variante des Hinduismus.

Als Bezeichnung für den historischen Buddha verwend' ich für die Person vor seinem Erwachen aus dem Schlaf der Unwissenheit seinen weltlichen Namen „Siddhārtha Gautama“, und für die Person von seinem Erwachen ab den –dann nicht mehr auf Weltliches bezogenen– Namen „Buddha Śākyamuni“, wörtlich wiederzugeben als „[der] Erwachte [und] Weise [der] Śākyas“¹.

Einige der Sanskritausdrücke lass' ich gänzlich unübersetzt. Andere hingegen geb' ich –je nach dem Zusammenhang, d. h. meiner Ansicht nach, in welchem Umfang darin die mit ihnen verbundenen Inhalte zum Tragen kommen– manchmal übersetzt und manchmal unübersetzt wieder.

Zu den von mir durchgehend nicht in Übersetzungen wiedergegebenen Ausdrücken gehören insbesondere:

★ „Sanskrit“: Denn dieses –auf „Saṃskṛta“ zurückgehende– Wort mit der Etymologie „zurechtgemacht, regelgemäß gestaltet, wohlgeformt“ bedarf bei uns wohl keiner Übersetzung mehr.

★ „Pali“: Denn dieses, in Pāḷi eigentlich gemäß „Text“ zu verwendende Wort mit der später erfolgten Bedeutungsverschiebung hin zu „Sprache [in der die Texte des Südlichen Buddhismus überliefert sind]“ wird bei uns ohnehin stets unübersetzt verwendet.

¹ *Innerhalb von Zitaten* hingegen geb' ich –dem üblichen Verfahren entsprechend– die jeweils zitierte Bezeichnung wieder, ob diese noch gebräuchlich oder nicht [mehr] gebräuchlich ist.

★ „Brāhmaṇa“: Denn dieses –im Deutschen mit der Betonung „Bráhma-ne“ auszusprechende– Wort, das einige Jahrhunderte vor Buddha Śākyamuni vielleicht wirklich noch die Bedeutung von „Priester“ hatte, ist spätestens zu seiner Zeit bereits allzu häufig auch auf Priesterabkömmlinge, die selbst alles andere als Priester waren, angewendet worden.

★ „Śramaṇa“: Denn dieses –im Deutschen mit der Betonung „Schrá-mane“ auszusprechende– Wort wäre wohl am besten noch mit seiner ursprünglichen Bedeutung von „Sich-Abmühender“ wiederzugeben, keinesfalls aber mit „Asket“. Zwar gab es unter ihnen viele, die in einem für uns nur schwer vorstellbaren Ausmaß härteste Selbstquälerei ausübten, daneben aber eben auch solche, die sich darin abmühten, im genauen Gegenteil von Askese perfekt zu werden.

★ „Bhikṣu“ und „Bhikṣunī“: Denn diese Ausdrücke, die gegenwärtig meist mit „Mönch“ und „Nonne“ wiedergegeben werden, besaßen zur Zeit Buddha Śākyamuni’s tatsächlich die Bedeutungen von „Almosenempfänger/in [im Orden des Buddha]“; und eben so sind sie daher, als Kurzform dieser ebenso korrekten wie unhandlichen deutschen Wiedergabe, zu lesen und zu verstehen.

★ „Arhat“: Denn dieses Wort mit der Etymologie „Ehrenhafter, Ehrwürdiger“ ist im Orden in aller Regel im Sinne von „Heiliger, das Heil [der Vollständigen Befreiung] erwirkt Habender“ verstanden und gebraucht worden.

★ „Bodhisattva“: Denn für dieses Wort mit der Etymologie „[zur] Er-wachung [strebendes] Lebewesen“ gibt es keine griffige und zugleich ansprechende deutsche Entsprechung.

★ „Buddha“: Denn dieses Wort mit der Etymologie „[aus dem Schlaf der Unwissenheit und des Getriebenseins] Erwachter“ wird bei uns meist mit dem –die Sache nur teilweise treffenden– Ausdruck „Erleuchteter“ wiedergegeben.

★ „Saṃbuddha“: Dieses Wort könnte mit „Voll[-ständig] Erwachter“ wiedergegeben werden, womit jemand zu benennen ist, der die Er-wachung sowie das vollständige Wissen um das Entstehen aus Vorange-gangenen gewonnen hat; der Kürze halber verwend’ ich aber das Sanskritwort.

★ „Samyaksambuddha“: Dieser zusammengesetzte Ausdruck ist mit „[auf] recht[-gegangenem Weg] voll[-ständig] Erwachter“ wiederzuge-ben; auch hier lass’ ich den deutlich kürzeren Sanskritausdruck unüber-setzt.

★ „Tathāgata“: Wörtlich ist dieser Ausdruck mit „So [zum Ziel des Weges zur Er-wachung] Gegangener“ oder aber –wie ich vermute– mit

„So [über alles hinaus-]Gegangener“ wiederzugeben.² Häufig wird er mit „Vollendeter“ übersetzt; dieses gibt zwar in den Reden seiner Jünger den Wortsinn zutreffend wieder, nicht aber in der Verwendung dieses Wortes durch Buddha Śākyamuni selbst, nämlich als die –von ihm von Anfang an benützte– Eigenbezeichnung.³

★ „Sugata“: Dieses zusammengesetzte Wort –das wörtlich durch „Gut Gegangener“ zu übersetzen und hauptsächlich von den Laien und Laiinnen etwa von der zweiten Hälfte der Lehrtätigkeit Buddha Śākyamuni’s als Bezeichnung für ihn verwendet worden ist– haben diese vermutlich im Sinne von „der [für unser Heil, für unser] Gut[-werden den Weg] Gegangene“ benützt.⁴ Da auch für ihn keine griffige und zugleich sinngemäss unbedenkliche Wiedergabe in Sicht ist, belass’ ich es auch hier beim Sanskritausdruck.

★ „Bhagavan“: Dieses Wort mit der Etymologie „Gesegneter“ wird in den Schriften durchaus nicht in dem Sinn der deutschen –oder englischen– Entsprechung gebraucht, sondern eher umgekehrt im Sinne von „Segen Ausstrahlender, Segen von ihm Ausgehender“; und die deutsche Übersetzung „Erhabener“ trifft, was diesen Wortsinn betrifft, ohnehin voll daneben. Ich meine, dass die Leser dieser Schrift –als erwachsene Personen– sich *nicht* von *hinduistischen* Verwendungen des Wortes „Bhagavan“ verführen lassen werden; und ich glaube daher, nach diesem Hinweis das Wort „Bhagavan“ im Folgenden unbedenklich im *buddhistischen* Sinn verwenden und ihm dadurch seine ursprüngliche Würde zurückgeben zu können, ohne dass dadurch jemand irritiert –d. h.: verunsichert– wird.

Zu den Ausdrücken, die ich gelegentlich übersetze und gelegentlich unübersetzt lasse, gehören im engeren Rahmen der Darlegung der Lehre Buddhas insbesondere:

² Ich lese „Tathāgata“, wie die meisten Interpreten, gemäß „Tathā-gata“ als „So-Gegangener“; die ebenfalls mögliche Lesart „Tathā-agata“ als „So- Gekommener“, d. h. als „So [zu jenen ersten fünf Jüngern] Gekommener“, gibt das –mit dieser von ihm da benützten Eigenbezeichnung– Intendierte in keiner Weise wieder.

³ Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ist „Tathāgata“ zudem ein vor-buddhistischer wie auch ein vorjainistischer Fachterminus unter den Śramaṇas und Brāhmaṇas jener Zeit gewesen, generiert wohl von einer –gleichfalls vor-jainistischen– Schule, die in ihrer Argumentationstheorie nicht eine zweiwertige, sondern eine vierwertige Logik eingesetzt hat.

⁴ Siehe etwa die allgemeine Beschreibung eines guten Meisters in MN 137, wo mehrfach ausgeführt wird: „Da legt ein Meister den Jüngern die Zusammenhänge dar, erbarmend und gütig, weil von Erbarmen bewogen, gemäß: „Dies dient euch zum Wohl, und das dient euch zum Heil!““

★ „Nirvāṇa“, hier übersetzt als: „Nicht-[mehr-]Brennen“, u. E. zu verstehen als „Nicht [mehr in den das Bewusstsein einfärbenden Verblendungen wie insbesondere Gier–Hass–Irrung] Brennen“, somit gemäß „im Denken–Reden–Tun stets sachlich [= unerhitzt] Handeln“.⁵

★ „Saṃsāra“, wörtlich zu übersetzen als „beständiges Wandern“, u. E. zu verstehen als „[ziellooses und fremdgelenktes, weil nicht durch eigene Einsichten gelenktes] Herumwandern [im gegenwärtigen Leben wie auch von diesem Leben zum nächsten]“, kürzer: „fremdbedingtes Bestehen“, und noch kürzer: „Bedingtes Bestehen“.

Zu den Ausdrücken, die ich in dieser Schrift –zumindest nahezu– durchgängig übersetze, gehört vor allem das schon damals vieldeutig gewesene Sanskritwort:

★ „Dharma“, mit der Etymologie von „götter-erstellte Pflicht, Gesetz, sittliche Ordnung, soziale Ordnung, politische Ordnung“. Buddha Śākya-muni verwendet dieses Wort, wie die Gegenüberstellungen der Alternativübersetzungen zeigen, mehrheitlich –und in den allerersten Lehrreden meist– gemäß: „Gegebenheit [vom Erleiden, von dessen Ursprung, von dessen Erlöschen, vom Pfad zu diesem Ziel]“ und damit gemäß: „Zusammenhang [des Entstehens und der Erlöschens des Erleidens]“, kurz: gemäß „Zusammenhänge“; und in eben diesem Sinn geb‘ ich hier „Dharma“

⁵ Der Ausdruck S: „Nirvāṇa“ bzw. P: „Nibbāṇa“ kann, wie gesagt, [mindestens] dreifachen Ursprungs sein; und er kann daher [mindestens] dreifach übersetzt werden:

(1) mit „Nicht-Wald“, womit der letzte Lebensabschnitt eines Brāhmaṇas gemeint ist, der den Abschnitt des Wald-Lebens erfolgreich beendet hat;

(2) mit „Nicht-Wehen“, womit auf die feinstofflichen inneren Winde verwiesen wird, die nun zu wehen aufgehört haben; und

(3) mit „Nicht-Brennen“, womit gemeint ist: die Feuer von Gier–Hass–Irrung in sich zum Erlöschen gebracht zu haben, demnach: „Nicht-[mehr-]Brennen“ = „Erlöschen“.

Die Deutung (1) kann bei den Brāhmaṇas im Vordergrund gestanden sein; ich finde jedoch keine Stelle in den Lehrreden der Baudhas, die dies bestätigt. Sie ist dann mit Blick auf des letzten Lebensabschnitts des Brāhmaṇa’s –von: Kindheit–Lehrjahre–Eheleben–Waldleben der fünfte– zu verstehen: Er, des das Hausleben aufgegeben und sich in den Wald zurückgezogen hatte, kehrt nun aus dem Wald als Weiser –als S: Muni– zu den Menschen zurück, um denen, die an seiner dort gewonnenen Weisheit teilhaben wollen, dieses zu ermöglichen.

Die Deutung (2) stimmt zwar bei Yājñavalkya sowie auch bei einigen Synkretikern; hier im Kontext der Lehre Buddha Śākya-muni’s wirkt sie jedoch gekünstelt; und ihr In-Bezug-Setzen zu einem erlöschenden Feuer verstärkt diesen Eindruck.

Die Deutung (3) steht im Einklang mit dem Verständnis von „Feuer der Begierde“; und das wird durch die Lehrrede an die vormaligen Schüler der Feuerlehre wie auch durch einige andere Lehrreden bestätigt.

Daher geb‘ ich „Nirvāṇa“ gemäß (3) mit „Nicht-Brennen“ wieder; auch der vereinzelt auftretende Ausdruck „Kühl-Gewordener“ wäre treffend.

vorwiegend wieder, nämlich meist mit „Zusammenhänge“, gelegentlich mit „Gegebenheiten“, und in einigen wenigen Fällen auch mit „Gegebenes“. Für „der Zusammenhänge Lehre“ hat Buddha Śākyamuni –oder haben seine ersten Jünger– die Wortzusammensetzung „Dharma-Cakra“ benutzt. Dieses Doppelwort ist aber sehr bald von seinen Jüngern –und vielleicht auch schon von Śāriputra– zu „Dharma“ verkürzt und dabei – mit wohl kaum bemerkter Bedeutungsverschiebung, die Reflexionsebene betreffend– dann vom Sinn von „Zusammenhänge“ zum Sinn von „Lehre [von den Zusammenhängen]“ verwendet worden.⁶ Dann und wann hat aber –den überlieferten Schriften gemäß– auch Buddha Śākyamuni diese verkürzte Sprechweise benutzt, das erste Mal wohl bei der Novizenweihe seines Sohnes Rāhula.

(b) Zur Transkription der Sanskritwörter

Fast alle Sanskrit- und Pali-Wörter geb‘ ich in der lateinischen Umschrift – und bei Substantivisch gebrauchten Ausdrücken mit mit großen Anfangsbuchstaben– wieder, obwohl im Sanskrit und im Pali kein Unterschied zwischen Groß- und Kleinschreibung gemacht wird. Das ist als eine Konzession an die deutschen Leser zu verstehen, damit deren Lese- fluß dadurch nicht gestört wird.

Die –hier in lateinischer Umschrift wiedergegebenen– Sanskrit-Buchstaben sind so auszusprechen, zunächst die Vokale:

- * „e“ und „o“ sind stets lang auszusprechen.
- * „a“, „i“ und „u“ stets kurz auszusprechen, wobei das „a“ [genau] dann, wenn es am Wort-Ende geschrieben steht, irgendwo in der Mitte des akustischen Dreiecks mit den Eckpunkten „a“–„o“–„er“ gesprochen wird, dabei das „-er“ wie am Wortende, z.B. bei „Müller“.
- * „ā“, „ī“ und „ū“ werden stets lang ausgesprochen.
- * „ṛ“ wird als rollendes „r“ ausgesprochen.
- * Für die Konsonanten [im Sanskrit-Alphabet stets mit nachfolgendem „a“ angegeben] gilt: „c[a]“ wird stets –auch vor „a“, „o“ und „u“– wie

⁶ In vergleichbarer Weise haben sie damals ja auch schon „Verweilen in Leerheit“ als Kurzform für „Verweilen im ununterbrochenen Erkennen und unvermittelten Sehen der Leerheit des –vermittels der äußeren und inneren Sinne– Empfundenen von eigenständigem Bestehen“ verwendet. Denn, wörtlich genommen, befindet sich ja auch dieser Erdboden, auf dem wir weilen, [ununterbrochen] im [Zustand der] Leerheit [von eigenständigem Bestehen]; so aber kann „Verweilen in Leerheit“ ja doch wohl nicht gemeint sein.

Siehe hierzu MN 121.

„tscha“ [mit hartem „sch“] ausgesprochen, und „j[a]“ stets –auch vor „e“ und „i“– wie „dscha“ [mit weichem „sch“]. Folgt dem Konsonanten unmittelbar ein „h“, ist dieses deutlich als Hauchlaut zu artikulieren, wie z. B. im deutschen „Ab-hang“. Bei den Zerebral-Lauten, wie z. B. „t[a]“ oder „ḍ[a]“, wird die Zungenspitze zum Gaumendach hin gebogen und wie im Englischen „too“ und wie in „done“ gesprochen. Das palatale „ś[a]“ ist ein vorne am Gaumen gesprochener Zischlaut in heller Umgebung, wie in „mischen“; das „ṣ[a]“ wird wie in „Schabernack“ gesprochen. Und „ñ[a]“ wird wie das „ñ“ des Spanischen gesprochen, d.h. ungefähr wie „ny“ mit zusammengeschmolzenem „ny“, somit wie in „España“, nicht jedoch wie „ni“ in „Alemania“.

Für den Anfang allerdings mögen sich jene Leser, die wenig an der genauen Aussprache des Sanskrits und des Pali, aber sehr am Inhalt der überlieferten Lehren Buddha Śākyamuni's interessiert sind, diese Aussprache erleichtern und „ś“ genauso wie „ṣ“ einfach als „sch“ aussprechen, sowie die Punkte unter oder über den Konsonanten zu übersehen; denn bezüglich dieser wenigen Sanskrit- und Paliwörter, die hier verwendet werden, ergeben sich ihnen da keine erkennbaren Nachteile, das Wortverständnis betreffend. Nicht das Erlernen der richtigen Aussprache dieser Wörter sollte für sie im Vordergrund stehen, sondern vielmehr das richtige Verstehen der überlieferten Unterweisungen Buddha Śākyamuni's!

(c) Zu den verwendete Abkürzungen⁷

Die Sprachen, auf die ich mich in den Fußnoten –mit der Abkürzung: FN = Fußnote– beziehen, kürz' ich mit einem Großbuchstaben so ab:

D = Deutsch;
 E = Englisch;
 G = (Alt-)Griechisch;
 L = Latein;
 P = Pali;
 S = Sanskrit;

⁷ Alle hier aufgeführten Text-Sammlungen gehören zu den wichtigsten Texten des Pali-Kanons. Ich gebe daher deren Pali-Bezeichnungen wieder.

Mit Ausnahme des Mahāvagga und des Cullavagga, die beide Teile des Vinaya-Piṭaka sind, des Korbs [der Lehrreden im Zusammenhang mit] der Ethik [der Ordinierten], werden diese Textsammlungen dem Sutta-Piṭaka, dem Korb der Lehrreden zugeordnet.

NB: Das Pali-Wort „Sutta“ entspricht dem Sanskrit-Wort „Sūtra“.

V = Vedisch.

Die Textsammlungen, auf die ich mich in den Fußnoten beziehe, kürz' ich mit jeweils zwei Großbuchstaben so ab:

AN = Aṅguttara-Nikāya, d. i. Angereihte-Sammlung;⁸
CV = Cullavagga,⁹ d. i. Kleiner Abschnitt (im VN);
DN = Dīgha-Nikāya: d. i. Längere Sammlung;
MN = Majjhima-Nikāya: d. i. Mittlere Sammlung;
MV = Mahāvagga: d. i. Großer Abschnitt (im VN);
SN = Saṃyutta-Nikāya: d. i. Gruppierte Sammlung;¹⁰
SP = Suttanipāta [= Sn];
UD = Udāna: d. i. Aussprüche;¹¹
VN = Vinaya: d. i. Ordnung, Disziplin.¹²

Die Namen der Personen, auf die ich mich hier in den Fußnoten gelegentlich beziehe, kürz' ich jeweils mit drei Großbuchstaben so ab:

AHB = Alfred Hillebrandt;
BBD = Bhikkhu Bodhi;
BNM = Bhikkhu Ñāṇamoli;
HHK = Hellmuth Hecker;
HOB = Hermann Oldenberg;
KEN = Karl-Eugen Neumann;
KML = Klaus Mylius;
KSM = Kurt Schmidt;
KZW = Kay Zumwinkel;
MWS = Maurice Walshe;
NPN = Nyanaponika;
NTL = Nyanatiloka;
OST = Otto Strauss;

⁸ Wörtlich ist dieser Pali-Ausdruck mit "Um-ein-Glied-höher-Sammlung" zu übersetzen.

⁹ Der Cullavagga ist neben dem Mahāvagga und dem Patimokkha ein Teil des Vinaya-Piṭakas.

¹⁰ Die Zählweise der Sūtras des SN ist so zu verstehen: Das SN wird in die Bücher I - V unterteilt. Diese wiederum werden in -fortlaufend nummerierten- Gruppen von Sūtras unterteilt, bestehend aus einzelnen Sūtras. In der hier vorgenommene Zählweise gemäß „SN x.y“ steht „x“ für die Gruppe und „y“ für das Sūtra aus dieser Gruppe.

¹¹ Dies ist der dritte Teil des Khuddaka-Nikāya, der Sammlung der kleinen Stücke.

¹² Die ursprüngliche Bedeutung von „Entfernen, Wegnehmen“ für „Vinaya“ ist hier auf das *Entfernen des für den Heilsweg Hinderlichen* bezogen worden und später dann auf die *Ordensregeln* abgeflacht.

PDS = Paul Deussen
RHD = Thomas D. Rhys-Davids;
UMT = Ulrich Mamat;
WGG = Wilhelm Geiger;
WKE = Wilhelm K. Essler
WSR = Walter Schubring.

An Stellen, an denen ich mich *in* einer solchen Fußnote *auf* eine andere Fußnote beziehen, schreib' ich „FN x.y“; dabei steht „FN“ für „Fußnote“, sodann „x“ als römische Ziffer für das Buch, in der jene anderen Fußnote erscheint, und schließlich „y“ als arabische [= alt-indische] Ziffer für die dortige Fußnote.

Schließlich verwend' ich bei Jahresangaben die Abkürzungen:

- „v.d.Z.“ für „vor der Zeit-Wende“, und
- „n.d.Z.“ für „nach der Zeit-Wende“.

Was das Geburtsjahr des historischen Jeschua han Nasri ist, das wird wohl nicht mehr endgültig zu ermitteln sein. Nach jetziger Sicht kommen hierfür vorrangig die Jahre 7 v.d.Z. sowie 12 v.d.Z. in Betracht.

Einleitung

(a) Zum Lesen dieser Darstellung

Diese Schrift ist als eine wissenschaftliche Arbeit erstellt worden. Dennoch hab' ich dabei versucht, sie so zu gestalten, dass sie auch für eine allgemein interessierte Leserschaft verständlich und lesbar ist.

Jenen Lesern, die noch keine größeren Vorkenntnisse hinsichtlich der Überlieferungen haben und die daher diese Schrift vorrangig mit dem Ziel lesen wollen, eine die Überlieferungen der Weisheitslehre und der Heilslehre Buddha Śākyamuni's treffend wiedergebende Darstellung derselben zu erhalten, empfehl' ich, zunächst das Buch „Die Philosophie des Buddhismus“¹³ von W.K. Essler und U. Mamat zu lesen, um sodann diese hier vorliegende Darstellung in [mindestens] zwei Durchgängen zu studieren: Beim ersten Durchlesen sollten sie unbedingt die Fußnoten und die sonstigen Querverweise außer Acht lassen. Denn ich hab' es unterlassen, die Lehren Buddha Śākyamunis, die, genau genommen, aus vier auf einander aufbauenden Weisheits- und Heilslehren bestehen, zu simplifizieren. Daher wird es diesen Lesern ohnehin nicht allzu leicht fallen, den roten Faden der Vier Edlen Wahrheiten für sich –zum Zweck der Begehung des Hochgebirgspfades der Lehre– zu einem hierfür erforderlichen festen Seil zu verstärken. Doch mit dem durch ein diagonales Lesen erreichten ersten und ungefähren Verständnis sollten sie sodann ein zweites Mal diese Schrift lesen und sie darüberhinaus studieren; denn das wird ihnen dann die Informationen, die sie sich von der Lektüre dieses Buchs erwartet haben, im erwünschten Umfang erschließen.

Jene Leser, die für das richtige Verstehen der folgenden Darlegungen schon erhebliche Vorkenntnisse mitbringen und die sich daher nicht erst jetzt einen solchen roten Faden anzueignen brauchen, bitt' ich, von Anfang an genau auf die Einzelheiten unserer Ausführungen zu achten. Denn nicht irgendwelche großen Würfe stecken darin, sondern viele kleine neue Sichtweisen der überlieferten Texte samt meiner Begründungen für deren Zusammenstellung. Wiewohl ich meine, hier mein Bestes gegeben zu haben, so weiß ich doch, dass unsere menschliche Sicht endlich ist und dass unserem Blick daher stets unendlich viel entgeht.

¹³ WKE-UMT [2006].

(b) Das Interpretationsproblem

Selbst ein wörtliches Wiedergeben eines Textes in der selben Sprache ist in aller Regel bereits ein Interpretieren. Denn das gleiche Vokabular garantiert durchaus nicht die vollständig gleiche Verwendungsart dieser Ausdrücke durch die verschiedenen Sprachbenützer, nicht einmal zur gleichen Zeit,¹⁴ geschweige denn zu verschiedenen Jahrzehnten oder gar Jahrhunderten.

So verwendet Kant beispielsweise den lateinischen Ausdruck „intuitio“ noch –ungefähr jedenfalls– in seinem ursprünglichen Sinn des scholastischen Wortgebrauchs, nämlich gemäß „unmittelbare Anschauung“, abgeleitet aus dem lateinischen Verbum „intuērī“, was mit „ansehen, betrachten“ wiederzugeben ist. Dennoch gibt er, wiewohl er sonst in der Wahl von Fremdwörtern keineswegs behutsam umgeht –man denke etwa an „transzendente Apperzeption“, wofür er bedenkenlos „erkenntniserstellende Selbstwahrnehmung“ hätte schreiben können–, in seinem Hauptwerk „Kritik der reinen Vernunft“ den in seiner lateinisch verfassten Dissertation verwendeten Ausdruck „intuitio“ ausnahmslos durch „Anschauung“ und keinesfalls durch „Intuition“ wieder. Gründe für diese Wortwahl führt er nicht an; zu vermuten ist natürlich, dass ihm die bereits damals gängige Verwendung von „Intuition“ als zu dubios erschienen ist.

Das Übersetzen eines Textes aus einer Sprache in eine andere –beispielsweise aus Sanskrit in Pali¹⁵, oder aus Pali ins Deutsche– ist in noch weit umfangreicherm Ausmaß ein Interpretieren. Das kann vor allem dann erhebliche Auswirkungen haben, wenn man im Konfliktfall von Worttreue und Sinn-treue der wortgetreuen Übersetzung den Vorzug gibt; und das mag einem insbesondere bei Sprachverwandtschaften in verstärktem Umfang widerfahren, etwa beim Englischen und Deutschen: So ist im Deutschen „irritiert“ keinesfalls mit „irritated“, sondern mit „unsure“ wiederzugeben, und „irritated“ nicht mit „verunsichert“, sondern mit „verärgert“; desgleichen ist „Unternehmer“ nicht mit „undertaker“ zu

¹⁴ Im Norddeutschen wird das Wort „Bub“ ungefähr im Sinne von „unehrenhafter Mann“ verwendet [bzw., in norddeutscher Wortwahl gesagt: verwandt], im Süddeutschen hingegen gemäß „Kind männlichen Geschlechts“, wofür im Norddeutschen eher „Knabe“ oder –was in den letzten Jahrzehnten Eingang ins Süddeutsche gefunden hat– „Junge“, gesagt wird. Im Bairischen und Österreichischen wird „Bub“ –dabei ausgesprochen als „Bua“– in bestimmten Zusammenhängen zudem sinngleich mit „fröhlicher, kräftiger, unternehmungslustiger, unverheirateter junger Mann“ verwendet.

¹⁵ Wie gesagt: Statt „Saṃskṛta“ schreib' ich –der Einfachheit halber, und wie auch sonst üblich– „Sanskrit“, und entsprechend statt „Pāḷi“ daher „Pali“.

übersetzen, sondern –im Sinne von „Geschäftsmann“– mit „businessman“, wohingegen man „undertaker“ schlicht mit „Leichenbestatter“ wiederzugeben hat. In vergleichbarer Weise ist es bedenklich, das Sanskritwort „Nāma“ durchweg und bedenkenlos mit „Name“ zu übersetzen anstatt –wie ich es zumeist tun werde– mit „Begriff“ oder auch mit „Begrifflichkeit“ oder auch mit „bewusstseinsverbundene Begleitkräfte zum Begreifen [von Etwas]“. Oft ist gerade dann, wenn das Übersetzen besonders einfach zu sein scheint, das treffende Übersetzen eine recht heikle Angelegenheit.

Weiterhin stellt jede Auswahl von Texten per se eine Interpretation der wiederzugebenden Texte dar; sie kann unter Umständen sogar eine erhebliche Verfälschung des wiederzugebenden Inhalts beinhalten.¹⁶

Bei meinen Interpretationsvorgaben stütz' ich mich hier nahezu ausschließlich auf die Schriften des Südlichen Buddhismus. Diese Schriften erwecken beim genaueren Hinsehen den dabei nicht abzuweisenden Eindruck, dass darin bei der Frage, was vorrangig weiterzugeben ist und was teilweise oder auch gänzlich wegbleiben kann, durchaus nach irgendwelchen Grundsätzen der Auswahl vorgegangen worden ist, aber leider eben auch, dass bei diesen Grundsätzen der Auswahl die philosophischen Seiten der Darlegungen Buddha Śākyamuni's keineswegs vorrangig behandelt worden sind. Denn gänzlich elementare Bestandteile seiner Lehre werden darin ausführlichst mit –zum Teil in endlos langen und auf westliche Leser daher ermüdend wirkenden– Wiederholungen wiedergegeben, hingegen Bestandteile von fortgeschrittenem philosophischen Inhalt meist nur in groben schablonenhaften Formulierungen, und höchste philosophische Einsichten in aller Regel nur in punktuellen Andeutungen.

Was diese Schiefelage der Wiedergabe der Lehre Buddha Śākyamuni's im Südlichen Buddhismus verursacht hat, das ist durch den Hinweis auf die Zusammensetzung des ersten buddhistischen Konzils zu erklären; denn diese Zusammenkunft ist auf keinen Fall ein allgemeines oder zumindest ein repräsentativ zusammengesetztes Konzil gewesen: Dieses Konzil ist von Mahākaśyapa, einem früheren Nacktgänger, einberufen worden; und die Teilnehmer sind –mit einer Ausnahme– von ihm allein bestimmt worden.

¹⁶ Das Paradebeispiel hierfür ist die Emser Depesche: Hauptsächlich durch Kürzungen hat Bismarck aus einer Ergebenheits-Adresse seines Königs an den französischen Kaiser eine Aggrssions-Adresse gebastelt, was zum Kriege von 1870/71 geführt hat, der zum Ersten Weltkrieg geführt hat, welchem dann der –den Älteren unter uns noch gut in Erinnerung gebliebene– Zweite Weltkrieg gefolgt ist.

Siehe hierzu *Anhang (d)*.

Diese eine Ausnahme ist Ānanda gewesen, der vormalige Helfer – wir würden heute sagen: der Sekretär– Buddha Śākyamuni's: Ihn hat Mahākaśyapa nur auf Drängen seiner Freunde –und auch dann nur mit deutlich hörbarem Zähneknirschen– zu dieser Zusammenkunft derer, denen Mahākaśyapa vertraut hat, mit eingeladen.¹⁷

Von diesem früheren Naktler Mahākaśyapa wird in den Überlieferungen des Südlichen Buddhismus keine einzige Lehrrede wiedergegeben; und mehr noch: Es wird auch –von einer einzigen Ausnahme abgesehen– sonst nirgendwo angedeutet, er habe eine Darlegung der Lehre gegeben. Diese eine Ausnahme aber ist so zustande gekommen: Gedrängt von Ānanda, hat er vor Bhikṣunīs –vor Nonnen des Ordens– eine Lehrrede gehalten. Der Wert dieser Rede war von einem so niedrigen Niveau, dass die Hörer-Berichter es zu seinem Gunsten vorgezogen haben, darüber den Mantel des Schweigens zu legen; und Sthūlatiṣyā –diese eine Bhikṣunī, die es gewagt hatte, seine Lehrdarlegung zu kommentieren– musste daraufhin umgehend den Orden verlassen.¹⁸

Veränderungen von zum Teil erheblichen Ausmaßen in den Überlieferungen der Lehre Buddha Śākyamunis hat es damit vor allem in den folgenden Stadien gegeben:

(a) bei der Abfassung des –uns so nicht erhalten gebliebenen– Ur-Kanons des ersten Konzils, der, dem Konzilsprotokoll nach, zwei Teile¹⁹ enthielt, nämlich: den Sūtra-Teil und den Vinaya-Teil, wobei der Sūtra-Teil vermutlich zunächst nur aus einigen wenigen –drei?– längeren Lehrreden des Buddha sowie aus einer Ur-Fassung des Berichts über die Tage vor und nach dem Dahinscheiden des Buddha bestanden hat, und wobei der Vinaya-Teil wohl zunächst nur aus den Ordensregeln, so, wie Upāli diese in Erinnerung behalten hatte, bestanden hat;²⁰

¹⁷ Siehe: CV 11.1.2, wiedergegeben im Buch III.

¹⁸ Siehe SN 16.10. – Das ganze SN 16 ist in unverkennbarer Weise von den Freunden und Schülern Mahākaśyapas gestaltet worden.

Damals –wie auch noch heute– hat es im Südlichen Buddhismus niemand gewagt, sich öffentlich für diese Bhikṣunī, die ja gar nichts Falsches gesagt hatte, wirkungsvoll einzusetzen; im Gegenteil: Spätere Berichterstatter, die das Weltall gemäß der Theorie des Jainismus verstanden und die sich somit, gelinde gesagt, am Rande der Lehre Buddha Śākyamuni's bewegt hatten, sie hatten die Stirn, Generationen später zu behaupten, diese Bhikṣunī sei wegen ihres Verhaltens physisch im Erdboden versunken.

¹⁹ Gesagt wird, dabei einen –erst bei der etwa drei Jahrhunderte später erfolgten Niederschrift sinnvoll zu gebrauchenden– Ausdruck hier sinnwidrig einschleibend: „zwei Körbe“.

²⁰ Dass die –später so genannte– „Längere Sammlung“ den Kern des Sūtra-Teils des ersten Konzils enthält, das hat bereits MWS festgestellt, wenngleich ich meine, seine Begründung nicht ohne Abänderung übernehmen zu dürfen. Im Konzilsbericht wird zudem eigens festgehalten, dass zwei Körbe –demnach: ein Sūtra-Korb und ein Vinaya-

(b) bei der in den Jahrzehnten danach erfolgten Auffüllung dieser beiden Teile durch Überlieferungsgut insbesondere aus bei der Erinnerungen von Jüngern Buddhas, die nicht zu diesen ersten Konzil eingeladen worden waren, wie auch –was bei der über drei Jahrhunderte lang ausschließlich mündlich erfolgten Weitergabe der Sammlungen nicht verwunderlich ist– bei den in diesem Zeitabschnitt erfolgten Veränderungen an den Textstellen wie natürlich auch bei Weglassungen von Textstellen;²¹

(c) bei der irgendwann nach jenem ersten Konzil einsetzenden Übersetzung dieser Sammlungen, die vermutlich hauptsächlich in Sanskrit sowie teilweise auch in den Dialekten Māgadhas und Kośalas weitergegeben wurden, in die westmittelindische Verkehrssprache Pali;²² und

(d) bei der Vornahme der schablonisierenden redaktionellen Bearbeitung der Sammlungen in den Jahrzehnten vor der ersten schriftlichen Niederlegung des bis dahin so entstandenen Kanons der Überlieferung, dem zwischenzeitlich zudem ein dritter Teil –ein dritter Korb– zur Seite gestellt worden ist, nämlich dem Abhidharma, dem Versuch späterer Ge-

Korb– erstellt worden sind; von einem dritten Korb ist da noch nicht die Rede, einmal ganz abgesehen davon, dass *diese* Konzilsväter bestimmt *nicht* die Fähigkeit gehabt hätten, einen Abidharma-Korb zu erstellen.

²¹ Verwunderlich sind nicht die erfolgten Veränderungen, sondern vielmehr das vergleichsweise Wenige, das der überlieferten Lehre an solchen Veränderungen widerfahren ist, verglichen beispielsweise mit den Veränderungen, die die Lehre des historischen Jeschua han Nasri in den wenigen Jahren nach seiner Ermordung durch den römische Statthalter in den vier Evangelien bei seiner Stilisierung zum Jesus von Nazareth durchzumachen hatte.

²² Diese westmittelindische Provinz Avanti mit ihrem Dialekt Pali galt keinesfalls als ein Gebiet, in das man sich aus eigenem Entschluss heraus –d. h. ohne dorthin eingeladen worden zu sein oder ohne einen sonstigen triftigen Grund– hinbegab. Nirgendwo wird in dem als authentisch anzusehenden Teil der Überlieferung des Südlichen Buddhismus auch nur in Andeutungen gesagt, der Buddha habe sich dorthin begeben.

Den Ordensmitgliedern des Jainismus war es darüber hinaus sogar strikt verboten, sich in einen solchen unzivilisierten Landstrich mit rohen Menschen und mit entsprechender Sprache zu begeben; siehe Kappa 1. 51, dabei die Jaina-Berichte nacherzählt, hier und später nach WSR; siehe *Schubring (1926)*, S. 6:

»[Wie ich es gehört habe, so will ich es berichten:] „Die Mönche und Nonnen dürfen ostwärts bis [einschließlich] Anga-Magadha wandern, südwärts bis Kauśāmbi, westwärts bis zum Gebiet von Sthūṇā, nordwärts bis zum Gebiet von Kuṇālā. So weit ist es erlaubt, so weit reicht das Land der Edlen; außerhalb davon dürfen sie nicht [wandern].“«

Das ist später, wie W. Schubring feststellt, mit dem Zusatz so modifiziert worden:

»[Doch dürfen sie] „darüber hinaus [wandern dort], wo Wissen, Glauben und Wandel, [wie Mahāvīra sie lehrt,] „im Wachstum sind.“«

Den durch diesen Zusatz entstandenen Widerspruch haben jene jainistischen Hörer-Berichter nicht geglättet.

nerationen, aus den philosophischen Fragmenten in den beiden anderen Teilen wiederum ein damit übereinstimmendes –und dabei ein mit den außerbuddhistischen Lehren schritthalten könnendes– Ganzes zu erstellen.²³

Nur der Stand (d) der Überlieferung des Südlichen Buddhismus ist mir unvermittelt zugänglich; und nur mit ungefährender und von Interpretationsvoraussetzungen abhängiger Wahrscheinlichkeit kann daher auf eine Möglichkeit, so oder so ähnlich habe die Philosophie Buddha Śākyamuni's ausgesehen, zurückgeschlossen werden.

(c) Meine Interpretationsbasis

Ich gehe davon aus, dass Buddha Śākyamuni dann, wenn er zu Brāhmaṇas gesprochen hat, deren Sprache verwendet hat, eben: die örtliche Version des Sanskrits, und dass er ansonsten den jeweils örtlichen Dialekt verwendet hat.²⁴ Das westmittelindische Pali wird er daher allenfalls dann verwendet haben, wenn Menschen aus diesen entfernten Gebieten die Anreise zu ihm unternommen haben. Pali ist somit keinesfalls die Sprache des Buddha, wohl aber die Sprache der Überlieferung der älteren buddhistischen Texte. Aber sie sind irgendwann –und dies sicherlich zu unterschiedlichen Zeiten– einmal ins Pali übersetzt worden; und sie sind –im Südlichen Buddhismus jedenfalls– mit Pali als Sprache erstmals in Schriftform gebracht worden.

Und wir –ich und alle Anderen, die das Pali ebenfalls nicht beherrschen– sind sodann auf Folge-Übersetzungen vom antiken Pali in eine moderne westliche Sprache angewiesen.

Vergegenwärtigt man sich die verschiedenen Übersetzungen der Pali-Texte ins Englische bzw. ins Deutsche, so erkennt man in ihnen neben streckenweisen Kongruenzen auch –teilweise gravierende– Divergenzen. Dank der Pali-Kenntnisse der an dieser Darstellung mitgewirkt habenden Freunde konnte dann in solchen Fällen direkt auf die Pali-Texte zurückgegriffen und dadurch dann eigene Übersetzungen der betreffenden

²³ Ich vermute, dabei einzelne punktuelle Hinweise im DN 33 nicht aus den Augen verlierend, dass es in der –von den beiden Hauptschülern des Buddha geleiteten– obersten Klasse der Geistesschulung durchaus schon ein Abhidharma wie auch ein Abhivinaya gegeben hat; aber dieses war den Teilnehmern des ersten Konzils, die diese Schulungsklasse wohl noch nicht erreicht hatten, eben nicht bekannt: Sie kannten nur die zwei Teile der Lehrinhalte der ersten Klassen der Geistesschulung.

Siehe hierzu auch die abschließenden Abschnitte des Buches III.

²⁴ Siehe MN 139, dort: Abschn. 12.

Ausdrücke erstellt werden. Von den so erstellten Übertragungen –nicht zuletzt von der auf die genauen Wortbedeutungen zurückgreifenden sinngetreuen Wiedergabe der Beschreibung des Erwachungserlebnisses Buddha Śākyamuni's– her gesehen, erwecken die anderen Übersetzungen –die einen weniger, und die anderen mehr– den Eindruck einer Verflachung oder gar einer Verdrängung der in den Pali-Texten da und dort noch auffindbaren Andeutungen philosophischer Höhen.

Daher sind meine Bemühungen –durchaus berufsbedingt– auf die Wiederherstellung einer mit diesen Pali-Texten wenigstens ungefähr in Einklang stehenden Philosophie ausgerichtet: einer Philosophie, von der ich hoffe, dass sie hinreichend nahe an die Sicht Buddha Śākyamuni's herankommt. Dabei hab' ich mich erstens von Schmidts Beispiel des Tilgens von Endlos-Wiederholungen leiten lassen; ich habe zweitens mit Neumann's Beispiel vor Augen auch die Scheu verloren, das Relevante durch demgemäße Zusätze in den Mittelpunkt zu rücken; und ich habe drittens, gestützt auf Hilfen der Mitwirkenden, zentrale Stellen eigenständig übersetzt, vor allem jene, bei denen die gängigen Übersetzungen stark divergieren.²⁵

Meine Bemühungen sind dabei insbesondere von folgenden Voraussetzungen getragen gewesen:

(I) Die Überlieferungen des Südlichen Buddhismus, so, wie sie uns in Pali vorliegen, geben die philosophischen Inhalte zwar, gemessen an den Überlieferungen zeitgenössischen außerbuddhistischer Schulen, recht ausführlich, gemessen an späteren buddhistischen wie auch außerbuddhistischen philosophischen Darlegungen aber nur recht dürftig und rudimentär wieder. Die –bislang leider nur zum geringen Teil in westliche Sprachen übersetzten– Überlieferungen des Nördlichen Buddhismus sind diesbezüglich vereinzelt reichhaltiger; und sie dürfen daher bei der da und dort auftretenden Frage, wie die beim Südlichen Buddhismus zu kurz geratenen philosophischen Darlegungen zu deuten und zu verstehen sind, auf keinen Fall aus dem Blick gelassen werden, auch dann nicht, wenn man die Belege ausschließlich aus den Überlieferungen des Südlichen Buddhismus schöpfen will, wie ich dieses hier zu tun vorhabe.

(II) Schon vor seinem Auszug aus dem Palastleben in die Hauslosigkeit ist der vormalige Prinz Siddhārtha Gautama in der Hofschule sowie danach in den von ihm besuchten beiden philosophischen Hochschulen mit

²⁵ Ich habe dabei feststellen müssen, dass diese Übersetzer, ihnen ausreichende Pali-Kenntnisse unterstellend, insbesondere bei der Wiedergabe des Erwachungserlebnisses von Buddha Śākyamuni nahezu alle –nämlich ausgenommen KEN– in einem die Sache verflachenden und verharmlosenden Sinn übersetzt haben.

den Texten der –auf Yājñavalkya zurückgehenden– Ātman-Lehre vertraut gemacht worden, und dies sowohl durch das Auswendiglernen als auch durch das Deuten –wie da stets betont wird: *dem Wortlaut und dem Sinn nach*– dieser Texte. Daher versteh‘ ich die Sicht des späteren Buddha Śākyamuni als philosophische Gegenposition zu dieser Ātman-Lehre; und daher geh‘ ich unumstößlich davon aus, dass seine Sicht und deren Untermauerung mit diesen Varianten der Ātman-Lehren in Gehalt und Gewicht wie auch und vor allem in der Genauigkeit der Begründungen nicht nur gleichwertig, sondern auf jeden Fall deutlich überlegen gewesen ist. Da er die Gesetze des Argumentierens im Sinne des wahrheitserhaltenden Schließens stets einwandfrei benützt und gezielt eingesetzt hat, geh‘ ich ganz fest davon aus, dass ich bei der Ermittlung von Lücken in der Überlieferung wie dann vor allem auch bei der Ermittlung der sinngemäßen Schließung solcher Lücken unter Voraussetzung von alledem gleichfalls vorzugehen habe.

(III) Weitläufige Kenntnisse von Mahāvīra, dem Begründer des Jainismus, wird der Prinz Siddhārtha Gautama wohl schon längere Zeit vor der Erwachung aus dem Schlaf der Irrung erhalten haben. Einzelheiten dieser Lehre dürfte er hingegen erst nach dieser Erwachung erhalten haben, und dies wohl durch die beiden vorbeireisenden Kaufleute, die ihm einmal mit Nahrung versorgten.²⁶ Da die Lehre Mahāvīras in philosophischer Hinsicht, verglichen mit den Philosophien seiner Vorgänger und seiner Zeitgenossen, kaum zu unterbieten ist, und da sie offensichtlich gerade deshalb ethisch aufrechte und zugleich philosophisch unbedarfte Menschen seiner Zeit –und unter diesen insbesondere die Kaufleute– besonders angesprochen hat, wird der nunmehrige Buddha Śākyamuni wohl zunächst den Entschluss gefasst haben, das Gefundene –eben dieses Rad der Zusammenhänge– lieber für sich zu behalten in der Annahme, dieses sei den Menschen seiner Zeit ohnehin nicht zu vermitteln. Weil er dieses *Rad* –diese *Lehre*–, getragen durch das *Große Erbarmen*, dann aber doch gedreht –nämlich: weitergegeben– hat,²⁷ müssen die Wiedergaben seiner Unterweisungen dann auch einerseits mit Blick auf das materialistisch-realistische Weltbild Mahāvīra’s und andererseits in Abhebung von dieser Sicht gesehen und gedeutet werden.

Dies sind meine Deutungsgrundlagen im Hinblick auf die zu interpretierenden Texte.

²⁶ Siehe MV I.5.

²⁷ Das Rad als Versinnbildlichung –und damit eben: als Lehre– findet man bereits bei den Upaniṣads, dort dann allerdings gemäß einer Ātman-Theorie des Erkennens.

Meine Deutungsgrundlagen im Hinblick auf den –wissenderweise interpretierenden– Autor dieser hier vorliegenden Schrift können in den beiden folgenden Punkten zusammengefasst werden:

(1) Gemäß meiner akademischen Sozialisation nehm' ich von solchen Richtungen im vergangenen und gegenwärtigen Buddhismus, deren Anleitungen zusammengefasst werden können zu der These: „Man hat nur still dazusitzen und dabei an nichts zu denken; denn dann kommt die Erleuchtung ganz von alleine!“, angemessenen Abstand. Aber wiewohl eine solche Einstellung nicht mein Fall ist, will ich sie niemandem, der dabei glücklich ist, wegnehmen. Ich selber suche –und finde!– hingegen in den Überlieferungen auch des Südlichen Buddhismus ausreichend viele Stellen, in denen Buddha Śākyamuni zeigt, dass und wie logisch korrektes Analysieren zu einer durch und durch begründeten philosophischen Gesamtsicht führt.

(2) Gemäß meiner langjährigen Befassung mit der theoretischen Philosophie Kant's such' –und find'!– ich darin neben deutlichen Abweichungen auch viele Parallelen zu einer so verstandenen und rekonstruktiv erstellten Philosophie Buddha Śākyamuni's, dann jedenfalls, wenn man Kant's Grenzpunkte der Wissensgewinnung –im *Objekt* das *Ding an sich selbst*, und im *Subjekt* die *erkenntniserstellende Selbstwahrnehmung*, die *transzendente Apperzeption*, das *Selbst*– gänzlich außer Acht lässt. Diese Einsicht von einer so zu erkennenden Parallelität ist zwar nicht eben sehr neu; sie ist vielmehr schon den ersten Übersetzern, die diese Texte vom Pali ins Deutsche übertragen haben, aufgefallen. Aber gerade deswegen kann man ihr die Berechtigung schwerlich absprechen.

(3) (a) Sowohl gemäß der Aufforderung Buddha Śākyamuni's, nichts unbesehen sofort zu glauben, (b) als auch gemäß seiner mehrfachen Warnung von Mirakeln –von denen er sagte, er wisse, wie man solche mache–,²⁸ (c) aber eben auch als jemand, der sich nebenbei mit den Naturwissenschaften unserer Zeit etwas vertraut gemacht hat: ja, gemäß alledem verlass' ich mich auf diesen Hintergrund, mit dem ich angebliche Mirakel beurteile, und bau' auf diesem Hintergrund mein Beurteilen von nicht zu berücksichtigenden Textstellen auf.

In damit vergleichbarer Weise bau' ich –bei dem folgenden Versuch, mich dem Philosophieren Buddha Śākyamuni's sowohl durch Blick auf seine philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen als auch durch die [zum Vorgehen auf dem ersten Konzil gegenläufigen] verstärkte Ausrich-

²⁸ Als eventueller künftiger Rāja hatte er dies zu erlernen gehabt, um nicht z.B. bei Gerichtsverhandlungen, in denen er naturgemäß der oberste Richter war, beim Durchführen solcher Mirakel auf diese reinzufallen.

tung meines Blicks auf philosophische Fragmente in den Überlieferungen Schritt für Schritt zu nähern– auf Vieles auf.

Natürlich bau' ich dabei auch auf manches Andere auf, das mir jetzt, beim Niederschreiben dieses Textes, nicht gegenwärtig ist. Daher sprech' ich allen jenen, von deren Untersuchungen und Darlegungen ich da und dort geschöpft haben, ohne sie alle –was mich weitere Jahre an Zeit, die mir in diesem Ausmaß ja garnicht zur Verfügung steht, kosten würde– im Einzelnen ermitteln zu können, hier meinen herzlichen Dank aus; und ich bitte sie gleichzeitig um Nachsicht dafür, dass ich die von ihnen erzielten Ergebnisse hier nicht in der ihnen gebührenden Ausführlichkeit gewürdigt habe!

(d) Danksagung

Nicht unerwähnt lassen sollt' ich bei alledem jedoch meinen Verständnis-Hintergrund, von dem aus ich diese Texte sehe und bearbeite: Es ist der des Bodhisattvayāna's, genauer gesagt: so, wie er mir durch die Schriften von Gesche Tandim Rabten Rinpotsche sowie durch die Schriften von Lama Tendsin Gonsar Tulku sowie durch seine Vorlesungen an der Goethe-Universität zu Frankfurt am Main vermittelt worden ist.

Dafür dank' ich Lama Gonsar Tulku sowie Tendsin Rabgyä Rabten Tulku, der Wiedergeburt von Gesche Rabten!

Ohne dieses durch sie erfolgte Vertraut-Werden hätt' ich das Abfassen einer solchen Schrift überhaupt nicht in Erwägung gezogen, ganz abgesehen davon, dass aus irgendwelchen Vorarbeiten meinerseits allein dann nie der Text in dieser vorliegenden Form hätt' entstehen können.

Mit dieser so entstandenen Schrift glaub' ich, im Einzelnen zeigen zu können, dass es nicht nur aus der Sicht des Nördlichen Buddhismus, sondern auch schon gemäß der Überlieferungen des Südlichen Buddhismus ein auf einander aufbauendes System von gestuft gegebenen Weisheits- und Heilslehren Buddha Śākyamunis gibt.

Hinführung:

Die philosophische Landkarte

(1) Alt-Griechenland und Alt-Indien

Wo auf dieser Erde die Wiege der Philosophie gestanden hat, das wissen wir nicht; und wir werden es wohl auch nie mehr ergründen können. Zudem ist es auch *nicht* gesichert, dass ihr *nur ein* Geburtsort zu eigen ist.

Dass die Priester der prähistorischen Zeiten –wie zum Beispiel die in Britannien oder die in Spanien– Sternenkunde betrieben haben, kann als gesichert gelten. Dass sie die Ergebnisse ihrer Beobachtungen und darüber hinaus auch Messungen nicht nur zur Erklärung ihrer Kalender verwendet haben, sondern auch und vor allem, um Ursache und Zweck der Welt im Allgemeinen und der Menschen in dieser Welt im Besonderen zu ermitteln, das darf als höchstwahrscheinlich erachtet werden. Aber wir haben eben keinerlei schriftliche Zeugnisse hiervon. Desgleichen sind ihre Messungen der Sternpositionen und ihre Berechnungen der Bahnen der Gestirne für immer verschwunden. Lediglich die Ausrichtungen der Ruinen ihrer Gebäude auf die Bahnen der Sonne hin geben uns die Gewissheit, dass sie diesbezüglich viel gewusst haben.

Naturgemäß setzen sich aber philosophische Einsichten nie in eindeutig nachvollziehbarer Weise in die Erstellung von Bauwerken um; und daher ist die These, dass es bereits in prähistorischen Zeiten auf dieser Erde Philosophien gegeben hat, einerseits plausibel, muss jedoch andererseits aber eine unbeweisbare und durch keine weiteren Indizien zu untermauernde Vermutung bleiben.

Für uns Europäer galt und gilt –von einigen wenigen rühmlichen Ausnahmen abgesehen– als Dogma, auf unserem Erdenrund habe die Philosophie ihre Wiege im alten Griechenland gehabt. Ob das die Griechen vor

Aristotéles –und insbesondere die alt-griechischen Philosophen im westlichsten Teil des damals über Babylon bis zum Indus reichenden alt-persischen Kaiserreichs– ebenso gesehen haben, das darf bezweifelt werden: Plátōn weist in seinem Dialog „Phaidon“ ausdrücklich darauf hin, dass die Weisheit auch außerhalb der griechischen Siedlungen von Weisen dieser Länder gelehrt wird.

Und die alten Griechen waren in der Tat ein Volk, das weite Reisen nicht scheute. Denn die Aristokratie der griechischen Antike lebte –anders als die der Römer– weniger vom Ackerbau als vielmehr vom Handel. Nun gab es aber Griechen und daher auch griechische Händler und Großhändler nicht nur in Griechenland und in Großgriechenland –d.h.: in Sizilien und Unteritalien–, sondern insbesondere auch im persischen Reich, und da nicht nur in Milet und Ephesus. Dass diese Großhändler auf den ausgebauten und gesicherten persischen Straßen dieses Reichs mindestens bis an dessen Ostgrenze und dann wohl auch noch ein Stückchen darüber hinaus gelangt sind, das darf bei nüchterner Betrachtung als eine berechnete Vermutung gelten, und desgleichen, dass sie nach ihrer Rückkehr viel zu berichten hatten, wie verkürzt und damit wie entstellt auch immer, und dass solche Berichte manche Wissbegierige dazu angeregt haben werden, solche Händler auf deren nächster Reise in den Mittleren Osten zu begleiten. Sicherlich nicht alle, aber doch einige dieser wissbegierigen Begleiter werden dabei bis zur Ostgrenze des alt-persischen Kaiserreichs kommen sein; und selbst jene, die beim Erreichen von Babylon fußkrank geworden sind, werden auch dann schon dort mit höchster Wahrscheinlichkeit, neben anderem, auch altindisches Gedankengut kennengelernt haben.

Die erstaunlichen Ähnlichkeiten der Seelenlehre des Pythagóras mit den Átman-Lehren Altindiens sind allgemein bekannt. Weniger bekannt –und daher der intensiveren philosophiegeschichtlichen Forschung nunmehr ans Herz zu legen– ist die Verwandtschaft der Seins-Lehre des Parmenídes mit den Brahman-Lehren aus der Brāhmaṇa-Sammlung und aus der älteren Upaniṣad-Sammlung Altindiens. Und wer sich fragt, woher wohl die Mythen stammen, die Plátōn dann und wann in seine Dialoge einfließt, der wird zum erheblichen Teil fündig, sowie er diese umfangreichen alten indischen Textsammlungen durcharbeitet.

Pythagóras, Parmenídes und Plátōn, diese drei Philosophen, die nach altindischem Vorbild Schulen gegründet und betrieben haben, sie können als Garanten dafür genommen werden, dass die alten Griechen nicht den engen geistigen Horizont besaßen, der uns postantike Europäer und Amerikaner in der Voreingenommenheit, Weisheit und Wissenschaft sei im alt-griechischen Bereich entstanden, von dort zu uns wei-

tergereicht, dabei von uns weiterentwickelt, und nun von uns der übrigen –bis dahin der Weisheit baren– Welt vermittelt worden, umhüllt hat und größtenteils immer noch umhüllt hält. Uns würd' es nicht schlecht anstehen, diese Hüllen und Scheuklappen, wann immer und wo immer sie unseren Blick begrenzen, von unseren Augen zu nehmen.

Herákleitos hatte zwar Schüler, scheint jedoch keine Schule gegründet zu haben. Aus den Fragmenten seiner Lehre wird man so lange keine Lehre rekonstruieren können, wie man solches nicht gemäß der philosophischen Baupläne alt-persischer Feuer-Philosophien –wie auch der Zathustra's– und alt-indischer Feuer-Philosophien versucht.

Den meisten Philosophen des Westens ist der Chaldäische Kalender nicht einmal dem Namen nach bekannt; und auch ich weiß nicht, mit welchen mathematischen und geometrischen Methoden sie anhand welchen Welt-Modells ihre genauen Vorhersagen beispielsweise von Mondfinsternissen erstellt haben. Da Alexander der Große [Massenmörder] nicht nur die ältere babylonische Wissenschaften als griechische Errungenschaften hat ausgehen und störrische einheimische Wissenschaftler durch das Schwert hat sterben lassen, sondern da er in gleicher Weise auch mit der jüngeren alt-persischen Wissenschaften und ihrer Vertreter umgegangen ist, können wir nur mühsam das eine oder andere erschließen, etwa: dass jene Wissenschaftler bereits über eine Früh-Form des Integral-Rechnens zum Zweck der Vorhersage der Laufbahnen der Gestirne verfügt hatten.

Allerdings haben die Mathematiker und Physiker nicht mit dem 10-er-System der Darstellung der Zahlen, sondern mit dem 60-er-System derselben gearbeitet: Wer dieses beherrscht, dem fällt dann das arithmetische Angehen von naturwissenschaftliche Daten leicht; doch um es zu beherrschen, dazu hat man sich gehörig anzustrengen.

Die Mathematiker und Astronomen Alt-Indiens allerdings haben mit dem 10-er-System gearbeitet. Und die *alt-indischen* Ziffern für die Zahlen 0 bis 9 sind uns als *arabische* Ziffern allgemein bekannt; denn die moslemischen Eroberer Indiens haben dort ähnlich gewirkt und gewütet wie ein Jahrtausend zuvor besagter Alexander im alt-persischen Reich.

Die alt-indischen Mathematiker litten *nicht* unter dem *Horror vacui*, unter der *Angst vor dem Leeren*, ganz im Gegenteil: Als Maßeinheit des Nicht-Vorhandenen orientierten sie sich [möglicherweise] an der Form eines waagrecht durch-geschnittenen Schilfrohrs.²⁹ Das römische Ziffern-

²⁹ Noch heute wird dies in Indien an handgeschriebenen Texten –etwa: auf Rechnungen vom Kellner– so geschrieben, somit nicht als „0“, sondern als „o“.

system hingegen hat nicht nur das Vakuum, sondern dazu auch noch dessen Namen „0“ vermieden. Um einen –elementaren– Vorteil der alt-indischen Ziffern gegenüber einzusehen, addiere man zunächst einmal 4 zu 17 durch Untereinanderschreiben dieser Ziffern mit nachfolgendem stellenweisen addieren, und versuche sodann IV zu XVII durch das nämliche Vorgehen zu erzielen, oder man subtrahiere durch Untereinanderschreiben das eine Mal 17 von 103 und das andere Mal auf gleiche Weise XVII von CIII.

Nicht auszuschließen ist bei alledem, dass sowohl in den Zentren des babylonischen Reichs als auch danach des alt-persischen Reichs zur leichteren und rascheren Berechnung der Laufbahnen der Gestirne Rechen-Apparate verwendet worden sind, die Ähnlichkeiten mit den Frühformen des chinesischen Abakus gehabt hatten; denn es wurde dort ja nicht nur Seide aus China importiert.

Und ein Knotenpunkt der damaligen Handelsstraßen war Takṣaśilā.

Die westlich des Indus gelegene alt-indische Stadt Takṣaśilā –auf Griechisch: Taxila –hatte ebenfalls zum alt-persischen Kaiserreich gehört. Dass die Lehrer der große Universität dieser Stadt mit den Wissenschaftlern von Babylon wie auch von Persepolis in Kontakt standen, darf auch ohne Nachweis als gesichert gelten. Welches Wissen dabei in welche Richtungen geflossen ist, das wird uns dank des Wirkens des Makedoniers Alexander wohl für immer verborgen bleiben.

In eben dieser Universität von Takṣaśilā hat zur Zeit Buddha Śākyamuni's der große Linguist und Grammatiker [und Logiker] Pāṇini gelehrt und gewirkt, und dies entweder zeitgleich mit Buddha Śākyamuni oder ein Jahrhundert früher oder ein Jahrhundert später.

Das Vedische ist damals zwar noch verstanden worden; aber es hatte sich damals –vergleichbar mit dem Übergang vom Mittelhochdeutschen zum Früh-Neuhochdeutschen– bereits zu regional unterschiedlichen Varianten des Prakrits hin entwickelt. Die Linguisten und Grammatiker unter den Brāhmaṇas erstrebten damals daher danach, eine hierfür –insbesondere für die religiösen Betätigungen erforderliche– allgemein zu akzeptierende heilige Sprache zu erstellen, eben: ein Saṃskṛta. Um die ungefähre syntaktische Form dieser Sprache war man sich vermutlich in deren Kern weitgehend einig. Uneinigkeit hingegen dürfte hinsichtlich der Frage bestanden haben, (a) welche Sprache beim Erstellen dieses Sanskrits zu benützen sei, und (b) wie dieses Benützen zu rechtefertigen sei. Denn ohne eine solche *dann* zu benützenden Sprache ist vorab in einer *jetzt* zu benützenden Sprache zu klären und zu begründen, dass und warum mit einer *dann* zu benützenden Sprache mit dieser *sodann*

die *eine heilige* Sprache –L: die *una sancta* lingua– erstellbar ist, aber: ohne dabei zirkulär zu verfahren.

Und eben dies erfolgte dann durch Pāṇini in Takṣaśilā: Er holte aus dem Vokabular der Prakrit-Varianten einen für die Zwecke der zu erstellenden Syntax-Sprache heraus, entfernte daraus alle zu jeweils einem Ausdruck [nahezu] synonymen Ausdrücke –so, wie in der Logik seit Frege verfahren wird–, erstellte Regeln zum Gebrauch der verbleibenden Ausdrücke, und beschränkte [von der benützten Meta-meta-Sprache aus] diese Meta-Sprache dann –so, wie in der Meta-Logik seit Hilbert verfahren wird– den zu verwendenden Sinn dieser Ausdrücke auf genau diese Regeln.³⁰

Mehrheitlich geht man davon aus –und ich desgleichen–, dass Pāṇini sein Werk „Aṣṭādhyāyī“ [:S, = D: „Acht Kapitel“], dessen Meta-Sprache [zu Sanskrit] 3.959 Regeln [für das Sanskrit] enthält, von ihm zu Lebzeiten nicht schriftlich formuliert worden ist, sondern dass diese Gesamtheit von Regeln vielmehr –darin der alt-indischen Tradition des Tradierens von Texten folgend– von seinen vielen Schülern in unterschiedlichem Umfang auswendig gelernt worden sind: dabei vom Kern seiner Schüler –von seinen Jüngers– mit Sicherheit der gesamte Text, und dies in fortwährender gegenseitiger Kontrolle, um so eventuell aufgetretene Abweichungen zu korrigierten.³¹ So hat sich dann seine klare und einheitliche Version der zu erstellenden Sprache sehr rasch unter den Brāhmaṇas verbreitet, was mit dazu beigetragen hat, dass spätere lokal erfolgte Verhunjungen dieser Regeln sofort erkannt und getilgt werden konnten.³²

³⁰ Erst von der zweiten Hälfte des 20-ten Jahrhunderts ab haben moderne Linguisten einen methodischen Standard erreicht, der sich mit dem von Pāṇini vergleichen lässt.

³¹ Man geht davon aus, dass diese Acht Kapitel spätestens Ende des 4 Jh. v.d.Z. niedergeschrieben worden sind, wenngleich in einem westindisch-ostpersischen Alphabet. Dies erklärt dann auch, warum diese Acht Kapitel ziemlich rein und unverfälscht von Hörern berichtet worden sind: berichtet von ihnen an Hörer, die sie weiter berichteten.

NB: In eben dieser Weise ist man auch drei Jahrhundert lang beim Tradieren der Lehreden Buddha Śākyamuni's vorgegangen. Hier allerdings hat es –sicherlich mitbedingt durch die Degenerationen in Orden, die bereits mit Mahākaśyapa's 1-ten Konzils eingesetzt haben– im Verlauf dieser langen Zeit eben doch auch Degenerationen in diesem Tradieren gegeben.

³² Die übliche –und auch hier erfolgende– Wiedergabe der alt-indischen Schriftzeichen in lateinischen Buchstaben richtet sich nach der Romanisierung der *Nationalen Bibliothek von Kalkutta*.

Viel schwieriger als die Herkunft des Sanskrit's ist die des Pali's zu klären. Schon die Schreibweise dieses Wortes reicht von „Pali“ über „Pāli“ und „Paḷi“ bis hin zu „Pāḷi“.

Was die Herkunft betrifft, so gibt es [insbesondere] diese Ansichten:

(1) „Pali ist die Sprache von Kośala gewesen, und damit [plus-minus] auch die des kleinen Śākya-Landstrichs“: Dies halt' ich für ausgeschlossen; denn dann hätten die

Wohl der –schleichend vielleicht schon bei Plátōn einsetzende und dann bei Aristotéles voll entwickelten– Überheblichkeit der griechischen Intellektuellen gegenüber allem, was da aus dem Osten kommen möge, ist es zu verdanken, dass dieses epochale Werk von Pāṇini im Westen erst mit der Eroberung Indiens durch England bekannt geworden ist.

Wäre dieses Werk im Alten Griechenland aufgenommen worden, dann hätte sich vermutlich die Megarische Logik gegen die [eng begrenzte] Logik des Aristotéles durchsetzen können; und dann hätte bei uns – mit der Ausstrahlung einer solchen formalen Logik auf die Erkenntnistheorie– die Philosophiegeschichte einen ganz anderen Verlauf genommen, und dies nicht nur bei Kant.

Vertreter des Nördlichen Buddhismus nicht gut an ihrer Art des Sanskrits festhalten können, ohne sich der unentwegten Beschuldigung des Sakrilegs ausgesetzt zu sehen.

(2) „Pali war die Sprache Magadhas, somit ein Ardhamagadhi“: Dass die Vertreter des Südlichen Buddhismus ausgerechnet die Sprache Mahāvīra’s zu ihrer sakralen Sprache genommen haben, diese Annahme halt’ ich für gänzlich abwegig.

(3) „Pali war eine Verkehrssprache in den Bereichen der Ganges-Ebene [und vielleicht noch darüber hinaus]“: Dies ist keinesfalls auszuschließen, wenngleich ich mich dieser Deutung nicht zuneige; denn es gibt keinerlei zeitgenössische Zeugnisse [oder sonstige direkte oder indirekte] Belege für diese Annahme.

(4) „Pali war eine Literatursprache, was bereits aus der Wortbedeutung von „Text[e]“ hervorgeht“: Dies halt’ ich –mit Blick auf die in Pali gelegentlich bis zur Unkenntlichkeit erfolgten sinn-abblendenden Verschmierungen vormalig gebrauchter Sanskrit-Ausdrücke – für ziemlich ausgeschlossen.

(5) „Pali war die Sprache der an Magadha nach Westen hin angrenzenden –kulturell etwas unterentwickelten– Gebiete“: So wird dies mehrheitlich angenommen; und dies ist bis vor wenigen Monaten auch meine [ziemlich] feste Meinung gewesen.

(6) „Pali war ein –nicht zum Zug gekommener– Konkurrent von Pāṇini’s Sanskrit“: Dies will mir –je länger ich darüber nachdenke– als eine recht wahrscheinliche Möglichkeit erscheinen: Ein im westlichen Mittelindien gemäß (5) erfolgter Ansatz ist nachträglich –sich am Sanskrit orientierend– etwas aufgerüstet worden. Denn die so entstandene Sprache ähnelt der der Edikte des –aus eben diesen Gebieten kommenden– Kaisers Aśoka. Und dessen Sohn Mahinda und dessen Tochter Saṅghamittā haben die Lehre des Buddha um 247 v.d.Z. nach Sri Lanka gebracht, wo sie dann etwa ein Jahrhundert auf getrocknetem Palmblättern durch Einritzen niedergeschrieben wurden, wobei diese Palmblätter ihrerseits –um einem raschen Verschimmeln zuvorzukommen– in *drei* geflochtenen [und damit luftdurchlässigen] *Körben* aufbewahrt wurden.

NB: An der Genese des Wortes „Brille“ ist das Pāli nicht gänzlich unbeteiligt. Den in der Antike ist im Umfeld der südindischen Stadt Bēlūr wurde nach einem Kristall –dem Beryll– geschürft, da dieses die optische Eigenschaft besaß, Gegenstände zu vergrößern.

Aus S: „Veḷurya“ wurde P: „Veruliya“ [der Konsonantentausch analog von L: „periculosus“ zu Spanisch: „peligroso“], daraus G: „Βηρυλλος“, daraus L: „Beryllus“, und daraus schließlich D: „Brille“, wobei man etwa ab 1.300 n.d.Z. mangels Beryll dann Bergkristalle geschliffen hat. Eine semantische Abwandlung von „Brille“ –auf die Heinz Erhardt aufmerksam gemacht hatte– bezeichnet auf der Toilette die umkreisförmige –und zum Sinnieren anregende– Sitzgelegenheit.

(2) Südlicher und Nördlicher Buddhismus

Diese hier vorliegende Schrift ist als eine etwas ausführlich geratene Kommentierung des Buches „Die Philosophie des Buddhismus“³³ zu sehen und zu benützen. Zur Grundlage haben jene Schrift wie auch diese Abhandlung meine Beschäftigung mit dem Buddhismus und vor allem auch das Hören der Darlegungen von Lama Tendsin Gonsar Tulku zur buddhistischen Philosophie, insbesondere seiner diesbezüglichen Lehrveranstaltungen zum Bodhisattvayāna-Buddhismus³⁴ an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt am Main seit 1993, sowie dem Lesen der Schriften von Gesche Tandim Rabten, in dessen philosophisch-soteriologischen Sinn sein Haupt-Schüler Lama Gonsar Tulku die buddhistische Philosophie lehrt.

Meine früheren Ansätze in Vorlesungen, die Philosophie des Buddhismus nicht entsprechend der Vier Edlen Wahrheiten, sondern vielmehr gemäß westlicher Gliederungsarten zu unterteilen, haben in keinem einzigen Fall zu Ergebnissen geführt, die mich hätten zufriedenstellen können. Zufriedengestellt hat mich hingegen –in jeweils unterschiedlichem Umfang– stets die Aufgliederungen gemäß der Vier Edlen Wahrheiten, und dies unabhängig davon, ob ich die Śrāvakayāna-Lehren –die Lehren des Südlichen Buddhismus– oder aber die Bodhisattvayāna-Lehren –die Lehren des Nördlichen Buddhismus– behandelt habe. Daher wähl’ ich auch im kommenden Buch II diese Gliederung, die ihren Ursprung in der Vorgehensweise der ärztlichen Heilkunst Alt-Indiens hat.

Üblicherweise werden nicht nur von den Vertretern der südlichen Schulen, sondern auch von unseren Buddhologen die Überlieferungen des Śrāvakayānas als die ursprünglichen Worte Buddha Śākyamuni’s ausgegeben;³⁵ so hab’ ich dies zunächst ebenfalls geglaubt; und so hab’

³³ Wie gesagt, erschienen 2006.

³⁴ Zur Grob-Einteilung der Tradierungen und Schulen des Buddhismus verwenden die nördlichen Überlieferungen üblicherweise für sich selbst die Bezeichnung S: „Mahāyāna“ und für die südlichen Überlieferungen die Bezeichnung S: „Hinayāna“.

Von den südlichen Überlieferungen –dem Śrāvakayāna– sind gegenwärtig lediglich die Theravāda-Schulen lebendig, und zwar vor allem in Sri Lanka und, von da ausgehend, dann in Burma, Thailand, Laos und Kambodscha. Von den nördlichen Überlieferungen –dem Bodhisattvayāna– sind gegenwärtig die Sūtrayāna-Schulen sowie die Tantrayāna-Schulen lebendig, und dies, damals vorwiegend von Kaschmir ausgehend, vor allem in Nepal, Tibet, China, Taiwan, Japan und Vietnam.

³⁵ Siehe beispielsweise Mylius (1992), S. 43.

ich es daher auch in meinen Lehrveranstaltungen gehandhabt. Zweifel an diesem Glauben sind mir zwar bald aufgestiegen; denn ich konnte mir nicht gut erklären, wie eine philosophisch orientierte Weltanschauung von dem bescheidenen Ausmaß der Philosophie der üblichen Śrāvakayāna-Darstellungen des Buddhismus, die zudem in ihrer Tendenz die Verbindung zur politischen Macht vermeidet und daher von ihr auch meist keine Unterstützung erhält,³⁶ insbesondere unter den großen Gelehrten des Alten und des Mittleren Indiens eine derartige Anziehungskraft haben konnte, wie sie diese tatsächlich besaß. Und mir wurde auch mehr und mehr bewusst, welchen großen Reichtum an philosophischen Lehren die Bodhisattvayāna-Überlieferungen besitzen.

Verschiedentlich hatte Lama Gonsar Tulku in seinen Lehrveranstaltungen darauf hingewiesen, dass nicht nur die Vinaya-Inhalte [oder Ordensregeln], sondern auch die Sūtra-Inhalte [oder Weisheits- und Heilslehren] des Bodhisattvayānas in ihren Grundsätzen auf die Lehren des historischen Buddha Śākyamuni zurückgehen. Die Gründe, die er hierfür vorgetragen hatte, leuchteten mir zwar ein; aber meine vorgefasste Meinung –gestützt durch die meta-empirische Tatsache, dass nicht nur die Vertreter des Śrāvakayānas, sondern auch die westlichen Buddhologen dies scheinbar einhellig andersherum sahen– verhinderte wirkungsvoll, dass ich die Ansicht, der Bodhisattvayāna sei erst ein halbes Jahrtausend nach Buddha Śākyamuni entstanden, dann sogleich aufgab.

Immerhin nahm ich dann aber vor eineinhalb Jahrzehnten dann doch probeweise an, auch der Bodhisattvayāna könne tatsächlich in seinen Grundlagen direkt auf die Unterweisungen des historischen Buddha zurückgehen; und ich bemühte mich daraufhin, in den Śrāvakayāna-Sammlungen der Lehrreden des Buddha Spuren der Philosophie und der Praxis des Bodhisattvayānas auszumachen. Ich fand solche Spuren zunächst sehr vereinzelt in DN [= der Längeren Sammlung], deutlich mehr –aber immer noch allzu vereinzelt– in MN [= der Mittleren Sammlung], und dann vor Jahrzehnt sehr gehäuft in SN [= der Gruppierten Sammlung], desgleichen auch in AN [= der Angereichten Sammlung].

³⁶ Historisch gesehen, hat sich auch im Buddhismus die strikte Trennung von Kirche und Staat nie ganz durchhalten lassen; allerdings hat im Vergleich zum Mosaismus, zum Christentum und zum Islam diese Verbindung von Kirche und Staat im Buddhismus nur selten und dann meist nicht sehr lange bestanden.

Eine Ausnahme bildet die Herrschaft der Dalai Lamas über die Tibeter, und zwar die politische Herrschaft, die auch heute noch existiert, wohingegen es eine religiöse bzw. philosophische Herrschaft –d. h. ein Papsttum– der Dalai Lamas über die Tibeter bislang noch nicht gegeben hat.

Überhaupt hat sich der Buddhismus bislang ohne jegliches Papsttum erhalten und verbreitet.

Der letzte Rest an Zweifeln schwand –sozusagen die Auswirkung eines Schmetterlingsschlags– bei der Lektüre des ausgezeichneten Werks „Indische Philosophie“ von Otto Strauss: Er legt darin mit Blick auf die Philosophie der älteren Upaniṣad-Sammlung dar, dass die Lehre Buddha Śākyamunis eine auf der Höhe dieser Philosophien stehende Epistemologie enthalten haben muss und dass folglich der in den Śrāvakayāna-Überlieferungen vorherrschende Materialismus-Realismus wahrscheinlich vom Jainismus übernommen worden ist.³⁷ Nicht mehr von dem Prinzip: „Tausende von Buddhisten können sich nicht irren!“ ließ ich mich von da ab leiten, sondern von dem Grundsatz: „Wenn zwei Personen das gleiche träumen, dann ist es Wirklichkeit!“

Um wenigstens Einiges von dem vielen Gold, das in den Śrāvakayāna-Sammlungen unter allerlei Sand zu finden ist, weiterzugeben, hab' ich in dieser Schrift vom Verfahren des ausführlichen Belegens Gebrauch gemacht. Denn erstens sprechen diese nacherzählten Teile der Lehrreden Buddha Śākyamunis für sich selbst; und zweitens ist es wichtig, nicht nur jeweils ein bis drei Sätze aus einer Lehrrede zu zitieren, die sich später, wenn man sie in ihrem Kontext wiederfindet, dann vielleicht ganz anders lesen, sondern sie vielmehr nach Möglichkeit in ihrem jeweiligen ganzen Kontext vorzustellen.

Natürlich stellte sich mir dabei von Anfang an die Frage, wie diese Texte zu behandeln sind. Beim Vergleich verschiedener Übersetzungen hat's mich immer wieder erstaunt, wie unterschiedlich die Pali-Wiedergaben der Lehrreden des Buddha ins Deutsche sowie ins Englische übertragen worden sind, und zwar so unterschiedlich, dass sich zuweilen auch der Sinn der Aussagen einzelner Lehrreden merklich änderte. Ich entschloss mich daraufhin, die zentralen Begriffe des Sanskrits und des Palis nicht gemäß den divergierenden Übersetzungen zu verwenden, sondern gemäß der Übersetzungen meines damaligen Mitarbeiters Ulrich Mamat.

Die Śrāvakayāna-Sammlungen sind allesamt in Pali überliefert. Hervorgegangen ist das Pali aus einem westmittelindischen Dialekt, wie er in einer Gegend gesprochen worden ist, in die Buddha Śākyamuni –vertraut man den Śrāvakayāna-Texten– nie gekommen ist. Daher ist anzunehmen, dass die meisten Lehrreden dieser Sammlungen erst nach dem zweiten buddhistischen Konzil –das etwa ein Jahrhundert nach dem Dahinscheiden Buddha Śākyamuni's stattgefunden hat– ins Pali übersetzt worden sind. Denn mit Sicherheit hat Buddha Śākyamuni zu den ersten fünf Jüngern, die wohl alle Brāhmaṇas waren und die zudem vermutlich aus dem

³⁷ Siehe Strauss (1924), S. 113f.

Śākya-Bereich stammten, nicht auf Pali gesprochen, sondern entweder auf Sanskrit oder aber im Śākya-Dialekt. Und mit Sicherheit hat er zudem weder in seiner Heimatprovinz noch im Land Kośala noch im Land Magadha –somit in den meisten seiner bevorzugten Aufenthaltsorte –in dem dort fremden westmittelindischen Dialekt, sondern teils in den lokalen Dialekten und teils in Sanskrit gesprochen.³⁸

Nach dem Tod Buddha Śākyamunis sind seine Lehrreden und die seiner Jünger zunächst mehrere Jahrhunderte lang nur mündlich weitergegeben worden. Erstaunlich ist dabei nicht, dass es dabei zu Veränderungen –zu Weglassungen, zu Auffüllungen, und auch zu gut gemeinten Verschlimmbesserungen– gekommen ist, sondern vielmehr, wie vergleichsweise wenig den Lehrreden dabei an Unbill widerfahren ist.³⁹ Allerdings ist dies nicht spezifisch für die buddhistischen Überlieferungen, sondern gilt auch für die meisten sonstigen mündlichen Wiedergaben von Lehren im Alten Indien.

Aber natürlich widerfährt einer solchen Weitergabe im Laufe der Jahrhunderte eben doch das eine oder andere an Abzügen, Zugaben und von Fehlverständnissen geleiteten –wenngleich zweifellos gut gemeinten– Abänderungen, eben: Verschlimmbesserungen. Und so, wie die bisherigen Übersetzer sich mit diesen Lehrreden bei deren Wiedergabe in westliche Sprachen von ihren jeweiligen Hypothesen über die Inhalte haben leiten lassen, so erfolgt dies auch von meinem oben angegebenen Ausgangspunkt her: Mit Blick auf die Erkenntnislehren, die ein halbes Jahrtausend vor Buddha Śākyamuni von Yājñavalkya und anderen Vertretern der Ātman-Lehre entwickelt worden ist, bin ich davon ausgegan-

³⁸ Auch hat er seine Jünger ausdrücklich ermahnt, auf diese Weise sprachlich zu handeln; siehe MN 139.

Meine jetzige Auffassung, dass Pali *nicht* die Sprache ist, in der Buddha Śākyamuni gelehrt hat, ist alles andere als neu, sondern vielmehr schon über ein Jahrhundert alt: Siehe Franke (1902), und zuvor schon: N.L. Westergaard und E. Kuhn sowie S. Lévi (1912); siehe hierzu auch die zusammenfassende Darstellung in: Notz (1998), Stichwort „Pali“, S. 353 f.

³⁹ Als Vergleich ziehe man die Geschichte der Lehren des historischen Jeschua han Nasri heran: Was da als Lehre des urchristlichen Jesus herausgekommen ist, enthält –gemäß der übereinstimmenden Sicht der Theologen der letzten Jahrzehnte – nur ein knappes Dutzend von Sätzen, die von jenem historischen Jeschua stammen könnten.

NB: Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit leitet sich „Nazareth“ von „Nasri“ [= „Retter, Heil-Bringender, Heilender, Heiland“] ab, und nicht umgekehrt. Denn die Ortschaft Nazareth ist erst nach dem 3 Jh nach n.d.Z. bezeugt; und sie war ursprünglich zweifellos eine –von der römischen Besatzung genehmigte– Ansiedlung der Nazarener, d.i. der Anhänger des Nasri [= des Soṭer], somit der Urchristen.

NNB: Diese wurden erst von der Hl. Helena, der Mutter des Kaisers Konstantin, mit der nun zur römischen Staatskirche avancierten Christenheit zwangsvereinigt.

gen –und gehe weiter davon aus–, dass die Erkenntnislehre des Buddha nicht hinter jenen zeitlich weiter zurückliegenden Lehren zurückgeblieben ist: In diesem Sinne hab‘ ich diese Texte gelesen; und in diesem Sinne hab‘ ich sie nacherzählt.

In meinem Bemühen, den philosophischen Gehalt der Erkenntnislehre Buddha Śākyamuni‘ s in den Śrāvakayāna-Überlieferungen gemäß dieser Interpretationsvoraussetzungen voll zur Geltung zu bringen, hab‘ ich mich, soweit hierfür Übersetzungen von Neumann vorliegen, sinngemäß vorwiegend an diese gehalten, ohne diese aber deshalb unbedingt wortwörtlich zu übernehmen. Denn wiewohl meine Kräfte und Fähigkeiten des sprachlichen Wiedergebens von Inhalten bei weitem nicht an seine Sprachkraft heranreicht, ist es doch unumgänglich, an seinen Übertragungen die der Sprache unserer Zeit gemäßen Veränderungen vorzunehmen. Ich habe mich bemüht, dabei alles, was bei ihm an philosophischen Einsichten offenkundig ist, nicht zu beschädigen, sondern nach Möglichkeit noch durch –mit eckigen Klammern markierten– Ergänzungen hervorzukehren.

Die Lehre des Buddha besteht aus einer mit einer Weisheitslehre oder Philosophie engstens verbundenen Heilslehre oder Soteriologie⁴⁰. Gemäß dieser Heilslehre sind die Lebewesen –von wenigen Ausnahmen abgesehen– in ihrem Denken und Handeln nicht autonom: Sie denken und handeln unfrei, wenngleich dieser Mangel an Selbstbestimmung normalerweise und hauptsächlich keine äußere Unfreiheit ist. Dieses eingedenk, hab‘ ich sehr oft in der Wiedergabe der Texte die Passiv-Form gewählt, auch wenn diese unbeholfen und schwerfällig wirkt; und ich habe gemäß der Erkenntnislehre des Buddha, wonach es nirgendwo ein festes *Ātman* oder *Selbst* gibt und daher alles im Fluss ist, wonach es nur sich stets gesetzmäßig ändernde Zustände gibt, nicht aber unveränderliche Träger von Zuständen, die zentralen Begriffe seiner Philosophie, soweit sie statisch wirken, in dieser deutschen Nacherzählung durch solche von nicht-statischer Art ersetzt.

So hab‘ ich insbesondere S: „Bhava“ nicht durch „Werden“ und auf keinen Fall durch „Dasein“ oder aber gar durch „Sein“, sondern vielmehr durch das Kunstwort „Gewordenwerden“ als neugeschaffenen Fachbegriff wiedergegeben, und S: „Āsrava“ –etymologisch: „[Ein-]Strömen,

⁴⁰ Das Wort G: „Soter“ ist bei Religionsgründern mit „Retter“ wie auch mit „Heilbringer, Heilender, Heiland“ wiederzugeben. Verschiedentlich haben in der hellenistischen Zeit sich auch Tyrannen diesen Beinamen zugelegt.

Und die aramäische Entsprechung von „Soter“ ist, wie gesagt, „Nasri“.

[Ein-]Strömung“– nicht [sinngemäß] durch „Trieb“, sondern [noch sinn-
gemäßer] durch „Getriebensein“.

Der folgenden Darstellung der Weisheitslehre und Heilslehre Bud-
dha Śākyamuni's nach den Texten der Śrāvakayāna-Sammlung unter
Heraushebung von dessen Bodhisattvayāna-Hinsichten, die ich gemäß
seiner Darstellung in den Vier Edlen Wahrheiten untergliedere, stell' ich
eine zusammenfassende Beschreibung der Philosophien der Jahrhunder-
te vor dem Leben des Prinzen Siddhārtha dar, sowie eine Kurzfassung der
vermutlichen Lehren der zeitgenössischen Philosophien des Prinzen Sid-
dhārtha Gautama, des späteren Buddha Śākyamuni.

Denn ohne jeden Zweifel hat der Prinz Siddhārtha Gautama in den
von ihm besuchten Schulen und Hochschulen seiner Zeit –nämlich in der
Hofschule seines Vaters sowie in den beiden philosophischen Hochschu-
len, die er nach seinem Auszug in die Hauslosigkeit besucht hat– seine
Ausbildung in der damals üblichen Form des Sanskrits erhalten.⁴¹ Und
wohl hauptsächlich in dieser Hochsprache hat er nach dem Erlangen des
Zustands der Vollen Erwachung erstmals sowie in den Monaten danach
die von ihm gefundenen Zusammenhänge –das Dharma– weitergegeben.
Denn in den Anfangszeiten seiner Lehrtätigkeit waren die von ihm in sei-
nen Orden aufgenommenen Jünger nahezu ausschließlich Brāhmaṇas.
Aber auch in den Jahren und Jahrzehnten danach, als sein Orden dann
bereits mehrere zehntausend Mitglieder umfassen hatte, waren –den übli-
chen Schätzungen nach –mindestens ein Drittel von ihnen Brāhmaṇas;
und es waren unter denen, die das Ziel der Arhatschaft –der [in unter-
schiedlichem Umfang und dem entsprechend in Gradabstufungen bewer-
teten] Befreiung ihres Geistes– erlangt hatten, mindestens zwei Drittel
Brāhmaṇas, somit Personen, die das Sprechen in Sanskrit bevorzugten.

Nun hat Buddha Śākyamuni seinen Jüngern dringend nahegelegt, in
den Gesprächen mit Anderen nicht an ihrer eigenen Sprache zu haften,
sondern vielmehr nach bestem Vermögen auf die von diesen Anderen
jeweils bevorzugte lokale Sprache einzugehen; begründet hat er das da-
mit, dass in den unterschiedlichen lokalen Dialekten ein und dasselbe

⁴¹ In der nicht-kanonischen Schrift „Milindapañha“ werden als seine Lehrer am Hof
seines Vaters die folgenden acht Personen aufgezählt: die Brāhmaṇen Kāma, Dhaja,
Lakkhana, Mantī, Yañña, Suyāma, Subhoja und Sudatta für die Grundausbildung, sowie
der Veda-Gelehrte und Veda-Meister Saṃbhamitra, ein hervorragender Sanskritlehrer.

NB: Die Namen dieser acht Lehrer, die in diesem –wohl ein bis zwei Jahrhunderte
nach dem Dahinscheiden des Buddha entstandenen– nichtkanonischen Werk genannt
werden, sind Pali-Ausdrücke und daher ohne Wenn-und-Aber *nicht genau* die Namen
dieser Hofbrāhmaṇen, deren Institution mit S: „Purohita“ bezeichnet wird.

Siehe hierzu auch die Ausführungen im Hauptteil 1 Abschn. 2.

Wort sehr unterschiedliche Bedeutungen haben kann.⁴² Daher kann kein Zweifel daran bestehen, dass er sich auch selbst stets an diesen Grundsatz gehalten hat. Daraus ergibt sich aber, dass er die Lehre in den ersten Jahren nahezu ausschließlich und in den Jahren danach bevorzugt in Sanskrit weitergegeben hat. Und mit hoher Wahrscheinlichkeit ist die zu seiner Zeit benützte Form des Sanskrits –ein Prakrit [= S: Prākṛta]– die Vorform des seither im Nördlichen Buddhismus verwendeten Sanskrits.

Gemäß den Überlieferungen des Südlichen Buddhismus hat Buddha Śākyamuni nach dem Erlangen der Vollen Erwachung seine Wanderungen nicht weit, und wenn überhaupt, dann höchstens für kurze Zeit, über das Gebiet des mittleren und unteren Ganges-Ebene ausgedehnt; somit hat er nie die Gegenden besucht, aus deren Dialekt das Pali hervorgegangen ist. Somit hat er –falls überhaupt– nur recht selten, nämlich mit Besuchern aus jenen mittel-westliche Gegenden, in deren Dialekt –in der Vorform von Pali– gesprochen.

Dennoch ist im Südlichen Buddhismus Altindiens, wie das in der Geschichte manchmal so geht, dann das, was ihre Schulen von des Meisters Lehren behalten und weitergegeben haben, in Pali weitergegeben und schließlich –etwa drei bis vier Jahrhunderte nach dem Dahinscheiden Buddha Śākyamuni's– auch in Pali schriftlich niedergelegt worden.

Ich befürchte, dass unter den Jüngern Buddha Śākyamuni's nur ganz wenige ihren eigenen Verständnishintergrund [= ihr eigenes Regelsystem zum Gebrauch der Ausdrücke der benützten Sprache] sich vollständig bewusst haben machen und ihn dann daher bewusst dem ihres Meisters weitgehendst oder gar gänzlich haben angleichen können; zu diesen ganz wenigen Jüngern hat –woran ich nicht im geringsten zweifle– Śāriputra gehört. Hingegen dürften –abgesehen von Ānanda– die Teilnehmer am 1-ten Konzil das alltägliche –und in diesem Sinn grundlegende, wenn gleich sprachphilosophisch unreflektierte bzw. unhinterfragte– Sprachverständnis samt Verständnis-Hintergrund verabsolutiert und zu ihrem Dogma erhoben haben; so liest sich jedenfalls der Abschluss des Konzilsberichts.

Und ich befürchte, dass später jene Śrāvakas –d.h.: jene Hörer-Berichter– bei solchen der ihnen überlieferten Texte, die sie zumindest teilweise –und dies dann von ihrem jeweils eigenen Verständnishintergrund aus– verstanden haben, dabei nicht jeweils genau und im Einzelnen ermittelt haben, wann es bei ihrem Übersetzen ins Pali zu Konfliktfällen

⁴² Wie gesagt: Siehe MN 139.

zwischen wortgetreuer und sinngetreuer Wiedergabe gekommen ist, sowie, dass sie bei erkannten Konfliktfällen zu allermeist für die wortgetreue Wiedergabe entschieden haben.

Und ich befürchte schließlich –und vor allem– auch, dass dieser Dialekt von Avanti, aus dem das Pali hervorgegangen ist, nicht das begriffliche Instrumentarium zur sinngetreuen Wiedergabe von hochentwickelten Weisheitslehren und damit die Aufnahmefähigkeit für alle Feinheiten der Erkenntnislehre Buddha Śākyamunis besessen hat.⁴³

Nun haben die Überlieferungen des Nördlichen Buddhismus zwar das von Buddha Śākyamuni vorzugsweise verwendete Sanskrit benützt; aber sie sind erst viel später schriftlich fixiert worden. Sie sind daher in weitaus größerem Umfang mit Wunderberichten und ähnlichen Einschüben, die mit der Lehre Buddha Śākyamuni's nichts zu tun haben, durchsetzt, jedenfalls der Anteil von diesen Texten, der inzwischen allgemein zugänglich ist; denn sehr viel von den handschriftlichen Weitergaben, und möglicherweise darunter solche, die aus philosophischer Sicht von höchstem Wert sind, harren noch der Veröffentlichung.

Dennoch ist uns zwischenzeitlich der Kern der Weisheitslehren, die der Nördliche Buddhismus bewahrt und übermittelt hat, durch mündliche Darlegungen einzelner Meister wie auch durch schriftliche Wiedergaben solcher Darlegungen zugänglich gemacht worden. Die insbesondere aus philosophischer –und auch aus westlich-philosophischer– Sicht mit Abstand reichhaltigsten hiervon sind die schriftlichen Wiedergaben der mündlich gegebenen Darlegungen von Gesche Rabten. Auf diese sowie auf deren Vermittlung durch seinen wichtigsten Schüler Lama Gonsar Tulku stütz' ich mich hier in meinem Bemühen, den philosophischen Reichtum des Nördlichen Buddhismus auch in den Überlieferungen des Südlichen Buddhismus –zumindest in Spuren– zu finden, hervorzuheben und zusammenzustellen.

Bei der Frage, auf welche Sprache man sich zweckmäßigerweise bezieht, um dabei eine gut gesicherte Vermutung über den Wortgebrauch Buddha Śākyamuni's und seiner Hauptschüler zu erlangen, verlass' ich mich im Zweifelsfall auf Sanskrit. Natürlich ist Sanskrit für mich keine heilige Sprache; und auf keinen Fall ist sie dieses in der Gestalt, in der ihre Syntax durch den Grammatiker Pāṇini –und später durch Patañjali

⁴³ Man möge –um sich das zu verdeutlichen– einmal versuchen, die Werke Kant's ins Oberbairische oder auch ins Niedersächsische zu übersetzen, und dies ohne nennenswerte Erweiterungen dieser lokalen –aber nun vom Aussterben bedrohten– Sprachen durch Ausdrücke des Hochdeutschen!

fixiert worden ist. Denn eine benützte Sprache ist etwas Entstandenes; und sie ist daher auch dann, wenn man ihr ein unveränderliches Selbst einzuverleiben trachtet, etwas den Veränderungen Unterworfenen; und nichts ist darin in irgendeinem begründbaren Sinn sakrosankt.

Ich bevorzuge –um dies, der Wichtigkeit wegen, ein weiteres Mal zu betonen– vielmehr deshalb das Sanskrit, weil diese Sprache wegen der viele Jahrhunderte zurückreichenden Tradition des Philosophierens die Begriffe enthält, in denen die Philosophien formuliert sind, deren Texte der Prinz Siddhārtha auf den von ihm besuchten Schulen auswendig zu lernen und sodann zu deuten hatte, und weil diese Sprache das Vokabular enthält, in dem der spätere Buddha Śākyamuni die von ihm erlangte Weisheit ursprünglich vermittelt hat, teils durch Übernahme einzelner Teile, dabei teils ohne und teils mit Umdeutung des Verwendeten, und teils in Neuerstellung von begrifflichen Werkzeugen, teils ohne und teils mit Entgegenstellung der mit diesen Werkzeugen dargestellten Lehre gegen die Lehren der Vorgänger und der Zeitgenossen. Ich bevorzuge diese Sprache, kurz gesagt, deshalb, weil ich mit guten Gründen davon ausgehen kann, dass in ihr, des Buddha's Lehrinhalte betreffend, Wortlaut und vor allem Wortsinn am wenigsten weit auseinanderklaffen. Aus diesem Grund hab' ich mich auch bemüht, nach Möglichkeit alle zentralen Pali-Ausdrücke ins Sanskrit zurückübersetzen zu lassen.

Üblicherweise werden die Schulen der nördlichen Überlieferung mit „Mahāyāna“ und die der südlichen mit „Hinayāna“ bezeichnet. Zu Recht sehen die Vertreter der südlichen Schulen diese Ausdrücke aber als für sie diskriminierend an; denn der Ausdruck „Mahāyāna“ ist wörtlich mit „Großer Weg“ bzw. mit „Großes Fahrzeug“ und der Ausdruck „Hinayāna“ dann mit „Kleiner Weg“ bzw. „Kleines Fahrzeug“ wiederzugeben.

Aber schon das Hinayāna-Ziel ist eine ganz große Sache, die für die meisten Menschen –ich selber nicht ausgenommen– in diesem Leben wegen der jeweils recht bescheidenen Anstrengungen nicht erreicht werden kann. Daher verwend' ich stattdessen für den Nördlichen Buddhismus –für die Schulen der nördlichen Überlieferung– die Bezeichnung „Bodhisattvayāna“, die mit „Weg [bzw. Fahrzeug] zum [Erreichen der höchsten] Buddhaschaft“ wiederzugeben ist; und ich verwende sodann für den Südlichen Buddhismus –für die Schulen der südlichen Überlieferung– die Bezeichnung „Śrāvakayāna“, die mit „Weg [bzw. Fahrzeug] der Hörer-[und-]Berichter⁴⁴ [der Lehre des Buddha]“ zu übersetzen ist. Ich

⁴⁴ S: „śrāvaka“ [= P: „sāvaka“] ist etymologisch mit D: „Hörer“ und sinngemäß mit D: „Hörer-Berichter“ wiederzugeben.

verwende diese Ausdrücke mit der Absicht, damit keine der beiden Überlieferungswege zu diskriminieren, zudem diese beiden Bezeichnungen ja durchaus im Südlichen wie im Nördlichen Buddhismus in Gebrauch sind, recht selten nur, aber immerhin.

Ich stütze mich im Folgenden also, was die –im Folgenden zum Teil ausführlich wiedergegebenen– Textbelege betrifft, ausschließlich auf die Überlieferungen des Südlichen Buddhismus, des Śrāvakayānas, d. h. des Wegs der Hörer–Berichter. Allerdings geb' ich diese Texte nicht überall wortgetreu wieder; denn sie sind ja selber keine durchweg wortgetreuen –wie auch, leider, keine durchweg sinngetreuen– Wiedergaben der vom Buddha erhaltenen Lehren. Zudem wird in den vorhandenen –nahezu wortgetreuen– Übersetzungen der philosophische Gehalt der Lehre gelegentlich teils verstümmelt und teils zudem verschüttet wiedergegeben.

Ich habe mich daher, angeleitet durch die Vorgehensweisen von Übersetzern wie dem großen Neumann und dem –nicht ganz so großen– Schmidt, darum bemüht, eine den philosophischen Gehalt der Lehre sinngetreu wiedergebende Nacherzählung der hier einbezogenen Teile zu erstellen.⁴⁵

Und ich habe mich dabei von den Interpretations-Hypothesen leiten lassen, dass die Weisheitslehre Buddha Śākyamuni's eine hochentwickelte Philosophie enthält, wiewohl diese –zaghafte formuliert– spätestens beim Übersetzen ins Pali in den Hintergrund getreten ist. Denn trotzdem sind in ihr noch Reste und Bruchstücke insbesondere seiner Erkenntnistheorie auffindbar; und diese Reste und Bruchstücke ergeben mit einem Minimum an Zurechtrücken, Ergänzen und Zusammenfügen im Sinne der Philosophie des Nördlichen Buddhismus wieder ein klar erkennbares Bild seiner Philosophie.

(3) Der rote Faden zu diesem Buch I

Dass es in der Weisheitslehre Buddha Śākyamuni's eine solche hochentwickelte Philosophie gegeben haben muss, zeigt einem nicht nur die bisher hauptsächlich mündlich weitergegebenen Darlegungen des Bodhisattvayānas. Dieses zeigt sich zunächst vor allem durch eine Sichtung der Geistesgeschichte Alt-Indiens aus den Jahrhunderten vor der Lehrtätigkeit Buddha Śākyamuni's: Was uns dort an Gütern von Philosophien –un-

⁴⁵ Ich orientiere mich an deren Vorgehensweise, nicht jedoch in jedem Fall an den Ergebnissen ihres jeweiligen Vorgehens: weder an KEN's literarischen Überschwang noch an KSM's philosophischer Askese.

abhängig davon, wie man zu ihnen im Einzelnen steht– geboten wird, das übertrifft in riesigem Umfang alles das, was uns beispielsweise von den Vorsokratikern überliefert ist. Daher stell' ich der Darlegung des Kerngehalts der Lehre Buddha Śākyamuni's ein Kapitel über die diesbezüglich wichtigsten Richtungen der überlieferten alt-indische Philosophien aus den Jahrhunderten vor ihm voran. Desgleichen stell' ich ihr den Versuch der Rekonstruktion der diesbezüglich wichtigsten zeitgleichen alt-indischen Philosophien voraus, sowohl jener, die er aller Wahrscheinlichkeit nach in der Zeit seines Studiums bei anderen Lehrern erlernt hat, als auch jene, die er sich vermutlich im Selbststudium angeeignet hat und die er dabei als inhaltlich falsch sowie als für den Weg zur Vollen Erwachung untauglich erkannt hat.

In den darauf folgenden Buch II versuch' ich sodann, die Lehre –oder genauer gesagt: die Lehren, nämlich die gestufte Lehre– Buddha Śākyamuni's aus den überlieferten Texten herauszuarbeiten, indem ich in ungefährer Kenntnis der Bodhisattvayāna-Philosophie in den Śrāvakayāna-Überlieferungen Reste derselben ausfindig mache, und sie daraufhin – nach bestem Wissen und Gewissen– sinngetreu den Lesern vorstelle.

Diese –zum Teil durchaus umfangreichen– Textwiedergaben haben zwei Funktionen: Für mich als Autor wie auch für die Fachkollegen sind sie die Belege dafür, dass ich bei der teilweise neuen Deutung der Überlieferung mich nicht außerhalb von dieser Überlieferung bewege; und für jene Leser, die von der buddhistischen Philosophie allenfalls ungefähre Vorkenntnisse mitbringen und die für sich von dieser Schrift den Erwerb profunder Informationen erwarten, sind sie eine Aufforderung, alles das, was ich im Kommentieren dieser Belegstellen ausführe, nach dem Lesen selber und eigenständig zu überprüfen, und sich auf diese Art eine selbst-erarbeitete und daher eine fundierte Sicht hierüber anzueignen: Indem sie so vorgehen, erlernen sie nicht nur eine profunde Philosophie, sondern zudem auch das richtige Philosophieren.

Als roter Faden mögen ihnen beim Lesen der folgenden Kapitel dieses Buches I diese kurzen Inhaltsangaben dienen:

Zum Hauptteil 1: Der uns überlieferte Teil der Anfänge der indischen Philosophie war zunächst engstens mit den Weltansichten der damaligen Priesterschaft verbunden: Sie entstanden mit den Bestrebungen einiger Priester, die überlieferten Mythen über die Weltentstehung durch Begründungen abzusichern. Zu diesem Zweck wurde von den einen ein Ur-Vater konzipiert; denn dessen Ur-Entschlüsse und Ur-Taten waren unanfechtbar. Von anderen wurde eine allgemeine kosmische Ur-Kraft

mit dem Namen „Brahman“ als den Ur-Grund der Welt mit ihren Göttern und Menschen angenommen; und irgendwann verdinglichte man diese Ur-Kraft, in Einzelfällen bis hin zur Vermenschlichung, zur Personifizierung; und sie nannte das Ergebnis dieser Personifizierung sodann „Brahmā“: ein zur Zeit Buddha Śākyamuni's bereits feststehender Begriff.

Der große indische Philosoph Yājñavalkya hingegen teilte solche materialistisch-realistischen Lehren nicht; und er fand sie offenbar nicht einmal der Widerlegung wert. In dem, was uns weltweit an Philosophien überliefert ist, entwickelte er vielmehr erstmals eine auf dem Analysieren des Erkennens der Dinge beruhende idealistisch-phänomenalistische Position: Nicht irgendetwas Äußeres, sei dies nun ein persönlicher Gott oder sei es eine unpersönliche Ur-Kraft, hat die Welt und die Wesen in ihr erschaffen und weilt und wirkt nun darin durch Form und Begriff; vielmehr entstehen aus dem eigenen *Selbst*, das den Namen „Ātman“ trägt, die Welt und die Wesen; und dies hat sich nicht einmalig vor Ur-Zeiten ereignet, sondern vollzieht sich ständig und ununterbrochen, nämlich: in genau der Art und Weise, in der dieses –aus sich selbst heraus bestehende– Selbst [durch die feinstofflichen Energien im Körper] etwas im Erfassen *formt* und im Erkennen *begreift*, dies daher mit *Rūpa* und *Nāma*: So geht dieses Selbst, mittels des sich dabei entsprechend aufteilenden Hauchs –dieser feinstofflichen Energien, die die Bewegungen des Selbsts ausführen– in die erscheinenden Gegenstände ein, ja, so entstehen diese Erscheinungen aus diesem Selbst in diesem Selbst; aber dieses Selbst erkennt sich in diesem Entstandenen und daher dem Vergehen Unterworfenen –kurz: in diesem Leidhaften– nicht wieder und findet deswegen so nicht zu sich selbst.

Dennoch gehört alles das, was dieses Selbst durch *Form* und *Begriff* als Gegenstand der Welt erstellt hat, eben diesem Selbst und niemand anderem; denn jeder so erfasste und erkannte Gegenstand ist ja so, wie er besteht, durch eben dieses erfassende und erkennende Selbst geworden. Nun kann aber gemäß Yājñavalkya der Erfasser und Erkennen nicht eben diesen Erfasser und Erkennen selbst erfassen und erkennen; daher ist das von diesem Selbst Erfasste und Erkannte, in das sich dieses Selbst im Erfassen und Erkennen entäußert hat, genau das, was am Selbst überhaupt erfassbar und erkennbar ist, nämlich die leidvolle Seite der Wirklichkeit: leidvoll deshalb, weil sie vom Erfassen und Erkennen ab nicht mehr dem Wünschen und Wollen des Selbsts, sondern kausalen Abläufen und damit Fremdbestimmungen unterliegt. Nicht leidvoll –weil nicht die durch das Erfassen und Erkennen sich vollziehenden Veränderungen erleidend– ist hingegen einzig der Erfasser und Erkennen, eben dieses Selbst, das Ātman.

Zum Hauptteil 2: Mit diesen und wohl auch noch mit weiteren – uns heute nicht mehr bekannten– Philosophien ist der junge Prinz Siddhārtha Gautama bekannt und vertraut gemacht worden, zunächst im Unterricht in der Schule der Hofpriester am Königshof seines Vaters, und danach im Unterricht an den beiden philosophischen Hochschulen, die er nach dem Verlassen des Königshauses besucht hat. Er hatte diese nach Wortlaut und Sinngehalt zu lernen, was bedeutet: Er hatte diese Texte allesamt auswendig zu lernen; und er hatte sie zudem so zu deuten und wiederzugeben, wie dies der jeweiligen Schulmeinung –d.h. der Ansichten der betreffenden Schuloberhäupter– entsprach. Die altindische Überlieferung unterdrückte später nicht nur die Lehren mancher dieser Lehrer, sondern auch deren Namen. Daher wag‘ ich den Versuch, aus den wenigen Andeutungen in den buddhistischen Überlieferungen durch deren wohlwollende Interpretationen die Weisheitslehren dieser Zeitgenossen Buddha Śākyamuni‘s wenigstens in Andeutungen zu ermitteln.

Zum Hauptteil 3: Der Darauf aufbauend, beschreib‘ ich gemäß der –diesbezüglich ausführlichen– Berichte, wie der Prinz Siddhārtha Gautama nach dem Verlassen jener beiden Hochschulen schließlich den Weg zum Erwachen aus dem Schlaf des Unwissens und aus den Träumen der Irrungen gefunden hat, und wie ihn daraufhin so bis zu dessen Ziel der *Vollen Erwachung* gegangen ist, wie er so *über Alles hinaus gegangen* ist. Diese Beschreibung –die hauptsächlich aus Wiedergaben von einschlägigen Berichten der der Hörer–Berichter jener Zeit bestehen, enthält Berichte darüber,

- * wie die schulische Ausbildung des Prinzen Siddhārtha Gautama vor seinem Auszug aus dem Hausleben ausgesehen haben mag;
- * wie der Śramaṇa Siddhārtha Gautama nach dem Auszug aus dem Hausleben in seinen Bemühungen zum Erreichen des Todlosen zunächst dreifach gescheitert ist, nämlich: beim Verwirklichen zweier Geheimlehren, und danach beim Durchführen harter Askese;
- * wie er sodann die Erwachung aus dem Schlaf der Unwissenheit, sein eigenes Bestehen betreffend, erlangt hat und dadurch zu einem Buddha geworden ist;
- * wie er daraufhin im Erkennen der Zusammenhänge des Entstehen des Todhaften sowie im Erzielen des Todlosen zu einem Tathāgata geworden ist; und
- * wie er im wohlproportionierten Weiterreichen des Erkannten zunächst eine Körperschaft von Jüngern um sich geschart und sodann auch

den Kreis von Edel-Jüngern gewonnen hat, diese Saṃgha als das dritte Glied der Zuflucht neben Buddha und Dharma.

(4) *Der Rote Faden zu Buch II und Buch III*

Zum Hauptteil 4: Erkannt hat Buddha Śākyamuni beim Erlangen der Buddhaschaft –nämlich: bei seinem Erlangen des Erwachens aus dem Schlaf der Unwissenheit mit dem Getriebensein im Träumen, im Fehlwissen über die Wirklichkeit– die *Vier Edlen Wahrheiten*.

Die erste hiervon ist die Wahrheit vom Bestehen des Erleidens bei einer noch nicht zum Erwachen gelangten Person: Nicht das Empfinden von Schmerzen ist das, was hier mit „Erleiden“ gemeint ist, sondern das Erleiden solcher schmerzhafter Empfindungen, das Unfreisein beim Vorhandensein solcher Empfindungen, das Gebunden-Sein durch sie, das Mitgerissen-Werden von ihnen, kurz: das Nicht-über-den-Schmerzen-stehen-Können hierbei, das Ihnen-ausgeliefert-Sein, das Ausgeliefertsein an sie bei ihrem Eintreten. Zudem ist auch das Ausgeliefertsein an die schwankenden Neigungen des eigenen Geistes ein Erleiden, nämlich ein Streben gemäß der jeweils dominanten eigenen Neigungen und deren Veränderungen. Grundsätzlich ist also das Unfreisein ein Erleiden, nämlich: das Nicht-über-sich-stehen-Können.

Dieses Erleiden vollzieht sich demnach im eigenen Geist. Daher ist dessen Wirken und Bewirkt-Werden mit Blick auf seine Teile und deren Veränderungen zu ermitteln. Das Ergebnis eines solchen Ermitteln führt dann auch zu einem Verstehen der kritischsten Augenblicke, welche der Geist durchmacht, nämlich der Zeit des Übergangs vom gegenwärtigen zum nächsten Leben, vom Sterben zum Neugeboren-Werden.

Zum Hauptteil 5: Wäre dieses Erleiden nicht verursacht, so könnte es auch nicht durch Beseitigen seiner Ursache beendet werden. Daher wird zunächst die Ursache des Erleidens ermittelt und sodann die Ursache dieser Ursache:

Dem Bewusstsein erscheint dieses und jenes. Es stellt dabei aber nicht fest: „Da *erscheint* mir dieses und jenes“, sondern vielmehr: „Da *ist* dieses und jenes“. Denn es *dürstet* danach, in dem ihm Erscheinenden etwas Wirkliches zu ergreifen und nicht bei der Erscheinung dessen, wonach es *dürstet*, stehen zu bleiben; und es *sieht* dabei *nicht*, dass das, was ihm als Erscheinung gegeben ist, dabei das einzig Wirkliche ist, nicht jedoch die Annahme einer angeblich so-seienden Wirklichkeit.

Einiges von dem, was dem Bewusstsein so erscheint, empfindet des Geist als unangenehm, anderes als belanglos, manches als angenehm. Durch diese weitere Fehleinstellung des Geistes –die aus dem Wichtignehmen der eigenen Person hervorgehende Einstellung, solche Gefühlswerte des Empfundenen würden nicht aus ihr selbst, sondern aus dem angeblich bewusstseinsunabhängigen Gegenstand hervorgehen– entsteht aus dem Dürsten das Anhaften, nämlich:

∴ das Anhaften nach dem Verschwinden und Verschwundenbleiben der als unangenehm eingeschätzten Erscheinungen, wobei gedacht und gesagt wird: „des Unangenehmen“;

∴ das Anhaften nach dem Unwichtigbleiben der als belanglos eingeschätzten Erscheinungen, wobei gedacht und gesagt wird: „des Belanglosen, des Unerheblichen“; und

∴ das Anhaften nach dem Anwesendsein der und dem Verfügenkönnen über die als angenehm eingeschätzten Erscheinungen, wobei gedacht und gesagt wird: „des Angenehmen“.

Dieses aus dem *Dürsten* hervorgehende *Anhaften* nun, das *bindet* den Geist der Person an das, was dem Bewusstsein erscheint, genauer: an das, was dem –durch das Fehlwissen über das eigene Erkennen in irriger Weise eingestellten– Bewusstsein als angeblich bewusstseinsunabhängig bestehend erscheint; und dieser so *durch das Dürsten gebundene* Geist wird und bleibt durch dieses Gebundenwerden und Gebundenbleiben *unfrei*.

Um sodann die Ursache eben dieses Dürstens zu ermitteln, ist zu untersuchen, was zusammenkommen muss, damit dem Bewusstsein etwas erscheint, damit man, kurz gesagt, etwas empfindet. Eine Analyse der Geisteskräfte, die in das Bewusstsein einströmen und es dadurch verfärben und fehleinstellen, erbringt das Ergebnis, dass diese Kräfte ihrerseits durch das Fehlwissen über die Art des Bestehens des Erscheinenden ausgerichtet und bestimmt sind, kurz: durch die grundlegende Unwissenheit, noch kürzer: durch das Unwissen. Aktiviert wird dieses Unwissen durch das Getriebensein; und dieses wiederum manifestiert sich als Einströmen solcher durch Unwissen ausgerichteter Geisteskräfte in das Bewusstsein. Demnach wird das Bewusstsein durch das Getriebensein sowohl vom Unwissen gelenkt als auch zum Unwissen zurückgetrieben und darin festgehalten, nämlich festgehalten durch das von einem so gestalteten Bewusstsein erfolgte Denken–Reden–Tun.

Dieses Unwissen hat, die Relation des Erkennens vom Erkennenden zum Erkannten betreffend, zwei Hinsichten:

Ihre eine Hinsicht besteht in der festen Meinung, im Erkennenden würde mehr stecken als nur die feststellbare zeitliche Abfolge von –sich

augenblicklich und unablässig verändernden– geistigen und den damit verbundenen körperlichen Zuständen; es besteht in der Ansicht, dahinter würde ein selbständig bestehender Träger des Erkennens stehen, ein selbsthaft bestehender Erkennen, ein aus sich heraus bestehendes Selbst, ein in sich ruhendes Selbst, ein *Ātman*, ein –mit Kant gesprochen– sich stets gleich bleibendes *erkenntniserstellendes Selbstbewusstsein*, in seinen Worten: eine *transzendente Apperzeption*, und auch bei ihm dann: ein *Selbst*.

Die andere Hinsicht des Unwissens besteht in dem festen Glauben, im Erkannten würde mehr stecken als das, was man beim Erfassen an Sinneseindrücken empfindet und wodurch man das so Empfundene beim Erkennen von anderem Empfundenes unterscheidet; es besteht in der Ansicht, hinter dem Erfassten und Erkannten würde etwas von diesem Erfassen und Erkennen verschiedenes Aus-sich-heraus-Bestehendes stehen, ein Selbst in diesen Erscheinungen, ein –um nochmals mit Kant zu sprechen– *Ding-an-sich-selbst*.⁴⁶

Dieses Unwissen mit seinen beiden Hinsichten strömt also über die Gestaltungskräfte des Geistes in das Bewusstsein ein, lenkt dadurch dessen Denken, und lenkt mit dem so geführten Denken das Reden und Tun der Person. Die dadurch ausgeführten Fehlhandlungen durch Geist–Rede–Körper stärken und festigen –insbesondere bei wiederholtem Ausführen– die vorhandenen zerstörend wirkenden und sich unheilsam auswirkenden Gestaltungskräfte im Geist; und sie halten dadurch dessen Getriebensein durch Unwissen hin zum Unwissen aufrecht und in Schwung.

Zum Hauptteil 6: Dieser Teufelskreis ist einem Lebewesen nicht von außen –auch nicht von irgendeinem Teufel– auferlegt; vielmehr ist er im eigenen Geist entstanden und entsteht in ihm in jedem Augenblick auf das Neue. Er kann daher auch dem Vergehen zugeführt werden, sei es dem *Aussetzen*, d.h.: dem zeitlich begrenzten Vergehen, oder sei es dem *Ausroden*, dem zeitlich unbegrenzten Vergehen. Ist er irgendwann nicht nur eine begrenzte Zeitdauer lang nicht wirksam, sondern vielmehr mit allen seinen Wurzeln aus dem eigenen Geist entfernt, so ist dadurch sein Fortwirken vollständig zu Ende gegangen: Der Geist handelt von da ab vollständig frei, und durch ihn auch die Rede und der Körper. Keine von der besseren Einsicht –von der Rechten Ansicht – abweichenden Geisteskräfte sind dann noch im Geist vorhanden; und deshalb können dann keine derartigen Kräfte in das Bewusstsein einströmen und ihm diese so erworbene Freiheit nehmen, d.h.: mit solchem Einströmen in das Bewusst-

⁴⁶ Siehe hierzu *Anhang (e)*.

sein dieses dann determinieren, bildlich gesprochen: es zu einer Maschine degenerieren lassen.

Das Verhaftetsein an die Kausalität dieser Welt bewirkt das Unfreisein, dieses durch die Zwänge der Welt bedingte Bestehen in dieser Welt. Das Über-dieser-Welt-Stehen besteht demnach im gänzlichen Freisein von den Zwängen dieser Welt.

Dieses Freisein erlangt man, indem man das Erkennen dessen, wie diese eigene Welt mit ihren Formen und Farben durch Empfinden und Unterscheiden entsteht und auf diese Weise so besteht, ununterbrochen aufrechterhält, sodass es schließlich zu einem festen Wissen wird, und mehr noch: zu einem unmittelbar einsichtigem Wissen, somit zu einer Weisheit, die jedes Denken–Reden–Tun –kurz gesagt: jedes Handeln–ausrichtet und leitet.

Stabil und unzerstörbar gehalten wird dieses geistige Fließgleichgewicht dabei durch das gleichfalls ununterbrochene Wissen von diesem Wissen, nämlich dem Wissen darüber, dass man nun im Erkennen des Entstehens und Vergehens der eigenen Welt nicht mehr durch diese und durch ihre Abläufe determiniert ist, dass der eigene Geist daher nunmehr nicht mehr einer Maschine gleicht, die auf Reize nach vorgegebenen Mustern reagiert, dass er jetzt vielmehr, was auch immer geschehen mag, seine Souveränität bewahrt, und dass er daher in dieser so erlangten Autonomie –in dieser Selbstbestimmung– nichts mehr an dem, was ihm weiterhin widerfährt, erleidet.

Zum vollständigen Freisein gehört allerdings, dass man sich auch von diesem Wissen nicht gefangen nehmen lässt, dass man auch an ihm nicht haftet, indem man es nämlich nicht durch Anhaften an ihm zur Ansicht eines –angeblich– bewusstseins- und sprachunabhängig bestehenden Wissens degenerieren lässt, dass man daher so *über Alles hinaus gegangen* ist.

Die Stufe des Beendens der Fehlhandlungen im Denken–Reden–Tun bildet die Voraussetzung zum Erlangen dieser Stufe des Über-der-Welt-Stehens. Denn erst durch solches Beenden erlangt der Geist die Ruhe; er erlangt dadurch die Ruhe, die er benötigt, um dadurch das Erkennen des Entstehens der eigenen Welt klar zu erkennen, wie auch, um dieses Erkennen zu einem Wissen zu verfestigen, wie schließlich auch, um dieses Wissen zu einem Sehen und dadurch zur Weisheit gedeihen zu lassen. Von dieser mittleren Stufe aus –von dieser Stufe des Nicht-mehr-von-der-Welt-gefangen-gehalten-Werdens aus– kann man sodann auch die höchste Stufe des Erwachenseins erlangen, indem man die so gewonnenen Fähigkeiten als Mittel erachtet und einsetzt, um nun in größt- und bestmöglicher Weise für das Wohl der anderen Wesen tätig zu werden, um so

ohne Unterlass zu einem grenzenlosen Wohltäter der Anderen zu werden.

Zum Hauptteil 7: Ziele dieser Art sind erreichbar. Aber sie sind, ohne die entsprechenden Anstrengungen aufzubringen, nicht erreichbar. Mentale Anstrengungen in einem Ausmaß sind hierfür aufzubringen, die vermutlich dem Umfang an physischen Anstrengungen ähneln, die die Hochleistungssportler unserer Zeiten zum Erzielen ihrer Leistungen aufzubringen haben:

So, wie die Morgenröte dem Sonnenaufgang vorangeht, so beginnt eine Schulung des eigenen Geistes gemäß der Rechten Ansicht mit einer nunmehr reinen Gestaltung der Lebensführung, nämlich mit einem Leben in Tugendhaftigkeit, das den Boden zur Beruhigung des Geistes bereitet. In dem Ausmaß, in dem daraufhin die Wirbeltänze im Geist ausklingen, kann sodann die Sammlung des Geistes auf den jeweiligen Gegenstand seiner Aufmerksamkeit geschult, entwickelt und vollendet werden. Und in dem Ausmaß, in dem diese Sammlung des Geistes erreicht wird, kann die durch eigenes gründliches Untersuchen überprüfte Rechte Ansicht zum Wissen und schließlich zur Weisheit weiterentwickelt werden, nämlich zu einer Weisheit, die es einem ermöglicht, von den Zwängen dieser Welt nicht mehr berührt zu werden,⁴⁷ von den Widerwärtigkeiten des Lebens nicht mehr hin- und her-gezerrt zu werden, kurz gesagt: von der Welt freizukommen.

Diese so erlangte Befreiung kann dann entweder verwendet werden, um von da ab in dem mit ihr einhergehenden Geisteszustand zu ruhen und aus diesem In-sich-Ruhen wirkungsfrei –weniger poetisch gesagt: wirkungslos– zu verweilen; oder aber sie kann benützt und eingesetzt werden, um den anderen Lebewesen, die alle einmal in irgendeinem früheren Leben die eigene Mutter oder der eigene Vater gewesen sind, zum Erlangen eben dieses glückerfüllten Zustands zu verhelfen.

Dies alles wird der Inhalt des Buchs II sein.

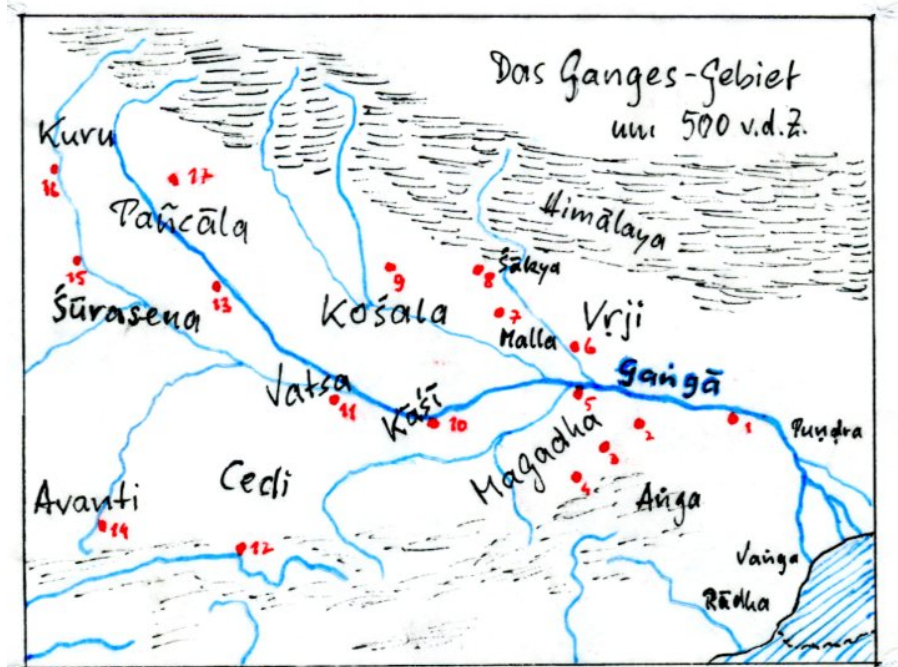
Zu den Hauptteilen 8 und 9: Im abschließenden Buch III werden zunächst die Entwicklung des Ordens, seine Ausbreitung, aber auch die damit einhergehenden Tendenzen zur Spaltung des Ordens den Berichten entsprechend zusammengefasst dargestellt.

⁴⁷ Die Zwänge dieser Welt, nämlich ihre kausalen Abläufe, gibt es nach wie vor; aber man wird davon jetzt nicht mehr berührt: Erkrankungen mancherlei Art hatte Buddha Śākyamuni auch nach dem Erlangen des Erwachens noch dann und wann durchzustehen; aber solche Zustände seines Körpers haben keine störenden Auswirkungen auf seinen Geist mehr gehabt.

Zu den Hauptteilen 10 und 11: Sodann werden die Berichte von den letzten Lebenswochen Buddha Śākyamuni's nacherzählend wiedergegeben, einschließlich der Nacht seines Dahinscheidens und der darauf folgenden Tage.

Zum Hauptteil 12: Schließlich werden die Berichte von den beiden ersten Konzilen nacherzählend wiedergegeben, die ein Licht auf einiges von dem werfen, was sich nach dem Dahinscheiden Buddha Śākyamuni's im Orden alles aufgetan hat.

Dies ist der Leitfaden, der jenen Lesern, die mit der Lektüre dieser – sich im Folgenden als Forschungsarbeit darstellenden – Schrift sich erstmals mit der Philosophie Buddha Śākyamuni's befassen, in den nachfolgenden Kapiteln den Weg durch die verschiedenen Einzeluntersuchungen und der zum Teil umfangreichen, aber eben deshalb auch reichhaltigen Textbelege weist; dieser rote Faden wird ihnen dazu verhelfen, sich nicht da und dort –verleitet insbesondere durch die vielen ausführlichen Belege aus den überlieferten Texten und den nicht minder ausführlichen Begründungen in den vielen Fußnoten– seitwärts zu verirren und sich dabei auf solchen Nebenwegen zu verlieren.



Ortsnamen (Legende):

- | | |
|-----------------|-------------------|
| 1 = Campā | 9 = Śrāvastī |
| 2 = Nālandā | 10 = Vārāṇasī |
| 3 = Rājagṛha | 11 = Kauśambī |
| 4 = Gāya | 12 = Tripurī |
| 5 = Pāṭaliputra | 13 = Kāmpilya |
| 6 = Vaiśālī | 14 = Vidiśā |
| 7 = Kuśīnagara | 15 = Mathurā |
| 8 = Kapilavastu | 16 = Indraprastha |
| | 17 = Ahicchatra |

Das Ganges-Gebiet
im 6-ten Jh. v.d.Z.

Hauptteil 1:

Die Philosophien der Alten

1. *Die Weisheitslehren der Veda-Sammlungen*

Die Erstellung von Chronologien scheinen die Weisheitslehrer des Alten Indiens als das Allerunwichtigste erachtet zu haben: Nicht, wer wann was behauptet hat, schien ihnen wichtig gewesen zu sein; ob vielmehr das Ausgesagte als zutreffend und zudem als reichhaltig zu nehmen ist, das ist von ihnen offenkundig als Kriterium zur Bewahrung einer Lehre ihrer Vorgänger verwendet worden. Daher ist es uns jetzt meist nur anhand von Kriterien des Vokabulars, der Grammatik, der Stilistik sowie der Thematik möglich, vergleichend zu ermitteln, wie die jeweiligen Schriften sowie deren Autoren –falls diese überhaupt genannt werden, was mehrheitlich nicht geschehen ist– ungefähr zeitlich anzusiedeln sind.

Die Geistesgeschichte der Zeit vor der Lehrtätigkeit Buddha Śākyamuni's wird üblicherweise in die folgenden drei Zeiträume unterteilt:

∴ Ungefähr zwischen 1.500 und 1.000 v.d.Z. ist die –zunächst nur aus drei Teilen⁴⁸– bestehende Veda-Sammlung erstellt worden. Dabei ist die Betonung auf „Sammlung“ zu legen: In dieser Zeit wurden die priesterlichen Anweisungen zum Ausführen von Opferungen hinsichtlich des Zweckes solchen Ausführens und zum Hintergrund dieses Zwecks gesammelt, entsprechend den einzelnen Lehrmeinungen der verschiedenen priesterlichen Schulen. Entstanden sind diese Sammlungen wohl viel früher; aber in der ausschließlich mündlichen Weitergabe haben sie irgendwann um 1.000 v.d.Z. ihre –nahezu– endgültige Form erhalten; und

⁴⁸ Die ersten drei Teilsammlungen der Veda-Sammlung gehen nahezu ausschließlich auf die Brāhmaṇas zurück. Von der vierten Teilsammlung hingegen wird vermutet, dass sie zum größeren Teil nicht aus der Feder der Brāhmaṇen, sondern eher aus der solcher Hochadeligen stammt, die in den Brāhmaṇa-Schulen ihre intellektuelle Ausbildung erhalten hatten.

Zur Zeit Buddha Śākyamuni's scheinen von den Brāhmaṇen nur die ersten drei Teilsammlungen anerkannt worden sein. Daher wird, wenn auf die Veden Bezug genommen wird, nahezu immer von den *drei Veden* gesprochen, nur in ganz wenigen Ausnahmefällen hingegen auch von vier Veden.

sie haben sich von da ab –trotz weiterer jahrhundertelanger ausschließ-
lich mündlicher Weitergabe– nur noch wenig verändert.⁴⁹

∴ Ungefähr zwischen 1.000 und 800 v.d.Z. ist neben dem vierten Teil
der Veda-Sammlung insbesondere die Brähmaṇa-Sammlung entstanden,
die die Anweisungen und Erläuterungen der Anweisungen zum Ausfüh-
ren von Opfern zunehmend ausführlicher –und nunmehr in Prosa statt in
Versform– darlegen. Diese Brähmaṇa-Sammlung enthält erste Andeutun-
gen einer –von der Religion nicht mehr abhängigen– philosophischen Be-
trachtung der Welt im Allgemeinen und der Person im Besonderen.⁵⁰

∴ Ungefähr zwischen 800 und 500 v.d.Z. ist die ältere⁵¹ Upaniṣad-
Sammlung entstanden; in ihr sind die neueren und freieren Welt- und
Personenanschauungen, soweit sie nicht allzu häretisch gewesen sind –
d.h. soweit sie wenigstens ungefähr mit den Brähmaṇ- und Ātman-Ein-
stellungen konform gingen– aufgenommen worden. Diese Zeit ist die
Blüte der vorbuddhistischen Philosophie: Die mythologischen Verklei-
dungen philosophischer und insbesondere erkenntnistheoretischer
Lehrmeinungen, die noch in der Brähmaṇa-Sammlung notwendige Hül-
len gewesen sind, werden hier größtenteils abgestreift. Beibehalten wird
aber überall die –bei uns seit Plátōn und den Sophisten schrittweise ver-
lorengegangene– enge Verknüpfung von Weisheitslehre und Heilslehre,
mit Fremdwörtern gesagt: zwischen Philosophie und Soteriologie.

Das Opferritual, von dem die Veda-Sammlung hauptsächlich handelt,
hat –der allgemeinen Auffassung nach– folgenden Hintergrund:

Gemäß der Ansichten der damaligen Priesterschaft und des Adels
waren die Götter und Menschen wechselseitig aufeinander angewiesen:

⁴⁹ Nicht unwahrscheinlich ist es hierbei, dass manche der Priesterschulen dabei etwas
zu kurz kamen und einige von ihnen überhaupt nicht berücksichtigt wurden. Und zu be-
fürchten ist, dass sich darunter hauptsächlich die Neueren befanden, die dem *äußeren*
Wortsinn der Opfersprüche auch einen *inneren* zugemessen haben. So sieht das schon
OST; denn er schreibt: „... , und wir dürfen ferner annehmen, daß die uns überlieferten
1028 Hymnen nur eine Auswahl aus einem allmählich im Schoße priesterlicher Famili-
en entstandenen Liederschätze darstellen“. Siehe: *Strauss (1924)*, S. 17.

Dem ist unbedingt zuzustimmen. Und das gilt im Übrigen nicht nur für die Zeit vor
Buddha Śākyamuni, sondern auch für die Zeit danach, und hierbei nicht nur für die au-
ßerbuddhistische, sondern auch für die buddhistische Überlieferung.

⁵⁰ Hier ist zu vermuten, dass Manches, was zwischenzeitlich bereits von Mund zu Ohr
weitergegeben worden ist, noch nicht in diese offizielle Sammlung –deren Autoren wohl
ausschließlich aus der Priesterschaft stammten– aufgenommen worden ist. Wohl gegen
800 v.d.Z. setzte dann das Verfestigen der Priesterschaft zur erblichen Brähmaṇenkaste
ein. Und spätestens seit da war das Śramaṇentum eine allseits anerkannte Alternative
zum Brähmaṇentum.

⁵¹ Die mittlere Upaniṣad-Sammlung dürfte wohl erst nach der Zeit Buddha Śākyamuni's
entstanden sein.

Die Menschen hatten die Götter mit Speise und Trank zu versorgen, was diese stärkte und bei Laune hielt. Als Speise wurde ihnen das fünf-fach gegliederte Opfer angeboten, bestehend aus Menschen–Pferden–Rindern–Schafen–Ziegen⁵², und an Getränken insbesondere der berauschende Soma-Trank. Da diese Götter –genauso wie Jahwe bis zur Zerstörung des herodianischen Tempels– Geruchesser waren, musste ihnen dieses Menü jeweils via Feuer als Rauch präsentiert werden. Diese derart gestärkten und nunmehr wohlgelaunten Götter wiederum hatten die Menschen in der Viehzucht und in der Kriegsführung zu unterstützen und zu großen Erfolgen zu führen; denn nur so war es diesen Menschen dann wiederum möglich, jene umfangreiche Opferungen an die Götter durchzuführen, die diese Götter benötigten und daher auch weiterhin von den Menschen erwarteten.

Wer den Göttern oft und viel an solchen kulinarischen Genüssen darbrachte, der durfte nach seinem Weggang von der Erde erwarten, entsprechend lange an ihren Gelagen als Gast oder zumindest als Zaungast –etwa als Gandharva, d.h. als Musikant und Animateur– teilnehmen zu können: War nun das Verdienstvolle, das man auf solche Weise auf diesen Erdengrund angesammelt hatte, etwas kärglich ausgefallen, dann war naturgemäß auch die Zeitspanne, die man dann in jener Himmelswelt verbringen durfte, von entsprechend kurzer Dauer; war das so dar-gebrachte Verdienstvolle hingegen üppig geraten, dann wollten die Götter einen so großzügigen Gönner naturgemäß gerne lange bei sich verweilen lassen und ihn so für die nächste Runde gleichfalls stärken und bei Laune halten.

Nun mag man allerdings noch so viele hunderte und tausende von Lebewesen zu solchen heiligen Zwecken opfern; es bleiben dennoch allemal endlich viele, die man in der endlichen Zeit eines Menschenlebens jenen hohen Wesen anbot. Dann ist aber auf jeden Fall zu befürchten, dass auch die Zeit, die man nach dem Scheiden von dieser Erde in jener Himmelswelt verbringen darf, nur von endlicher Dauer sein wird, wie lange auch immer diese Dauer währen mag; daher ist zu befürchten, dass man nach einer gewissen Zeit auch dort wieder stirbt, also auch dort irgendwann den Wiedertod erleidet.

Ja, und danach? Dann wird man wohl oder übel wieder zu diesem Erdenrund zurückkehren müssen, in welcher Form auch immer, ob als Mensch oder als Pferd oder als Rind oder als Schaf oder als Ziege, wenn

⁵² Offensichtlich waren zur Zeit Buddha Śākyamuni's in der Ganges-Ebene Menschenopfer nicht mehr üblich; denn er prangerte sie –im Gegensatz zu Tieropfern– an keiner Stelle an.

es gut geht, und sonst vielleicht als Fliege oder als Regenwurm. Dieser Gedanke an den Wiedertod –und damit auch der an die Wiedergeburt, auch wenn in den Texten das Wort „Wiedergeburt“ noch nicht benutzt wird– bedrängte zunächst die Priesterschaft, die sich mehr und mehr zur Brähmaṇenkaste verfestigte, und bald auch den höheren und den niederen Adel, der sich mehr und mehr zur Kriegerkaste verfestigte.

Erste Zweifel daran, ob diese Opferungen von Tieren, die aus nahe-
liegenden Gründen damals teilweise gigantische Ausmaße angenommen
hatten –die, bis in unsere Gegenwart hinein, nur noch von Mekka über-
troffen werden–, wirklich etwas einbringen, hat es unter den Brähmaṇas
wohl schon seit Jahrhunderten gegeben. Aber diese Zweifel durften na-
türlich nur hinter der vorgehaltenen Hand geäußert werden; und solche
Vermutungen haben daher in der Veda-Sammlung noch nicht Eingang
finden können. Spätestens ab 800 v.d.Z. sind diese Zweifel aber wohl für
so viele unter den Brähmaṇas zum Allgemeingut ihrer Ansichten gewor-
den, dass sie schließlich in der Brähmaṇa-Sammlung nicht mehr haben
übergangen werden können. Einer von diesen –zugegebenermaßen we-
nigen und jeweils an Kürze kaum zu unterbietenden– Texte lautet:⁵³

»[*Der Weise sprach:*] „Wird man gefragt: „Wer steht höher: dieser,
der sich selbst Opferungen darbringt, oder jener, der den Göttern Opfe-
rungen darbringt?“ so ist darauf zu antworten: „Dieser, der sich selbst
Opferungen darbringt!“. Denn derjenige, der weiß: „So ist dieser Körper,
den ich trage, entstanden; und so wird er [bislang] erhalten!“, der bringt
mit diesem Wissen sich selbst die Opferung dar.⁵⁴ Und wie eine Schlange
ihre Haut abstreift, so legt er irgendwann diesen sterblichen und daher
elenden Körper ab. So erlangt dieser [dann schließlich] die himmlische
Welt. Wer hingegen den Göttern Opfergaben darbringt, der mag dann
nach dem Abscheiden [von dieser Erde wohl für einige Zeit zu den Göt-
tern gelangen]. Aber eine solche [wiedertodlose] himmlische Welt wie
der Andere erlangt er [mit seinen Opferungen an die Götter] nicht.“«

Die ersten Zweifel, ob die Götter wirklich das Höchste sind und ob
das Erreichen des Zustands eines Gottes –falls solches überhaupt mög-
lich sein sollte– denn überhaupt erstrebenswert sei, sind bereits um die

⁵³ Siehe Śatapatha-Brähmaṇa 11.2.6.13-14.

⁵⁴ Das ist wohl –als innerer Wortsinn– so zu verstehen: Er opfert die Einstellung von
den Annehmlichkeiten des Lebens –verstanden als: die Annehmlichkeiten des Körpers–
auf dieser Erde; er verbrennt sie auf dem Opferaltar seines Geistes. So bringt er *dem*
von sich, was den Körper überdauert, die Opferung dar.

Wende vom zweiten zum ersten Jahrtausend v.d.Z. aufgetaucht; und sie sind offenbar damals in der Priesterschaft schon so weit verbreitet gewesen, dass sie an einer Stelle sogar den Durchbruch in den Kanon der Veda-Sammlung haben schaffen können.⁵⁵

»[*Der Seher sprach:*]
„Nicht war da Nichtseiendes damals, noch war
da Seiendes; nicht war der Luftraum, noch war
der Himmel, der darüber ist. Wo regte
sich etwas? Was? Durch wen geleitet? [Wo] war
das Wasser, dieses unermesslich Tiefe,
das unauslotbar ist und unergründlich?⁵⁶
Nicht war da Tod; Unsterblichkeit war nicht da;
nicht war das Kennzeichen von Tag und Nacht da.⁵⁷
Es atmete das Das⁵⁸ ganz windlos⁵⁹, nur durch

⁵⁵ *Rgveda-Samhita*: 10. Buch, Hymnus 129.

Geleitet durch meine Hochachtung vor diesem Hymnus, bemüht' ich mich, ihn oben in Versform wiederzugeben.

⁵⁶ Das Wasser –d.h.: das Wasserartige– ist, als Grundstoff genommen, identisch mit dem Verbindenden.

In der Brāhmaṇa-Sammlung verflachen solche poetisch-tiefen Darlegungen dann zu Schablonen der Art:

„Die Welt war am Anfang [– d. h. bevor alles angefangen hat –] Wasser, eine [unterschiedslose] wogende Flut ...“.

NB: Nicht uninteressant ist es, Stellen dieser Art mit ihren Entsprechungen in den beiden ersten Büchern des Moses zu vergleichen. Denn auch in dessen „Genesis“ wird – statt zu sagen, Gott habe als Erstes das Wasser geschaffen – vielmehr berichtet, dass sein Geist über den –offensichtlich schon vor seinem sechstägigen Schöpfungsbemühen vorhandenen– Wassern geschwebt ist. Sein erster Schöpfungsakt war sodann die Trennung dieses unbeschreiblichen lichtlosen [und, wie hinzuzufügen wäre, auch dunkelsten] Zustands durch Ausformung von Licht und von Dunkelheit, gemäß S: „Rūpa“, und durch Benennung des einen mit „Licht“ und des anderen mit „Dunkelheit“, gemäß S: „Nāma“.

⁵⁷ Mit „Kennzeichen“ ist, unserer Sicht nach, hier das Maß der Zeit bzw. des Zeitablaufs gemeint. Das grobe Maß der Zeit ist das Jahr. Daher wird auch gesagt, dass das Jahr der Tod ist.

⁵⁸ OST übersetzt zwar hier „tad“ –was wörtlich mit „das“ wiederzugeben ist– mit „das Eine“. Ich geb' es hingegen mit der –stilistisch zweifellos danebenliegenden, aber sachlich treffenden– Substantivierung des sächlichen Artikels wieder, also mit: „das Das“. Denn aus diesem –zunächst in keiner Weise zu beschreibenden– *Das* entsteht ja erst später das *Eine*. Siehe *Strauss (1924)*, S. 24.

⁵⁹ So wie das Wasser[-artige] das Verbindende ist, so ist das Wind[-artige] das Bewegende. Dieses Das, das hier weder mit „Brahman“ bezeichnet noch zumindest irgendwie benannt, sondern namenlos gelassen wird –und nach dem vermutlich garnicht gefragt werden darf–, führt seine Bewegungen nur auf der allerfeinsten Ebene durch, nämlich durch den Hauch, durch den Prāṇa, auf dem es ruht. Dieser bewirkt das Zustandekom-

die eig'ne Kraft; denn And'res gab es sonst nicht.
 Umhüllt war Dunkel da von Dunkel [gänzlich]
 am Anfang; ein Gewoge war das Ganze
 ohn' jeden Unterschied. Das Eine, das als
 der Lebenskeim vom Leeren eingeschlossen
 [dann] ward, entstand durch Anspannung, [entstand aus
 der Anspannung durch innere Entflammung].⁶⁰
 Das Dürsten⁶¹ überkam das Eine erstmals;
 und dieses war die erste Geistesregung. (...) ⁶²
 Wer weiß es denn, wer könnt' es hier verkünden,
 woher die Schöpfung kam, wie sie entstand? Denn
 die Götter sind erst später aus der Schöpfung
 [hervorgegangen und aus ihr entstanden].⁶³
 Woraus entstanden ist die ganze Schöpfung,
 ob Er⁶⁴ der über sie im höchsten Himmel⁶⁵

men der Anspannung wie auch des Sich-Abmühens. Daher atmet es zwar, ohne aber das diese Bewegung schon feinere oder gröbere –und daher bewegende– Winde wären.

⁶⁰ Ganz zurecht übersetzt OST hier „Tapas“ nicht mit „Kasteiung“, d. h. mit „Selbstquälerei“; er wählt stattdessen, gemäß den Kommentaren, den Ausdruck „innere Entflammung“. Mir scheint aber, in Abtastung des vermutlichen Sinnes dieses Lehrgedichts, der Ausdruck „Anspannung“ passender zu sein, füg' ihm dann aber sicherheitshalber noch „Entflammung“ hinzu.

Und dies würde dann zum Sūtra „Alles brennt!“ passen; siehe SN 35.28.

NB: Das *Eine* –vermutlich eben doch: das *Brahman*– besteht demnach nicht seit anfangloser Zeit; vielmehr entsteht es aus dem unterschiedslosen Gewoge –aus jenem *Das*– durch Zusammenziehen, durch Anspannung, durch Entflammung: Durch diese erste Unterscheidung wird es das Eine, das dann vom Leeren, aus dem es sich durch Zusammenziehen abgesondert hat, umgeben und zugleich getrennt ist.

⁶¹ Das Wort S: „Ṭṛṣṇā“ [= P: „Taṇha“] geb' ich –da hier ohnehin eine anschauliche Sprache zur Beschreibung des Unanschaulichen benutzt wird– durch die etymologische Entsprechung „Dürsen, Durst“ wieder und nicht durch „Verlangen“.

NB: Solange dieses Gedicht nicht als eine philosophische, sondern als eine theologische Abhandlung genommen wird, ist es gänzlich ungehörig, nach der Ursache dieses – gerade zu diesem Zeitpunkt erstmaligen– Entstehens des Dürstens dieses Einen zu fragen! Im inneren [= philosophischen] Sinn ereignet es sich unentwegt.

⁶² Ich lasse hier Folgendes weg, da es vom Stil wie auch vom Inhalt den Eindruck eines späteren Einschubs macht:

„Das Band vom Seienden zum Nichtseienden fanden die Weisen, als sie mit Nachdenken in ihrem Geist forschten. Quer war die Schnur gespannt: gab es ein Unten, gab es ein Oben? Samenspender gab es, Macht gab es; Urkraft war unten, Anspannung oben.“

Vermutlich wollten die Redaktoren, die diesen Text später eingeschoben haben, damit den Häresie-Verdacht, dem dieses Gedicht zweifellos ausgesetzt war, entkräften.

⁶³ Wenn das keine Häresie ist ... !

⁶⁴ Dieser *Er* dürfte *Prajāpati* sein, der Ur-Vater, der *Herr der Geschöpfe*, der *Svayambhū*, der *Aus-sich-selbst-Gewordene*. Denn Er ist offensichtlich aus dem *Einen* hervor-

dort wacht, hervorgebracht sie hat, ob nicht, er
weiß das gewiß: ... vielleicht weiß er es auch nicht!“⁶⁶

Natürlich dürften solche Zweifel ursprünglich nur hinter der vorgehaltenen Hand geäußert worden sein; denn es wäre schädlich –und für die sich zur Brähmaṇenkaste hin entwickelnde Priesterschaft zudem berufsschädigend– gewesen, wären sie *den Leuten* mitgeteilt worden.

Aber nach einigen– zweifellos nach vielen– Generationen hatte sich dann eben doch –zumindest unter den meisten Leitern von Hochschulen, die Priester ausbildeten, wie auch unter vielen ihrer Schüler– dieses herumgesprochen: „Auch die Götter sind Geschöpfe!“⁶⁷

Und da die Könige und Fürsten häufig großen Wert darauf legten, dass ihre Söhne eine ordentliche Schulausbildung erhielten und dabei mehr als nur Lesen, Schreiben und Rechnen zu lernen hatten, blieben diese Kenntnisse auch ihnen nicht auf ewig verborgen.

2. Die Weisheitslehren der Brähmaṇa-Sammlungen

Einig waren sich die Brähmaṇas darin, dass es das Bewegende war, das ganz am Anfang Bewegung in die Sache gebracht hatte, und zwar Bewegung vom formlos und unterschiedslos Wogenden hin zum formhaft und unterschiedlich Geordneten, kurz: vom Chaos zum Kosmos. Ob es aber irgendwelche Stürme im Großen –nämlich im Weltall– oder aber irgendwelche feinsten Bewegungen im Kleinen –nämlich im Geist eines Lebewesens– waren, die zu diesem Übergang geführt hatten, das wird

gegangen, indem dieses Eine sich aufgeteilt –d.h.: geopfert– hat, nämlich aufgeteilt in den *Er* und in das *viele Übrige*.

Schon HOB und RHD haben vermutet, dass P: „Sahampati“ als „Svayampati“ zu deuten und als ein weiterer Name für den aus sich selbst gewordenen Ur-Vater ist; und ich schließe mich dieser Vermutung an.

⁶⁵ Dieses Weltall besteht aus dem Bereich der Erde [samt Unterwelt] und dem des Luftraums. Oberhalb der Sonne beginnt der Bereich des Himmels.

Prajāpati residierte verständlicherweise im höchsten Himmel.

⁶⁶ OSTs Hinweis sowohl auf DN 1 als auch auf DN 11 –da wird berichtet, wie [vermutlich] Maudgalyāyana, der andere der beiden Hauptjünger Buddha Śākyamuni's, diesen obersten Gott zu dem Eingeständnis bringt, diesbezüglich nichts zu wissen– ist sehr berechtigt!

⁶⁷ Auf diese Einsicht konnte sich Buddha Śākyamuni daher stützen und darlegen, wie die jeweiligen Götter entstanden sind und warum der Ur-Gott meinen konnte, er selbst sei unentstanden und sei immer schon dieser Ur-Gott gewesen. Siehe hierzu DN 1 sowie DN 11. Siehe hierzu auch die entsprechenden Kommentare von OST.

zwar mehrheitlich im Sinne des Großen verstanden und festgelegt, in einigen Fällen aber durchaus auch offen gelassen.

So nahmen denn die Brāhmaṇas –mehrheitlich jedenfalls– auf den Brahmā Bezug und reinigten diesen Sturmgott⁶⁸ von den weniger edlen Seiten seiner Vergangenheit zu dem Brahman, demnach zu einem Neutrum. Sie reinigten ihn dabei so gründlich, dass er dabei jedes menschliche Aussehen verlor.

In dieser blassen und von nahezu allen Besonderheiten abgetrennten Art konnte das Brahman nun leicht zu dem allem Entstandenen zugrundeliegenden Urstoff werden oder mindestens zu dem, was aus einem Urgewoge durch einen erstmaligen ordnenden Eingriff hervorgegangen ist.

Nun ist, wie die Erfahrung zeigt, eine jegliche Besonderheit eines jeglichen Gegenstands vergänglich und damit dem Tod unterworfen, nicht nur dem Tod in dieser irdischen Welt, sondern auch dem in jener himmlischen Welt, im Himmel, in der Welt der Götter. Will man diesen Wiedertod, durch den man danach wieder auf die Erde zurückgeworfen wird, nicht mehr erleiden, so bleibt nur der eine Ausweg: Man muss dem Brahman gleich werden; und ist man schließlich nach dem Abstoßen alles Grobstofflichen mit dem Brahman unterschiedslos gleich, so ist man mit dem Brahman eins, nämlich mit ihm identisch.⁶⁹ Da nun das Brahman unsterblich ist, hat man dadurch das Todlose –nämlich: die Vernichtung des Wiedertods– erlangt.

Auf welchem Weg man nun aber das Brahman und damit das Todlose erreicht, das wird zwar in einigen wenigen Darlegungen innerhalb der Beschreibungen des Ausführens der Opferrituale angedeutet; allerdings musste man schon zu den Eingeweihten gehören, um solches Angedeutete genau verstehen und –mehr noch– um mit dem so Verstandenen dann auch etwas Richtiges anfangen zu können. So ergeht es einem beispielsweise bei der folgenden kurzen Erörterung, die den Wiedertod und dessen Vernichtung beschreibt:⁷⁰

»[*Der Weise sprach:*] „Durch Speise weicht der Hunger, durch Trank der Durst, durch Heil das Unheil, durch Licht die Finsternis, durch Un-

⁶⁸ Ich vermute mit Anderen, dass Brahmā ein –die Guten belohnender und die Bösen bestrafender– brausender Sturmgott war, was immer dabei unter „Guter“ und „Böser“ verstanden wurde. Er war demnach wohl, in altgermanischer Wortwahl gesagt, ein Pr̥ch [= auf altbairisch: ein Perch].

⁶⁹ Dies ist eine gekonnt vorgenommene Anwendung des Leibniz-Prinzips der Identität des Ununterscheidbaren.

⁷⁰ Siehe Śatapatha-Brahmaṇa 10.2.6.19.

sterblichkeit der Tod. Alles weicht dem [jeweiligen Gegenteil]; und dem Wiedertod entkommt der, der den Tod besiegt hat: Dieser [Sieger] gelangt [zudem auch im verbleibenden Leben] zu einem vollen Lebensalter.⁷¹ Wer das weiß, von dem weicht alles: Der besiegt den Wiedertod;⁷² und der gelangt [zudem schon in dieser Welt] zu einem vollen Lebensalter. Das ist es, was man als das Todlose in jener Welt und als das [lange] Leben in dieser Welt verehren soll!“«

Andere –vermutlich Generationen später entstandene oder aber erst Generationen später in die Brāhmaṇa-Sammlung aufgenommene– Texte halten sich diesbezüglich allerdings nicht mehr die Hand vor den Mund: Das in-sich-ruhende Brahman erreicht man –so wird nun gelehrt–, indem man seinen eigenen unruhigen –weil von der Betrachtung des einen Gegenstands zur Betrachtung des anderen Gegenstands wandernden– Geist zum gleichen In-sich-Ruhen bringt. Dies aber kann nur gelingen, wenn der Gegenstand des Betrachtens niemand anderer als der Betrachter selber ist. So versteh‘ ich die folgende –zwar inhaltlich angreifbare, aber ungemein geistreiche– Unterweisung:⁷³

»[*Der Weise sprach:*] „Am Anfang war die Welt [alleinig und reines] Brahman⁷⁴. Da schuf das [Brahman, sich in zwei Hälften teilend und daher für das zu Schaffende opfernd,⁷⁵ die Welten und] die Götter⁷⁶; und es setzte sie in die [von ihm sodann von unten nach oben geschichteten] Teile des Weltalls ein: in die [Welt] der Erde den Agni, [d.h. das Feuer], in die Welt des Luftraums den Vāyu, [d.h. den Wind], an den [Rand zum]

⁷¹ Die Ausschöpfung der Zeit dieses Lebens wurde demnach als etwas Wertvolles und Erstrebenswertes erachtet.

Was oben mit „volles Lebensalter“ gemeint ist, bleibt allerdings unklar: ob eine bestimmte Jahreszahl, etwa 100 oder 120 Jahre, oder das individuelle maximale Lebensalter, das bei der Geburt durch die da mitgegebene Lebenskraft bis zu deren Aufbrauchen festgelegt ist, oder sonst irgendeine maximale Anzahl an Jahren.

⁷² Mit dem –stets gegenwärtigen und daher unverlierbaren– Wissen um diese letztlichen Zusammenhänge besiegt man, dieser Sicht nach, den Wiedertod!

⁷³ Siehe Śatapatha-Brāhmaṇa 11.2.3.1-6.

⁷⁴ Das *Brahman* ist wohl auch für *diesen* Seher nichts anderes als das *Eine*.

⁷⁵ Das *Eine* hat sich nun ja aufgeteilt und ist daher *nicht mehr* als das *Eine* gegenwärtig und wirksam. Wirksam hingegen ist nun *Er*, die aus dem Einen durch Anspannung hervorgegangene Kraft, die sich, unserer Vermutung nach, irgendwann zu *Prajāpati* verdichtet hat.

⁷⁶ Die *Götter* sind demnach unbedingt *entstanden*. Und als *Entstandene* sind sie daher der *Veränderung* –und mehr noch: der *Vergänglichkeit*– ausgesetzt. Um in dem Wirbeltanz von *Entstehen*–*Vergehen* dem Vergehen zu entkommen, hat man daher unentwegt die hierzu gegenläufigen Handlungen von Körper–Rede–Geist auszuführen.

Himmel den Sūrya, [d.h. die Sonne], und in die Welten [der darüberliegenden Schichten] des Himmels die jeweils höher stehenden Götter. Diese Welten wie auch deren jeweilige Götter, die er in sie einsetzte, sind sichtbar. Das Brahman aber begab sich dann [mit dem göttlichen Anteil], von diesen höheren Welten aus kommend, in die entgegengesetzte Richtung, [nämlich an den unteren Rand des Himmels], und überlegte da: „Auf welche Art sollte ich [am besten] zu diesen unteren Welten hinabsteigen?“; [und es gelangte zu diesem Beschluss: „Durch Form und Begriff⁷⁷ will ich es tun!“]. So stieg er durch diese zwei [– durch Form und Begriff –] in diese unteren Welten hinab.

Was daher unter einen Begriff fällt, das hat das Merkmal dieses [Begriffs]. Für was man aber [noch] keinen Begriff hat [und es daher durch Hinweisen verdeutlicht, indem] man sagt: „Diese Form ist das [oder jenes]“, was demnach über seine Form zu erfassen ist, das hat [die Merkmale dieser] Form. Daher reicht die Welt [genau] so weit, wie Form und Begriff reichen.⁷⁸

Das Umfassendere von diesen beiden ist die Form; denn auch der Begriff hat Form.⁷⁹ (...)

⁷⁷ Dies ist –bei meinen begrenzten Kenntnissen– *in der Überlieferung* das *erste* Mal, dass da der Ausdruck S: „Nāmarūpa“ erscheint. Und so hat Jahwe den ersten Menschen aus Erdartigem geformt und sodann durch Windartiges zum Leben erweckt hat, womit die Form des Menschen geschaffen war; und da er dieses Geschöpf als Mensch begriff, verlieh er ihm als Namen auch diesen Begriff „Mensch“ [= „Ādām“].

Der –anspruchsvollere– brāhmaṇische Text kann auch als *ständiges* Wirken des Brahman verstanden werden [und ist nur von Mund zu Ohr so weitergereicht worden].

⁷⁸ Das ist zwar vom Autor aller Wahrscheinlichkeit nach materialistisch-realistisch gemeint. Es kann aber ohne allzu große Umdeutungen auch idealistisch-epistemologisch verstanden werden; und dadurch wird es dann zu einer lupenreinen Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie!

NB: Ich folge hier KEN zweifach: indem ich „Begriff“ statt „Name“ schreiben, und indem ich eine Wortumstellung vornehmen, d. h. „Nāma-Rūpa“ nicht durch „Begriff-Form“, sondern durch „Form-Begriff“ wiedergeben. Denn zunächst wird, wie dieser Text klar aussagt, die Form [durch eindeutige Hinweise] erfasst; und sodann erst wird diese Form unter einen Begriff [durch eindeutige Beschreibungen] gebracht.

⁷⁹ Sprachphilosophisch und erkenntnistheoretisch ist dies so zu deuten: Wer nicht in der Lage ist, die sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Stufen des Reflektierens auseinander zu halten, der muss in dieser Aussage zunächst einen Widersinn sehen. Dieser löst sich für ihn erst dann auf, wenn er nun nicht mehr unreflektiert auf die Formen, sondern von der Stufe des Reflektierens aus über das Erstellen und Ordnen dieser Formen durch Begriffe sieht: Dann allerdings erkennt er, dass die Begriffe ebenfalls Formen haben: insbesondere jene von der Vorstellung bestimmte Gestalt, mit der die stofflich bestimmte Gestalt der erfassten Form –annähernd zumindest– übereinstimmt [= isomorph ist], und sodann natürlich, was deren Träger betrifft, die stofflichen Gestalten der Schriftzeichen bzw. der Laute, die allerdings keine wie auch immer garteten Ähnlichkeiten mit den stofflichen Gestalten der angeschauten Formen haben.

Die Götter waren in der ersten Zeit sterblich. Unsterblich wurden sie dadurch, dass sie das Brahman [als das Brahman erkannten und dieses Erkennen zum festen Wissen machten, das sie also auf diese Weise das Brahman] erreichten.⁸⁰

[Des Menschen Weg hat daher so zu verlaufen:]

Indem er dem [eigenen] Sehsinn⁸¹, diesem [Diener des] Geistes, ein Gussopfer darbringt, bringt er dadurch das Sehbewusstsein hervor und erfasst so mit dem Sehbewusstsein: „Dies ist diese Form!“; dadurch erkennt er, was die Form ist.⁸² Indem er der [eigenen] Rede ein Gussopfer darbringt –denn die Rede wird durch den Begriff hervorgebracht, [und durch die Rede erstellt man umgekehrt eben diesen Begriff]– erkennt er dadurch, was dieser Begriff ist.⁸³ Denn so weit, wie Form und Begriff reichen, so weit reicht diese Welt. Das alles aber erlangt er dann; [und damit erlangt er ganz das in diese Welt als Form und Begriff eingegangene Brahman]. Daher ist das alles unvergänglich.⁸⁴

Durch dieses Unvergängliche –weil zum Heil führende– Handeln wird ihm die unvergängliche Welt des Brahman zuteil.“«

Das ursprüngliche Brahman hat demnach mit unveränderlichen Formen und Begriffen Ordnung in das unterschiedslose Gewoge gebracht; so hat es –sich dabei zerteilend und dadurch ganz hingebend und opfernd– dieses sich dauernd verändernde unterschiedslose Gewoge zur Welt gestaltet. Unvergänglich und daher unsterblich wird man, indem man mit diesem unvergänglichen und daher unsterblichen Brahman gleich wird. Ununterscheidbar vom Brahman wird man dadurch, dass man –still und unentwegt– beim Erfassen des nach Form und Begriff Unterschiedenen mittels Sehbewusstsein und Rede –d.h.: mittels des dem eigenen Geist

⁸⁰ Auf welchen –durchaus nicht einfachen– Weg die tiefer angesiedelten Devas–die Götter– die Unsterblichkeit erlangten, das wird in nachfolgend wiedergegebenen Berichten erzählt.

⁸¹ Ohne diese Hinzufügung bleibt das damit zweifelsfrei Intendierte obskur.

⁸² Im Auflösen aller Form eines stofflichen Gegenstands erkennt er das bisherige Bestehen von dessen Form: Die Flüssigkeit im Topf hat vor dem Gießen dessen innere Form. Diese wandelt sich beim Auftreffen auf die Glut des Feuers in die Form einer Dunstwolke; und diese löst sich schließlich gänzlich im Luftraum auf, d.h.: sie wird dann von den Göttern verzehrt. So reihen sich Festes–Flüssiges– Feuriges–Luftiges aneinander.

⁸³ So, wie er mit dem Sehbewusstsein die Form erstellt, so erfasst er mit der [inneren] Rede den Begriff.

Im Westen ist dies erst durch Hilbert so klar gesehen und erkannt worden.

⁸⁴ Auch Plátōn hat später seine –sich aus Formen und Begriffen zusammensetzenden– Ideen als unvergänglich genommen und sie zu diesem Zweck im „Phaidon“ zum höchsten Gott im höchsten Himmel hochgehoben. Zu ihm –schreibt Plátōn– gelangt, wer seine –und das heißt: Plátōn’s– Ideen erfasst.

innewohnenden Paares Form-Begriff- auch diesen Erfasser mit erfasst. So erfasst man Form und Begriff nicht halb und verzerrt, sondern ganz und unverzerrt. Und so hat man dadurch erreicht, dass man vom Brahman ununterscheidbar und daher mit diesem Brahman identisch geworden ist.

Was aber ist, im Kontext solcher grundlegenden Darlegungen, der Tod eigentlich? Was ist das -vom Abscheiden aus dieser Welt verschiedene- Ausgeliefertsein an den Tod? Was ist dieses Ausgeliefertsein an die ständigen Veränderungen, an die ständigen und nicht durch das eigene Wollen beeinflussbaren Veränderungen, deren Ansammlungen schließlich sowohl zum Abscheiden aus dieser Welt als auch danach irgendwann zum Wiedertod in jener Welt führen? Eine Antwort darauf gibt der folgende Text:⁸⁵

»[*Der Seher sprach:*] „Der dort [oben] Brennende, der ist fürwahr der Tod. (...)“

Er nimmt, wem er will, das Leben: Er geht auf; und dieser stirbt.

Jene Welt läßt daher stets jenen wiedersterben, der sich nicht vollständig vom Tod befreit hat.“«

Weniger ist es zweifellos die im Hochsommer senkrecht auf Indien herabbrennende Sonne, die als mörderisch empfunden und daher als Mörder angesehen und mit „Māra“ -mit „Mörder“ bzw. mit „Tod“- bezeichnet wird, als vielmehr das jahraus-jahre in sich wiederholende Drehen des Jahreszeitenrades: Mit jeder Drehung hat sich dieses Rad zwar auf der Straße des Lebens um ein Jahr nach vorne bewegt; aber jedem widerfährt irgendwann bei einer dieser Drehungen der Tod, ohne ihn gewollt zu haben und ohne zu seiner Beeinflussung irgendetwas beitragen zu können. Und so rollt dieses Rad weiter und weiter, ohne dass ein Ende dieses Von-Tod-zu-Tod-mitgeschleift-Werdens abzusehen ist.⁸⁶

Eine etwas genauere Antwort auf die Frage, was denn nunmehr tatsächlich der Tod -oder: der Mörder, der Māra- sein mag, gibt der folgende Text, der den auszubildenden Priestern vertraulich mitteilt, was insbesondere die Aufschichtung der Ziegel für den zum Feueropfer erbauenden äußeren Altar für einen inneren Wortsinn hat:⁸⁷

⁸⁵ *Śatapatha-Brāhmaṇa*: 2.3.3.7-8.

⁸⁶ Im Kontext der Zeitlehre hat „Rad“ natürlich einen anderen inneren [= übertragenen] Wortsinn als im Kontext einer Erkenntnislehre.

⁸⁷ *Śatapatha-Brāhmaṇa*: 1.4.3.1ff..

»[*Der Weise sprach:*] „Das Jahr ist der Tod. Denn es schmälert das Leben der Menschen durch Tag und Nacht, [bis sie dann schließlich] sterben. Darum ist das [Jahr] der Tod. Wer hingegen in dem Jahr den Tod erkennt und sieht, dessen Leben schmälert [das Jahr] nicht [vorzeitig]: Zum vollen Lebensalter gelangt er.

[Das Jahr] ist der Beender. Denn es beendet durch Tag und Nacht [das Leben] der Menschen, [bis diese dann schließlich] sterben. Darum ist das [Jahr] der Beender. Wer hingegen in dem Jahr den Tod erkennt und sieht, dessen Leben schmälert [das Jahr] nicht [vorzeitig]: Zum vollen Lebensalter gelangt er.

Die Götter fürchteten sich vor diesem Beender, vor dem Tod, nämlich vor dem Jahr, vor dem Herrn der Geschöpfe: „Dass unser Leben [als Gott] doch nicht durch [die Abfolge von] Tag und Nacht [dann irgendwann] zu Ende gehen möge!“, so dachten sie, beteten sie,⁸⁸ brachten sie zu den vorgesehenen Monats- und Jahreszeiten Tieropfer und Somaopfer dar; sie spannten ihre Kräfte an und zogen, sich abmühend,⁸⁹ von Ort zu Ort. Aber die Todlosigkeit –und damit die Unsterblichkeit– erlangten sie dadurch mitnichten.

Da sprach Prajāpati⁹⁰ zu ihnen: „Ihr setzt nicht alle meine Formen⁹¹ ein, sondern macht zuviel, [diese materiellen Dinge betreffend], und zu wenig, [die Zeit betreffend]. Darum seid ihr nicht unsterblich!“

⁸⁸ Auch die Götter –die Devas, wobei S: „Deva“ sinngleich mit L: „Deus“ ist– kennen, solange sie das Todlose –und damit ist hier natürlich gemeint: das Brahman– noch nicht erlangt haben, eine dementsprechende Furcht; und auch sie haben dann zu beten und gute Werke zu tun: insbesondere Opfergaben [an das Brahman] darzubringen!

NB: Auch *Jahwe* kannte die Furcht, wenngleich sie etwas anders gelagert war: *Er* fürchtete, dass die ersten Menschen, nachdem sie soeben vom Baum der Erkenntnis Nahrung zu sich genommen hatten, nun auch noch vom Baum des Lebens Nahrung zu sich nehmen und daher unsterblich und dadurch mit ihm vollkommen gleich würden. Die von *ihm* zu dieser Zeit gefundene Lösung war: die Vertreibung, und noch nicht, wie später bei der Sintflut, der Genocid. [Allerdings haben seither die Völker in beiden Hinsichten von ihm leider sehr viel gelernt.]

⁸⁹ Sie begingen auf diese Weise den Weg der Śramaṇas; denn S: „Śramaṇa“ [= P: „Sāmaṇa“] heißt soviel wie „Sich-Abmühender“.

⁹⁰ *Prajāpati* –der *Fürst*vater; der *Urvater*– ist, wie gesagt, wohl mit dem *Er* identisch, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch mit *Svayambhū*.

⁹¹ Der Ausdruck S: „Rūpa“ bezieht sich hier, wie das Folgende zeigt, nicht auf stoffliche Formen, sondern auf Formen der Zeit, und das heißt: auf Formen des Jahres, und hier in diesem Sinn: des Todes, des Mörders; denn mir dem Entstehen Prajāpati's beginnt der Zeitfluss, nämlich das Entstehen–Vergehen, d. h. seine Formen, an denen man ihn erkennen kann. Wer demnach –dieser Sicht nach– das Jahr in den Griff bekommt, der hat den Tod im Griff und hat damit –zwar noch nicht die Unsterblichkeit erlangt, aber immerhin von nun ab– die Möglichkeit, die Unsterblichkeit zu erlangen.

Da baten ihn diese Götter: „Dann bericht' uns bitte, wie wir alle [Deine] Formen in der richtigen Weise einzusetzen haben!“

Daraufhin sprach er dies zu ihnen: „Setzt dreihundertsechzig Umfassungsziegel ein, nämlich [jeweils] dreihundertsechzig Yajuṣmatī-Ziegel und dazu sechsunddreißig [weitere Ziegel]. [Den gesamten Bau richtet] dann schließlich auf 10.800 Lokampr̥ṇa-Ziegel aus! Auf diese Weise setzt ihr alle meine Formen ein;⁹² und dadurch werdet ihr dann unsterblich!“⁹³

Die Götter setzten [daraufhin die Formen] in der angegebenen Weise ein; und so wurden sie [schließlich] unsterblich.⁹⁴

Da aber [wurde es nun dem] Tod [Angst und Bange]; und [in seiner Verzweiflung] wandte sich mit folgenden Worten an die Götter: „Nun werden [bald auch] alle Menschen unsterblich sein! Wo bleibt dann noch etwas für mich übrig?“. Daraufhin setzten die Götter dieses fest: „Von jetzt ab wird kein Lebewesen zusammen mit seinem [grobstofflichen] Körper unsterblich sein. Nimm' dir diesen [grobstofflichen] Körper daher als deinen Anteil! Denn, von ihm abgesehen, wird [von nun an] jener unsterblich sein, der durch sein Wissen oder durch sein Handeln die Todlosigkeit erlangt!“⁹⁵ (...)“⁹⁶«

⁹² Mit Prajāpati beginnt die Zeit, genauer gesagt: der Zeit-Fluss. Die Formen Prajāpati's sind demnach die des Bestimmens des Zeitflusses nach Monaten und Jahren, wobei die Jahre in 30er-Gruppen eingeteilt werden, gemäß: $10.800 = 360 \cdot 30$.

Die Zahl 30 [= $2 \cdot 3 \cdot 5$] hat in der antiken Kalenderkunde eine wichtige Rolle gespielt. Und noch heute werden in –nun am Aussterben begriffenen– schwarzafrikanischen Kulturen bestimmte religiöse Rituale nur alle 30 bzw. 60 Jahre 1-mal durchgeführt.

Und die Zahl 10.800 hat noch andere interessante Eigenschaften, nämlich: $10.800 = 108 \cdot 100$, dabei mit: $108 = 1 \cdot 2 \cdot 2 \cdot 3 \cdot 3 \cdot 3$, d.h. mit: $108 = 0^0 \cdot 1^1 \cdot 2^2 \cdot 3^3$.

Die 36 [= $6 \cdot 6$] zusätzlichen Ziegel hingegen deut' ich in *diesem* Kontext gemäß: $36 = 5 + 5 + 5 + 5 + 5 + 5 + 6$,

d.h.: als 6 normale Jahre mit jeweils 360 + 5 Tagen, und dem 7-ten Jahr als Schaltjahr mit 360 + 6 Tagen.

Die mit „36“ gegebene Zahlenmystik –d.h. die Theorie, gemäß der die Ziffer „36“ normalerweise als „ $6 \cdot 6$ “ zu lesen ist– hat demnach bei ihnen ein größeres Gewicht als die –ohnehin nie zur vollständigen Sicherheit leitende– Empirie, die im übrigen eher zu 21 [= $5+5+5+6$] hinleitet, d.h.: auf den ägyptischen –oder: julianischen– Kalender.

⁹³ Wer *über* der Zeit steht, der ist *nicht* mehr *in* ihr; der wird daher auch nicht mehr unfrei in ihrem Räderwerk weitergeschleift und schließlich durch dieses zermalmt.

⁹⁴ Sterblich ist man in der Zeit, im Zeitfluss. Nicht sterblich hingegen ist man im Gehen mit der Zeit, im Zusammengehen mit der Zeit; denn die Zeit selbst ist unvergänglich und daher unsterblich.

⁹⁵ Der Schluss enthält mit „oder durch sein Handeln“ eine überraschende Alternative; denn nirgendwo zuvor wird gesagt, wie man durch sein Handeln die Todlosigkeit erlangen kann.

Vielleicht –soll' es sich hier nicht um einen späteren Einschub handeln– wird „Handeln“ hier aber jedoch im eingeschränkten Sinn verstanden, gemäß „zu Wissen führendes Handeln des Geistes“.

Wie aber gelangt man durch all die Hindernisse der himmlischen Bereiche bis vor dieses Brahman? Und wie wird man daraufhin mit diesem Brahman eins? Die –für mich greifbar– älteste Antwort darauf wird wohl in die folgende Richtung gegangen sein:⁹⁷

»[*So berichten es der Weise:*] „Zu einer Zeit wollte Citra aus dem Geschlecht der Gāṅgya ein Opfer⁹⁸ abhalten und wählte sich hierzu Āruṇi als Priester; dieser aber schickte an seiner Stelle seinen Sohn Śvetaketu. Dort angekommen, wurde er von Citra so befragt: „Gibt es einen abschließenden [Weg] in dieser Welt, [der aus dieser Welt herausführt]? Kannst du mich auf [diesen Weg] leiten?“. Da Śvetaketu auf diese Frage keine Antwort wusste, begab er sich zurück zu seinem Vater, der ihm aber ebenfalls keine Auskunft darüber geben konnte. Vielmehr nahm der Vater auf dieses hin Brennholz [als Opfergabe], begab sich sodann mit seinem Sohn zu Citra und bat ihn: „Lass’ mich dein Schüler sein!“. [Erstaunt] erwiderte dieser: „Gautama! Du bist doch der Oberste der Priester! [Und ausgerechnet du kommst nun zu mir?] Aber ein Stolz ist dir ganz fremd; darum will ich dir diesen Weg aufweisen!“. Und er begann: „Ein [Lebewesen], das aus dieser Welt scheidet, wird zunächst zum Mond⁹⁹ geleitet, von wo ab der Gottesweg¹⁰⁰ beginnt. Der Mondes

⁹⁶ Ganz unvermittelt wird hier noch hinzugefügt: „Feuer ist sein Wissen, Feuer sein Handeln!“. Irgendwie erinnert dies an die Lehre des viel späteren Herákleitos.

Vermutlich sollte –mit diesem wohl später erfolgten Einschub– ganz am Schluss noch die Kurve zum Ritual des Feueropfers gezogen werden; und dies würde dann auch erklären, warum man durch das Ausführen dieses Rituals –durch das Handeln im Töten und Verbrennen der Tiere– die Unsterblichkeit erlangen kann.

Akzeptiert man diese Vermutung, so ist „oder durch sein Handeln“ ohne Zweifel ein späterer Zusatz von Schülern oder Schülersschülern des Autors.

⁹⁷ Siehe *Deussen (1897)*, S. 23ff. .

⁹⁸ Wie gesagt: Das Opfer war ursprünglich –wohl noch bis 800 v.d.Z. oder etwas länger– von fünffacher Art, bestehend aus: Menschen–Pferde–Rinder–Schafe–Ziegen.

⁹⁹ Durchaus nicht immer, aber jedenfalls mehrheitlich wird der Mond als der Sammelplatz der Bewusstseine– oder auch, umfassender, der Geiste [man möge mir diese stilistisch unhaltbare wenngleich inhaltlich richtige und wichtige Pluralbildung nachsehen!]– der Lebewesen erachtet. Das mag seinen Grund in folgender Sehweise haben:

Der Mond spiegelt das Licht der Sonne wieder. Daher ist er quasi die Personifizierung des die Welten und ihre Wesen umspannenden Bewusstseins geworden. Denn die Bewusstseine der einzelnen Wesen spiegeln –in der materialistisch-realistischen Sprechweise gesagt– ja gleichfalls die von ihnen verschiedene Wirklichkeit wieder.

¹⁰⁰ Dieser ist der Weg durch die ganzen Götterbereiche bis hin zu Brahman, der oberhalb der schichtförmig aufeinander aufbauenden Götterwelten weilt. [So sieht das Jahrhundert später auch noch Mahāvīra, allerdings mit den Erlösten und nunmehr Allwissenden anstelle des Brahman.]

sodann. Kann es auf diese Fragen nicht antworten, so wird es, sodann zu Regen geworden, daraufhin herabgeregnet und schließlich hier aus der Erde als Wurm oder als Fliege, als Fisch oder als Vogel, als Eber oder als Tiger, als Mensch oder als sonst etwas wiedergeboren, nämlich sei-nem vormaligem Handeln und ihrem Wissen entsprechend.¹⁰¹ Nicht zurückgeworfen hingegen wird es, wenn sie auf die Frage des Mondes richtig antwortet.

Der Mond fragt das [Lebewesen] nämlich: „Wer bist du?“; auf dieses hin ist von ihm zu antworten: „Vom Licht bin ich gekommen; ihr¹⁰² aber habt mich eingezwängt in das Geborenwerden und Wiedergeborenwerden. Das Jahr, gegliedert in zwölf –wie auch in dreizehn¹⁰³– Monate, das hat mich zum Tod geleitet: Dieses Jahres Kind bin ich!“. Fragt er dann noch einmal: „Wer bist du?“, so soll sie antworten: „Ich bin du!“¹⁰⁴

Dann läßt der Mond es weitergehen [und schickt es nicht als Regen zurück zur Erde].

Wenn es nun diesen Gottesweg begeht, gelangt es zunächst zur Feuerwelt¹⁰⁵, sodann zur Windwelt, sodann zur Varuṇawelt, daraufhin zur Indrawelt, auf dieses hin zur Prajāpatiwelt¹⁰⁶; und dann gelangt es endlich

NB: Stellenweise geb' ich ausschweifende Darstellungen verkürzt wieder; dies wird von mir dann meist nicht eigens notiert.

¹⁰¹ Wer nicht das Wissen um diese Zusammenhänge hat, bei diesem setzen seine bisherigen Handlungen die Ursachen für deren künftige Auswirkungen; wer hingegen ein Wissen um diese Zusammenhänge zur Erlösung besitzt, der bewirkt mit diesem Wissen, dass die Umstände dafür, dass sich jene Handlungsursachen auswirken, nicht mehr eintreten können.

NB: Diese Zusammenhänge von Handlungen und deren Auswirkungen –kurz: vom Karman– sind demnach schon lange vor Yājñavalkya nicht ganz unbekannt gewesen.

¹⁰² Mit „ihr“ sind sicherlich die Wesen der verschiedenen Götterebenen gemeint, angefangen von der des Mondes bis zu der unterhalb von Brahman.

Wie gesagt: So, wie der Mond sein Licht von der Sonne erhält und dieses Licht widerspiegelt, so spiegelt das Bewusstsein –das S: Vi-Jñāna– die Wirklichkeit wider. Wohl in diesem Verständnis ist der Mond als uns zugängliche Erscheinung des kosmischen Bewusstseins verstanden und genommen worden. Daher wirft der Mond jene zur Erde zurück, die –in ihrer geistlichen Entwicklung– noch nicht diesem kosmischen Bewusstsein, als das er sich zeigt, zustreben, sondern vielmehr der Erde zugewandt –d.h.: erdhaft und weltlich– sind.

¹⁰³ Vielleicht ist bei *diesem* Kalender alle 120 Jahre ein Jahr als Schaltjahr mit 13 Monaten genommen worden, demnach mit einem ganzen *Schaltmonat*.

¹⁰⁴ Das wäre dann zu lesen als: „Ich bin eins –d.h.: eines Wesens– mit dir!“; und ein Bewusstsein mit dieser Sichtweise wirft der Mond natürlich nicht zurück, wollt' er –das allumspannende Bewusstsein– nicht selbst mit ihr sich zur Erde begeben müssen.

¹⁰⁵ Denn Erde und Wasser [= Regen] hat es nun hinter sich gelassen; daher durchquert es nun Feuer und sodann Wind.

¹⁰⁶ Dies ist offenbar die zu jener Zeit verehrte Dreieinigkeit Altindiens: Prajāpati als der Vater, Indra als der Sohn, und Varuṇa als der Heilige Geist.

zur Brahmanwelt¹⁰⁷, zu deren Betreten es seinen Denksinn¹⁰⁸ unentwegt aufrecht zu erhalten hat.

So gelangt es zu dem Ruhebett, zum Hauch¹⁰⁹. Auf diesem sitzt Brahman. Dieser fragt gleichfalls: „Wer bist du?“; auf dieses soll es antworten: „Durch die Kraft des Jahres¹¹⁰ bin ich entstanden, aus dem Raum¹¹¹ entstanden durch Frau [und Mann]. Ich bin das Selbst¹¹² eines Wesens, so wie jedes [Wesen ein Selbst hat]. [Daher bin ich] genauso wie Du: Was Du bist, das bin ich!“

Er fragt dann weiter: „Wer bin denn ich?“; auf dieses soll es antworten: „Du bist die Wirklichkeit!“¹¹³. Und er fragt dann: „Wieso dies?“, worauf es antworten soll: „Das von den Göttern –nämlich von den verschiedenen Wirkungsweisen des Hauchs– Verschiedene ist das mit „wirklich“ Ausgedrückte; und „keit“ bezieht sich auf eben diese Götter, nämlich auf die verschiedenen Wirkungsweisen des Hauchs!¹¹⁴ Aus beiden besteht die ganze Welt; und die ganze Welt bist Du!“

¹⁰⁷ Man ist an Meister Eckhart erinnert, der gleichfalls –gemäß der Marguerete de Po-rête– über dem *Dreieinigen Gott* noch die *Gottheit* gesetzt hat.

¹⁰⁸ Mit S: „Manas“ ist hier das Wirkende am Strom der Geisteszustände gemeint, und nicht –wie bei S: „Citta“– das [durch solches Wirkende in diesem Strom] bewirkte.

¹⁰⁹ Zwar steht S: „Prāṇa“ nicht für „Ruhe“; aber auf diesem Hauch ruht das Brahman, in späterer Sprechweise: das äußere Brahman. Durch den Hauch –dessen Vergrößerungen die feineren Winde sind– wird es bewegt, ohne sich selbst zu bewegen.

¹¹⁰ Somit: durch die Kraft des Entstehens–Vergehens!

¹¹¹ Der Raum –oder vielleicht auch: der Äther– ist das mit Schall Erfüllte; wir müssten heute sagen: Der Raum ist das mit Wellen –einschließlich der Gravitationswellen, vielleicht: der Wellen der Schwarzen Energien– Erfüllte.

¹¹² Das Ātman, das [irgendwie] aus dem Brahman entsprungen ist, möchte wieder zurückkehren zu diesem Ursprung, und mehr noch: es möchte mit diesem Ursprung eins werden, vielleicht sogar: es möchte in diesem Brahman aufgehen.

Einerseits ist die –nicht zu belegende– Vermutung, der Begriff S: „Ātman“ sei schon vor Yājñavalkya bei den Brāhmaṇas in Gebrauch gewesen, nicht vom Tisch zu weisen; andererseits werd' ich hier aber auch den Verdacht nicht los, dass hier Einschübe von späteren kleinen Denkern vorliegen, von Brāhmaṇas somit, die die mit der Brahman-Lehre unvereinbare Ātman-Lehre vereinen und in Einklang haben bringen wollen.

¹¹³ Den Ausdruck „Satya“ übersetz' ich zwar meist mit „Wahrheit“, hier jedoch mit „Wirklichkeit“, gemäß: Die *Wahrheit* ist *nicht* die *Wirklichkeit*, sondern das *Als-Wirklichkeit-Erkannte*.

Das Alt-Indische hat nicht immer klar zwischen „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ unterschieden; und auch in westlichen Philosophien wird dieser Unterschied, der durch das Reflektieren zustandekommt, gelegentlich verwischt, und das noch bis in die Gegenwart hinein.

Der modellsprachlichen Richtung in der Analytischen Philosophie hingegen steht seit einem Jahrhundert diese Unterscheidung zur Verfügung. Daher sollten wir sie –auch im Sinn des von den alt-indischen Autoren da und dort Intendierten– auch benützen.

¹¹⁴ Das erinnert sehr an die spätere Ideenlehre Plátōn's!

Er fragt dann wie folgt weiter; und die Person soll ihm entsprechend antworten:

„Wodurch erfasst du meine männlichen Begriffe?“ – „Durch den Hauch!“

„Wodurch meine sächlichen?“ – „Durch den Denksinn!“

„Wodurch meine weiblichen?“ – „Durch die Rede“¹¹⁵

„Wodurch meine Gerüche?“ – „Durch den Atem!“

„Wodurch meine Formen?“ – „Durch das Auge!“

„Wodurch meine Schalle“¹¹⁶ – „Durch das Ohr!“

„Wodurch meine Nahrungssäfte?“ – „Durch die Zunge!“

„Wodurch meine Tätigkeiten?“ – „Durch die Hände!“

„Wodurch mein Wohl und Wehe?“ – „Durch den Körper!“¹¹⁷

„Wodurch meine Wonne?“ – „Durch die Lust!“

„Wodurch meine Zeugung?“ – „Durch das Geschlechtsglied!“

„Wodurch meine Fortbewegung?“ – „Durch den Fuß!“

„Wodurch mein Denken–Wissen–Wollen?“ – „Durch das Ur–Wissen!“¹¹⁸

¹¹⁵ Zwar geb' ich hier „Vāc“, wie gewöhnlich, durch „Rede“ wieder; aber mit diesem Begriff ist nicht unbedingt –und nicht einmal in erster Linie– nur die äußere Rede gemeint, der die innere Rede jeweils vorangeht, sondern zweifellos gelegentlich auch die innere Rede allein.

Der Wichtigkeit halber sei dies nochmals hier wiederholt:

Die Triade Prāṇa–Vāc–Manas bildet hier gleichfalls eine Dreieinigkeit, bestehend aus: Urhauch [der dem Bewusstsein die Formen zuführt]–Denksinn [der das im Geist Gespeicherte dem Bewusstsein zuführt]–Rede [die mit ihrer Begrifflichkeit die dem Bewusstsein zugeführten Formen gliedert und unterscheidet].

Diese Trinität ist hier zwar kosmisch– weil auf das Brahman bezogen– formuliert. Sie kann aber auch problemlos individuell –und dann auf das Ātman bezogen– umgedeutet werden, [und wurde da und dort auch dem entsprechend umgedeutet].

¹¹⁶ Ich gebrauche „Schall“ als Oberbegriff für alle spezifischen Schalle, wie: Töne, Geräusche, Knalle, usw.; siehe hierzu *Anhang (c)*.

Ob auch hier der Schall als das den Raum Erfüllende und in diesem Sinn den Raum Vertretende gemeint ist, lässt der Text offen.

¹¹⁷ Der Ausdruck S: „Kāya“ steht nicht für etwas Wahrgenommenes, sondern steht vielmehr auf der Seite des Wahrnehmenden und ist darüber hinaus in aller Regel ein Funktionskomplex von Feinerstofflichem.

¹¹⁸ Zweifellos ist „Pra–Jñā“, das wortwörtlich mit „erstes (= vorrangiges) Wissen“ wiederzugeben ist, hier nicht durch „Weisheit“ wiederzugeben, aber auch nicht schlichtweg mit „Bewusstsein“. Vielmehr bezeichnet es eine Ebene des Bewusstseins, die –vom Tantrayāna her gesehen– entweder dem Bewusstsein des Klaren Lichts bezeichnet oder diesem zumindest sehr nahe kommt. Daher verwend' ich hier das Wort „Ur–Wissen“, dies vielleicht auch mit Blick auf die ersten beiden Glieder von Vorformen der späteren Zwölfgliedrigen Kette. Das gleichfalls mögliche Verständnis gemäß „Ur–Bewusstsein“ würde besagen, dass sein individuelles Bewusstsein in das kosmische Bewusstsein –in das Brahman– eingeht und mit diesem eins wird, mit diesem sozusagen verschmilzt.

So soll es auf seine Fragen jeweils antworten. Und er wird dann zu diesem Lebewesen sagen: „Die Urwasser¹¹⁹ sind meine Welt; und sie sind nun auch deine Welt!“¹²⁰

Auf diese Weise wird Brahman erkämpft und entfaltet und [dabei und zudem] auch das Erkämpfen erkämpft und das Entfalten entfaltet!¹²¹ Ja, wer das weiß, wer [zudem auch] das weiß, ... !“«

Aus dem *Rad der Zeit* –aus dem *Kālacakra*, dem *Brahmancakra*– herauszukommen, über dieser alles niederwalzenden Walze der Zeit zu stehen, das führt aus dem Tod heraus, das führt zum Nicht-mehr-Sterben nach diesem unvermeidlichen Sterben mit dem grobstofflichen Körper.

Eine jenseitige Welt, die dann wohl oberhalb der Sonne zu lokalisieren wäre, bedarf es hierzu nun nicht mehr unbedingt; und es wird auch nicht gesagt, man begeben sich sodann hinauf zum höchsten Himmel, wo ein ewiges Hochzeitsmahl bzw. –was auf das Gleiche hinausläuft– ein ewiges Soma-Gelage stattfindet. Vielmehr begibt man sich, diese Götterhimmel so rasch wie möglich durchquerend, über sie hinaus hin zum höchsten Brahman, wo man –so beschreibt es der Text– ohne jeden Soma-Trank in ihm den ewigen Frieden und damit die ewige Ruhe findet.

Es wird –und das ist ganz entscheidend– in diesen Texten nicht einmal gesagt, in dem Lebewesen sei ein unvernichtbares –weil ein aus sich selbst heraus bestehendes– Selbst vorhanden, das nun dadurch der Unsterblichkeit teilhaftig geworden sei;¹²² und mit guten Gründen wird

¹¹⁹ Mit „Urwasser“ kann auf keinen Fall das materielle Wasser oder irgendeine Hinsicht des Wasserartigen in den *Vier Großen Grundstoffen* gemeint sein. Ich vermute –ohne dafür aber einleuchtende Gründe ins Feld führen zu können–, dass „Urwasser“ hier *nicht* für das *Unterschiedslose Gewoge*, sondern für das *Verbindende* steht, das das Erzeugte aus dem Erzeugenden hervorgehen lässt, bezeichnet durch das „–“ in den obigen Paaren von Frage–Antwort.

¹²⁰ Dies ist wohl in erkenntnistheoretischer Reformulierung so zu verstehen: Beide benützen nun die gleiche Metasprache und sind durch das Benutzen dieser Sprache aus der vormaligen Welt der nunmehr erwähnten Sprache herausgetreten; beide benützen die gleiche Sprache der Analyse des Erkennens der auf der Objektebene verwendeten Sprache; und daher leben beide in der gleichen Welt.

¹²¹ Vermutlich beinhaltet dieses, falls es nicht eine große Verstärkung durch Verdopplung bedeutet: auch die Meta-Ebene ist nochmals –dann eben auf der Meta-Meta-Ebene– zu überwinden. NB: Auch den darauf folgenden Satz: „Wer das weiß, wer [auch] das weiß, ... “ versteh‘ ich im Sinne des Rückblick-Erkennens gemäß AN 5.28.

Das Erfordernis des Reflektierens eben dieses Reflektierens wie auch die damit verbundenen Schwierigkeiten waren den Grammatikern unter den Brāhmaṇas sicherlich schon viele Generationen vor Pāṇini bewusst.

¹²² Daher kann Buddha Śākyamuni später auf den Vorwurf, er würde die Vernichtung [des Ātmans] lehren, zurecht antworten, er lehre das, was die alten Weisen gelehrt haben, und er lehre das nicht, was diese nicht gelehrt haben.

Solches oder Ähnliches zu sagen unterlassen. Denn das Selbst des vormaligen Lebewesens steht dann ja über der Zeit und befindet sich daher, weil die Kausalität eben in der Zeit zu ermitteln und weil überhaupt nur mit kausalen Abfolgen die Zeitabfolgen zu bestimmen sind, auch außerhalb der Zeit, und demnach außerhalb der Kausalität.

Daher hätte man sich, von dieser Sicht aus betrachtet, mit der –später tragend gewordenen– Ātman-Auffassung noch nicht von Allem befreit, was nicht zu diesem Selbst gehört; und man wäre daher dann noch nicht vom Brahman ununterscheidbar geworden.

Nach der hier vorgetragenen Auffassung hingegen vollzieht sich das Freiwerden vom Tod durch das Freiwerden von der Kausalität und damit von der Vergänglichkeit, kurz: von der Zeit. Und da Handlungen stets und unbedingt kausale Wirkungen nach sich ziehen, wird man von den Wirkungen frei, indem man deren Ursachen frei bestimmen kann.

Dieses steht zwar nicht im Text; aber es ist die Konsequenz, die sich aus dem Text ergibt; und es wäre erstaunlich, wenn jene scharfsinnigen Denker solche Konsequenzen nicht mitgedacht hätten. Das ist jedoch durchaus damit verträglich, dass sie diese aus naheliegenden äußeren Gründen nicht in einer für alle Leute vernehmbaren Weise gesagt haben und sie es insbesondere nicht jenen mitgeteilt haben, die mit dem Inhalt solcher Mitteilungen größeren Unfug hätten anrichten können.

Die genaue Etymologie von „Ātman“ ist –worauf schon Deussen hingewiesen hat – nicht gesichert:

∴ Die häufig angenommene Interpretation geht von „At-me-an“ aus, was wörtlich mit „Bewegen meines Atems“ wiederzugeben wäre; doch würde diese Wortzusammensetzung eigentlich zu „Atmān“ und keinesfalls zu „Ātman“ führen; und die Bedeutung des Ausdrucks: „Bewegen meines Atems“ müsste sich dann zu: „mein unbewegtes Unsterbliches“ hin verschoben haben.

∴ Die –selten, aber gelegentlich– ins Spiel gebrachte Interpretation von „Todlos-Sein“ geht von „Amārtam“ aus; das aber würde eine –in diesem Ausmaß in einer solch kurzen Zeitspanne sonst nirgendwo erfolgte– Konsonantenzusammenziehung und -umstellung voraussetzen.

∴ Noch am wenigsten unplausibel ist die Interpretation, die bei „Atmanas“ ansetzt und dabei eine Anfangsbetonung dieser Zusammensetzung annimmt, die zu einer Dehnung der ersten Silbe und zu einer Zusammenziehung des Wortrests geführt hat, mit der theoriebedingten

Und daher kommen jene, die nach dem Hören seiner Lehre nun diese Lehrinhalte einsehen und schließlich auch unvermittelt sehen, zum rechten Sehen: „Wie wenn Umgestürztes wieder aufstellt wird ...“. Nie darf man vergessen, dass der Prinz Siddhārtha Gautama die Texte der Alten dem Wortlaut und dem Sinn nach auswendig gelernt hat!

Bedeutungsverschiebung von „(unbewegter) Denksinn“ hin zu „[todloses] Selbst“. Was dann die ursprüngliche Anfangsilbe „at-“ bedeutet, und warum gerade sie schließlich, ihrer angeblichen Wichtigkeit wegen, sich zu „āt-“, mausert, das bleibt dabei ungeklärt [und unerklärlich].

Aber bei mir verfestigt sich –je mehr ich ergebnislos über diese Sache nachdenke– dieser Eindruck:

:: Da ist für uns deswegen nichts [mehr] erklärbar, weil dieses Wort nord-drawidischen Ursprungs ist, dessen Etymologie von uns nicht mehr zu ermitteln ist.

Bereits in der Brāhmaṇa-Sammlung waren nicht nur jene Auffassungen aufgeführt, die, vom Verständnis des Kosmos –des Makrokosmos– ausgehend, einen Heilsweg hin zum Todlosen zu ermitteln trachten; vielmehr erhalten da in Einzelfällen erstmals auch jene Ansichten das Impri-matur –d.h.: die Genehmigung zur Veröffentlichung im Kanon der Brāhmaṇa–, die den Weg vom Kleinen zum Großen, vom Eingeengten zum Unbegrenzten, vom jeweils eigenen begrenzten *Ich* zum allgemeinen unbegrenzten *Das* als Weg zum Heil empfehlen. Daher unterziehen sie zu allererst die erkennende Person –den Mikrokosmos– einer entsprechenden Untersuchung. Dennoch bleibt auch hier noch das Brahman das im Gesichtsfeld behaltene Ziel; und es muss daher unbedingt mit einbezogen werden:¹²³

»[*Der Weise sprach:*] „Voran steht der Geist; denn der Geist ist der erste unter den Atemzügen.“¹²⁴

¹²³ Siehe Śatapatha-Brāhmaṇa.a 10.3.5.7-12.

¹²⁴ Aus dem windlos atmenden *Das* hat sich durch Anspannung –durch Sammlung, durch Konzentration– zunächst das *Eine* herausgebildet. Sowie der Hauch, auf dem das *Eine* –wohl: das *Brahman*– ruht, wegen der zunehmenden Anspannung sich zum Wind –zum Bewegenden– verdichtet und sammelt, bildet es darin Wirbelwinde. Sowie sich ein solcher verselbständigt, ist dieser –meiner Vermutung nach, mit der ich diesem Text einen kongruenten Sinn vermitteln will– nicht mehr das Ruhebett des Brahman, sondern vielmehr das Reittier der Aussonderung eines begrenzten Teils des unbegrenzten Brahman geworden, in diesem –mit Yājñavalkya’s Denkweise inkongruenten– Sinn somit: das Reittier eines Ātmans.

In der Sprechweise der Physik seit Newton ist dies so zu formulieren: Das windlose Atmen ist die potentielle Energie, die durch Zusammenziehung zur kinetischen Energie wird.

Ohnehin ist davon auszugehen, dass dieses durch den Sehsinn –denn mit „Auge“ ist auch hier nicht der grobstoffliche Augapfel gemeint– hin- und herbewegte Ātman noch nicht das *Große Wesen* Yājñavalkya’s ist, sondern das –von Prajāpati aus Form und Begriff erstellte – *kleine Ich*, repräsentiert durch das –sich unentwegt verändernde– Sehbewusstsein.

Das Auge ist die Bewegung; denn sich stützend auf dem Auge und verholpen durch das Auge, bewegt sich dieses Ātman hin und her.¹²⁵ (...)

Das ist das Große Brahman¹²⁶! Denn etwas Größeres als dieses gibt es nicht. Und wer das weiß, der wird zum Größten und Besten unter den Sehern.¹²⁷

Das Brahman hat nichts vor sich und auch nichts hinter sich.¹²⁸ Wer auf solche Art weiß, dass das Brahman nichts vor sich und auch nichts hinter sich hat, der hat unter seinesgleichen keinen, der besser als er selbst ist. (...)

Diese vertrauliche Darlegung¹²⁹ ist der Kern der Opferformeln!“«

Schlicht und einfach ist diese Schilderung, was die Vermutung aufkommen lässt, es könne sich um eine aus früheren Zeiten gehandelt haben. Die Kernaussage ist die der Analyse vom Gesehenen, ursprünglich wohl: das was durch Prajāpati's Sehen und Unterscheiden –durch sein Eindringen mit Form und Begriff in das Chaos– zum Kosmos und damit zur Wirklichkeit geworden ist:

Auf das Sehbewusstsein des All-Geists bezogen, wirkt der Sehsinn: Er setzt dieses Bewusstsein voraus und beeinflusst es zugleich, indem er es zunächst auf diese und dann auf jene Form hinlenkt. So entsteht alles vom All-Geist Gesehene und damit alles Bestehende.

Vielleicht handelt es sich hier aber nicht um eine Vorform der Ātman-Lehre, sondern um einen späteren –von der Schule Yājñavalkya's inspirierten– Zusatz, dann jedenfalls, wenn man die Aussage über den Kern der Opferformel –somit die Anrufung Prajāpati's– als den ursprünglichen Text erachtet.

¹²⁵ Da „Ātman“ hier höchstwahrscheinlich noch nicht im genauen Sinn Yājñavalkya's gemeint ist, schreib' ich „Ātman“ anstelle der Übersetzung „Selbst“; dadurch halt' ich mir die Möglichkeit offen, diesen Textteil von anderen, in denen „Ātman“ ganz eindeutig im Sinne Yājñavalkya's verwendet wird, interpretativ auseinanderzuhalten.

¹²⁶ Siehe hierzu die Darstellung des Großen Brahmā's in DN 1 und in DN 11.

¹²⁷ Hier steht nicht: „unter den Brāhmaṇas“, sondern „unter den Ṛṣis“, d.i.: „unter den Sehern“. Das nährt die Vermutung, dass es sich dabei –im Kern jedenfalls– um einen sehr alten Text handelt, um einen auf die Ṛṣi-Zeit zurückgehenden Text.

¹²⁸ Kurz gesagt: Das Brahman ist grenzenlos, unbegrenzt.

¹²⁹ Meist wird der etwas konspirativ klingende Ausdruck „Geheimlehre“ als Übersetzung von „Upaniṣad“ genommen, wiewohl dieses Wort wörtlich mit „nahe bei [jemandem sich] Niedersetzen“ und übertragen mit „vertraulich [erhaltene] Darlegung“ wiederzugeben wäre.

Ob zu der Zeit, als diese Darlegung entstand, der Ausdruck „Upaniṣad“ schon ein feststehender Name für eine Erneuerung der überkommenden Lehre verwendet wurde, ist wohl zu bezweifeln. Eher dürfte damit die Beschreibung der aus dieser Vorzeit überkommenden Praxis gemeint sein, dasjenige Wissen, das –um mit Yājñavalkya zu sprechen– *nicht* unter *die Leute* gehört, daher vertraulich weiterzugeben, nämlich nur von Mund zu Ohr.

Das mit diesem kurzen Merksatz Ausgesagte ist die höchste Einsicht, nämlich die Einsicht um die Wirkungsweise des höchsten Brahman; eine höhere gibt es nicht: So sagt es der Text.

Tatsächlich erfolgt jedes Bewegen des Bewusstseins in seinen größeren und feineren Arten durch Winde, und in seiner feinsten Art durch den Hauch, durch das Prāṇa. Aus diesem Hauch gehen alle Kräfte, die die Bewegungen des Geistes ausführen, hervor; und in diesem Hauch lösen sie sich auch wieder auf, nämlich beim Einschlafen, und einmal im Leben beim Sterben. Ein alter Text beschreibt dies so:¹³⁰

»[*Der Weise sprach:*] „Das Feuer ist Hauch.¹³¹ Wenn der Mensch einschläft, löst sich seine Rede in den Hauch auf, löst sich sein Auge in den Hauch auf, löst sich sein [Bewusstsein] in den Hauch auf, löst sich sein Ohr in den Hauch auf. Sowie er erwacht, entstehen sie dann wieder aus [eben diesem] Hauch. So verhält es sich bei der Person.

Für einen Gott hingegen gilt: Seine Stimme ist Feuer;¹³² sein Auge ist die Sonne;¹³³ sein Bewusstsein ist der Mond;¹³⁴ sein Ohr sind die Bereiche des Weltalls¹³⁵; und sein Hauch ist der Wind,¹³⁶ der da weht.¹³⁷

¹³⁰ Śatapatha-Brāhmaṇa: 10.3.3.6-8.

¹³¹ Zwar wird hier „Agni“ gesagt und daher äußerlich damit der Gott *Agni* gemeint. Aber der übrige Kontext zeigt, dass hier nicht vorrangig die äußere Bedeutung von „Agni“ gemeint sein kann.

Gemeint ist wohl: Durch Anspannung [samt damit einhergehender Entflammung] entsteht [zunächst feinste] Bewegung.

¹³² Verstanden ist dies zweifelsohne als: „Seine Stimme ist Feuer“, d. h. als: „Seine Stimme ist nichts anderes als Feuer“, oder, in der Umkehrung des Satzes: „Die Gesamtheit des Feuerartigen im Universum ist nichts anderes als der Gott Agni“.

¹³³ Der Ausdruck „Sonne“ steht jetzt zweifellos allgemein für *Licht*.

So wird ja auch im Deutschen –von der archaischen Vorstellung her, dass das Auge Licht aussendet, wie dies auch [noch] Plátōn im „Timaios“ lehrte– vom Augenlicht gesprochen.

¹³⁴ Hier steht „Mond“ ganz eindeutig für das All-Bewusstsein.

Im buddhistischen Tantrayāna steht „Mond“ für [von] *Erbarmen und Güte* [durchdrungenes und erfülltes Bewusstsein].

¹³⁵ Denn –so vermut' ich– er hört überall im Weltall die dort aus den Bewegungen der kleineren und größeren Gegenstände hervorgehenden Schalle.

Nach Keppler erzeugen die periodischen Schwingungen der Gestirne periodische Schalle: die Sphären-Musik; in unserer gegenwärtigen Sprechweise reden wir statt von den Schwingungen im Äther von den Wellen schwarzer Energie.

¹³⁶ Ich verstehe dies so: Durch die Anspannung und Sammlung des Hauchs wird dieser zum Wind, zum Bewegenden.

¹³⁷ Die jeweils zweifache Gliederung der äußeren Sinne –hier: in Auge [= Sehsinn] und Ohr [= Hörsinn]– und der inneren Sinne –hier: Stimme [= Rede, = Begrifflichkeit] und Bewusstsein [= Verstand, Denkkraft] findet sich auch z.B. in UD 1.10.

Wenn demnach das Feuer ausgeht, dann verweht es in den Wind;¹³⁸ sowie die Sonne untergeht, geht sie in den Wind ein;¹³⁹ dann geht der Mond in den Wind ein; dann ruhen die Bereiche des Weltalls im Wind.¹⁴⁰

Und aus dem Wind entstehen sie wieder, [sowie die Sonne wieder aufgeht].

Wer mit einem solchen Wissen aus dieser Welt scheidet, der geht mit seiner Stimme in das Feuer ein, mit seinem Auge in die Sonne, mit seinem Bewusstsein in den Mond, mit seinem Ohr in das Weltall¹⁴¹, mit seinem Hauch in den Wind. Indem er so zu einem Bestandteil [dieser fünf Grundarten Feuer–Sonne–Mond–Weltall–Wind]¹⁴² geworden ist, wird er zu eben diesen Gottheiten¹⁴³: Er wird zu eben der Gottheit, zu der er werden will, und kommt dadurch zur Ruhe.“«

Zweierlei ist zu dieser Stelle hinzuzufügen:

- Dass er zur Ruhe kommt, beinhaltet auch, dass er aus diesem kausalen Gewehtwerden herausgetreten ist, das ihn bislang, ob er dies wollte oder nicht, in Banden gehalten hat.
 - Aus diesem kausalen Gewehtwerden ist er dadurch herausgetreten, dass er von der Seite des Bewirktwerdens zur Seite des Bewirkens gewechselt ist.

Wer oder was ist dann aber dieser Hauch genau? Diese Frage war zweifellos nicht zulässig.¹⁴⁴ Zulässig war aber die Frage, wie denn dieser

¹³⁸ Das Größere –hier: das Feuer– geht [via Rauch] in das Feinere –hier: in den Wind– ein.

¹³⁹ Das göttliche [Augen-]Licht als etwas Feineres löst sich in noch Feineres auf: in den feineren Wind und schließlich in Feinstes am Nichtgeistigen: eben in den Hauch, in den Prāṇa, [was in den alten Texten da und dort mit S: Ana gleichgesetzt wird].

¹⁴⁰ Dass der Mond in den Wind eingeht, versteh' ich gemäß: Das göttliche, das universelle Bewusstsein wird inaktiv und ist nur noch bloße Bewusstseinsfähigkeit, die aber nach wie vor und nun mehr denn je mit dem Wind verbunden ist.

Beim Weltall lässt uns der Autor hingegen im Dunkeln heruntappen: Ich vermute, dass damit ausgesagt wird: Auch die feineren Schwingungen des Weltalls gehen irgendwann in jenen Hauch ein, der das Brahman trägt.

¹⁴¹ Der dann auch feine und feinste Schwingungen aufnehmende Hörsinn wird dann im Äther allgegenwärtig und wird daher eins mit Prajāpati's Hörsinn.

¹⁴² Genau genommen müsst' ich natürlich schreiben: „Feuerartiges– Sonnenartiges– Mondartiges–Weltallartiges–Windartiges“!

¹⁴³ Hier steht nicht mehr „Deva“, sondern vielmehr „Devatā“, wohl verstanden als Göttliches oder als Gottheit, und kaum noch als Gott.

¹⁴⁴ Wer eine nicht zulässige –eine über das menschlich Erfassbare hinausgehende– Frage gestellt hatte, der musste damit rechnen, dass ihm in naher Zukunft ein gewaltsamer Tod bevorstand, und zumeist auch der Antwortende, wenn dieser nicht durch verhaltenes Antworten Vorsicht walten ließ.

Hauch wirkt, oder zumindest: als was er wirkt; und die Antwort darauf konnte nur lauten: er wirkt als der Diener des Brahman.

Sehr alt ist die Unterscheidung des Feinstofflichen vom Grobstofflichen; dies zeigt der folgende Text, dem –wie leicht und eindeutig zu ermitteln ist– in Generationsschüben Zusätze hinzugefügt worden sind:¹⁴⁵

»[*So berichtet es der Weise:*]

„Durch unermüdliches Sich-Abmühen¹⁴⁶ gelangte Pratardana, Sohn des Divodāsa, zu Indra¹⁴⁷. Dieser begrüßte ihn mit: „Pratardana, wähle dir einen Wunsch aus!“, worauf jener antwortete: „Wähle du selber für mich das aus, was du für den Menschen als das Heilsamste erachtest!“. Indra zögerte lange dies zu tun;¹⁴⁸ aber Pratardana ließ sich nicht von seinem Begehren abbringen. Daraufhin begann Indra:

„Dann also: Erkenne mich!¹⁴⁹“

Denn mich zu erkennen, das erachte ich als das für den Menschen Heilsamste. (...) Wer mich kennt, dessen Welt widerfährt dann durch keine Tätigkeit mehr eine Minderung [seines Weges nach seinem Dahinscheiden]: nicht durch Diebstahl, auch nicht durch Tötung der Leibes-

¹⁴⁵ Siehe *Deussen (1897)*, S.43ff.

¹⁴⁶ Wie gesagt: Ein S: *Śramaṇa* ist ein Sich-Abmühender.

Wer nicht aus seinem früheren Leben bereits sehr viel am Erstellen eines solchen Zugangs zu Etwas mitbringt, der hat sich eben im jetzigen Leben dem entsprechend ins Zeug zu legen; denn anders kommt er auf seinem Weg nicht voran.

¹⁴⁷ Auch hier ist Indra wohl nicht als bloßer gemeinsamer Stammesgott der Arier zu verstehen, sondern als der von Prajāpati mundgeborener Gottessohn, als sein –nunmehr für ihn zum Wohl der Arier wirkender– Devaputra.

Was früher war: S: „Indra“ oder S: „Indrīya“ –d.h. ob dieser Stammesgott Indra für die Brāhmaṇen irgendwann auch zum Gott der Sinneskräfte geworden ist, oder hingegen, ob durch Vergöttlichung der Sinneskräfte und durch Personifizierung dieses Vergöttlichten ein Gott entstanden ist, dem man sich schließlich stammesmäßig voll anvertraut und hingegeben hat– das dürfte kaum noch zu klären sein.

¹⁴⁸ Sein Zögern wird verstehbar, wenn man sich dieses vergegenwärtigt: Selbst dann, wenn dieser Brāhmaṇa-Sohn nach dem Höchsten fragt, kann bei der Beantwortung immer noch da und dort um den Brei herum geredet werden; bei der *so* gestellten Bitte ist dies natürlich *nicht* möglich; denn das für den Menschen Heilsamste ist ohne jeden Zweifel die vollständig und unmissverständlich dargelegte Höchste Wahrheit, somit: die zum Heil leitende Wahrheit.

NB: Jahwe war bei weitem nicht der einzige unter den eifersüchtigen und wutanfälligen Göttern, der den Menschen die Höchste Wahrheit in recht verstandenem Eigeninteresse hat vorbehalten wollen.

¹⁴⁹ Die Aufforderung: „Erkenne mich!“ ist demnach zu verstehen als: „Erkenne die [äußeren und inneren] Sinneskräfte!“, was, epistemologische gesehen, auf das gleiche wie: „Erkenne dich selbst!“ hinausläuft.

frucht, nicht durch Vaternord, nicht durch Muttermord, und nicht durch irgendwas sonstiges an zerstörenden Tätigkeiten.¹⁵⁰

Ich bin der Hauch. Ehre mich daher als das Prajñātman,¹⁵¹ als Leben, als Unsterbliches. Denn Hauch ist Leben; und Leben ist Hauch. Solange in diesem Körper der Hauch weht, ist man am Leben, [aber keinen Augenblick länger].

Durch eben diesen Hauch erlangt man [schon] in dieser Welt das Todlose; denn durch das Prajñātman [- durch den Urbeweger-] erlangt man [in ihr] die wahre Erkenntnis. Wer mich als Leben, als Unsterbliches verehrt, der gelangt in dieser Welt zu voller Lebensdauer; und er erlangt Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit in jener Welt!¹⁵²

„Das Feinerstoffliche“,¹⁵³ [unterbrach Pratardana jetzt den Indra,] „ist, wie Einige lehren, jeweils auf [genau] einen Ort hin gesamtheitlich ausgerichtet. Denn niemand kann zugleich durch die Rede den Begriff,¹⁵⁴ durch

¹⁵⁰ Wer das: „Tat Tvam Asi“ weiß, dem hängen dessen bisherigen Handlungen von Körper[-Rede-Geist] nicht mehr nach: Dessen karmische Eindrücke werden dann zwar nicht getilgt, wohl aber werden sie dadurch verhindert, wirksam zu werden.

NB: Das ist eine sublimierte Form der Urform des Brāhmaṇismus, wonach die Opferungen an die Götter das für den weiteren Weg Ausschlaggebende sind, nicht jedoch der Lebenswandel der Person.

Dass durch ein solches Wissen die karmischen Eindrücke unwirksam werden, das sieht –später[?]- auch Yājñavalkya so; und er handelt –dieser Annahme entsprechend– dann zuweilen auch dementsprechend.

Der Brāhmaṇa, der in die Hauslosigkeit gezogen ist, konnte –wie schon OST zutreffend bemerkt hat– nun keine solchen äußeren Opferungen an die Götter mehr darbringen. Seine Opferung musste daher –anstelle einer äußeren Aufteilung eines Lebewesens– aus der innerlich vorgenommenen Aufteilung eines Lebewesens –aus der Analyse der Person, aus ihrem Auflösen gemäß ihrer Zusammensetzungen– bestehen.

¹⁵¹ Offenkundig wird an dieser Stelle der Ausdruck „Prajñātman“ noch im Sinne von „Urbeweger“ verwendet und auf keinen Fall schon in Yājñavalkya’s Sinne von „[unbewegtes und unbewegendes] Selbst“.

Dies aber leitet zu der Vermutung, dass der obige Text zumindest in seinem Kernbestand nicht deutlich nach Yājñavalkya entstanden ist.

¹⁵² Der gute Indra empfiehlt also, den Vorteil eines langen Lebens hier auf Erden nicht außer Acht zu lassen und nicht zügig das –erst beim Tod zu gewinnende– Endgültig-Todlose anzustreben.

NB: Hier endet die sehr alte Darlegung. Oben folgt nun eine wohl etwas jüngere Beigabe, gedacht wohl: als Kommentar zum Text.

¹⁵³ Den Ausdruck „Lebenskräfte“ ersetze ich durch „feinerstoffliche Energien“, den ich der Kürze halber durch „Feinerstoffliches“ wiedergeben.

Natürlich sind die Lebenskräfte Feinerstoffliches; aber nicht alle feinerstofflichen Energien [im Weltall] sind [als] Lebenskräfte [eingesetzt, wiewohl natürlich durchweg als solche einsetzbar].

¹⁵⁴ Den Ausdruck S: „Nāman“ geb’ ich –geleitet durch MN 9 und SN 12.2– je nachdem mit „Begriff“ oder mit „Begrifflichkeit“ oder mit „[bewusstseinsverbundene] Begreifens-

das Auge die Form,¹⁵⁵ durch das Ohr den Ton und durch den Denksinn das Gedankliche zum Bewusstsein bringen.¹⁵⁶ Weil sich vielmehr [die Gesamtheit des] Feinerstofflichen an jeweils einen Ort hin gesamtheitlich ausrichtet, bringt es alles dieses eben nur nacheinander zum Bewusstsein. Sowie die Rede redet, beteiligt sich alles Feinerstoffliche an diesem Reden. Sowie das Auge sieht, beteiligt sich alles Feinerstoffliche an diesem Sehen. Sowie das Ohr hört, beteiligt sich alles Feinerstoffliche an diesem Hören; sowie der Denksinn denkt, beteiligt sich alles Feinerstoffliche an diesem Denken; und sowie der Atem atmet, beteiligt sich alles Feinerstoffliche an diesem Atmen!”

„So ist es!“, [bestätigte ihm Indra.] „Und zudem besteht hier [vom Feineren zum Gröberen hin unter diesen Feinerstofflichen] eine Rangordnung. [Denn die Vergröberungen brauchen nicht vorhanden zu sein, wie man] an einem Stummen, an einem Blinden, an einem Tauben, an einem geistig Umnachteten, an einem Armlosen, an einem Beinlosen sehen kann. Vielmehr ist es der Hauch –[genauer:] das Ātman des Hauchs–, der diesen Körper umfasst, durchtränkt und bewegt.“

Was so besprochen worden ist, das soll man verehren!¹⁵⁷

[Aus dem Hauch entsteht alles dieses Feinerstoffliche; denn] alles dieses Feinerstoffliche wird vom Hauch durchdrungen; [und im Hauch löst sich alles Feinerstoffliche wieder auf.] [Wo] aber der Hauch ist, [da] ist das Prajñātman; und [wo] das Prajñātman ist, [da] ist der Hauch.¹⁵⁸

Diese Anschauung kann man gewinnen, indem man sich Folgendes vergegenwärtigt: Ist ein Mensch so [tief] eingeschlafen, dass er nicht einmal mehr Traumbilder sieht, dann ist er in eben diesem Hauch ganz ein-

kräfte“ wieder; denn das Reden arbeitet und wirkt mit Begriffen, und zwar nicht nur das äußere, sondern auch das innere Reden.

¹⁵⁵ Wie gesagt: Mit S: „Rūpa“ ist nie das beim Sehen *Erfassende* –hier: die Körperschaft der Seh-Energien– sondern das –beim Wirken dieser Energien dadurch– *Erfasste* gemeint, hier: die *Form*, d.h. die *Gestalt* [= *das durch die Farbgrenzen Geformte*].

¹⁵⁶ Dem Anschein nach hat bei ihm das *Rad der Zusammenhänge* nur vier Speichen.

Doch es darf davon ausgegangen werden, dass bei einer genaueren Darlegung da von ihm noch drei weitere äußere Sinneskräfte und eine weitere innere Sinneskraft aufgeführt worden wären.

¹⁵⁷ Dies was offenkundig der Abschluss dieser jüngeren Überlieferung; ihr sind dann – wohl schon eine Schülergenerationen danach– die oben nachfolgenden Abhandlungen hinzugefügt worden, quasi als Kommentare zum ursprünglichen Text wie auch zur ursprünglichen Kommentierung desselben.

¹⁵⁸ Hier aber bereits deutet sich unmissverständlich an, dass Hauch und Urbeweger zwar voneinander verschieden, aber dennoch miteinander untrennbar verbunden sind. Falls das Grundbewusstsein nichts anderes als das Bewusstsein im Zustand des Klaren Lichts ist, so ist der Hauch dann nicht einfach das Feinerstoffliche, sondern vielmehr das Feinststoffliche.

heitlich ausgerichtet, in das sich dann die Rede mit allen Begriffen, das Auge dann mit allen Formen, das Ohr mit allen Tönen und der Denksinn mit allem Gedanklichen aufgelöst hat.¹⁵⁹ Sowie er dann aber wieder erwacht, sprühen –wie Funken aus einem flammenden Feuer– alles dieses Feinstoffliche aus dem Prajñātman zu ihrem jeweiligen Ort hin [und verdichten sich dort jeweils zu: Rede, Auge, Ohr, Denksinn]; aus diesen feinerstofflichen Orten gehen die Götter, [bestehend aus Agni, Sūrya, Diśaḥ, Candramāḥ] hervor,¹⁶⁰ und aus diesen die Welten, bestehend aus Begriffen, Formen, Tönen, Gedanklichem.¹⁶¹

So umfassen der Hauch und das Ātman des Grundbewusstseins diesen Körper, [durchtränken ihn und bewegen ihn].

Daher soll man das [so] Gesagte verehren.¹⁶²

Dies ist also das Feinerstoffliche, wie es im Hauch besteht und von diesem durchdrungen ist. Wo Hauch ist, da ist Grundbewusstsein; und wo Grundbewusstsein ist, da ist Hauch.

Dieses Erleben kann man [an folgenden Gegebenheiten] erkennen: Liegt ein schwach und krank gewordener Mensch im Sterben und ist bereits in Ohnmacht gefallen, so das die [ihn umstehenden] Leute dann sagen: „Er hört nicht mehr, sieht nicht mehr, redet nicht mehr, denkt nicht mehr!“, dann ist er in eben diesem Hauch hin ganzheitlich ausgerichtet, in das sich dann die Rede mit allen Begriffen, das Auge mit allen Formen, das Ohr mit allen Tönen, der Denksinn mit allem Gedanklichen aufgelöst hat; und sowie dieser [nun ganzheitlich auf sich selber hin ausgerichtete Hauch] den Leib verlässt, verlässt er ihn mit Allem hiervon.

[So aber dringt alles das in den Hauch ein:]

Als Rede dringen in [den Hauch] alle Begriffe hinein; denn durch die Rede erlangt er alle Begriffe.¹⁶³

¹⁵⁹ Es bedarf wohl nicht der näheren Erwähnung, dass oben mit „Auge“ nicht der grobstoffliche Augapfel, sondern vielmehr der feinerstoffliche bzw. feinstoffliche Sehsinn gemeint ist; und analog für die anderen Sinnesfähigkeiten.

¹⁶⁰ Diese Götter sind hier ganz eindeutig nicht mehr als kosmische, sondern als persönliche Urkräfte zu verstehen, die in epistemologischer Weise wirken.

¹⁶¹ Spätestens diese Stelle belegt eindeutig, dass der Ausdruck „Welt“ hier nicht im naiv-materialistischen, sondern vielmehr im reflektiv-idealistischen Sinn zu verstehen ist.

¹⁶² Dies waren offenbar die Kommentare der ersten beiden Schülergenerationen.

Es folgt nun ein Kommentar zu eben diesem Kommentar, verfasst dann offenkundig von späteren Mitgliedern dieser Schule.

NB: Bis jetzt hatte das Rad vier Speichen; ab jetzt aber hat es deren fünf, nämlich zusätzlich des Riechsinn via Atem.

¹⁶³ Die Gesamtheit der mit einem Ausdruck einhergehenden Vorstellungen, die den Gebrauch dieses Ausdrucks regeln, machen eben diesen Ausdruck zum Begriff: So sieht das knapp drei Jahrtausende später auch Hilbert.

Als Atem dringen in [den Hauch] alle Düfte hinein; denn durch den Atem erlangt er alle Düfte.

Als Auge dringen in [den Hauch] alle Formen hinein, denn durch die Augen erlangt er alle Formen.

Als Ohr dringen in [den Hauch] alle Schalle ein; denn durch den Ohr erlangt er alle Schalle.

Als Denksinn dringen in [den Hauch] alles Gedankliche ein; denn durch den Denksinn erlangt er alles Gedankliche.

[Aus dem Hauch entsteht alles dieses;] vom Hauch wird alles dieses durchdrungen; [und im Hauch löst sich alles dieses wieder auf]. Wo aber der Hauch ist, da ist das Grundbewusstsein; und wo das Grundbewusstsein ist, da ist der Hauch. Denn [jetzt] befinden sich beide miteinander vereint in diesem Körper; aber [irgendwann] verlassen sie vereint diesen Körper.¹⁶⁴

[Daher soll man das so Gesagte verehren!]¹⁶⁵

Alles bildet mit dem Urbeweger¹⁶⁶ [und mit dem ihn begleitenden Hauch] eine Einheit, und dies aus folgendem Grund:

Die Rede ist ein Teil des Urbewegers, weil sie aus ihm entspringt; und von der Rede ist der Begriff der nach außen versetzte Gegenstands-Bestandteil¹⁶⁷.

Nicht auszuschließen ist, dass mit diesem Absatz ein Kommentar zum vorherigen Kommentars-Kommentar folgt.

¹⁶⁴ Dies zeigt, dass Hauch und Grundbewusstsein –und damit auch das Ātman– zwar untrennbar aufeinander bezogen, aber eben doch voneinander verschieden sind.

¹⁶⁵ Bis hierher reicht augenscheinlich das Kommentieren der älteren Schülergeneration.

Nun folgt ein neuer und zusätzlicher Überlieferungsabschnitt.

Man erkennt dies zweifelsfrei sofort, indem man das Folgende beachtet:

(1) Bis dahin ist das Erkennen *fünffach* gegliedert worden; und von jetzt ab wird es *zehnfach* gegliedert.

(2) Von jetzt ab wird die gedankliche Nähe zur Philosophie Yājñavalkya's unübersehbar; spätestens diese neue Schülergeneration des vormaligen Brāhmaṇas, der noch gezögert hatte, sich ausdrücklich zu Yājñavalkya's Ātman-Lehre zu bekennen, hat diesbezüglich nun keine Hemmungen mehr; und synkretisch werden sie von den Vertretern der Brahman-Lehre geduldet, im Verständnis: das Ātman entspringt dem Brahman.

¹⁶⁶ Ich geb' im Folgenden S: „Prajñātman“ –mit etwas zitternder Hand, da das Ātman ohne den Hauch ja nichts bewegt– durch „Urbeweger“ wieder; dies erfolgt in der Annahme, dass dies dem unmittelbaren Verständnis des Dargelegten förderlich ist.

NB: Bei aller Ausrichtung auf den –damals– neuen Trend der Übernahme von Gedanken Yājñavalkya's hat sich diese Schule dennoch eine gut erkennbare Eigenständigkeit bewahrt.

¹⁶⁷ Den Ausdruck „nach außen versetzt“ versteh' ich als „nach außen hin projiziert, als außerhalb von sich selber bestehend vorgestellt“; denn mit diesem Verständnis erhält das damit Gesagte einen ganz tiefen Sinn, nämlich den der erkenntnistheoretischen Er-stellung der Außenwelt!

Der Atem¹⁶⁸ ist ein Teil des Urbewegers, weil er aus ihm entspringt; und von dem Atem ist der Duft der nach außen versetzte Gegenstands-Bestandteil.

Das Auge ist ein Teil des Urbewegers, weil es aus ihm entspringt; und von dem Auge ist die Form der nach außen versetzte Gegenstandsbestandteil.

Das Ohr ist ein Teil des Urbewegers, weil er aus ihm entspringt; und von dem Ohr ist der Schall der nach außen versetzte Gegenstands-Bestandteil.

Die Zunge ist ein Teil des Urbewegers, weil sie aus ihm entspringt; und von der Zunge ist der Nahrungssaft der nach außen versetzte Gegenstands-Bestandteil.

Die Hand ist ein Teil des Urbewegers, weil sie aus ihm entspringt; und von der Hand ist das Gewirkte der nach außen versetzte Gegenstands-Bestandteil.

Der Körper ist ein Teil des Urbewegers, weil er aus ihm entspringt; und von dem Körper¹⁶⁹ ist das Wohl und Wehe der nach außen versetzte Gegenstands-Bestandteil.

Das Geschlechtsteil ist ein Teil des Urbewegers, weil es aus ihm entspringt; und von dem Geschlechtsteil ist die Wonne–Lust–Zeugung der nach außen versetzte Gegenstands-Bestandteil.

Der Fuß ist ein Teil des Urbewegers, weil er aus ihm entspringt; und von dem Fuß ist die Fortbewegung der nach außen versetzte Gegenstands-Bestandteil.

Der Denksinn ist ein Teil des Urbewegers, weil er aus ihm entspringt; und von dem Denksinn ist das Denken–[Wissen–]Wollen der nach außen versetzte Gegenstands-Bestandteil.¹⁷⁰

[So aber dringt alles in das Bewusstsein¹⁷¹ ein:]

¹⁶⁸ Nicht in jedem Fall ist mir stets ganz klar, nach welchen Regeln diese und jene vorbuddhistischen Schulen den Ausdruck „Atem“ gebrauchen, auch: ob im alltäglichen Sinn oder in einem schulspezifischen Sinn als Fachbegriff.

¹⁶⁹ Mit „Körper“ als Wiedergabe von S: „Kāya“ ist hier der Tastsinn gemeint, d.h.: der gesamte Rest der Empfindungsfähigkeit, der noch nicht durch die anderen Fähigkeiten erfasst ist, somit: die äußeren und inneren Hüllen des Körpers, die mit den entsprechenden Nervenenden verbunden sind.

¹⁷⁰ Bei dieser Generation der vorliegenden Schule geben die betreffenden Subkommentatoren dem Rad der Gegebenheiten demnach –in einer etwas gekünstelt wirkenden Art– zehn Speichen.

NB: Möglicherweise beginnt nun oben die Kommentierung einer abermals späteren Schülergeneration.

¹⁷¹ Das Bewusstsein scheint hier [noch] ein mentales Objekt zu sein und nicht –wie bei Yājñavalkya [und später bei Buddha Śākyamuni]– ein Zustand bzw. ein Vorgang.

Durch das Bewusstsein die Rede benützend¹⁷², gelangt man durch die Rede zu allen Begriffen.¹⁷³

Durch das Bewusstsein den Atem benützend,¹⁷⁴ gelangt man durch den Atem zu [allen] Düften.

Durch das Bewusstsein das Auge benützend, gelangt man durch das Auge zu [allen] Formen.

Durch das Bewusstsein das Ohr benützend, gelangt man durch das Ohr zu allem Schall.

Durch das Bewusstsein die Zunge benützend, gelangt man durch die Zunge zu [allen] Nahrungssäften.

Durch das Bewusstsein die Hand benützend, gelangt man durch die Hand zu allem Gewirktem.

Durch das Bewusstsein den Körper benützend, gelangt man durch den Körper zu allem Wohl und Wehe.

Durch das Bewusstsein das Geschlechtsteil benützend, gelangt man durch das Geschlechtsteil zu aller Wonne–Lust–Zeugung.

Durch das Bewusstsein den Fuß benützend, gelangt man durch den Fuß zu aller Fortbewegung.

Durch das Bewusstsein den Denksinn benützend, gelangt man durch den Denksinn zu allem Gedanklichen, [zu: Denken–Wissen–Wollen].

Denn vom Bewusstsein verlassen, vermag die Rede keinen Begriff zum Bewusstsein zu bringen; und man sagt dann: „Mein Geist war woanders, weswegen ich mir dieses Begriffs nicht bewusst geworden bin“. In gleicher Weise vermag, vom Bewusstsein verlassen, der Atem keinen Duft, das Auge keine Form, das Ohr keine Schalle, die Zunge keinen Nahrungssaft, die Hand kein Gewirktes, der Körper kein Wohl und Wehe, das Geschlechtsorgan kein Wonne–Lust–Zeugung, der Fuß keine Fortbewegung, der Denksinn kein Gedankliches zum Bewusstsein zu bringen; und man sagt dann: „Mein Geist war woanders, weswegen ich mir dieses Begriffs, dieses Dufts, dieser Form, dieses Schalls, dieses Nahrungssafts, dieses Gewirkte, diesem Wohl und Wehe, diesem Wonne–Lust–Zeugung, dieses Fortbewegens, dieses Gedanklichem nicht bewusst geworden bin!“

¹⁷² Nicht erst im Buddhismus werden die feineren und feinsten Energien mit dem Pferd und das Bewusstsein daher mit dem Reiter verglichen. Aus einem ähnlichen Grund steht hier „besteigend“; weil uns Europäer diese Analogie nicht stets gegenwärtig ist, schreib' ich stattdessen „benützend“.

¹⁷³ Es bedarf demnach des Zusammenkommens von: Bewusstsein–Feinstofflichem–Gegenstand.

¹⁷⁴ Das ist vielleicht so zu verstehen: Das Feinstoffliche am Ausgeatmeten holt mit dem Einatmen die Düfte in die [grobstoffliche] Nase.

[Daher soll man das so Gesagte verehren!]¹⁷⁵

[Wer demnach den Weg zum eigenen Selbst zu begehen vorhat, der sollte sich so üben:]

Nicht das Geredete soll er untersuchen, sondern das erkennen, was da redet!

Nicht den Duft soll er untersuchen, sondern das erkennen, was da riecht!

Nicht die Form soll er untersuchen, sondern das erkennen, was da sieht!

Nicht den Schall soll er untersuchen, sondern das erkennen, was da hört!

Nicht den Saft soll er untersuchen, sondern das erkennen, was da schmeckt!

Nicht das Gewirkte soll er untersuchen, sondern das erkennen, was da wirkt!

Nicht das Wohl und Wehe soll er untersuchen, sondern das erkennen, was da Wohl und Wehe empfindet!

Nicht die Wonne–Lust–Zeugung soll er untersuchen, sondern das erkennen, was da Wonne–Lust–Zeugung empfindet!

Nicht die Fortbewegung soll er untersuchen, sondern das erkennen, was da geht!

Nicht das Gedankliche¹⁷⁶ soll er untersuchen, sondern vielmehr das erkennen, was da denkt!

Denn alle diese zehn Gegenstands[bereiche] sind abhängig von den Bewusstseins[bereichen];¹⁷⁷ und es sind die zehn Bewusstseins[bestandteile] abhängig von den Gegenstands[bestandteilen]. Denn wenn die Gegenstands[bestandteile] nicht wären, so würden auch die Bewusstseins[bestandteile] nicht sein; und wenn die Bewusstseins[bestandteile]¹⁷⁸ nicht da wären, so würden auch die Gegenstands[bestandteile] nicht da sein. (...) ¹⁷⁹

¹⁷⁵ Bis hierher reicht augenscheinlich der Kommentar der nächsten Schülergeneration. Diesem ist dann –von einer weiteren Schülergeneration?– noch als Abschluss der blanke Kern der Lehre Yājñavalkya's hinzugefügt worden.

¹⁷⁶ Ganz analog ersetze ich hier S: „Manas“ durch „Gedankliches“, weil „Denksinn“ als Übersetzung hier keinen rechten Sinn ergibt.

¹⁷⁷ Damit sollte eigentlich der letzte Zweifel daran, wie der Ausdruck „Welt“ zu verstehen ist, beseitigt sein!

¹⁷⁸ Ein Bewusstseinsbestandteil ist jeweils eines der zehn erkennend–handelnden Glieder: Reden, Riechen, Sehen, usw.

¹⁷⁹ Ich lasse hier einen Satz weg, der im Verlauf der Übermittlung durch Übermittlungsfehler an Verständlichkeit eingebüßt hat. Vermutlich sollte mit ihm am Beispiel des Sehens das zuvor allgemein Beschriebene verdeutlicht werden.

[Und daher] ist hier auch keine [zusammenhanglose] Vielheit vorhanden. Vielmehr hat man sich das am Beispiel des Wagenrades zu verdeutlichen, bei dem der Radkranz mit den Speichen verbunden ist und die Speichen mit der Nabe verbunden sind: Die Gegenstands[bestandteile] sind mit den Bewusstseins[bestandteilen] verbunden; und diese sind mit dem Hauch verbunden, der [untrennbar eins mit] dem Selbst des Grundbewusstseins ist.¹⁸⁰ Dieses mit dem Selbst des Bewusstseins untrennbar vereinte Hauch nun ist höchstes Glück; denn er altert nicht und stirbt nicht; er wird nicht erhabener durch heilsames Wirken; und er wird nicht minder durch unheilbares Wirken. Er ist vielmehr dasjenige, das denjenigen heilsame Taten ausführen lässt, den es aus diesen Welten zu himmlischen Welten emporführen will, und das denjenigen unheilsame Taten ausführen lässt, den es aus diesen Welten [zu höllischen Welten] hinabführen will.

Er ist der Bewahrer der Welt, der Lenker der Welt, der Herr der Welt.¹⁸¹

Und eben das, [was mit diesem Hauch wirkt,] ist mein Selbst!“
Dies sollte man wissen, dieses [Wissen] wissen!«¹⁸²

In der umfangreichen alt-indischen Philosophie scheint es ausgerechnet für die Sache *Philosophie* kein gemeinsames Wort als dessen Bezeichnung gegeben zu haben.

Die ersten Jünger des Buddha scheinen die Philosophie mit „Dharma“ bezeichnet zu haben, was später dann und wann auch Buddha Śākyamuni selber getan hat. Allerdings hat er in den ersten Monaten oder auch Jahren seiner Lehrtätigkeit hierfür offenkundig das Wort „Cakra“ verwendet.

NB: Zu warnen ist davor, die Gegenstandsbereiche als etwas zu erachten, das nicht vom Selbst erzeugt und durchdrungen wäre; denn –wie viel später auch Kant erkannt hat– ein bewusstseinsunabhängiges *Ding-an-sich-selbst* kann ja in *keiner* Weise *sinnlich erfasst* werden.

¹⁸⁰ Das Grundbewusstsein ist wohl symbolisiert durch die Nabe des Rads. Die –für das Einfügen der Achse vorhandene– innere Höhlung dieser Nabe ist dann wohl das –gedanklich nicht mehr zu erfassende– Selbst, das *Ātman*.

An Speichen dieses Rads werden manchmal nur vier oder fünf oder acht, hier aber zehn aufgeführt. Jahrhunderte später hat Buddha Śākyamuni *sechs* Speichen –an Sinnesfähigkeiten äußerer und innerer Art– aufgezählt und unterschieden; die bildlichen Darstellungen des Rads der Gegebenheiten enthalten allerdings –auch im Buddhismus, bei den Baudhas, wie sie im Alten Indien meist genannt wurden– stets *acht* Speichen.

¹⁸¹ Der Ausdruck „Welt“ ist auch hier nicht materiell, sondern ideell –d.h. erkenntnistheoretisch– zu verstehen!

¹⁸² Dieser letzte Satz ist sicherlich bereits im nicht-erweiterten Text –somit: in einem Ur-Text– gestanden, [der vermutlich weitere Merk-Sätze enthalten hat].

Dieses taucht in eben dieser Verwendung schon in den ersten Wiedergaben der Erkenntnislehren der vorbuddhistischen Weisen auf, da jedenfalls, wo von acht Sinnen [und ihren Gegenständen und den entsprechenden Bewusstseinsausrichtungen auf sie] gesprochen wird, und damit auch und vor allem bei Yājñavalkya. Dabei sind dann die acht Teile des Radkranzes Darstellungen der acht Gegenstandsbereiche, die acht Speichen Darstellungen der acht Sinne, und die acht Vertiefungen in der Radnabe Darstellungen der acht Verbindungen des Bewusstseins mit den acht Sinnen, kurz: der acht Bewusstseine.

Rollt der Meister dieses Rad zu seinem Schüler, dann beinhaltet das, dass er diesem die Lehre weitergibt.¹⁸³

In den uns überlieferten Lehrreden Buddha Śākyamuni's wird –seiner Erkenntnistheorie betreffend– nirgendwo von einem *achtfach* gegliederten Rad der Zusammenhänge gehandelt, sondern nahezu stets von einem *sechsfach* gegliederten Rad; und nur in ganz wenigen Ausnahmen wird auf ein *vierfach* gegliedertes Rad Bezug genommen, deren Speichen die zwei äußeren Sinne von Sehen und Hören und die zwei inneren Sinne von Erwägen und Erkennen versinnbildlichen.¹⁸⁴

Dieses *sechsfach* gegliederte Rad enthält als Speichen die fünf äußeren Sinne sowie den einen inneren Sinn, den Denk-Sinn, der ungegliedert bleibt. Dass Buddha Śākyamuni die drei Gliederungen der inneren Sinneskräfte und der darauf bezogenen inneren Bewusstseine nicht gekannt hat, darf als ausgeschlossen gelten.

Einige der späteren buddhistischen Philosophien haben dem inneren Sinn und damit auch dem inneren Bewusstsein noch ein –angeblich absolut gleichzeitig zum Erkennen wirkendes Selbsterkennen und in dieser Weise ein– Selbstbewusstsein und zudem ein –das die karmischen Eindrücke speichernde und bewusst haltende– Speicherbewusstsein hinzugefügt. Solche Bewusstseine samt deren Sinne sind jedoch in den Geisteszuständen nirgendwo zu ermitteln; und zudem fehlen auch in den

¹⁸³ Natürlich hat seinerzeit „Cakra“ mehr als eine Bedeutung gehabt:

Im alltäglichen Sinn ist es gemäß „Wagenrad“ verwendet worden.

Bei einigen Naturphilosophen wird es gemäß „Sonnen-Rad“ verstanden worden sein.

Wiederum andere Weisheitslehrer haben –dies mit Blick darauf, (a) dass das Ur-Gewoge zwar mit „Nāma-Rūpa“ gebändigt ist, sich aber nun im unentwegt erfolgenden unaufhaltsamen Drehen des Sonnenrads [= des Rads der Zeit] fortsetzt, welches das Leben [des Menschen] dem [leiblichen] Tod zuführt– den Ausdruck „Cakra“ im Zusammenhang von „Brahma-Cakra“ verwendet.

Wann bei den Weisheitslehrern der Ausdruck „Kala-Cakra“ [= „Zeit-Rad“] erstmals verwendet worden ist, entzieht sich meiner Kenntnis.

¹⁸⁴ Ich habe dies lediglich in UD sowie in SN finden können.

überlieferten Lehrreden Buddha Śākyamuni's jegliche Hinweise darauf. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit sind sie vom Buddha *so* jedenfalls *nicht* gelehrt worden; und andere buddhistische Schulen haben zudem die Annahme dieser beiden zusätzlichen Bewusstseine mit treffenden Begründungen verworfen.

Wie es dazu gekommen sein kann, dass in den buddhistischen Überlieferungen ausgerechnet das Geistige so mager und undifferenziert abgehandelt wird, das ist dann nicht zu erklären, wenn man nicht auf die Art, wie das 1-te Konzil zustande gekommen ist und wer dort das Sagen gehabt hat, in Betracht zieht.¹⁸⁵

Während Yājñavalkya den Diener des inneren Bewusstseins – den Denksinn – gelegentlich in die drei Fähigkeiten Erinnern–Überlegen–Erkennen oder auch in Unterscheiden–Überlegen–Erkennen untergliedert und so mit den fünf äußeren und diesen drei inneren Sinnen zu acht Sinnen gelangt, tappen wir – bei der genauen und sinnvollen Deutung des Rads bei Buddha Śākyamuni, weil von der Überlieferung seiner Lehrreden diesbezüglich im Stich gelassen – vollständig im Dunkeln: Es könnte sein, dass das siebte Bewusstsein das der Achtsamkeit [auf die Aufmerksamkeit [auf die Gegenstände der Sinne]] und das achte Bewusstsein das der Wachsamkeit [auf die Achtsamkeit [auf die Aufmerksamkeit [auf die Gegenstände der Sinne]]] ist; hierzu sind in den Überlieferungen Belege zu finden.¹⁸⁶ Es könnte aber natürlich auch sein, dass der Buddha die Symbolik des Rads nicht auf die Erkenntnislehre, sondern auf den Heilsweg bezogen hat, und das heißt dann: auf den Edlen Achtfachen Pfad, wobei dann wohl die acht Teile des Radkranzes als Darstellung der acht Teile des Pfads, die acht Speichen als Darstellung des Erfassens dieser acht Teile des Pfads, und die acht Einkerbungen in der Radnabe als Darstellung des Verwirklichens dieser acht Teile des Pfads zu nehmen sind; mit viel Deuten von wenig Belegstellen im Ersten Drehen des Dharma-Cakras kann der Symbolgehalt des Rads dann auch so gedeutet werden.

Aber hinsichtlich der vorbuddhistischen Philosophien dürfte die zutreffende Deutung aller Wahrscheinlichkeit nach mit den acht Sinnen gemäß der jeweiligen Philosophie zusammenhängen.

Die hier getroffene Auswahl an Texten der altindischen Philosophie ist auf keinen Fall repräsentativ für das Philosophieren in der Brāhmaṇa-

¹⁸⁵ Daher will ich im Buch II unbedingt den betreffenden Konzils-Bericht wiedergeben.

¹⁸⁶ Siehe AN 5.28.

Zeit: Sie kann es nicht sein, weil uns da bei weitem nicht alle diesbezüglichen Texte überliefert worden sind; und sie will es auch nicht sein, weil die hier getroffene Auswahl jene ist, die wichtige positive oder aber negative Bezüge zur Philosophie Buddha Śākyamuni's hat. Hier ist ja daran gedacht, nur das von den in den älteren Sammlungen hervorkeimenden philosophischen Gedanken vorzustellen, was für die Entwicklung der Philosophie Buddha Śākyamuni's in seiner Jugend von großer Wichtigkeit gewesen sein könnte, und was für unser heutiges Verständnis der Überlieferung seiner philosophischen Texte von entscheidender Wichtigkeit ist. Zudem hab' ich aus Platzgründen von diesem Gedankengut nur deren allerwichtigste Teile übernehmen können, und dies ohne die eigentlich zu fordernde ausführliche Kommentierung der betreffenden Texte. Aber zum erheblichen Teil sprechen diese hier wiedergegebenen Texte ohnehin für sich selbst.

3. *Die Weisheitslehre Yājñavalkya's*

Lama Gonsar Tulku hatte mich darauf hingewiesen, dass der Bodhisattvayāna seit Buddha Śākyamuni ununterbrochen gepflegt und ausgeübt worden ist, auch wenn sich dies anfangs nicht in der großen Öffentlichkeit vollzogen hat. Das gleiche ist auch, die philosophischen Ausrichtungen der Autoren der Brāhmaṇa-Sammlung und der älteren Upaniṣad-Sammlung betreffend, von diesen in begründeter Weise zu vermuten.

Mit Recht ist auch vermutet worden, dass ein Brāhmaṇa, der das Hausleben aufgegeben hatte und daraufhin als Waldeinsiedler lebte, der von diesem Lebensabschnitt daher die Opferrituale nicht mehr äußerlich ausführen konnte, dann früher oder später auf den Gedanken kam, sie von nun ab innerlich – nämlich im eigenen Geist – auszuführen, somit dem Wortlaut jener Opferrituale nun eben diese innere Bedeutung zukommen zu lassen und sie schließlich auch als die tiefere Bedeutung zu erachten.¹⁸⁷

In vergleichbarer Weise ist das Verhältnis der Brāhmaṇa-Sammlung zur älteren Upaniṣad-Sammlung zu sehen.

Die Brāhmaṇa-Sammlung ist ja nicht zu dem Zweck erstellt worden, alle philosophischen Systeme der einzelnen Priesterschulen jener Zeit zu sammeln und zu überliefern, sondern vielmehr mit dem Ziel, die Opferrituale und insbesondere deren religiösen Hintergrund rein zu halten und rein weiterzugeben. Da dies in den vielen Jahrhunderten zunächst aus-

¹⁸⁷ Auf dieses weist auch OST nachdrücklich hin; siehe hierzu: *Strauss (1924)*, S. 42.

schließlich mündlich zu geschehen hatte, durfte diese Sammlung dann auf keinen Fall mit Zweckfremdem überladen werden. Im Unterschied zur Veda-Sammlung ist die in den ersten Jahrhunderten ebenfalls noch mündlich weitergegebene Brähmaṇa-Sammlung, die sich zunächst als Kommentierung der Veda-Sammlung verstanden hatte, nicht ohne Andeutungen eines tiefer liegenden Sinnes für jene Schüler ausgekommen, die im bloßen Dahinschlachten von wehrlosen Tieren für die Gelage von unbekanntem Göttern keinen rechten Sinn ermitteln konnten. Insbesondere die aus dem Adel stammenden Schüler dieser verschiedenen Brähmaṇa-Schulen, die aus Gründen der Abstammung keinen direkten Draht zu den Göttern hatten und ihnen daher nicht jene großen Opferungen darbringen durften, werden sich mit Fragen an ihre Lehrer nach einer tiefer liegenden Bedeutung solcher Opferformeln manchmal nicht zurückgehalten haben.

In der ausgehenden Brähmaṇa-Zeit –also spätestens ab 600 v.d.Z.– haben solche brähmaṇisch geschulten Adelsabkömmlinge schon eigene Schulen gegründet und vielleicht auch vereinzelt Brähmaṇas unterwiesen.¹⁸⁸ Und einige dieser nichtbrähmaṇischen Schüler, die in nichtbrähmaṇischen Schulen ausgebildet worden sind, werden irgendwann auch versucht haben, den aus dem Hausleben ausscheidenden Brähmaṇas nachzueifern, nämlich: zunächst in die Waldeinsamkeit zu ziehen, um dort das volle Erkennen und Einsehen in das Gehörte zu erlangen, und nach diesem Sich-Abmühen dann als Śramaṇa zu den Menschen zurückzukehren und ihnen ein Vorbild für Weisheit und Reinheit zu sein.

Bei weitem nicht alle Brähmaṇa-Abkömmlinge werden dieses Ideal dieses Brähmaṇa-Wandels ausgeübt haben: in der Frühzeit vielleicht noch die Mehrheit von ihnen, später eher die Minderheit unter ihnen, die aber auch zur Zeit Buddha Śākyamuni's sicherlich noch nicht verschwindend klein gewesen ist.

Dieser Brähmaṇa-Wandel –dieses Ideal des Lebenswegs eines Brähmaṇas– hatte für den männlichen Brähmaṇa-Abkömmling vom Eintritt in das Erwachsenenalter ab anzusetzen, demnach ursprünglich von dessen 12-ten Lebensjahr ab, später dann eher vom 14-ten oder vom 16-ten Lebensjahr ab. Dieses Erwachsenenleben gliederte sich in die folgenden vier Āśramas¹⁸⁹, die vier Lebensstufen eines Priesters:

¹⁸⁸ Auch darauf hat schon OST hingewiesen; siehe: *Strauss (1924)*, S.43ff.

Und umgekehrt stellten sich oft Brähmaṇa-Abkömmlinge in die Dienste von Rājas [und erhielten von diesen dann Ländereien als Entgelt].

¹⁸⁹ In späteren Jahrhunderten ist „Āśrama“ zudem auch als Bezeichnung für den Ort der Zusammenkunft von sich geistig und auch körperlich übenden Personen benutzt worden, kurz: als Bezeichnung für das hinduistische Kloster.

:: das Āśrama des Brahmācārīn¹⁹⁰: die Lehrzeit des Brāhmaṇas in einer Priesterschule [manchmal auch beim eigenen Vater], somit die erste der vier Lebensstufen;

:: das Āśrama des Gṛhastha: das mit der –als heilig verstandenen– Familiengründung verbundene Hausleben, die zweite Stufe;

:: das Āśrama des Vānaprastha: der Waldaufenthalt, ausgefüllt mit dem Studium der Heiligen Schriften und deren innerer Bedeutung, verbunden mit dem Verinnerlichen des bei diesem Studium Erkannten, die dritte Stufe; und

:: das Āśrama des Saṃnyāsīn: die endgültige Entsagung von allem Weltlichen und Selbstsüchtigen, dadurch das Streben nach Befreiung durch das Einswerden mit der höchsten Gottheit, mit dem Brahman, die vierte Stufe der vier Lebensstufen.

Allgemein werden als die vier Ziele des menschlichen Lebens genannt: der Reichtum (= Artha), das Vergnügen (= Kāma)¹⁹¹, die Pflicht (= Dharma)¹⁹², die Befreiung (= Mokṣa).¹⁹³

Ein Saṃnyāsīn ist einer, der der Welt vollständig entsagt hat, der nach der Befreiung von Erleiden des Todhaften im Vollenden der Einheit mit dem universellen Brahman oder aber mit dem individuellen Ātman

¹⁹⁰ Neben dieser Bedeutung der Lehrzeit eines Brāhmaṇa-Jünglings hat „Brahmācārīn“ auch die Bedeutung von „Enthaltensamkeit in Gedanken–Worten–Taten“ sowie – dies allerdings erst in späteren Jahrhunderten – die von „Einweihung des Novizen“ sowie die von „Ausübung der Gelübde des Novizen“!

Buddha Śākyamuni hingegen benutzt den Ausdruck „Brahmacārya“ mehrheitlich gemäß „Reinheitsweg“ oder „Heilswandel“, in wenigen Fällen aber auch im Sinne von „Weg zu Brahmā“.

¹⁹¹ Gemeint ist hier allerdings nicht ausschließlich das geschlechtliche Vergnügen, sondern alles, was es an vergnüglichen Dingen in dieser Welt geben mag.

Das *Kāma-Sūtra* des Vātsyāyana beinhaltet ja nicht nur die Freuden der Nacht, sondern auch das Wohlergehen des Tags.

¹⁹² Der Ausdruck „Dharma“ wird von Schule zu Schule unterschiedlich verwendet; in der älteren Upaniṣad-Sammlung steht er meist für „Pflicht“, d. h. für die Zusammenhänge der weltlichen Ordnung, für die Gesetze des Zusammenlebens.

¹⁹³ Auch im Bodhisatvayāna-Buddhismus werden mit diesen Ausdrücken erstrebenswerte Ziele benannt, wenngleich mit veränderter Bedeutung der Ausdrücke und daher mit veränderten Zielen:

So ist die Ursache dafür, dass man im Weltlichen begrenzt glücklich leben kann, das Erfülltsein der grundlegenden Lebensbedürfnisse; damit sind dann die Ursachen dafür gesetzt, dass man überhaupt in der Lage ist, das Dharma[cakra], welches –als Ursache gesetzt– die Befreiung zur Wirkung hat, wirkungsvoll anzuwenden. Siehe DN 16 und DN 27, sowie „Ratnāralī“ und das „Janapoṣaṇa-bindunāma nītiśāstra“ von Nāgārjuna.

nun das –mit dem Ziel des Erlangens des eigenen Heils durchgeführte– Waldleben aufgegeben hat und jetzt ungebunden als lebendige Wirklichkeit dieser Vereinigung durch die Welt¹⁹⁴ zieht, dabei denen, die nach seinen Erkenntnissen verlangen, diese weitervermittelnd.¹⁹⁵

Ursprünglich waren die Brāhmaṇas jene, die den Priesterberuf ausübten; und natürlich werden sie diesen einträglichen Beruf auch gerne an einen der eigenen Söhne weitergegeben haben, falls unter diesen einer dafür Interesse zeigte und zumindest die elementarsten Fähigkeiten hierzu mitbrachte.

Doch umgekehrt gab es auch Brāhmaṇa-Schulen, die ihre Schüler nicht gemäß ihrer juristischen Abstammung, sondern gemäß ihren Fähigkeiten aufnahmen.¹⁹⁶ So konnte es dann eben schon vorkommen, dass zur Zeit Buddha Śākyamuni's ein Brāhmaṇa seine Ahnen nicht beliebig weit zurückverfolgen wollte, weil sich unter diesen einer befand, der in der nunmehr prúde gewordenen Zeit nicht mehr vorzeigbar war, nicht etwa deshalb, weil es in dessen Leben dunkle Seiten gegeben habe, sondern schlicht und einfach deshalb, weil seine Haut von dunkler Farbe war.¹⁹⁷

Ob der Brāhmaṇa Yājñavalkya¹⁹⁸ von ganz heller Hautfarbe war, das ist nicht bekannt. Auf jeden Fall schätzten ihn seine Berufskollegen nicht allzu sehr, wiewohl sie ihm wegen seines überlegenen Wissens eigentlich nicht nur zu schätzen, sondern auch zu verehren gehabt hätten. Selbst die eigene Schule hat ihn nicht in das Register der Generationsabfolge ihrer Lehrer aufgenommen.¹⁹⁹ Dass sein Name in dieser Liste nicht erscheint, das kann natürlich mehrere Gründe haben:

:: Der eine Grund hierfür könnte der sein, dass in dieser Liste nur die jeweiligen Schulleiter erscheinen, nicht jedoch unbedingt auch die sonstigen hervorragenden Vertreter dieser Schule, und dass Yājñavalkya

¹⁹⁴ Hier heißt „durch die Welt“ natürlich dasselbe wie: „durch die Ortschaften der Gangesebene“.

¹⁹⁵ Eine andere Bedeutung von „Samnyāsin“ ist die des brāhmaṇischen Novizen, der soeben seine Mönchsgelübde abgelegt hat und dadurch zum vollen Mönch geworden ist. Das ist aber hier natürlich nicht gemeint.

¹⁹⁶ Siehe: *Strauss (1924)*, S. 44, sowie: *Deussen (1897)*, S. 121 f.

¹⁹⁷ Siehe hierzu u.a.: MN 93.

¹⁹⁸ Sein Familienname war „Vājasaneya“.

Sein Anhänger und Schirmherr war der [Groß-]König Janaka von Vaideha [oder: Videha], dem er als Ratgeber und Graue Eminenz diente.

¹⁹⁹ So ist dies bei PDS vermerkt: Siehe: *Deussen (1897)*, S. 426.

eben kein Schulleiter war. – Diese Möglichkeit ist immerhin nicht auszuschließen, auch wenn ich ihr nicht zuneige.

:: Ein anderer Grund dafür könnte der sein, dass diese Liste unvollständig ist oder jedenfalls nachträglich durch Wortverwechslungen unvollständig geworden ist. – Das halt' ich weder für wahrscheinlich noch für einsehbar; denn er wird auch in brähmaṇischen Überlieferungen anderer Schulen erwähnt; und auf die peinlich genaue Weitergabe der Übertragungslinie ist aus einsehbaren Gründen der allergrößte Wert gelegt worden.

:: Ein weiterer Grund dafür könnte der sein, dass er als historische Person überhaupt nicht existiert hat, sondern vielmehr als eine literarische Gestalt geschaffen worden ist, der man teils Unterweisungen großer Meister zugeschrieben hat, teils auch Unterweisungen solcher Meister, die man –um sie nicht dem Häresieverdacht auszusetzen– lieber anonym hat lassen wollen.²⁰⁰ – Aber literarische Figuren werden –insbesondere in den alten Zeiten– ganz regelmäßig schablonenhaft gezeichnet und haben nicht die Individualität, in der die Beschreibungen des Redens und des sonstigen Verhaltens Yājñavalkya's sich in den Berichten überdeutlich auszeichnen. Daher geh' ich –ohne diesen Erklärungsansatz gänzlich abtun zu wollen– davon aus, dass er durchaus eine historische Person gewesen ist, und darüber hinaus sogar eine zeitlich recht gut lokalisierbare.

:: Ein weiterer Grund dafür, dass er nicht im Register der Lehrerabfolge seiner Schule erscheint, kann allerdings auch darin liegen, dass zur Zeit seines Lebens und Wirkens die Kastengesetze und dabei insbesondere die ausschließlich juristische²⁰¹ Erblichkeit der Kastenzugehörigkeit, die vielleicht schon formuliert waren, zunehmend häufiger auch praktiziert wurde, was ungefähr um 800 v.d.Z. ansetzte, in der einen Gegend früher und in der anderen etwas später. Ist dann sein brähmaṇischer Ahnenpass nicht lupenrein und seine Hautfarbe nicht allzu hell gewesen, so haben gut meinende engstirnige brähmaṇische Standesbeamte seiner Schule leicht auf den Gedanken kommen können, ihn zum Wohl der Schule und ihrer Überlieferungslinie aus eben dieser Ahnenreihe herauszunehmen. Seine Lehren und seine Gespräche wurden nach seinem Tod von seinen Schülern dann trotzdem von Mund zu Ohr weitergereicht; und sie konnten so dann einige Generationen später, als seine

²⁰⁰ So argumentiert zumindest PDS. Siehe *Deussen (1897)*, S. 426 f.

²⁰¹ Dass eine juristische Abfolge nicht unbedingt auch eine genetische zu sein braucht, das war wohl jedem Brähmaṇa klar. Denn nicht jeder Ungebetene, der eines Brähmaṇas Lager bestieg, wird ein Brähmaṇa mit lupenreiner Abkunft gewesen sein.

Siehe hierzu ebenfalls: MN 93.

etwas dunkle Abkunft nicht mehr so bekannt und auf jeden Fall dann auch problemlos abzustreiten war, sogar in die ältere Upaniṣad-Sammlung aufgenommen werden. Auch andere Schulen der älteren Upaniṣads haben dann das eine oder andere von ihm übernommen; und schließlich hat auch noch die Brāhmaṇa-Sammlung nachgezogen und eine Begebenheit von ihm aufgenommen, die ihn allerdings nicht im allerbesten Licht darstellt. Diese posthume Rehabilitation kam für das Eingliedern in die Ahnenreihe der Lehrer allerdings zu spät: Diese war ja zwischenzeitlich den Brāhmaṇas im ganzen Indus- und Gangesgebiet bekannt; und sie konnte daher nachträglich nicht umgeschrieben und verbessert werden, ohne damit die ganze Übertragungslinie der Schule unglaublich zu machen.

Diese letztere Sicht der Überlieferung scheint mir mit Abstand die plausibelste zu sein; und daher übernehm' ich sie:

Ich erachte Yāñavalkya somit als eine historische Person. Nicht nur die Individualität seiner Person in den Berichten bestärkt mich darin, und auch nicht nur, dass er auch außerhalb seiner eigenen Schule erwähnt wird, sondern auch die Tatsache, dass man ihn zeitlich besser lokalisieren kann als alle anderen namentlich erwähnten Autoren:

Sein Wirken kann nicht vor 900 v.d.Z. stattgefunden haben; denn damals oder gar Jahrhunderte zuvor hätte er mit brāhmaṇischen Tabus nicht so locker und leichtfertig umgehen können, wie er dies tatsächlich praktiziert hat. Auch spricht die Lebendigkeit seiner Darlegungen sowie die beginnende Systematik dagegen, ihn zu weit in der Vorgeschichte anzusiedeln. Zudem hatte er im König Janaka von Vaideha einen für philosophische Fragen höchst interessierten und aufnahmefähigen Schüler gefunden, der gleichzeitig sein Gönner war.²⁰² Dieses Vaideha aber lag nördlich der Gangesmündung; dann aber müssen die darauf bezogenen Berichte von der Zeit nach der Eroberung des Gangesgebiets handeln.²⁰³

²⁰² So ungefähr kann sich Plátōn seine politische Zukunft in Syrakus vorgestellt haben, als er zu den dortigen Tyrannen Dionysos I und Dionysos II reiste, wo er von diesen zunächst freundlich empfangen, in den Tagen und Wochen danach von diesem oft und gerne zu Symposien eingeladen, von Dionysos I sodann gefangengenommen und als Sklave verkauft und das nächste Mal von Dionysos II –nach dem Scheitern von Plátōn's Experiment in einer Provinzstadt– schließlich unter Hausarrest gestellt wurde.

²⁰³ In SN 11.6 wird folgende Fabel berichtet: Ursprünglich haben die Brahmās die Asūras –die Unguten, d.h.: die Götter der Drawiden– besiegt und nach Süden verdrängt. Diesen gelang dann aber der militärische Gegenzug; und sie drängten dabei die Brahmās bis in die Vorberge des Himalaya zurück. Dort erst konnten sich diese von dem so erlittenen Rückschlag militärisch erholen.

Auch das ist ein deutlicher –oder gar ein sicherer– Hinweis darauf, dass sich dies alles auf keinen Fall lange vor 900 v.d.Z. abgespielt hat.

Andererseits muss er auch deutlich vor 700 v.d.Z. gelebt haben. Dafür spricht sein Stil, der noch nicht die Schreibtischpräzision hat, die von der Mitte der älteren Upaniṣad-Sammlung an einsetzt; und dafür spricht nicht zuletzt, dass zumindest *ein* Bericht über ihn –der unmittelbar nachfolgende, mit dem ihm allerdings auch ein kleiner Seitenhieb versetzt wird– dann doch noch in die Brāhmaṇa-Sammlung aufgenommen worden ist. Diese Sammlung aber hat –wie vermutet wird– im 9-ten Jahrhundert v.d.Z. ihre endgültige Ausformung erhalten.

Sein Wirken liegt demnach mehr als drei Jahrhunderte vor der Lehr-tätigkeit Buddha Śākyamuni's; und die Diskussion über Yājñavalkya's Lehre hatte zur Zeit des Prinzen Siddhārtha Gautama, des späteren Buddha Śākyamuni, zweifellos noch nicht ihren Höhepunkt überschritten. Daher geh' ich fest davon aus, dass der junge Prinz bereits vor dem Ausziehen in die Hauslosigkeit im Unterricht bei den Hofpriestern am Fürstenhof seines Vaters Texte von Yājñavalkya auswendig zu lernen und herzusagen sowie zu deuten hatte,²⁰⁴ und dies nach seinem Auszug aus dem Hausleben in verstärktem Umfang in den beiden philosophischen Hochschulen, die er vor dem Erreichen der Vollen Erleuchtung aufgesucht und absolviert hatte.

Sollte –wie oft auch in ähnlich gelagerten Fällen– in dieser Fabel ein Körnchen an historischer Wahrheit stecken, so könnte dieses so geformt sein:

Die Grausamkeiten, die sich die Mehrheit der arischen Eroberer bei und nach der Eroberung des Gangesgebiets an dem Teil der einheimischen Bevölkerung, der nicht geflohen war, sodann leistete, weckte und stärkte den Widerstandswillen der zunächst Geflohenen und verhalf ihnen so zu einer vorläufig erfolgreichen Reconquista. Nun hatte aber eine Minderheit der arischen Eindringlinge im nordöstlichen Gangesgebiet – wohl zum Zweck der einfacheren Beherrschbarkeit der Unterworfenen– das ansässige reichere Bürgertum als Dritten Stand ihren beiden Ständen des Adels und der Priesterschaft angegliedert und sie so zum Verbündeten gegen die bis dahin erfolgreichen Rückeroberer gemacht: Bei ihnen dürfte dieser Gegenfeldzug dann zunächst zum Stehen und –weil die Rückeroberer mit den Kollaborateuren wahrscheinlich wenig freundlich umgegangen sein werden– schließlich zum Erliegen gekommen sein.

Vaideha war dann wohl jenes Rājatam –besser: jenes Mahārājatam–, an dem die Reconquista der Drawiden gescheitert ist.

Die Etymologie von S: „vi-deha“ wird als „von der Körper[schaft] gelöst, gegen die Körper[schaft gerichtet“ angegeben.

Das kann als Hinweis darauf genommen werden, dass sich jene [ursprüngliche] Minderheit von Ariern der Gangesebene von der Körperschaft der auf die Einhaltung der Reinrassigkeit bedachten Mehrheit der arischen Eindringlinge noch vor dem Beginn der drawidischen Reconquista gelöst hatte.

²⁰⁴ Die Formel hierfür lautet: „dem Wortlaut und dem Sinn nach“.

Viele der Texte anderer Meister aus der älteren Upaniṣad-Sammlung wird der Prinz Siddhārtha wahrscheinlich ebenfalls gut gekannt und einwandfrei beherrscht haben. Aber da geht mir diese Sicherheit ab, die ich diesbezüglich hinsichtlich Yājñavalkya gewonnen habe.

Aus diesem Grund bring' ich nun von den philosophischen Teilen der Überlieferung seiner Lehre in Auszügen lediglich das, was mir zum Verständnis der späteren Lehre Buddha Śākyamuni's als wichtig und einschlägig erscheint.

Die Götter waren für Yājñavalkya Kräfte, teils bloße Naturkräfte, teils kausale oder sonstwie unabänderliche Abläufe, und teils kausale und unabwendbare Einwirkungen von Gegenständen wie beispielsweise der Sonne. Diese Gegenstände – diese Gegenstände der Sinne, diese den Sinneskräften gegenüberstehende Sinnesdaten – sind je nach dem Ort, an dem sie wirken, zu unterscheiden. Der doch noch in die Brāhmaṇa-Sammlung aufgenommene Text stellt Yājñavalkya's Sicht zur Götterwelt so dar:²⁰⁵

»[Dies wird von Yājñavalkya berichtet:] „Zu einer Zeit brachte Janaka, der [König von] Vaideha, ein [großes] Opfer [an die ihm nahestehenden Götter] dar und hatte hierfür auch einen großen Opferlohn [für die das Ritual durchführenden versammelten Brāhmaṇas bereitgestellt], nämlich tausend²⁰⁶ Rinder. [Nach dem Ende dieser Opferungen] sprach er dann: „Der Beste unter euch, ihr Brāhmaṇas, soll diese Rinder [alleamt] zu sich heimtreiben!“

Da rief Yājñavalkya: „Her mit ihnen!“ Die anderen [Brāhmaṇas] aber murrten und widersprachen: „Will denn [so einer] wie du, Yājñavalkya, [bei uns] der größte Brāhmaṇa sein?!“²⁰⁷ Er aber wies sie so zurecht: „[Ich erbitte mir etwas mehr] Verehrung für den besten [und größten] Brāhmaṇa! [So! Und jetzt] nehme ich mir die Rinder!“

Daraufhin taten sich die anderen Brāhmaṇas zusammen und berieten: „Wer von uns [fühlt ich in der Lage], diesen [Kerl da bezüglich des höchsten und geheimsten Wissens der Brāhmaṇas] zu befragen?“. Der kluge

²⁰⁵ Siehe: Śatapatha-Brāhmaṇa 11.6.3.1ff.

²⁰⁶ Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ist hier bei der Ziffer „1.000“ hinten eine „0“ zu löschen. Denn es dürfte dem Empfänger dieser Rinderherde damals ja schon schwer genug gefallen sein, 100 hinzugekommene Rinder heimzubringen und sie sodann täglich mit Futter zu versorgen.

²⁰⁷ Wiewohl sie demnach sein Wissen kannten und ganz offensichtlich auch fürchteten, hielten sie ihn für einen Brāhmaṇa minderen Rangs. Daher ist für mich die Vermutung, dieser Dünkel habe etwas mit dem Dunkel seiner Hautfarbe –d.h.: mit seiner Abstammung– zu tun gehabt, durchaus naheliegend, und nicht von der Hand zu weisen.

Śākalya meldete sich: „Ich [nehm' ihn mir mal vor]!"; [und er trat sodann vor Yājñavalkya.]

Dieser [blickte ihn an und] fragte ihn [mit sanftem Lächeln]: „Dich, Śākalya, haben die Brāhmaṇas also zur Feuerzange gemacht!“²⁰⁸ [Dieser jedoch antwortete ihm nicht darauf, sondern begann] mit dem Befragen:

„Sag', Yājñavalkya, wieviele Götter gibt es?“ – „303, sowie 3.003!“²⁰⁹

„Mhm! Dann frag' ich dich so, Yājñavalkya: Wieviele Götter gibt es?“ – „Dreiunddreißig!“

„Mhm! Dann frag' ich dich so, Yājñavalkya: Wieviele Götter gibt es?“ – „Drei!“

„Mhm! Dann frag' ich dich so, Yājñavalkya: Wieviele Götter gibt es?“ – „Zwei!“

„Mhm! Dann frag' ich dich so, Yājñavalkya: Wieviele Götter gibt es?“ – „Eineinhalb!“

„Mhm! Dann frag' ich dich so, Yājñavalkya: Wieviele Götter gibt es?“ – „Einen!“

„Welches sind die 303 sowie die 3.003?“ – „Das sind die Kräfte [der Götter]. Götter aber gibt es insgesamt dreiunddreißig!“

„Welches sind die dreiunddreißig Götter?“ – „Acht Vasus, elf Rudras, zwölf Ādityas, das sind einunddreißig; die beiden übrigen sind: Indra und Prajāpati.“

„Wer sind die Vasus?“ – „Agni und die Erde; Vāyu und der Luftraum, Āditya²¹⁰ und der Himmel; und schließlich: Mond und die Sterne! (...)“

„Wer sind die Rudras?“ – „Die zehn Hauche hier im Menschen, sowie das [Ich] als elftes! (...)“²¹¹

²⁰⁸ Denn er soll für die anderen die Kastanien aus dem Feuer holen.

²⁰⁹ Das sind die Götter gemäß zweier Götterverzeichnisse; dabei sieht Yājñavalkya diese Götter allerdings nur als Kräfte an und nicht einmal als deren Personifizierungen.

²¹⁰ Das Wort S: „Āditya“ –somit *hier* im *Singular*– steht hier für den Herrn des Himmels, für die Sonne. In gleicher Weise ist der Mond der Herr der Sterne, dieser am Firmament sich bewegenden Entsprechungen der irdischen Wesen, der Astrologie nach.

²¹¹ Er unterscheidet hier also zehn Arten von feinstofflichen Dienern des Selbsts; aber er hat in dieser Examinierung seine eigene Ātman-Lehre bedeckt zu halten.

Diese mit dem *Das* fest verbundene feinstofflichen Energien beziehen sich entweder

(1) auf die zehn Sinneskräfte bzw. Sinnesfähigkeiten, in der Repräsentation: das mit zehn Speichen versehene Rad, oder

(2) auf ein –das Ich widerspiegelndes– Mandala mit vier Himmelsrichtungen und der –nach oben weisenden– Mitte, wobei dann der Aushauch dem Osten, der Einhauch dem Süden, der Zwischenhauch dem Westen, der Allhauch dem Norden und der Hochhauch dem Oben [wohl: dem zentralen Energiekanal, der sich unmittelbar vor der Wirbelsäule befindet] entspricht.

Gemäß der –wohl der Schüler- Schüler Yājñavalkya's stammende „Chāndogya-Upaniṣad“ 5.19-23 beziehen sich der der Einhauch sich auf den Sehsinn, der Zwischen-

„Wer sind die Ādityas²¹²?“ – „Die zwölf Monate des Jahres! (...)“
„Wer sind Indra und Prajāpati?“ – „Indra ist der Donner²¹³; und
Prajāpati ist das Opfer²¹⁴!“
„Wer ist der Donner?“ – „Der Blitz!“²¹⁵

hauch sich auf den Hörsinn, der Aushauch sich auf die Redefähigkeit, der Allhauch sich auf den Denksinn, und der Hochhauch sich auf das Feinststoffliche, d.h.: auf den allgegenwärtigen Wind, auf das Bewegende; doch wirkt *diese* Zuordnung zu gekünstelt, als dass ich sie dem –im folgerichtigen Denken sonst schwer schlagbaren– Yājñavalkya zuordnen möchte.

Wiewohl die Textvorlage hier alle Deutungen offen lässt, will mir deswegen die Deutung (1) als die naheliegendere erscheinen.

NB: Statt „Selbst“ hab' ich „Ich“ geschrieben; ich vermute hier somit einen Übertragungsfehler. Denn *Yājñavalkya's* Ātman gehört auf *keinen* Fall zu den Rudras. Und dass er hier terminologisch vor den Kollegen in die Knie geht, nun, so sieht er nicht aus.

Mit „Ich“ benenn' ich an dieser Stelle den [noch] undifferenzierten Hauch, aus dem sich die anderen zehn Hauche im Wachzustand ausdifferenzieren.

²¹² Der Ausdruck S: „Āditya“ –somit *hier* im *Plural*– steht hier für die zwölf Teile der Sonne, somit für das Sonnenjahr, nämlich für die zwölf Teile des Jahrs.

²¹³ Der Ausdruck „Donner“ kann in (mindestens) drei Arten verstanden werden:

(a) im alltäglichen –und von der Priesterschaft für Laien gepflegten– Sinn gemäß: „Blitz und Donner“, oder auch eruptiv, darin dem cholerischen Jahwe und seiner Vergangenheit als Vulkan-Gott auf dem Berg Sinai nicht unähnlich; sodann

(b) im kosmologischen Sinn gemäß: „der den Raum durchdringenden, daher mit ihm allgegenwärtigen, und damit ihn letztlich ausmachenden Schall“, demnach das allgegenwärtige Wirken der Stimme des [noch] ungeteilten Brahman's vor dessen Zerteilung ab, der Zerteilung in die sichtbare Welt der Materie [≈ der Menschen] und in die unsichtbare wenngleich spürbare Welt der Energien [≈ der Götter], somit quasi die Fleischwerdung des göttlichen Wortes; sowie

(c) im epistemologischen Sinn gemäß „feinststoffliche Schwingungen, die das Selbst begleiten und tragen“.

²¹⁴ Prajāpati hat sich ja –kosmologisch verstanden– aufgeteilt: Er hat sich mit diesem eigenen Zerteilen für die Welt geopfert; und dieses ursprüngliche Opfer Prajāpati's wird nun bei jeder Opferhandlung –man ist geneigt zu sagen: bei jeder Messe– wiederholt. Und Indra ist der gemeinsame Gott der Stämme der Arier des Indus- und Gangesbereichs gewesen.

Für Yājñavalkya hingegen dürfte „Donner“ gleichbedeutend mit „[göttliche] Stimme“ und somit eine Benennung für den –den Weltraum durchdringenden und ausfüllenden– Schwingungen des Schalls gewesen sein, und Indra demnach identisch mit dessen Vergrößerungen und daher mit dessen spürbarem Wirken.

Für Yājñavalkya ist der Weltraum –wie er dies der weisen Gārgī erklärt– in das Bewusstsein eingebettet, gemäß Kant somit: eine apriorische Anschauung.

²¹⁵ Im *Brahman*-Verständnis ist der Blitz –den ja auch Zeus in seiner Hand hält– die sowohl erschaffende als auch zerstörende Urkraft im Weltall.

In der *Ātman*-Vorstellung ist der Blitz hingegen zweifellos eine aus dem Selbst hervorgehende Urkraft, wie sie sich insbesondere in einem Gedankenblitz darstellt; die unmittelbare Auswirkung eines solchen Gedankenblitzes ist der Gedanke, somit die [innere] Rede, eine Vergrößerung dieser Urkraft.

„Wer ist das Opfer?“ – „Die Tiere!“²¹⁶
 „Wer sind die drei Götter?“ – „Die drei Welten!“²¹⁷
 „Wer sind die beiden Götter?“ – „Speise sowie Atem!“²¹⁸
 „Wer sind die eineinhalb Götter?“ – „Was da weht!“²¹⁹
 „Wer ist der eine Gott?“ – „Der Hauch, [der das Nicht-zu-Beschreibende trägt]!“²²⁰

²¹⁶ Demnach sieht Yājñavalkya zwar noch das Hinschlachten von Tieren, aber nicht mehr das von Menschen als erlaubte Opferungen an die Götter an.

Erlaubt sind für ihn diese Opferungen zwar; ob sie aber auch sinnvoll sind, darüber sagt er an dieser Stelle noch nichts aus.

Allerdings ist nicht auszuschließen, dass er, dabei wohl wissend, wie die Zuhörer den Ausdruck „die Tiere“ verstehen, selber damit einen inneren Wortsinn verbindet, etwa: „Die Tiere sind dem Leidhaften verhaftet und streben nicht danach, den Schlingen des Todhaften zu entkommen.“: In eben diesem Sinn sind alle jene nichts als Tiere, die sich solcherart verhalten; denn sie bieten sich dem *Todhaften* als *Opfer* dar.

²¹⁷ Diese *Drei Welten* bestehen, gemäß der Sicht seiner *Zuhörer*, an die er diese Antwort richtet, aus *Erde–Luft–Himmel*; und in diesen *drei Zustandsbereichen* befinden sich alle dementsprechenden Kräfte, formuliert als: „In den drei Göttern befinden sich alle übrigen Götter“. Denn die Götter sind ja Kräfte von äußerer Art; daher können sie – als äußere Kräfte im Weltall– nicht außerhalb dieses dreifach gegliederten Weltalls existieren.

Für den *Antwortenden* allerdings werden die *Drei Welten* wohl aus *Vortodlichem–Geträumtem–Nachtodlichem* bestanden haben, wobei *dem Geträumten* dann mit *dem im Zwischenzustand Erlebten* gleichzusetzen sein wird. Denn dieses Leben ist ja –mit seinen Handlungen und deren Auswirkungen– schon auf das –durch den Zwischenzustand verbundene– nächste Leben bezogen.

²¹⁸ Damit könnte vielleicht die grobstoffliche und die feinstoffliche Nahrung gemeint sein, die der Körper und der Geist benötigen, somit: die grobstoffliche für den Körper und die feinstoffliche für den Geist. Der [spätere] Śramaṇa Siddhārtha Gautama hat seine Kasteiungen durch reduzieren des Essens und auch des Atmens durchgeführt.

²¹⁹ Mit Blick auf die sonstige Genauigkeit, die Yājñavalkya in seinen Darlegungen pflegt, gibt er hier eine erstaunlich vage und unbestimmte Antwort.

Als Antwort hätte man erwarten können: (a) entweder herkömmlich: „Das auf dem Hauch ruhende Brahman“, (b) oder seiner eigenen Lehre entsprechend: „Das mit dem Hauch [≈ Diener] einwirkende Ātman“, wobei der halbe Gott dann dieser feinstoffliche Hauch bzw. der Diener ist, kurz gesagt: die äußeren bzw. die inneren Energien.

Diese Unbestimmtheit in der Antwort hätte den an sich klugen Śākalya hellwach werden lassen müssen, um die sich darin anzeigende Warnung wahrzunehmen. Dieser jedoch missachtet diesen feinen Wink; und er fragt weiter: nun nach dem Letzten.

²²⁰ Diese Antwort nach dem *einen* Gott wirkt zunächst reichlich irritierend; und dem durch sie überraschten Śākalya ist wohl zunächst der Mund offen stehengeblieben.

PDS meint, sie sei zu lesen als: „Der Hauch, [auf dem das Brahman ruht [und durch den es wirkt]]“; siehe *Deussen (1897)*, S. 449. Aber der Hauch ist –anders als der Schall, der den Weltraum erfüllt– keinesfalls allgegenwärtig; und deswegen kann er –auch im herkömmlichen Brahman-Verständnis– keinesfalls der *eine* Gott sein.

Nach dem letzten Urgrund des Seienden –ob kosmologisch als Brahman, oder ob epistemologisch als Ātman– darf nicht gefragt werden. Und daher muss Yājñavalkya –will er

Dann aber fuhr Yājñavalkya fort:²²¹ „Du hast mich nach einer Gottheit gefragt, nach der man nicht fragen darf. [Darum] wirst du vor dem so- undsovielen Tag sterben; und deine Gebeine werden nicht mehr in deine Wohnung gelangen!“²²²

[Der arme Śākalya] starb [tatsächlich] wenig später auf eben diese Art durch die Hand von Räufern, die ihn mit jemand anderen verwechselt hatten.²²³

Darum soll man einen, der alles weiß, nicht durch Reden herausfordern. Denn dieser steht ja am höchsten!²²⁴«

Auf diesem Prāṇa –auf diesem Hauch, auf diesen feinstofflichen Energien– ruht das Ātman, das Selbst: Ganz unbewegt relativ zu diesem Hauch ruht es auf ihm, und macht so in dieser relativen Ruhe alle seine Bewegungen vollständig mit; anders gesagt: Dieser Hauch führt die Bewegungen des Selbsts aus als dessen Diener, als sein Puruṣa.²²⁵

Dieser Diener –ein geformter Hauch–, aus dem sich im Wachzustand die feineren und gröberen Winde entfalten, ist dem sich bewegenden Reittier vergleichbar, auf dem das in sich ruhende und daher in sich unbewegte Reiter bewegt wird.

Das handelnde Ich besteht dann aus diesem festen und unauflöslichen Verbundensein von Selbst und Diener [≈ Hauch, wohl: die feinstofflichen Energien].

nicht mit einer genauen Antwort dem selben Fehlverhalten anheimfallen– in seiner Antwort an der Sache haarscharf vorbeireden.

Vermutlich hat der arglose Śākalya hier nach dem *Das* –nach dem windlos Atmenden– gefragt; aber nach einem *solchen* *Das* darf *auch* ein Anhänger der *Brahman*-Lehre nicht fragen. Und ein Anhänger der *Ātman*-Lehre, für den das *Das* das *Selbst* ist, sollte ohnehin *nicht* nach diesem *Das* fragen, da ja danach überhaupt nicht gefragt werden kann.

So oder so hat demnach der gute Śākalya eine Frage zuviel gestellt.

Und Yājñavalkya darf ihm nicht die Zeit zum Nachfragen überlassen, weil ...

²²¹ Hier ist dem weisen Yājñavalkya ganz offensichtlich der Kragen geplatzt!

²²² Ein *Wiedergeboren-Werden* an der *gleichen Wohnstätte* zu den *gleichen Bedingungen* kommt für ihn daher –*dieser* Ansicht von Wiedergeburt nach– *nicht* in Betracht!

²²³ Wer's glaubt! Viel wahrscheinlicher ist es, dass entweder Yājñavalkya's eigene Leute oder die umstehenden Geheimpolizisten des Königs diesen Wink mit dem Zaunpfahl verstanden haben und entweder die Tat selbst ausführten [und sie sodann den unschuldigen Räufern unterschoben] oder aber sie durch –hierfür eigens gedungene– Räuber ausführen ließen.

²²⁴ Wer sein Zielrohr auf den Höchsten richtet, dessen Schuss kann leicht nach hinten losgehen.

²²⁵ Das Wort S: „Puruṣa“ hat dabei das Bedeutungsspektrum von „Mensch, Mann, Diener, Hofbeamter, Minister“. Unter philosophischen Gesichtspunkten betrachtet, ist dann „Diener“ die hier passende Wiedergabe.

Von irgendeinem auf dem *Hauch* ruhenden *Brahman* ist bei Yājñavalkya allerdings *nirgendwo* mehr die Rede.²²⁶

Solches und manches Andere –wenngleich vielleicht nicht so genau und auch eher verklausuliert Formulierte– haben sich die Brāhmaṇas, die zur Zeit Yājñavalkya’s gelebt haben, wohl dann und wann hinter der vorgehaltenen Hand zugeflüstert. Er aber sagt es ihnen jetzt, wo er offen und laut befragt wird, laut und offen ins Gesicht. Daher –so vermut‘ ich, ohne allerdings diese Vermutung weiter belegen zu können– haben sie aus seinen Darlegungen und Wechselgesprächen nur das in die Brāhmaṇa-Sammlung aufgenommen, was ihn –nicht nur die 1.000 Rinder, sondern auch das tragische Ende des tapferen Śākalya betreffend –in ein Zwielflicht setzen konnte.

Aber sein Ruf als größter Brāhmaṇa war nach seinem und seiner Widersacher Tod nicht mehr zu erschüttern. Denn nicht nur die Schule seiner eigenen Übertragungslinie, sondern auch andere Schulen beriefen sich dann zunehmend –sei’s in der Übernahme seiner Ātman-Lehre, oder sei’s in deren nachrangiger Einbettung in die überkommene Brahman-Lehre– auf seine Unterweisungen: Daher ist es von da ab weder Brahman noch Prajāpati, der durch sein erstes Opfer zunächst Teile von sich zur Welt gemacht und sodann durch ein zweites Opfer in diese Welt als Form und Begriff eingegangen ist, indem er so das zunächst unterschiedslose Gewoge geformt und gegliedert hat; vielmehr ist es nun das jeweils eigene Selbst –nämlich: mein Selbst, wie auch dein Selbst, wie auch *sein* Selbst–, das das Gewoge des ihm Erscheinenden nach Form und Begriff ordnet und dadurch mit diesen Formen und Unterscheidungen in das Geformte und Unterschiedene eingeht. In nicht zu überbietender Eindeutigkeit –bei übersehbaren Verhunzungen– wird dies so beschrieben:²²⁷

»[*Ein Jünger Yājñavalkyas sprach:*]

„Am Anfang war diese Welt allein das Selbst in menschlicher Form. Es blickte sich um und sah dabei nichts anderes [als sich selbst]. „Das bin ich!“²²⁸, das war [daher] sein erstes Wort; und daher erhielt es „Ich“ als Namen.²²⁹ (...) ²³⁰

²²⁶ Gemäß der orthodoxen Lehre ruht das Brahman auf dem Praṇa, wobei dieser dann natürlich als äußerer Hauch verstanden worden ist.

²²⁷ Siehe „Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad“ 1.4.1ff.

²²⁸ S: „So’ham asmi“. NB: Auch „Jahwe“ hat die Bedeutung von „Ich bin“.

Siehe auch den Text zum NB in FN 212; siehe hierzu auch die Verwendung von: „Ich bin“ beispielsweise bei: Augustinus, Descartes, Kant.

²²⁹ S: „Ahaṃ nāma“. Hier kann S: „Nāman“ durchaus mit „Name“ übersetzt werden.

²³⁰ Zusätze, die so naiv und primitiv sind, dass sie bestimmt nicht von Yājñavalkya sel-

[Dieses Ich] war so groß wie ein Paar, wie Mann und Frau zusammen, die sich umschlungen halten. Daher zertrennte [das Selbst] dieses Ich in zwei Hälften. So ist nun –wie es Yājñavalkya lehrt– dieser Leib an dem Selbst nur die eine Hälfte. Und ausgefüllt wird die –nunmehr leere–andere Hälfte durch die Frau.²³¹ (...)

Die Welt [dieses Selbsts] war damals noch nicht gegliedert. Durch Form und Begriff wurde sie sodann gegliedert, indem gesagt wurde: „Diese Form fällt unter jenen Begriff“. [So ist durch Form und Begriff] das Selbst in alles eingegangen; und dennoch ist es darin nicht zu sehen.

Man sieht [dieses Selbst] nicht, weil es nunmehr verteilt ist: Gemäß dieser Zerteilung fällt das Atmen unter den Begriff „Atem“, das Reden unter den Begriff „Rede“, das Sehen unter den Begriff „Auge“, das Hören unter den Begriff „Ohr“, das Verstehen unter den Begriff „Verstand“.²³² Aber alles das sind nur Begriffe, die die Wirkungen [des Atmens, Redens, Sehens, Hörens und Verstehens] benennen und untergliedern.²³³

Wer dann aber nur das eine hiervon oder nur das andere hiervon verehrt, der ist nicht weise; denn nur teilweise befindet sich das Selbst in einem jeden dieser Gliederungen [seines Wirkens]. Deshalb soll man [das ungeteilte Ganze] als das Selbst achten!²³⁴

Nun verweisen die Leute allerdings auf die verschiedenen Götter und sagen dabei: „Opfere diesen! Opfere jenen!“. Dabei ist doch tatsächlich

ber stammen, lass' ich weg. Dadurch wird der –durch sie unterbrochene und damit gestörte– Gedankengang wieder übersichtlich und klar.

²³¹ Man kann dies zwar alles real verstehen, sei es gemäß Pláton's Darstellung im „Symposion“ oder sei es gemäß des Kapitels 2 der „Genesis“, da aber mit einer patriarchalisch bedingten Asymmetrie.

Man kann dies andererseits auch kosmisch verstehen, nämlich so, dass sich mit dem Brahman auch der Brahmā aufteilte, und zwar zunächst in die beiden Bereiche der Welten und der Götter, dass er diese sodann ebenfalls aufteilte und dabei jeder Welt den ihr zugehörigen Gott zuordnete.

Man kann es schließlich auch phylogenetisch als den ersten Entwicklungsschritt des Embryos im Mutterleib erachten: Dort sind die Keimzellen von Vater und Mutter ineinander verschmolzen, woraus dann rasch ein kleiner Zellhaufen entstanden ist; und mit diesem hat sich das zu diesen Grobstofflichen und Feinerstofflichen passende Ich vereinigt. Daher hat das nun in dieser Vereinigung eingeschlossene Ich am Anfang diese menschliche Form. Und da es nach dieser Vereinigung zunächst nichts als sich selbst wahrzunehmen in der Lage ist, erkennt es: „Das bin ich!“. Sodann aber teilen sich in diesem kleinen Zellhaufen das väterlich Feinerstoffliche vom mütterlich Feinerstofflichem, was sodann zur Strukturierung dieses bislang noch unstrukturierten Zellhaufens gemäß Oben-Unten führt.

²³² Hier werden die inneren und äußeren Fähigkeiten in *fünf* Gruppen gegliedert.

²³³ Bereits hier findet man Ansätze zu einem reflektieren des Sprechens und Denkens!

²³⁴ Es folgt eine Umstellung in der Reihenfolge der Überlieferung, die wir gemäß eines Hinweises von PDS vornehmen; siehe *Deussen (1897)*, S. 394 FN 1.

diese Welt [auf eben diese Weise] vom [Selbst] allein geschaffen worden; das [Selbst] allein [bewirkt] daher das [Zustandekommen und Bestehen] aller Götter.²³⁵

Dieses Selbst hier, das ist daher die Wegespur des Weltalls; denn in [eben diesem Selbst] erkennt man dieses ganze Weltall. (...)

Darum soll man allein das Selbst wertschätzen und hochhalten.

Denn wer allein das Selbst wertschätzt und hochhält, der besitzt dadurch etwas Wertvolles, nämlich etwas, das nicht vergänglich ist. (...)²³⁶

Wer demnach irgendeinen anderen Gott [anstelle des Selbsts] verehrt, indem er spricht: „Der ist es! Ich hingegen [bin nur] das!“, der ist nicht weise; vielmehr [ist er dann] ein Haustier solcher Götter!

Und umgekehrt ist es diesen [Göttern verständlicherweise] nicht angenehm, dass die Menschen [irgendwann] erkennen, [wie sie sich mit ihren Opferungen an die Götter zu Haustieren der Götter machen]. (...)²³⁷

Wer darum aus dieser Welt scheidet, ohne sie als die [eigene] Welt erkannt und gesehen zu haben, dem hilft das –eben weil sie ihm unerkannt und ungesehen geblieben ist –in keiner Weise. Dem hilft das so wenig wie ein Wissensschatz, den man nicht gelernt hat, oder wie eine Handlung, die man nicht durchgeführt hat. Wer ohne dieses Wissen [um die eigene Welt] große gute Handlungen durchführt, dem werden dennoch [durch das Aufbrauchen dieses angesammelten Verdienstes dann]

²³⁵ Na, wenn das nicht häretisch ist ... !

²³⁶ Oben folgt der –wohl: zur Abweisung des Häresie-Verdachts gedachte– Einschub:

„Tatsächlich war diese Welt am Anfang Brahman, das nur sich selbst kannte. Und da es daher sprach: „Ich bin Brahman!“, wurde es zum ganzen Weltall. Und wer immer an Göttern, Sehern und sonstigen Menschen erkannt hat oder erkennt: „Ich bin Brahman!“, der wird dadurch zu diesem Weltall. Und selbst die Götter haben nicht die Kraft, das zu verhindern; denn er ist [ja dann] das Selbst dieser Götter.“

In DN 1 kommt Buddha Śākyamuni auf diese –oben weggelassene– Aussage „Ich bin Brahmā!“ zurück, desgleichen auch an anderen Stellen wie in DN 11.

²³⁷ Als nächster Einschub folgt die Erschaffung der Kasten, der biologisch-erblichen Stände in der Gesellschaft.

Interessant daran ist hier zweierlei:

Die Kaste der Adelligen leitet sich direkt aus dem Brahman ab und steht deshalb über den drei anderen Kasten, also auch über die der Brāhmaṇas. Andererseits, eben weil sich die Kaste der Adelligen vom Brahman herleitet, sucht sie insbesondere in Kriegszeiten bei den Brāhmaṇas Rat, Unterstützung und Schutz. [Das wirft natürlich ein Licht auf die Abstammung des Autors.]

Die dritte Kaste –die der Bürger– hat hingegen offensichtlich nichts mit dem Brahman zu tun. [Das wiederum wirft ein Licht auf ihre –offensichtlich nichtarische– Herkunft].

NB: Der seinerzeit erfolgte Ost-West-Transfer von philosophischem Gut sollte in den kommenden Jahrzehnten zum Haupt-Gegenstand der Philosophie-Geschichte gemacht werden. Plátōn etwa erhebt dieses Kasten-System in seinem –größtenteils monologisch geführten– Hauptwerk „Politeia“ zum politischen Ideal.

schließlich diese Handlungen zunichte. Wer hingegen das Selbst als die Welt verehrt, dessen Handlungen werden nicht zunichte; vielmehr wird ein solcher aus diesem Selbst [alles das] erschaffen, was immer er erschaffen will.²³⁸ Aber darüber hinaus ist dieses Selbst auch der Wohnort für alle Lebewesen: Indem man opfert oder opfern lässt, ist dieses Selbst der Wohnort der Götter; indem man Menschen beherbergt und speist, ist dieses Selbst der Wohnort der Menschen. Und [für die Tiere] bereitet, ist dieses Selbst der Wohnort der Tiere.

Ja! Genauso wie einer seinem eigenen Wohnort Gedeihen wünscht, genauso wünschen alle Lebewesen dem, der solches weiß, Gedeihen.²³⁹ Das ist einwandfrei erforscht und als gewiss erkannt! (...)“²⁴⁰.«

Vor versammelten Leuten Darlegungen zum Selbst –zum Ātman– zu geben, das hat Yājñavalkya augenscheinlich gemieden; und auch der weisen Vācakanvī Gārgī ist es nicht auf Anhieb geglückt, ihn mit ihren zwei klug gestellten Fragen vollständig aus seiner Reserve zu locken:²⁴¹

»[Dies wird berichtet:

Einige Brāhmaṇas wollten Yājñavalkya zurechtweisen.]

Da sprach Vācakanvī²⁴²: „Ehrwürdige Brāhmaṇas! Zwei Fragen will ich Yājñavalkya nun stellen. Sollte er sie mir beantworten, wird ihn kei-

²³⁸ Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ist hier nicht nur das Tätigwerden gemäß der Handlungen des Körpers und der Rede, sondern auch die gemäß der Handlungen des Geistes zu verstehen, und mit höchster Wahrscheinlichkeit auch das Visualisieren, auch wenn es nirgendwo genannt und beschrieben wird; denn das ist schließlich etwas, was nicht unter die Leute gehört.

²³⁹ Auch dies ist eine Darlegung des Dharma-Gesetzes, des Zusammenhänge-Gesetzes: Das Gute, das man tut, wirkt auf einen selbst –aber natürlich nicht auf ein Selbst!– zurück.

²⁴⁰ Dass das oben Weggelassene von Yājñavalkya stammen könnte, seh' ich als gänzlich ungesichert an; auf jeden Fall ist es ein störender Einfluss. Es lautet:

„Fünffach ist das Opfer, [nämlich, wem es dargebracht wird, ob Göttern, Sehern, Verstorbene, Menschen, Tieren]; fünffach sind die Opfertiere, [nämlich das Dargebrachte, seien es Menschen, Pferde, Rinder, Schafe, Ziegen]; und fünffach ist auch der Mensch, [nämlich als Handelnder verstanden und demnach gemäß seiner Sinnesfähigkeiten bestehend aus Denksinn, Rede, Hauch, Auge, Ohr]. Fünffach ist alles, was besteht.“

²⁴¹ Seiner Ehefrau Maitrī sowie seinem Rāja gibt er den Kern seiner Lehre weiter.

²⁴² Da und dort wird in der Sekundärliteratur behauptet, diese Vācakanvī Gārgī sei Yājñavalkya's Ehefrau gewesen. Ich habe eine derartige –glaubhafte– Information nirgendwo ermitteln können.

Der Text vermittelt auf keinen Fall den Eindruck, da würde von einem Ehepaar den versammelten –dem Yājñavalkya alles andere als wohlgesonnenen– Brāhmaṇas ein unter diesen Eheleuten zuvor abgesprochenes Theaterstück aufgeführt.

ner von euch jemals im Streitgespräch überwinden. Sollte er sie mir aber nicht beantworten, wird ihm sein Haupt zerspringen.“²⁴³

[Yājñavalkya forderte sie daraufhin auf:] „Frag’ nur, Gārgī!“

Sie sprach: „Wie ein [Krieger] aus Kasi²⁴⁴ oder aus Vaideha seinen Bogen mit einer Sehne bespannt, sodann zwei Pfeile²⁴⁵ nimmt und sich daraufhin gegen seinen Widersacher aufmacht, so hab’ ich mich jetzt mit zwei Fragen gegen Dich aufgemacht!“

Er sprach: „Frag’ nur, Gārgī!“

Sie sprach: „Yājñavalkya! Was jenseits des Himmes[gewölbes], was zwischen Himmels[gewölbe] und Erd[oberfläche], was unterhalb der Erd[oberfläche] ist, ob in der Vergangenheit, in der Gegenwart, in der Zukunft: in was ist das alles fest eingebunden?“

Er sprach: „In den Raum ist das alles fest eingebunden, Gārgī!“²⁴⁶

Sie sprach: „Du hast mir diese Frage richtig beantwortet, Yājñavalkya; Verehrung sei Dir hierfür zuteil! Aber mach’ dich auf die Folgefrage gefasst!“

Er sprach: „Frag’ nur, Gārgī!“

Sie sprach: „[Auf meine Frage:] „Was jenseits des Himmels[gewölbes], was zwischen Himmels[gewölbe] und Erd[oberfläche], was unterhalb der Erd[oberfläche] ist, ob in der Vergangenheit, in der Gegenwart, in der Zukunft: in was ist das alles fest eingebunden?“ [hast Du richtig] geantwortet: „In den Raum ist das alles fest eingebunden!“. Nun frag’ ich Dich weiter, Yājñavalkya:

In was ist [dann] der Raum fest eingebunden?“

Natürlich ist nicht auszuschließen, dass die Vācakanvī Gārgī diesen intellektuellen Helden später geehlicht hat; aber auch dies ist alles andere als sicher, es sei denn, sie hätte die Eheschließung mit einer –damals durchaus nicht üblichen– Änderung ihres Vornamens zu „Maitrī“ verbunden, was ich gleichfalls als wenig wahrscheinlich erachte.

²⁴³ Welche genaue *übertragene* Wortbedeutung diese Redewendung: „Das Haupt wird ihm zerspringen“ damals gehabt hat, weiß ich nicht. Jedenfalls nötigt sie mit dieser Drohung den Yājñavalkya, ihr auf ihre Fragen *nicht* ausweichend zu antworten.

²⁴⁴ „Kasi“ ist ein anderer –vielleicht der ursprüngliche, der drawidische– Name für Vāranāsī, für das heutige Benares.

²⁴⁵ Die Scharfschützen unter den Bogenschützen verschossen im Gefecht normalerweise zunächst –solange der Feind noch weit genug weg war– viele billig erstellte Pfeile im Winkel von 45° nach oben in der berechtigten Annahme, dass davon manche durch Zufall treffen werden. Üblicherweise hatten sie zudem zwei sehr wertvolle Pfeile mit perfektem Schliff bei sich, mit dem sie sodann –sowie sich das feindliche Heer auf 100-50 m genähert hatte– ausgewählte menschliche Objekte gezielt beschossen.

²⁴⁶ Damals wurde die Zeit zwar häufig im Zusammenhang mit dem Tod, aber fast nie im Zusammenhang mit dem Raum thematisiert. Auch an dieser Stelle bezieht er den Raum nicht auf die Zeit, sondern vielmehr –wie stets vor Einstein– die Zeit auf den Raum.

Er sprach: „Gārgī! [Der Raum ist] in das [fest eingebunden], was die Brāhmaṇas „das Unversiegliche“ nennen.²⁴⁷

[Dieses Unversiegliche ist ohne Grenzen:] Es hat nichts vor sich und nichts hinter sich; und es hat kein Innen und kein Außen. [Daher ist es] weder lang noch kurz und weder dick noch dünn. Es ist [auch] nicht der Sehsinn, nicht der Hörsinn, nicht der Riechsinn, nicht der Schmecksinn, nicht der Tastsinn, nicht der Denksinn. Es ist [zudem ohne Erdartiges, ohne Wasserartiges,] ohne Feuerartiges, ohne Windartiges; und es ist nicht von räumlicher Art.²⁴⁸ Es ist auch nicht Mund und Stimme, [somit nicht die Rede, die die Begriffe hervorbringt]. (...) Es ist frei von Altwerden–Totwerden. Es verändert nichts Anderes und wird auch von nichts Anderem aufgebraucht.²⁴⁹ Es ist, [kurz gesagt,] das Unsterbliche, das Todlose.²⁵⁰

Gārgī! Dieses Unversiegliche [unter-]scheidet Erde–Himmel;²⁵¹ es unterscheidet Halbmonat–Monat–Jahreszeit–Jahr.²⁵²

Gārgī! Jemand, der in diesem Leben Opferungen [an die Götter dieser Welt] darbringt, der [an anderen Menschen] Freigiebigkeit ausübt, der [mit dem Ziel der Reinigung] Selbstquälungen durchführt, der erreicht – selbst dann, wenn er solche Übungen [ununterbrochen] jahrtausendelang durchführt– dadurch nur die [räumlich wie insbesondere auch zeitlich] endliche Welt [des Götterdaseins]; wer dieses Unversiegliche nicht kennt, der bleibt im Elend, im Leidhaften. Wer hingegen, dieses Unver-

²⁴⁷ Noch lässt er damit offen, ob er mit diesem Ausdruck „das Unversiegliche“ den *kosmischen* Urgrund [= das Brahman] oder aber das *Ātman* –das jeweils eigene [Alles und damit auch diesen angeblichen Urgrund erfassende] Selbst– meint, somit: den *individuellen* Urgrund, ob er demnach materialistisch oder hingegen idealistisch spricht.

Dass sich hier Fragen und Antworten hart an der Grenze zu dem hin bewegen, wonach nicht gefragt [und was nicht beantwortet] werden darf, wird niemandem entgehen.

Und Yājñavalkya benützt hier sinnvollerweise die Umschreibung „das Unversiegliche“, das –von ihm so gewollt– genauso wenig aussagekräftig ist wie Kant’s Begriff „Ding an sich selbst“; und er hütet sich, für das Unversiegliche einen Namen zu gebrauchen.

²⁴⁸ Hier werden erstmals die Sinnesfähigkeiten in die *fünf äußeren* und in den *einen inneren* untergliedert, d.h.: *ohne* Untergliederung der inneren Sinnesfähigkeiten in drei Gruppen. Sodann werden die Vier Großen Grundstoffe aufgeführt, gefolgt vom Grundstoff Raum, in dem sie durch Form und Begriff gegliedert werden.

NB: Siehe die Begriffsbestimmungen von S: „Rūpa“ in MN 9 und in SN 12.2.

²⁴⁹ Es unterliegt also –anders als seine Gegenstände– nicht der kausalen Interaktionen.

²⁵⁰ „Das Todlose ist gefunden!“, wird später der Buddha den fünf Gefährten zurufen.

²⁵¹ Das ist zu verstehen als: Es unterscheidet –dabei den Raum erstellend– nach räumlichen Gesichtspunkten.

²⁵² Das ist zu verstehen als: Es unterscheidet –dabei die Zeit erstellend– nach zeitlichen Gesichtspunkten, das erste Paar des Quadrupels dabei auf den Mondkalender und das verbleibende Paar auf den Sonnenkalender abzielend.

NB: *Hier* werden Zeit und Raum *und Zeit* jedenfalls *parallel* aufgeführt.

siegliche kennend, aus dieser Welt scheidet [und sie hinter sich lässt], der ist ein [echter] Brāhmaṇa!²⁵³

Gārgī! Dieses Unversiegliche ist das [letztlich] Sehende, das man nicht [durch] Sehen [erfassen] kann, das [letztlich] Hörende, das man nicht [durch] Hören [erfassen] kann, das [letztlich] Denkende, das man nicht [durch] Denken erfassen kann, das [letztlich] Erkennende, das man nicht [durch] Erkennen [erfassen] kann.²⁵⁴ Es gibt nichts Anderes, das sieht, hört, denkt, erkennt. Und eben dieses, Gārgī, ist das Unversiegliche, in das der Raum fest eingebunden ist, [und die Zeit desgleichen].²⁵⁵“

Sie sprach daraufhin: „Ehrwürdige Brāhmaṇas! Verabschiedet euch von diesem hier²⁵⁶ mit einer Verneigung! Und seid glücklich darüber, [dieses hier vor ihm tun zu dürfen; denn er ist der Größte unter Allen!]: Keiner von euch wird ihn jemals im Streitgespräch überwinden!“

Darauf schwieg²⁵⁷ Vācaknavī Gārgī.«

Nun ist gemäß Yājñavalkya der Vorgang des Erfassens von Sinnesgegenständen allerdings eine tückische Angelegenheit. Denn die jeweilige Sinnestätigkeit, die einen von ihr erfassbaren Gegenstand erfasst, wird durch eben diesen Gegenstand gebunden und dadurch festgehalten. Mit einem Schlagwort: Der Einfangende wird durch dieses Einfangen vom Eingefangenen eingefangen.

²⁵³ An *diesem* Brocken: „... der ist ein Brāhmaṇa“ hatten seine lieben Kollegen, die ihn niedermachen wollten, *dann* natürlich zu kauen:

Denn *er* hat nun das Kriterium dafür aufgestellt, *wer* ein *echter* Brāhmaṇa ist; und so hat nun *er* seine Drohung in den Raum gestellt, die *anderen* Brāhmaṇas dahingehend zu beurteilen, *ob* sie auch *tatsächlich* echte Brāhmaṇas sind.

NB: Bis dahin hat er sich, seine weltanschauliche Grundhaltung betreffend, noch etwas bedeckt gehalten. Von da ab aber lässt er diese Hülle fallen und gibt –auch ohne Verwendung des Wortes „Ātman“– für jeden philosophisch Kundigen unzweideutig zu erkennen, was denn nun dieses Unversiegliche tatsächlich ist:

Ein echter Brāhmaṇa ist einer, der das Geschaffensein des Brahman –und damit die Beschaffenheit des Brahman– kennt, *weil er sich selbst erkennt*.

NB: Beim Erkennen der 12-er-Kette erkennt Buddha Śākyamuni sich als Brāhmaṇa.
²⁵⁴ *Hier* hat Yājñavalkya die inneren und äußeren Sinneskräfte in *vier* Gruppen eingeteilt.

Wie gesagt: Auch in den Lehrreden Buddha Śākyamuni’s findet sich diese Gliederung in nur vier Gruppen da und dort, u.a. in UD 1.10.

²⁵⁵ Der Zusatz „und die Zeit desgleichen“ ist eine gewagte Interpretationshypothese.

²⁵⁶ Erstaunlicherweise sagt sie: „von diesem hier“, nicht aber: „von diesem Brāhmaṇa“; und dieser flapsige Hinweis: „von diesem hier“ wäre nach Allem eine ungeheuerer Beleidigung für Yājñavalkya gewesen, wäre dieser abstammungsmäßig reinster brāhmaṇischer Abkunft und daher in eben diesem Sinn von seinen Kollegen ausnahmslos und bedingungslos als Brāhmaṇa anzuerkennen gewesen.

²⁵⁷ Der S: *Muni* –der *Schweigende*– ist ein *Weiser*.

Mit Sicherheit ist das, am Beispiel des Auges verdeutlicht, so zu verstehen: Mein Sehsinn –d.h.: mein feinstoffliches Sehorgan, dadurch: meine Sehfähigkeit, gesagt wird: mein Auge– wirft das Netz der ihm verfügbaren Formen auf das, was diesen Sehsinn berührt. In einer dieser Maschen des Netzes bleibt ein Seheindruck hängen; und diesen führt der Sehsinn dann dem Sehbewusstsein zu. Der Sehsinn hat dann nicht mehr die Freiheit, etwas anderes als das so Eingefangene als Gesehenes zu wählen; vielmehr wird es durch das, was es da mit sich führt, an eben diesem Mitgeführten festgehalten. Der betreffende Text lautet:²⁵⁸

»*Ārtabhāga, der Sohn des Ṛtabhāga aus dem Geschlecht des Jaratkāru, wandte sich an Yājñavalkya*

[mit dem Ziel, von ihm in die Letzten Dinge des Lebens unterwiesen zu werden, begann mit ihm das folgende Wechselgespräch]:

„Yājñavalkya! Wieviele Greifende und wieviele Gegengreifende²⁵⁹ gibt es?“

„Acht Greifende und acht Gegengreifende gibt es!“²⁶⁰

„Welches sind diese acht Greifenden und die acht Gegengreifenden?“

„Die Ausatmung ist ein Greifender; denn sie erfasst das Einzuatmende als Geruch und wird dadurch von diesem Geruch als einem Gegengreifendem festgehalten.“²⁶¹

²⁵⁸ Siehe „Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad“, Deussen (1897), S.431-433.

²⁵⁹ Ich schreibe „Greifender“ statt „Greifer“ sowie „Gegengreifender“ statt „Übergreifender“.

NB: Als Rad genommen, sind die Greifenden dessen Speichen und die Gegengreifenden die dazu gehörenden Teile des Radkranzes. Der Diener des unerfassbaren Selbsts ist dann die Nabe des Rads, in deren Einkerbungen die Speichen eingebracht sind.

²⁶⁰ Hier hat Yājñavalkya nun wieder die inneren und äußeren Sinneskräfte bzw. Sinnesfähigkeiten in *acht* Gruppen untergliedert, gemäß den acht Speichen eines Rads, nämlich: in die fünf äußeren Sinne, bestehend aus Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck- und Tastsinn, und in die drei inneren Sinne, bestehend aus Denksinn, Redesinn und Verstehenssinn. Dabei erfasst der Denksinn das Vorgestellte in ähnlicher Weise, wie die äußeren Sinne das Wahrgenommene erfassen; dabei erfasst der Redesinn das mit den äußeren Sinnen wie auch mit dem Denksinn Erfasste mit Begriffen; und dabei erfasst der Verstandesinn –besser: der Verstehenssinn– die Zusammenhänge zwischen dem begrifflich Erfassten.

²⁶¹ Man darf wohl davon ausgehen, dass sich gemäß Yājñavalkya das Aussenden von Feinstofflichem zum Zweck des Erfassens des Erfassens eines Sinnesgegenstands nicht nur beim Riechen vollzieht, sondern beispielsweise auch beim Sehen, etwa nach der Art: Aus dem Augapfel der eigenen Form tritt das Augenlicht aus, erfasst dadurch den Sehgegenstand, bringt ihn sodann zum Selbst und stellt ihn so dem Selbst vor. Denn auch Pláton äußert sich Jahrhunderte später im „Timaios“ auf ähnliche Art, wenngleich nicht in einen solchen epistemologischen Zusammenhang sinnvoll eingebettet und daher auch in einer bei ihm nicht so recht einsehbaren Weise.

Die Rede ist ein Greifender; denn sie erfasst [den Namen als] Begriff und wird dadurch von diesem Begriff als einen Gegengreifenden festgehalten.

Die Zunge ist ein Greifender; denn sie erfasst [den Nahrungssaft als] Geschmack und wird dadurch von diesem Geschmack als einem Gegengreifenden festgehalten.

Das Auge ist ein Greifender; denn es erfasst [den Sehgegenstand als] Form und wird dadurch von dieser Form als einem Gegengreifendem festgehalten.

Das Ohr ist ein Greifender; denn es erfasst [den Hörgegenstand als] Schall und wird dadurch von diesem Schall als einem Gegengreifendem festgehalten.

Der Denksinn ist ein Greifender; denn er erfasst [das Gegebene als] Wirkliches und wird dadurch von diesem Wirklichen als einem Gegengreifendem festgehalten.

Die Haut²⁶² ist ein Greifender; denn sie erfasst [den Tastgegenstand als] Tasting²⁶³ und wird dadurch von dieser Tasting als einem Gegengreifenden festgehalten.

[Der Verstand ist ein Greifender; denn er erfasst das Zusammenhängende als Zusammenhängendes und wird dadurch von diesem Zusammenhängenden als einem Gegengreifenden festgehalten.]²⁶⁴

Dies sind die acht Greifenden und die acht Gegengreifenden.“

„Yājñavalkya! Diese Welt ist ja die Speise des Todes²⁶⁵; welche Gottheit hat dann als Speise etwa diesen Tod?“²⁶⁶

²⁶² Es kann durchaus sein, dass auch Yājñavalkya mit „Haut“ nicht nur die Außenhaut gemeint hat, sondern alle Häute auf dem und in dem Körper, vielleicht sogar alle Körperteile, die empfindungsfähig für Druck, Schmerz, Sinneslust usw. sind; so jedenfalls versteh' ich es, ihn wohlwollend interpretierend, und verstehe daher „Haut“ als gleichwertig mit „Fähigkeit des Spürens von Druck, Schmerz, Sinneslust usw.“, verbunden mit den entsprechenden Nervenenden der äußeren und der inneren Häute und der sonstigen dementsprechenden Nervenenden.

²⁶³ Statt „Berührung“ schreib' ich hier „Tasting“; dann sonst müsste die Frage beantwortet werden: „Berührung womit und wodurch?“

Diese Frage aber liegt dem Autor naturgemäß fern; und da er sie nicht stellt, beantwortet er sie auch nicht.

²⁶⁴ Vermutlich ist dieser Absatz in der Überlieferung verloren gegangen; die Reihenfolge ist in dieser Aufzählung ohnehin chaotisch. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ist *auch dieser* Gegengreifende ursprünglich aufgeführt gewesen, nicht nur, weil zuvor wie auch danach von acht Paaren gesprochen wird, sondern auch, weil sich das auf die acht Speichen des Wagenrads als der gegenständlichen Beschreibung dieser Zusammenhänge bezieht.

²⁶⁵ Der kausale Zeitablauf, den die Sonne repräsentiert, ist der Mörder, der den Tod bringt.

„Der Tod ist ein Feuer; indem man dieses Feuer zur Speise des Wassers macht, wehrt man den Wiedertod ab!“²⁶⁷

„Yājñavalkya! Wenn dieser Mensch, [der den Wiedertod abgewehrt hat,] dann stirbt:²⁶⁸ verlassen dann die Lebenskräfte²⁶⁹ seinen Leib oder nicht?“

„[Sie verlassen ihn] natürlich nicht! Vielmehr bleiben sie in diesem Leib und schwellen ihn auf: Aufgebläht liegt der Tote dann da!“

„Yājñavalkya! Was verlässt diesen Menschen, [der den Wiedertod abgewehrt hat,] nach dem Sterben nicht?“

„Die Begreifenskraft²⁷⁰ [verlässt ihn nicht]. Denn die Begreifenskraft ist [nicht ein in diese Welt begrenzter Teil dieser Welt, sondern vielmehr

Das Leben in der Welt des Wahrgenommenen und des Gedachten ist daher die Speise für diesen Mörder, für Māra.

²⁶⁶ Diese Frage ist zu lesen als: „Wer verzehrt den Tod? Durch wen wird der Tod –der Mörder, der Māra– vertilgt?“

²⁶⁷ Das brennende Sich-Verzehren im Leidhaften ist der Tod. Das Auslöschende dieses verzehrenden Feuers durch das Sich-Besinnen auf das, was es bei Erfassendem und Erfassten an Verbindendem gibt, das Sich-Rückbesinnen auf das Selbst im Erfassenden wie im Erfassten, die durch solches Besinnen erfolgte Auslöschung des brennenden Feuers nach dem Erfassten, die durch dieses Auslöschende erfolgte Kühlung des Gemüts, sie ist das Ende des –ansonsten im Zwischenzustand erfolgten– Wiedertods.

Siehe hierzu auch SN 22.61, SN 22.79 (30), SN 35.28 [= MV I.21]: „Alles brennt!“ Hier wie dort ist es ein inneres Brennen; und dessen Verlöschen ist das Nicht-Brennen.

Im Kontext der Brāhmaṇa-Sammlung hätt' ich die obige Antwort allerdings so gedeutet: Das [äußere] Feuer vernichtet alles und ist daher der Tod, nämlich das Ende des Lebens. Aus dem Wasser hingegen entsteht alles Leben; daher überwindet das Wasser [immer wieder auf's Neue] das Feuer.

²⁶⁸ Hier wird –eben meinem Verständnis gemäß– streng zwischen „Gestorbensein“ und „dem Tod unterworfen sein“ unterschieden!

²⁶⁹ Die Lebenskräfte sind die feineren unter den grobstofflichen Kräften, somit jene, die auch noch in den Pflanzen als Steuerungskräfte wirken, und jene, die vor dem Zusammenkommen mit dem Bewusstsein das Zusammenkommen der väterlichen und mütterlichen Keimzelle bewirken. Sie sind nicht die den Geist in seinen Tätigkeiten unterstützenden feineren und feinsten Energien, d.h.: der Hauch mit seinen Ausformungen.

²⁷⁰ Natürlich ist mit S: „Nāman“ hier nicht der Name –der bloße Ausdruck– gemeint. Gemeint sein könnte entweder (a) der Begriff [= die gemäß der mit dem betreffenden Ausdruck verbundenen Regel zu seinem Gebrauch, oder (b) die Begrifflichkeit [= die Operationalisierung dieser Regel, Kant: ihrer Schematisierung], oder (c) die bewusstseinsverbundenen Begleitkräfte [= die Begreifenskräfte, = die Geisteskräfte, die das ihnen von den äußeren wie inneren Sinneskräften Zugeführte unterscheiden [und die Unterschiede benennen, d.h.: mit Namen versehen]]; siehe MN 9 sowie SN 12.2.

Aus inhaltlichen Gründen entscheid' ich mich hier für die Deutung (c).

Diese Begleitkräfte des Geistes –diese im Geist immer anwesenden Kräfte– verlassen aber nicht nur den nicht, der den Wiedertod abgewehrt hat, sondern verlassen auch jeden anderen Menschen und überhaupt jedes andere Lebewesen beim Tod nicht. Diese Begreifenskräfte erstellen –wie dies ein halbes Jahrtausend später durch Buddha Śā-

–weil sie erfassend und ergreifend– über die Grenzen dieser Welt hinausreichend, somit] unbegrenzt²⁷¹, und desgleichen [die mit dieser Kraft fest verbundenen feinstofflichen Energien, die All-Energien,] die All-Götter; daher erwirbt er durch den [Begriff] die unbegrenzte Welt!“²⁷²

„Yājñavalkya! Nachdem bei einem Menschen, [der den Wiedertod abgewehrt hat,] nach seinem Tod sich seine Rede im Feuer sich auflöst, und sein Atem im Wind, sein Auge in der Sonne, sein Denksinn im Mond, sein Ohr in das Weltall, sein Körper in der Erde, sein Ātman²⁷³ in den Raum²⁷⁴

kyamuni und durch Śāriputra gemäß SN 12.2 und MN 9 formuliert wird– die Begrifflichkeit [= die Operationalisierung jener Vorstellung] und dadurch auch den Begriff.

Und das ist dann, meiner Sicht nach, so zu verstehen:

Die meisten Lebewesen leben *in ihrer* Welt; und in ihr erfassen sie –wie weit sie in diesem Erfassen auch gelangen mögen– nur jeweils endliche Stücke von ihr. Wer hingegen den Begriff erfasst, mit dem man die Dinge in der Welt erfasst, *der* erfasst dadurch –weil er sich dabei ja nicht mehr auf der Ebene des Erfassten befindet, d. h. *nicht* mehr *in* der Welt, sondern *nunmehr* auf der Ebene des Erfassenden steht, d.h.: *über* der Welt, auf der epistemologischen Ebene, auf der Reflexionsebene, auf der Ebene des Zurückblickens auf die Welt– die *ganze* Welt, nämlich: die ganze mit dem Begriff erfassbare und durch ihn begreifbare Welt, somit die unbegrenzte Welt; und die mit dem Begriff verbundene –wenngleich natürlich von ihm verschiedene –All-Gottheit [= die Viṣve Devā, auch sie verstanden als: All-Kräfte des Selbsts, des Ātmans] führt die Tätigkeit des Erfassens und Begreifens gemäß der begriffenthaltenden Vorstellungen aus.

In simplifizierter Form findet man diesen Zusammenhang bei Pláton wieder, sowohl im „Phaidon“ als auch im „Staat“ Kap. X, d.h. immer da, wo er seine –mit seiner Wiedergeburtstheorie verbundene– Ideenlehre vorstellt.

NB: Natürlich ist der Ausdruck „der Begriff“ hier –wie auch sonst meist, und wie auch bei analogen Wendungen– zu lesen als „die Gesamtheit der Begriffe“.

²⁷¹ Statt „unendlich“ schreib’ ich hier „unbegrenzt“; denn die Anwendungsweise eines Begriffs –d.h.: seiner [allgemeinen] Regel– ist grundsätzlich auch dann unbegrenzt, wenn sich das Anwendungsfeld dieses Begriffs am Lebensende als endlich erweist.

²⁷² Indem er das Leben in der –durch die vom Selbst bereitgestellten Formen und Begriffe– erstellten Welt durch das rückblickende Nachdenken über sie verlässt, steht er nunmehr über dieser Welt, und damit über ihren jeweils nur begrenzten Möglichkeiten; und eben dadurch steht ihm nun grenzenlos viel zur Verfügung.

²⁷³ Mit dem Wort „Ātman“ verbindet der naive Ārtabhāga noch etwas, das sich in irgendetwas Umfassenderes auflöst. Das zu meinen, das ist gemäß Yājñavalkya aber ein Unding; denn der Raum ist ja in das Unversiegliche eingebunden, und nicht umgekehrt. Daher lass’ ich auch hier den Ausdruck „Ātman“ unübersetzt, um ihn von Yājñavalkya’s „Selbst“ auch äußerlich –d.h.: syntaktisch– zu unterscheiden.

²⁷⁴ Der gute Ārtabhāga ist da noch ganz in einer materialistisch-realistischen Weltsicht befangen. Aber auf ihr als Hintergrund kann und will ihm Yājñavalkya nicht antworten.

Um ihn einer idealistisch-epistemologischen Anschauung zuzuführen, sieht sich Yājñavalkya nun genötigt, auf Ansichten aufzubauen, wie etwa auf die Zusammenhänge von Handlungsursachen und deren Auswirkungen, die –zu seiner Zeit– unbedingt vertraulich zu behandeln gewesen sind.

Aber auf ihr als Hintergrund kann und will ihm Yājñavalkya keine Antwort geben.

(...) ²⁷⁵, sein Blut und seine Keimzellen in das Wasser, [aus dem sodann wieder Alles hervorgeht] ²⁷⁶, wo bleibt dann dieser Mensch?“

„Reich' mir die Hand, mein guter Ārtabhāga!“, sprach da Yājñavalkya. „Denn das müssen wir beide draußen allein unter uns besprechen, nicht hier vor den versammelten Leuten!“ ²⁷⁷

Und so gingen sie dann beide hinaus und sprachen dann allein miteinander: Sie sprachen über das Handeln, und was es mit dem Handeln [und dessen Auswirkungen auf sich hat]: „Wirklich! Gut wird man durch gutes Handeln, und schlecht durch schlechtes Handeln.“ ²⁷⁸

Und der Sohn des Ṛtabhāga schwieg dann.«

Noch in der Brāhmaṇa-Sammlung wird immer wieder darauf hingewiesen, wie wichtig es ist, sich für den künftigen Aufenthalt in jener Welt schon jetzt in dieser Welt die Gunst der Götter durch gehörige Opferungen zu erkaufen: Denn diese Opferungen entscheiden, ob man danach bei ihnen freundlich oder gar herzlich aufgenommen wird; nicht hingegen entscheidet die Frage, in welchem Umfang man sein Handeln tugendhaft gestaltet und auf Heilsames hin ausgerichtet hat.

Für Yājñavalkya kann das so natürlich nicht stehen bleiben. Denn die Gegenden im Weltall, ob sie nun zu dieser oder zu jener Welt oder zur dazwischenliegenden Welt des Traums –insbesondere des traum-ähnlichen Zwischenzustands zwischen dieser und jener Welt– gehören, sind ja durch das jeweils eigene Selbst mit Begriffen und Formen erstellt, und zwar nicht nur die Gegenstände dieser Welt sowie die der Zwischenwelt, sondern auch die Gegenstände jener Welt. Fassbar sind die Gegenstände jener Welt aber als Kräfte, und nur so, auch wenn die Art des Erfassens mit irgendwelchen Götternamen als Bezeichnungen dieser Kräfte verknüpft werden. Dann aber ist das eigene Selbst auch in diese Götter oder

²⁷⁵ Ich lass' oben weg: „seine Körperhaare in die Kräuter, seine Kopfhaare in die Bäume, ...“. Denn ich kann den [inneren] Sinngehalt davon nicht ermitteln.

²⁷⁶ So sieht das der gute Ārtabhāga. Anders hingegen sieht es natürlich der weise Yājñavalkya, nämlich wohl so: Sie lösen sich in das Wasserartige auf, nämlich in das Verbindende auf der Höhe des Herzens zu dem gegen Ende des Sterbevorgangs die weißen väterlichen und die roten mütterlichen Grundbestandteile zusammentreffen und von wo aus sie sich später wieder trennen.

²⁷⁷ Die *versammelten Leute* waren ausnahmslos sein geschätzten *Amtsbrüder*, denen er hier die Berufsbezeichnung „Brāhmaṇa“ *verwehrt*.

²⁷⁸ Die Karman-Lehre gehörte für Yājñavalkya offensichtlich noch zur Geheimlehre.

Und nur diese Banalform des Karmengesetzes haben diese den *versammelten Leuten* preisgegeben, und selbst dies wohl in der Absicht, diese *Amtsbrüder* von dem Wichtigen, das Yājñavalkya dem –draußen nun nahe bei ihm sitzenden– Ārtabhāga von Mund zu Ohr –etwa: als *eine* 12-er-Kette!– weitergegeben hat, abzulenken.

Kräften hineingeflossen, nämlich: durch das –vom Selbst zu erfassenden Objekt– bereitgestellte Paar *Form–Begriff*. Das Selbst hat damit diese Götter erstellt; und dann ist die Ansicht, dieses Selbst könnte nach dem Tod auf die Dankbarkeit dieser selbsterstellten und vom Selbst im Jenseits angesiedelten Objekte hoffen, vom Grundsatz her verkehrt, weil auf einem Kategorienfehler beruhend.

Man handelt aber auch nicht deshalb gut und unterlässt nicht deshalb schlechtes Handeln, weil dies irgendein Gott als Gebot erlassen hat, nämlich: irgendein durch das Selbst erstellter Gott; vielmehr übt man richtiges Handeln aus, weil sich in seinem Bestreben, über diese Welt hinauszukommen, ein schlechter Mensch schwerer tut als ein guter.²⁷⁹

Daher ist das tugendhafte Handeln nunmehr entscheidend, nicht hingegen das Darbringen von Opferungen an die –vom eigenen Selbst mittels seines Dieners erstellten– Götter. Eine solche Ansicht aber konnte zur Lebenszeit Yājñavalkya's selbstverständlich nicht in einer öffentlichen Versammlung dargelegt werden, und insbesondere nicht vor den *Leuten*, die sich zwar als Brāhmaṇas *ausgeben*, ohne aber in dessem Verständnis *echte* Brāhmaṇas zu *sein*.²⁸⁰

Wer oder was ist dann dieses Selbst, dieser Ātman? Und wer oder was erstellt diese Welt vermittels seiner Dienerschaft, seinem Puruṣa, nämlich: dem Verbund seiner Sinnesfähigkeiten? Die ganz genaue Antwort darauf wird in den überlieferten Texten nicht gegeben; aber ich stelle sie mir ungefähr so vor:

Der für das Sehen zuständige Diener –der Sehsinn, die Sehfähigkeit, die Sehkraft– befindet sich im Auge, und damit ist hier gemeint: im Augapfel, in diesem grobstofflichen Körperteil. Vermittels der vom Selbst so bereitgestellten Möglichkeiten zum Formen des Gewoges der Erschei-

²⁷⁹ Diese –in seinen überlieferten Lehrreden so nicht zu findende, sondern von mir durch Konsistenzüberlegungen erstellte– Ergänzung und damit Deutung dürfte seiner Ethik zugrunde liegen.

Vom Buddhismus her gesehen, wäre diese Grundhaltung so zu rechtfertigen: Das tugendhafte Handeln führt zur Reinigung des Geistes; und der so gereinigte Geist ist dann in einen Zustand versetzt, in dem er die Haltung des idealistisch–epistemologischen Über-der-Welt-Stehens mit entsprechenden Anstrengungen schließlich zur mühelosen Lebenseinstellung gedeihen lassen kann. Das nichttugendhafte Verhalten hingegen baut in den so zu begehenden Weg durch die Eindrücke, die solche Handlungen im Geist hinterlassen, Hindernisse auf, die entsprechend des Umfangs und der Schwere dieses nichttugendhaften Handelns kaum oder nicht zu überwinden sind.

²⁸⁰ Man denke an die Darlegung Buddha Śākyamuni's über das echte Brāhmaṇentum wenige Tage nach dem Gewinnen der Erwachung; siehe MV 1.1.

nungen greift er nach außen, ergreift er den –vom Selbst als außerhalb von ihm angesiedelten und daher als räumlich genommenen– Sehgegenstand; und er führt das so Ergriffenen dem Sehbewusstsein zu. Dieses so Ergriffene ergreift dann seinerseits den Greifenden, hier: den Sehsinn, und mit diesem das Sehbewusstsein zu.

Dieses Sehbewusstsein erkennt vermittelt der ihm vom Selbst bereitgestellten Begriffe diese gegengreifende Form dann als unter einen der vorgegebenen Begriffe fallenden Gegenstand. In diesem Sinn ist zu verstehen, dass das Selbst die Welt samt ihren Menschen und Göttern erstellt, und mehr noch: dass die Welt daher die Welt des Selbsts ist, dass sie dem Selbst gehört, dass es ferner vom eigenen Ich –gesteuert vom Selbst und erwirkt vom Hauch, der grundlegenden Wirkungsweise des Dieners– erstellt ist, die sich daher darin wiederfinden kann, und dass es schließlich –genau genommen, weil aus dem Selbst hervorgegangen– das Selbst ist, dass man daher, kurz gesagt, von ihr in eben diesem Sinn sagen kann: „Das ist mein; das bin ich; das ist mein Selbst!“²⁸¹

Durch ein solches Erstellen der Welt –vermittelt dieser feinerstofflichen und feinststofflichen Kräfte als Dienerschaft– geht hier das Selbst als Form–Begriff in das so Erfasste ein, erfasst vom Ich, dieser untrennbaren Verbindung aus Selbst und Dienerschaft, aus Ātman und Puruṣa. Wie dabei die Dienerschaft zu bestimmen ist, das lässt sich anhand der Arten des Erfassens und Erkennens problemlos feststellen:²⁸²

»Janaka, der [Großkönig] von Vaideha, veranstaltete eine Sitzung. Zu dieser gesellte sich, von einer Wanderschaft herbeikommend, [dann] auch Yājñavalkya. Mit ihm begann daraufhin Janaka, [nachdem er sich mit ihm in seinem Privatgemach begeben hatte,²⁸³ das folgende Wechselgespräch]:

„Yājñavalkya! Warum wanderst Du landauf-landab? Bleib’ hier bei uns! Du kannst hier erhalten, was du haben willst, seien es [gesunde] Rinder, seien es weise Unterredungen!“

„Beides will ich haben, Großkönig. Aber sag’ mir bitte zuerst, was dir [vorhin die] Anderen bei [dieser] Unterredungen dargelegt haben!“²⁸⁴

²⁸¹ Die Sicht Buddha Śākyamuni’s ist, wie später darzulegen sein wird, die genaue epistemologische Gegenposition zu dieser Ātman-Auffassung.

²⁸² Siehe *Deussen (1897)*, S. 457 ff., hier leicht gerafft wiedergegeben.

²⁸³ Einen erheblichen Teil des nun folgenden Wechselgesprächs hätte Yājñavalkya auf keinen Fall vor den hier versammelten *Leuten* führen können. Und da dieser beschlagene Großkönig auf eben solche Darlegungen abzielte, wird *er sich mit ihm* ganz sicherlich von den versammelten Leuten *abgesondert* haben.

²⁸⁴ Die verblüffenden Parallelen, die ein knappes halbes Jahrtausend später der Rahmen uns insbesondere der Eingang des Sūtras DN 2 zum Rahmen und zum Eingang des vor-

„Mir sagte Udanka Śaulbayana: „Brahman ist der Hauch“²⁸⁵.“

„So redet jemand mit bloßer Schulbildung. Denn wie verhält es sich bei jemandem, der nicht atmet?²⁸⁶ Hat er dir dazu die Stütze und die Stelle erklärt?“

„Nein, das hat er nicht getan.“

„Dann hat er dir die Sache nur halb erklärt!“

„So erkläre Du, Yājñavalkya, sie Uns [nun ganz]!“

„Der Hauch ist die Stütze und der Raum die Stelle, [an der gewirkt wird].²⁸⁷ Als Dürsten soll man [den Hauch daher] verehren.“²⁸⁸

„Worin besteht dann dieses Dürsten?“

„Eben im Hauch!²⁸⁹ Denn vom Hauch gedrängt,²⁹⁰ opfert man [sogar] einem, der des Opfern nicht würdig ist, und nimmt Gaben [sogar] von einem an, der des Spendens nicht würdig ist; und selbst Todesfurcht ist im Dürsten des Hauchs vorhanden. Daher ist der Hauch höchstes Brahman und weilt stets im [Dürsten]: Wer den Hauch mit solchem Wissen verehrt, gelangt dadurch zu den Göttern und wird dadurch sogar zu einem Gott.“²⁹¹

liegenden Textes –nicht nur die sechs häretischen Schulen betreffend– erhalten hat, ist nicht zu übersehen. Auch darauf hat bereits OST hingewiesen.

²⁸⁵ „Hauch“ ist, wie gesagt, die Wiedergabe von S: „Prāṇa“.

²⁸⁶ Jeder kann den Atem sekundenlang anhalten, und einige Ungeübte sogar an die zwei Minuten lang. Einige Freitaucher Mitteleuropas können mehr als sieben Minuten unter Wasser bleiben, ohne dabei atmen zu müssen. Und von den früheren Brunnen-Instandhaltern der Sahara ist berichtet worden, dass sie an die zwanzig Minuten im Brunnen unter Wasser gearbeitet haben.

Meeressäuger übertreffen diesbezüglich jeden Menschen noch um ein Vielfaches.

Und zu bestimmten Arten der Selbstquälung im Alten Indien –im Atmen das Vergängliche sehend und dabei das Todlose suchend– hat es gehört, für möglichst lange Zeitspannen den Atemfluss zum Stillstand kommen zu lassen. Jahrhunderte später hat dies auch der Prinz Siddhārtha Gautama –dabei vergeblich das Todlose suchend– versucht.

NB: Gesagt wird, dass mit dem Erreichen des Zustands des *Klaren Lichts der Geistesvertiefung* das [grobe] Atmen zum Stillstand kommt. Ob dann aber umgekehrt das Unterdücken des [groben] Atmens zu mehr als zum Zustand des *Klaren Lichts des Todes* führt, das ist spätestens seit den hierzu einschlägigen Erfahrungen des Śramaṇas Siddhārtha Gautama unbedingt zu bezweifeln.

²⁸⁷ Das Brahman ruht auf dem Hauch als seinem Beweger.

²⁸⁸ Denn es leitet zum Erstellen der Welt, indem das den Sinnen Erscheinende durch dieses Dürsten nach Wirklich-Sein als Wirkliches genommen wird.

²⁸⁹ Genauer müsste er natürlich sagen: „in den gröberen Ausformungen des Hauchs“

²⁹⁰ Statt: „zuliebe“ schreib‘ ich: „gedrängt“, um das Unfreie daran zu unterstreichen.

²⁹¹ Taktvoll verschweigt er hier dem Herrscher, dass das künftige Leben als ein Gott zeitlich begrenzt und daher leidvoll ist! Und zudem kann er ihm noch nicht verdeutlichen, dass das, was einem bei einer anderen Person als göttlich erscheint, wie auch das, was einem, einmal in himmlische Bereiche gelangt, an einem selber dann als göttlich er-

„Stiere und Elefanten geb' ich Dir, Yājñavalkya, für diesen Hinweis!“
„Mein Vater hat gesagt: „Nimm nichts an, solange du noch keine Unterweisung gegeben hast!“²⁹²

Wer hat dir sonst noch etwas zum Brahman gesagt, Großkönig?“

„Mir sagte Jitva Śailina: „Brahman ist die Rede“.²⁹³ (...)“²⁹⁴

„Die Rede ist die Stütze und der Raum die Stelle, [an der gewirkt wird]. Als Zu-Erkennen-Führende soll man [die Rede deswegen] verehren.“²⁹⁵

„Worin besteht dann dieses Zu-Erkennen-Führende?“

„Eben in der Rede. Denn in der Rede [sammelt und erfasst] man das Wissen aus der Überlieferung wie auch das aus den [gegenwärtigen] Wissenschaften. Daher ist die Rede höchstes Brahman und verweilt stets beim [Erkennen]. (...)“

Wer hat Dir sonst noch etwas zum Brahman gesagt, Großkönig?“

„Mir sagte Varku Varśna: „Brahman ist der Sehsinn“.²⁹⁶ (...)“

„Der Sehsinn ist die Stütze und der Raum die Stelle, [an der gewirkt wird]. Als Zu-Wirklichem-Führenden soll man [den Sehsinn daher] verehren.“

„Worin besteht dann dieses Zu-Wirklichem-Führende?“

„Eben im Sehsinn. Denn von dem, der mit dem Sehsinn sieht, sagt man: „Du hast [es selber] gesehen!“; und er bestätigt: „Ich hab' [es selber] gesehen!“. Eben dieses [Gesehen-Haben] ist das Wirkliche. Daher ist der Sehsinn höchstes Brahman und verweilt stets beim [Wirklichen]. (...)“

Wer hat dir sonst noch etwas zum Brahman gesagt, Großkönig?“

„Mir sagte Gardabhivipita Bharadvaja: „Brahman ist der Hörsinn“.“
(...)

scheint, ja von einem selbst – nämlich durch das eigene Selbst– erstellt ist und daher nicht in einer diesem Selbst nicht gehörenden Weise besteht.

²⁹² Buddha Śākyamuni wird ein halbes Jahrtausend später genau umgekehrt erklären: „Für das Geben von Unterweisungen nehm' ich nichts an!“

Dass dies nicht nur als bewusste Abhebung, sondern als Anzeigen der Gegenrichtung zu versehen ist, das sollt' eigentlich allen Interpreten klar sein.

Siehe beispielsweise SN 7.9 und SN 7.11.

²⁹³ Denn es steht geschrieben: „Am Anfang war das Wort“. Die innere Rede gestaltet, sowie sie sich zu einer Theorie verdichtet, die Begriffe, d.h.: den Wortsinn eines jeden Ausdrucks von ihr.

²⁹⁴ Die sich –gemäß der ersten Gesprächsrunde– nun stereotyp wiederholenden Zwischentexte lass' ich aus Platzgründen von nun ab weg.

²⁹⁵ Das innere Reden erstellt zunächst die Begriffe, wendet sie sodann auf das ihr Gebene an, und stellt schließlich das Ergebnis dieser Anwendung in einer Erkenntnis fest.

²⁹⁶ Wie gesagt: Statt „Auge“ schreib' ich „Sehsinn“, um die –bei uns im Westen naheliegende– Assoziation von „Auge“ mit „Augapfel“ zu vermeiden.

„Der Hörsinn ist die Stütze und der Raum die Stelle, [an der gewirkt wird]. Als Zu-Unbegrenztem-Führenden soll man [den Hörsinn daher] verehren.“

„Worin besteht dann dieses Zu-Unbegrenztem-Führendes?“

„[Eben im Hörsinn. Denn von dem, der mit dem Hörsinn hört, sagt man: „Du hast es selber gehört!"; und er bestätigt: „Ich hab' es selber gehört!". So wird seit unbegrenzten Zeiten das Gehörte weitergereicht bis hin zu uns; und so wird das von uns Gesagte gehört und als Gehörtes weitergereicht. Eben dieses Gehört-Haben ist die Weisheit. Daher ist der Hörsinn höchstes Brahman und verweilt stets bei der Weisheit].²⁹⁷ (...)

Wer hat dir sonst noch etwas zum Brahman gesagt, Großkönig?“

„Mir sagte Satyakama Jabala: „Brahman ist der Denksinn“.“ (...)

„Der Denksinn ist die Stütze und der Raum die Stelle, [an der gewirkt wird]. Als Glückseligkeit soll man [den Denksinn daher] verehren.“

„Worin besteht dann diese Glückseligkeit?“

„Eben im Denksinn.] So erbringt ja der Denksinn dem Mann bei [der Vereinigung mit] der Frau Glückseligkeit;²⁹⁸ und ihr wird dadurch ein ihm ähnlicher Sohn geboren, was ihm [sodann zusätzliche] Glückseligkeit bereitet. (...)

Wer hat dir sonst noch etwas zum Brahman gesagt, Großkönig?“

„Mir sagte Vidagdha Śakalya: „Brahman ist der Geist“.“ (...)

„Der Geist ist die Stelle und der Raum die Stütze,²⁹⁹ [an der gewirkt wird]. Als Festigkeit³⁰⁰ soll man [den Geist daher] verehren.“

„Worin besteht dann diese Festigkeit?“

„Eben im Geist. Denn der Geist ist bei allen Wesen die Stelle, [von der aus sie in jeder Hinsicht wirken]; und der Geist gibt allen Wesen [jederzeit und ununterbrochen] ihren Halt.³⁰¹³⁰²

„Elefanten und Stiere geb' ich dir, Yājñavalkya, für diese Hinweise!“

²⁹⁷ So ersetz' ich die Formulierung in der Textvorlage: „Im Raum. Denn nach welcher Richtung sich auch etwas fortbewegen kann, es erreicht keine Grenze.“: Dies ergibt aber hinsichtlich des Hörsinns keinen Sinn. Und dadurch wird auch nicht die Stütze beschrieben, sondern lediglich die Stelle, an der sich diese Stütze befindet.

Ich gehe davon aus, dass es sich hier um einen im Verlauf der jahrhundertelangen mündlichen Überlieferung erfolgten Übermittlungsfehler handelt.

²⁹⁸ Ob das schon als linkshändiges Tantra zu verstehen ist, das gibt der Text nicht her.

²⁹⁹ Man beachte hier die Umkehrung der Reihenfolge, die –da die Glückseligkeit die innerste Hülle des Selbsts ist– dahin weist, wo man zum eigenen Selbst gelangen kann.

³⁰⁰ Natürlich ist hier „Festigkeit“ nicht im Sinne von „Erdartiges“, sondern von „Beharrlichkeit“ zu verstehen.

³⁰¹ Wäre dieser Halt nicht wirksam, so könnte sich die Person von vorhin nicht mit der von jetzt, die sich aus jener entwickelt hat, identifizieren.

³⁰² Die im Anfangsteil von DN 2 zu erkennende Parallelität zu dem bis hierher reichen Teil dieser Lehrrede ist –wie von PDS festgestellt worden ist– frappierend!

„Mein Vater hat gesagt: „Nimm nichts an, solange du noch keine Unterweisung gegeben hast.““

Da erhob sich der Großkönig Janaka von Vaideha von seinem Kissen, begab sich ehrerbietig zu Yājñavalkya und sprach: „Verehrung sei Dir zu teil, Yājñavalkya! Lehre mich [weiter, und unterweise mich]!“; und dieser antwortete:

„So wie jemand, der eine Reise unternehmen will, sich hierzu einen Wagen oder ein Boot besorgt, so hast du, Großkönig, dich [bis dahin] mit diesen Mund-zu-Ohr-Unterweisungen eingedeckt.³⁰³ Du bist daher nicht nur reich, sondern auch wissenskundig. [Aber nun frag' ich dich bei deinem ganzen so angesammelten Wissen:] Wohin wirst du gehen, wenn dein jetziges Leben sein Ende findet?“

„Ich weiß es nicht, Ehrwürdiger!“

„Dann will ich es dir sagen!“

„Sag' es mir bitte, Ehrwürdiger!“

„Der Diener im rechten Auge heißt „Indha“; doch obwohl dieser ein Entflammter³⁰⁴ –eben ein Indha– ist, wird er jetzt –weil die Götter, das Offene scheuend, dieses Entflammtsein verheimlichen wollen– meist „Indra“ genannt.³⁰⁵ [Der Diener] im linken Auge ist seine Gattin; sie heißt „Virāj“. Die Stelle ihres Zusammenwirkens ist das Innere des Herzzentrums³⁰⁶. Sie nähren sich von dem Bluttröpfchen im Inneren dieses Herzzentrums; und sie bewegen sich innerhalb des Netzähnlichen in diesem Herzzentrum. Von und zum Herzzentrum bewegen sie sich innerhalb jener Ader, die –vom Herzzentrum ausgehend– nach oben [zunächst zum Scheitel und von da aus in einem Bogen zur Stirn hin] führt. Jede der –vom Herzzentrum ausgehenden– Adern, genannt „Hitā“, hat den Durchmesser eines tausendfach gespaltenen Kopfhaars.³⁰⁷ Das Flüssige, das in

³⁰³ Wie gesagt: Eine solche Unterweisung wird er nicht vor den *versammelten Leuten* –wer immer diese gewesen sein mögen– gegeben haben.

³⁰⁴ Die feinstofflichen Flammen des Sehsinns senden Strahlen aus –eben dieses Augenlicht–, die das zu Sehende einfangen; so formuliert es viel später dann auch Plátōn im „Timaios“.

³⁰⁵ Siehe auch Shat.Brahm. 10.5.2.9: „Der Diener im rechten Auge ist Indra und der im linken Auge Indrānī“; siehe zudem ch.Up. 8.7.4., vgl. *Deussen (1897)*, S. 197.

Vermutlich steht bereits hier [= in jenem Jahrhundert oder noch früher] das Weibliche für die Weisheit und das Männliche für die –aufzubringenden und gemäß der Weisheit einzusetzenden– Mittel.

³⁰⁶ Das –vom grobstofflichen Herz verschiedene– Herzzentrum befindet sich unmittelbar vor der Wirbelsäule auf der Höhe der Brustwarzen.

NB: Ich gehe davon aus, dass dies auch von seinen Vorgängern so gesehen worden ist, finde jedoch in den mir zugänglichen Texten nicht die Spur eines Belegs hierfür.

³⁰⁷ Das Kopfhaar von mir hat den durchschnittlichen Durchmesser von 0,048 mm mit 0,002 mm Abweichung, d.h.: $48 \cdot 10^{-6} \text{ m} \pm 2 \cdot 10^{-6} \text{ m}$.

diesen Adern fließt, ist von feinerer Art als (...) das sonstige Flüssige im Körper.³⁰⁸

Der von diesem Diener[paar] nach Osten gehende Hauch ist der Osten,³⁰⁹ der nach Süden gehende der Süden, der nach Westen gehende der Westen, der nach Norden gehende der Norden, der nach oben gehende das Oben, der nach unten gehende das Unten. In dieser Weise erfassen alle diese Hauche alle Bereiche des Weltalls.³¹⁰

[Aber] das [mittels dieses Hauchs wirkende] Selbst ist ein Weder-Noch.³¹¹ Es ist nicht fassbar; und es ist nicht zerstörbar. Denn es haftet nicht [am Zerstörbaren und kann daher nicht mit Zerstörbarem zerstört werden]; und es ist nicht gebunden [an das Schwankende der Erscheinungen und Gegebenheiten und kann daher durch ihr Schwanken] nicht zum Schwanken gebracht werden.“

[Nach einer Weile der Besinnung fuhr Yājñavalkya fort: „Ja, du wirst das, worin ich dich jetzt unterwiesen hab’, fest in Erinnerung behalten. Heil dir,] Janaka! [Denn] Freiheit von der Gefahr, [die dem Nichtwissenden unweigerlich droht,] hast du [durch dieses Wissen] nun erlangt!“

Ihm antwortete daraufhin der Großkönig Janaka von Vaideha: „Verehrung sei Dir zuteil, Yājñavalkya! Freiheit von dieser Gefahr sei auch Dir stets gegeben, Dir, der Uns soeben die Freiheit von dieser Gefahr gelehrt hat! [Als unser Dank an Dich sind Wir stets für Dich da, für Dich als Deine Diener:] Hier sind die Leute von Vaideha; und hier bin Ich!“«

Demnach hätte bei mir ein derartiger feinerstofflicher Kanal ungefähr den Durchmesser von 0,000.048 mm, d.h. von $48 \cdot 10^{-9}$ m. Dies reicht an die Durchmesser der elektrischen Bahnen in den gegenwärtigen Chips heran.

Das Barthaar von mir ist nahezu doppelt so stark, mit durchschnittlichem Durchmesser von: 0,090 mm \pm 0,015 mm.

Der Grad an arithmetischer Präzision bei der Angabe der Dicke eines solchen feinerstofflichen Energiekanals ist für mich sowohl verblüffend als auch –mangels detaillierter Kenntnisse von den damaligen medizinischen Theorien– nicht zu erklären.

³⁰⁸ Dies ist eine der wenigen überlieferten vorbuddhistischen Textstellen, in denen auf feinerstoffliche und feinststoffliche Energieflüsse verwiesen wird. Und da ihnen Messmöglichkeiten dieser Kanäle wohl nicht zur Verfügung gestanden sind, bleibt die –wohl heutzutage kaum noch zu beantwortende– Frage offen, gemäß welcher –arischer, vorarischer, dravidischer– Theorien sie diese Verhältnisse der Durchmesser von einem Kopfhhaar zu tausend [aneinandergelegten] Kopfhhaaren bestimmt haben.

NB: Das Vergleichbare ist vom Herzzentrum zu sagen.

³⁰⁹ Was hier das Ausstrahlen in besagte Himmelsrichtungen bedeutet, ist mir nicht klar. Ich vermute: Am Tag ist Osten die Rückenseite eines nach Westen schauenden Menschen, der nachts mit dem Scheitel nach Süden auf seiner rechten Seite ruht.

³¹⁰ Damit gibt Yājñavalkya seinen erkenntnistheoretischen Standort, nämlich den des Idealismus bzw. Phänomenalismus, zu erkennen.

³¹¹ Meiner Kenntnis nach taucht dieses „na-na“ hier erstmals auf. Aber vielleicht finden sich ältere Textstellen, in denen auch hzum Brahman „na-na“ erklärt wird.

Wie nun der –gemäß Yājñavalkya, nicht gemäß Buddha Śākyamuni– allem Erkannten und allem Erkennen zugrundeliegende Erkennen genau zu bestimmen ist, wie der –hier noch von Mund zu Ohr weitergegebene– Ausdruck „Selbst“ in seinem genauen diesbezüglichen Gebrauch zu beschreiben und damit zu definieren ist, das wird für Yājñavalkya schwierig, und mehr noch, das ist seiner Sicht gemäß gänzlich unmöglich. Es ist seiner Sicht nach nicht etwa deshalb unmöglich, weil hier etwas Geheimnisvolles und Dunkles und Mystisches vorliegt, sondern weil der Erkennende der Relation des Erkennens nicht auf der Seite des Erkannten liegen kann, weil beispielsweise in der Relation des Sehens das Auge nicht das Auge sieht: Das Auge sieht nicht das sehende Auge, d.h. hier: den Sehsinn. Natürlich kann das feinerstoffliche Auge in einem Spiegel ein Bild des grobstofflichen Auges sehen, aber auch hier eben nur ein Bild des Augapfels und nicht diesen Augapfel selbst, ganz zu schweigen von dem – vom Sehsinn nicht den sehenden– Sehsinn.³¹²

» *Uṣasta aus dem Geschlecht der Cākra wandte sich an Yājñavalkya* [und begann mit ihm das folgende Wechselgespräch]:

„Yājñavalkya! Erkläre mir bitte das Selbst, das Allem innewohnt, somit das einem Jedem innewohnende Brahman, nicht das Alles umfassende Brahman!“

„Das ist dein Selbst, das Allem innewohnt!“³¹³

„Und was, Yājñavalkya, ist das, was Allem innewohnt?“

„Was durch den Einhauch einatmet, das ist Dein Selbst, was Allem innewohnt. Was durch den Aushauch ausatmet, das ist dein Selbst, das Allem innewohnt. Was durch den Zwischenhauch zwischenatmet, das ist dein Selbst, das Allem innewohnt. [Was durch den Allhauch allatmet, das ist dein Selbst, das Allem innewohnt.]“³¹⁴ Was durch den Hochhauch

³¹² Siehe: „Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad“ 3.4.1-2.

³¹³ Der gute Uṣasta fragt hier ganz naiv, nämlich von einem realistisch-materialistischen Standpunkt aus nach dem Selbst, das jeder Einzelne als partikuläres Brahman in seinem Körper beherbergt.

Aber Yājñavalkya läßt sich darauf nicht ein, sondern antwortet gemäß seiner idealistisch-epistemologischen Position, was dann für ihn heißt: vom jeweils eigenen innewohnenden Selbst. Daher sagt er: „Das ist dein Selbst, das Allem [aus deiner Welt] innewohnt!“

NB: Der standfeste –wenngleich reizbare– Yājñavalkya wird hier, seine Geduld betreffend, durch den unschuldigen Uṣasta auf eine harte Probe gestellt! Und er meistert sie, wider Erwarten.

³¹⁴ Die Auflistung des Allhauchs scheint im Verlauf der Tradierung irgendwann verlorengegangen zu sein.

hochatmet, das ist dein Selbst, das Allem innewohnt.³¹⁵: Eben das [alles zusammen] ist dein Selbst, das Allem innewohnt!“

„Damit hast du mir dieses [jedem innewohnenden Brahman nicht erklärt, sondern] auf dieses lediglich hingewiesen, so wie jemand [nicht erklärt, was eine Kuh und was ein Pferd ist, sondern] nur darauf hinweist, [wenn er sagt]: „Dies ist eine Kuh! Jenes ist ein Pferd!“³¹⁶ Erkläre mir [daher doch bitte dieses Jedem] innewohnende Brahman: nicht das alles umfassende Brahman, [nein, sondern] das Selbst, das Allem innewohnt!“

„Das ist dein Selbst, das Allem innewohnt!“

„Und was, Yājñavalkya, ist das, was Allem innewohnt?“³¹⁷

„Den Seher des Sehens kannst du nicht sehen. Den Hörer des Hörens kannst du nicht hören. Den Denker des Denkens kannst du nicht denken. Den Erkennen des Erkennens kannst du nicht erkennen. Und eben der, [den du dabei nicht sehen, nicht hören, nicht denken, nicht erkennen kannst,] er ist dein Selbst, das Allem [in deiner Welt] innewohnt. Was aber davon verschieden ist, das ist leidvoll!“³¹⁸

Und Uṣasta aus dem Geschlecht der Cākra schwieg dann.«

Dieser Seher–Hörer–Denker–Erkenner ist [mit Form und Begriff] in Allem enthalten; demnach ist Alles sein, nämlich seine Welt, die ihm *gehört*. Und mehr noch: Er *ist* diese Welt;³¹⁹ denn sie ist ja durch ihn erstellt und aus ihm hervorgegangen, nachdem er gänzlich in sie eingegan-

³¹⁵ Diese fünf –ein vollständiges Maṇḍala bildenden– Arten des Hauchs haben wohl noch jeweils zwei Unterarten vermutlich: hinsichtlich Fein–Grob–, sodass man dann im Menschen zehn Hauche –oder Rudras– zu zählen hat. Wann nun diese und wann –bei einer Zehnereinteilung der Sinneskräfte– dann jene gemäß Yājñavalkya die *zehn* der elf Rudras sind, das ist für mich nicht zu ermitteln.

Das *elfte* Rudra ist dann das –durch diese zehn Rudras wirkende– *Selbst*.

³¹⁶ Der Wahrheitsucher Uṣasta will das Unergründbare nicht durch Hinweise ermittelt, sondern durch eine exakte Definition eindeutig identifiziert haben. Eben dies jedoch kann ihm Yājñavalkya beim besten Willen nicht geben.

³¹⁷ Das Gespräch droht sich im Kreis zu drehen; denn Yājñavalkya bekommt den guten Uṣasta nicht dazu, von selbst aus die idealistisch–epistemologische Sichtweise einzunehmen, damit: eine Sichtweise, die es diesem jungen Brāhmaṇa ermöglichen könnte, von sich selbst aus eben dieses *Selbst* in sich selbst zu *spüren*. Daher muss er sie ihm nun mit Worten schildern, damit aus dem drohenden kein wirklicher Kreistanz wird.

³¹⁸ Verschieden von diesem Selbst ist alles, was dieses Selbst im Sehen–Hören–Verstehen–Erkennen als etwas von sich Verschiedenes nimmt und somit alles, was in ihr der Zeit und damit der Kausalität unterworfen ist: Alles das ist ein Erleiden und daher leidvoll.

³¹⁹ Wittgenstein, dem die Werke Deussens bekannt waren, formuliert dies –ohne aber dabei Yājñavalkya zu nennen– so: „Ich und die Welt sind eins.“

gen ist. Und noch mehr: Nicht nur die Welt um ihn herum, sondern auch er selber ist erstellt und hervorgegangen, nämlich: aus seinem eigenen Selbst, aus seinem Ātman. Schlagwortartig –und auf die dieser Ansicht diametral entgegengesetzten Anschauung Buddha Śākyamuni’s bezogen– kann Yājñavalkya’s Erkenntnislehre daher, das Nahe und Ferne, das Grobe und Feine betreffend, so formulieren: „Dies gehört mir; dies bin ich; dies ist mein Selbst!“

Auf diesen Erkennen kann man zwar *nachträglich* im Beschreiben der Handlung des Erkennens *hinweisen*; aber man kann ihn *nicht gleichzeitig* beim Erkennen von etwas *erkennen*.³²⁰ Und deshalb kann man ihn auch nicht beschreiben; deshalb kann man ihn nicht erfassen, ihn nicht unter einen Begriff bringen, einen entsprechenden Ausdruck nicht definieren: Ein solcher Ausdruck bleibt dann eben ein bloßes Wort.³²¹

Alles, was Gegenstand des Sehens, des Hörens, des Denkens und des Erkennens ist, hängt miteinander kausal zusammen, wird durch die Kausalrelation zeitlich geordnet, ist demnach der Zeit und damit dem Tod unterworfen, ist –kurz gesagt– leidvoll, weil unfrei die Veränderung erleidend. Solange der Erkennen etwas erkennt, wird er von dem, was er dabei erkennt, als dem Gegengreifenden festgehalten und damit in der Kausalität der Zeit gefangen gehalten.

Einen Einblick in das, worin nach Yājñavalkya’s Lehre das Todlose besteht, hat ihm der Mahārāja Janaka entlockt:³²²

» Yājñavalkya begab sich zum Großkönig Janaka von Vaideha in der Absicht, mit ihm nicht [über die Letzten Dinge] zu sprechen.

Er traf diesen beim Feueropfer. Dieser bat ihn, [kaum dass er seiner ansichtig wurde, um] die Erfüllung eines Wunsches; und Yājñavalkya sicherte sie ihm zu. Daraufhin wählte Janaka die Erlaubnis, [ihn heute nach Belieben] befragen zu dürfen; und Yājñavalkya stimmte dem zu.

Sodann begann der Großkönig [zunächst ganz harmlos] das folgende Wechselgespräch:

„Yājñavalkya! Was hat der Mensch als Licht?“³²³

³²⁰ Sicherlich hat Yājñavalkya, die aufsteigenden Ebenen des epistemischen Reflektierens betreffend, so gedacht: „In der *endlichen* Lebenszeit reichen sie *nicht unendlich* weit. Also gibt es *eine* oberste *endliche* Stufe, eingenommen daher vom *Selbst*.“

³²¹ Kant würde stattdessen sagen: „Diese transzendente Apperzeption –m.a.W: dieses transzendente, dieses erkenntniskonstituierende Ich, dieses Selbst– ist eine erkenntnisleitende Vorstellung, aber keine Erkenntnis“.

³²² Siehe *Deussen (1897)*, S. 466 ff.

³²³ Siehe hierzu auch: SN 06.07, SN 06.08, SN 22.85, Buddha Śākyamuni betreffend.

„Die Sonne, Großkönig! Denn beim Licht der Sonne sitzt er jetzt hier, geht er dann dahin, arbeitet er sodann dort, und kehrt danach wieder hierher zurück.“³²⁴

„Ja, so ist es. Wenn aber die Sonne untergegangen ist, was hat der Mensch sodann als Licht?“

„Den Mond, Großkönig! Denn auch bei diesem [schwachen] Licht des Mondes kann er seine Beschäftigungen durchführen.“

„Ja, so ist es. Wenn nun aber die Sonne untergegangen und der Mond [noch] nicht [aufgegangen] ist, was hat der Mensch dann als Licht?“

„Das Feuer, [das er sich dann entzündet,] Großkönig! Denn auch beim Licht des Feuers kann er seine Beschäftigungen durchführen.“

„Ja, so ist es. Wenn aber dann zudem auch noch das Feuer erloschen ist, was hat der Mensch dann als Licht?“

„Die Stimme, Großkönig! Denn mit dem Licht der Stimme kann er sich auch dann noch dahin und dorthin bewegen und dabei dieses und jenes verrichten. Daher geht man in einer stockfinsternen Nacht, in der man nicht einmal mehr die Hand vor seinen Augen erkennen kann, dort hin, von wo her man eine Stimme hört.“³²⁵

„Ja, so ist es. Wenn aber zudem keine Stimme vernehmbar ist, was hat der Mensch dann [noch] als Licht?“

„Das Selbst, Großkönig! Denn mit dem Licht des Selbsts kann er auch dann [noch] seine Beschäftigungen durchführen.“

„Was ist das für ein Selbst?“³²⁶

„Das ist das aus Erkennen Bestehende, dessen leuchtender Diener sich inmitten der Hauche im Herzzentrum aufhält. Mit diesem Diener durchdringt es, ohne sich dabei zu verändern, beide Welten, die irdische und die himmlische; und zudem verlässt er die irdische Welt auch schon im Traum und weilt dann [in der Welt seiner] Gedanken.

Bei der Geburt³²⁷ gelangen [das Selbst und] sein Diener in einen Leib; und [sie] verbinden sich da mit allerlei Unvorteilhaftem. Beim Sterben

³²⁴ Das Verbundensein mit dem Sonnen-Rad ist das Veränderliche, das Leidvollen.

³²⁵ „Stimme“ ist hier mit „Schall“ gleichzusetzen. Und der Schall durchdringt, wie gesagt, den ganzen Raum, wobei dieser im Unversieglichen –im unversieglichen Selbst– eingebettet ist.

³²⁶ Mit dieser plötzlichen Wendung des vom Großkönig ganz harmlos begonnenen Gesprächs hat der –durchaus nicht auf den Kopf gefallene– Yājñavalkya ganz offenkundig nicht gerechnet. Daher will er diesen Fragenden nun vom Selbst –vom Ātman– weglenken und ihn auf die Spur des Dieners –des Puruṣas– ansetzen. Aber das wird ihm, weil der Großkönig ebenfalls gewitzt ist, nicht vollständig –und nicht auf Dauer– gelingen.

³²⁷ Mit „Geburt“ ist hier offensichtlich nicht der Vorgang des Austretens aus dem Mutterleib gemeint, sondern vielmehr die Vereinigung des *Selbsts und seines Dieners* mit den schon *vereinigten Keimzellen von Vater und Mutter*.

hingegen ziehen [sie] aus dem Leib aus und verlassen so des Todes Formen.³²⁸

In dieser und in jener Welt hält sich [das Selbst mit] diesem Diener auf, und zudem noch in einem Zwischenbereich, nämlich: in der Welt des Traums.³²⁹ Von diesem Zwischenbereich aus übersieht er beide Welten, die diesseitige und die jenseitige.³³⁰ (...) ³³¹

Wenn der Mensch in den Schlaf sinkt,³³² teilt und spaltet sich seine Welt von selbst in Teile und Teilchen; [und im Traum] baut er [daraus dann] wieder [eine Welt] auf.³³³

Beim eigenen Licht sinkt der Diener³³⁴ in den Schlaf; und dies ist von da ab sein Licht. Keine Wege und keine Wagen werden ihm da [von Anderen] zur Verfügung gestellt; vielmehr erzeugt er sich jetzt die Wege und die Wagen selber. Keine Wonnen und keine Schmerzen widerfahren ihm da von Anderen; vielmehr erzeugt er sich jetzt die Wonnen und die Schmerzen selber. Keine Flüsse und keine Seen stehen ihm da anderweitig zur Verfügung; vielmehr erzeugt er sich jetzt die Flüsse und die Seen selber.

³²⁸ Die Formen des Todes –die Formen Māras– sind die Formen des Entstehens-Vergehens, somit die Formen von allem, was unabweislich dem Vergehen unterworfen ist.

³²⁹ Zwei Arten des Traums scheint er zu meinen: Die Zwischenwelt zwischen der Welt von heute und der von morgen, sowie die Zwischenwelt zwischen der diesseitigen Welt dieses Lebens und von der jenseitigen Welt des darauf folgenden Lebens, wo auch immer und als was auch immer dies erfolgen wird.

³³⁰ Hier ist offenkundig die zweite Art des Traums gemeint. Denn im Zwischenzustand sieht man nicht nur noch zurück auf die vergangene Welt, sondern auch schon vorwärts auf die künftige Welt. Denn zu eben dieser künftigen Welt treiben einem die Kräfte der Eindrücke hin, welche die vergangenen Handlungen im Geist hinterlassen haben.

³³¹ Sätze und Satzteile, die ich aus Gründen der Stilistik wie auch des Inhalts als spätere Zusätze erachte, lass' ich hier wie auch an anderen Stellen weg.

Aus stilistischen Gründen eracht' ich insbesondere solche Teile als spätere Zusätze, die aus ermüdend-langen Wiederholungen bestehen. Aus inhaltlichen Gründen seh' ich insbesondere solche Teile als –meist gut gemeinte– später erfolgte Hinzufügungen an, die inhaltlich sehr flach sind, wie auch, die in undurchdachter Art schwer zu Vereinen-des zusammenwürfeln, aber beispielsweise auch Aussagen mit dem Inhalt: der –bei niemand Anderem Halt suchende– Yājñavalkya würde sich zum Beweis der Richtigkeit seiner Lehre auf die Lehren irgendwelcher Vorgänger berufen: Er beruft sich ja nicht einmal auf die Lehre seines Vaters!

³³² Hier ist offenkundig in erster Linie der Zwischenzustand zwischen zwei Tagen gemeint, wenngleich sich die Symptome natürlich auch für den Zwischenzustand zwischen zwei Leben diagnostizieren lassen.

³³³ Sie spaltet sich natürlich nicht physikalisch, sondern vielmehr epistemologisch in kleinere und kleinste Teilchen auf.

³³⁴ Jetzt braucht er –ohne dass der Inhalt darunter leidet– nicht mehr vom Selbst, sondern nur noch von dessem Diener zu reden.

Dieser Diener hat –mit „Hitā“ benannte– Adern von der Stärke eines tausendfach gespaltenen Kopfhaares, gefüllt mit Weiß–Blau–Gelb– Grün–Rot.³³⁵

[Im Traum] vermeint der Diener, man quäle ihn, man jage ihn, man wolle ihn töten, man verfolge ihn, er stürze in eine tiefe Grube: Alle die Schrecken, die er irgendwann zuvor im wachen Zustand gesehen hat, das bildet er sich in der Unwissenheit darüber, dass er träumt, zu erleben ein, [und desgleichen manchmal auch Geträumtes von angenehmerer Art:] Seine höchste Wonne wird es, wenn er dabei vermeint, er sei ein König oder gar ein Gott, und Solches verbunden mit dem Gedanken: „Das bin ich!“³³⁶. Was der Mensch dabei alles an Freud und Leid erlebt, [das kann man zwar an seinen wechselnden Gesichtszügen] erahnen; den Diener aber sieht dabei keiner.“

„Ja, so ist das, Yājñavalkya! Unterweise mich [daher] weiter in dem, was zum Loslassen [vom Leidvollen] führt!“

„[Wer den Weg zu solchem Loslassen einschlägt,] der erfreut sich im Traum [am Wissen darum, dass es ein Traum ist];³³⁷ [Zudem] sieht er dabei, was [an dem Geträumten] Gutes wie auch Ungutes ist. Und nachdem er dieses [wissensklare Träumen in der von ihm zuvor für das Schlafen bestimmten Zeit] ausgeübt hat, kehrt er [nach dem Ablauf dieser Zeit bewusst und gewollt] wieder in den Zustand des Wachseins gemäß seiner Herkunft und seiner Bezogenheiten zurück. Was immer er [aber bis dahin gesehen hat und was immer er von da ab] sieht, davon bleibt er nun unberührt; denn an nichts haftet er nun an.“³³⁸

„Ja, so ist das, Yājñavalkya! Unterweise mich [noch] weiter in dem, was zum Loslassen [vom Leidvollen] führt!“

„(...) Durch diese beiden Zustände wandert der Diener [während dieses Lebens hier von der Nacht zum Tag]: durch den des Träumens,

³³⁵ Leider hat der Großkönig nicht nachgefragt, was es mit diesen –ansonsten meist fünf Cakras anzeigenden– fünf Farben bei Yājñavalkya für eine Bewandnis hat.

³³⁶ Yājñavalkya persifliert hier gekonnt das „Tat tvam asi!“, das „Das bist du!“ des Heilswegs der Brahman-Anhänger, bei diesen das „Das“ auf das Brahman bezogen.

³³⁷ Ohne diese beiden Zusätze bleibt der Inhalt der Restaussage banal und bleibt deren inhaltlicher Anschluss an die Bitte des Großkönigs obskur. Vermutlich sind hier die Beschreibungen des Klarträumens, deren Erleben späteren Generationen nicht mehr möglich war, von diesen dann auch nicht mehr verstanden und daher –als angebliche Sinnwidrigkeiten– von ihnen weggelassen worden.

³³⁸ Das Nicht-Anhaften, das der Prinz Siddhārtha zweifellos bereits in der von ihm besuchten Schule am Hof seines Vaters und sodann wieder an den beiden von ihm besuchten philosophischen Hochschulen geübt und erlernt hat, das hat er später jenen Jüngern als vorrangiges Übungsziel empfohlen, die den von ihm benützten Begriff der Unwissenheit nicht haben verstehen und daher die von ihm bezeichnete Unwissenheit nicht haben beseitigen können.

und durch den des Wachseins.³³⁹ [Und in gleicher Weise wandert er nach dem Ende dieses Lebens von dem sich daran anschließenden Traum zum nächsten Leben.]³⁴⁰

Doch wie ein Falke oder ein Adler, der lange im Luftraum herumgeflogen ist, sich dann irgendwann zum Niedersetzen ansetzt und hierzu seine Flügel zusammenfaltet, so begibt sich der Diener irgendwann in einen weiteren Zustand, in dem er während des Schlafens nichts mehr sieht und nichts mehr erlebt, in dem er sich nichts mehr ausdenkt und sich nichts mehr wünscht. Hat man einen solchen Zustand erreicht, in dem sein Selbst [zu sich selbst gefunden hat,³⁴¹ so ist das nicht mehr endende Verweilen in diesem Zustand nun sein einziger] Wunsch. [Und sowie er erkennt, dass auch dieser Wunsch erfüllt ist, sind dann] alle seine Wünsche erfüllt und ist [dann daher] kein [unerfüllter] Wunsch mehr zurückgeblieben, [ist dann überhaupt kein Wunsch mehr da]. So wie ein Mann, der, von einer liebenden Frau umfassen, dann [beim Erreichen höchster Wonne] kein Bewusstsein von etwas Äußerem oder von etwas Innerem mehr hat,³⁴² so hat von da ab das im [Herzzentrum des] Körpers weilende Selbst, umfassen vom [zum] Erkennen [befähigten] Selbst, kein Bewusstsein mehr von einem Äußeren oder von einem Inneren. [Denn] dieser Zustand liegt jenseits allen Wünschens [und Wollens]; er ist daher frei von jeglichem Kummer und von allen Sorgen.

Dieser Zustand [ist ja frei von jeglichem Wahrnehmen und von allem Erkennen: In diesem erachtet sich] der Vater nicht als Vater, die Mutter nicht als Mutter, (...) der Dieb nicht als Dieb, der [Mörder] nicht als [Mörder], der Kastenlose nicht als Kastenloser, der Bettelgänger nicht als Bettelgänger, der Sich-Abmühende³⁴³ nicht als Sich-Abmühender. Nichts Gu-

³³⁹ Ich vermute, dass die Reihenfolge dieser beiden Teilsätze gezielt gesetzt worden ist; denn dann beschreiben sie nicht nur die –so oder umgekehrt ausgerichtete– Abfolge von *Nacht-Tag*, sondern zudem auch den der –nur so ausgerichteten– Abfolge von *Unwissenheit-Wissen*.

³⁴⁰ Dieser Zusatz ist nicht nur aus den vorhin genannten Gründen angebracht, sondern auch –als Brücke zum folgenden Absatz– unerlässlich; denn es geht da letztlich ja *nicht* um den Genuss des störungsfreien Tiefschlafs *einer* Nacht.

³⁴¹ Jetzt aber hat sich Yājñavalkya verplappert; denn nun lenkt er, entgegen seiner Absicht, den König auf die richtige Fährte zurück.

Zu befürchten ist für ihn nun, dass dieser Rāja diese Richtung weiter verfolgt.

³⁴² Gemäß der Sprechweise des späteren buddhistischen Tantrayāna heißt das: der im Zustand des *Klaren Lichts* weilt.

³⁴³ Entweder hat demnach schon damals die mit „Śramaṇa“ bezeichnete Bewegung von nicht-brāhmanischen Heilssuchern gegeben; oder mit dieser Bezeichnung wurden damals jene Brāhmanen erfasst, die aus dem Hausleben in die Waldeinsamkeit gezogen sind.

tes und nichts Ungutes berührt dann dieses Selbst; und alle Sorgen des Gemüts sind von da ab überwunden:³⁴⁴

Da es dann nicht sieht, so nimmt es –obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Sehens besitzt– nichts Sichtbares wahr. Diese [Fähigkeit des] Sehens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst dann sehen könnte.³⁴⁵

Da es dann nicht riecht, so nimmt es –obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Riechens besitzt– nichts Riechbares wahr. Diese [Fähigkeit des] Riechens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst dann riechen könnte.

Da es dann nichts schmeckt, so nimmt es –obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Schmeckens besitzt– nichts Schmeckbares wahr. Diese [Fähigkeit des] Schmeckens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst schmecken könnte.³⁴⁶

Da es dann nichts hört, so nimmt es –obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Hörens besitzt– nichts Hörbares wahr. Diese [Fähigkeit des] Hörens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst hören könnte.

Da es dann nichts tastet, so nimmt es –obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Tastens besitzt– nichts Tastbares wahr. Diese [Fähigkeit des] Tastens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst tasten könnte.

Da es dann nichts denkt, so erfasst es –obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Gedankenbildens besitzt– nichts Gedachtes.³⁴⁷ Diese [Fä-

³⁴⁴ Insbesondere braucht er sich –dieser Lehre gemäß– dann keine Sorgen über die voraussichtlichen Früchte –S: Phala– seiner vergangenen Handlungen –S: Karman– zu machen.

NB: Gemäß Buddha Śākyamuni ist dieser von Yājñavalkya angestrebte –und wohl so dann auch erreichte– Zustand karmisch erzeugt und daher von endlicher Dauer, weil man nach dem Aufbrauchen der karmischen Ursache hiervon recht bald wieder aus diesem Zustand herausfällt: Es fehlt da ja die –über jede endliche Wissensschränke hinausgehende– Weisheit, die sich –in ihrer Vollendung– selbst regeneriert, die daher zwar gleichfalls dem augenblicklichen Entstehen-Vergehen unterworfen ist, die dabei aber keine Verminderung mehr erleidet.

³⁴⁵ Denn zum Kern seiner Lehre gehört, dass das Selbst nicht sich selbst sehen kann. Überhaupt sind alle diese Relationen des Wahrnehmens und des Erkennens asymmetrisch.

³⁴⁶ Ich schiebe hier einen Absatz nach hinten und erhalten dadurch eine sinnvollere Anreihung dieser acht Glieder.

³⁴⁷ Das Gedachte ist das dem Bewusstsein durch den Denksinn Gegebene. Es handelt sich dabei somit um jeweils einzelne Gedanken, nicht hingegen um Gedankenketten, wie sie beispielsweise Überlegungen und Untersuchungen darstellen und überhaupt alles zum Verstehen der Zusammenhänge darstellen.

higkeit des] Gedankenbildens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst denken könnte.

Da es dann nichts redet, so erfasst es –obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Begriffbildens besitzt– nichts Begreifbares.³⁴⁸ Diese [Fähigkeit des] Begriffbildens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst begreifen könnte.³⁴⁹

Da es dann nicht versteht,³⁵⁰ so erfasst es –obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Zusammenhänge-Erfassens besitzt– nichts Zusammenhängendes. Diese [Fähigkeit des] Verstehens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst verstehen könnte.³⁵¹

Dieses [Selbst] ist dann [eben] das Eine, das neben sich nun nichts Anderes [mehr] hat. Und dieser [Zustand des Selbsts ist zudem] die Welt des Brahmans³⁵², Großkönig! Sie ist erreichbar, [auch für dich]! Sie ist die höchste Vollendung, die höchste Welt³⁵³, das höchste Glück. Von diesem Glück genießen die anderen Wesen, (...) [in welche himmlischen Bereiche sie auch gelangt sein mögen,] nur kleine Bruchteile. [Suche daher,] Großkönig, in [eben] dieser Welt des Brahmans das Todlose!³⁵⁴

„Ich geb’ dem Ehrwürdigen einen Tausender!³⁵⁵ Unterweis’ mich dafür weiter von [allem], was zur Befreiung führt!“³⁵⁶

³⁴⁸ Die Rede –d.h.: die mit der inneren oder dann auch mit der äußeren Rede formulierte Theorie– erstellt ja, wie nicht oft genug betont werden kann, gemäß Hilbert implizit die Sinngehalte der in ihr vorkommenden Begriffe. Mit diesen Begriffen kann dann gedacht –d.h. hier: Überlegungen durchgeführt – werden; und es kann damit erkannt – d.h.: das Ergebnis solchen Überlegens [wie auch des Betätigens der äußeren Sinne] festgehalten – werden.

³⁴⁹ Da gibt es keinen vom Selbst sich abhebenden Begriff, den dieses Selbst verstehen [= mit einer Theorie erfassen] könnte.

³⁵⁰ Das ist zu verstehen gemäß: „Da es dann nicht mehr Verstandestätigkeiten ausübt“!

NB: Auch hier wird der *innere* Sinn in *drei* Fähigkeiten aufgeteilt und unterschieden.

³⁵¹ Das sind demnach die acht Speichen des Rads, die hier allerdings inaktiv sind, d. h. die hier eben nicht mehr auf die jeweiligen Teile des Radkranzes bezogen sind.

³⁵² Hier versucht der in die Enge gedrängte Yājñavalkya nun, seinen König, dem er das getreue Beantworten seiner Fragen zugesagt hat, auf eine andere Fährte –auf die des Brahmans– zu locken: gleichfalls vergeblich, wie sich sofort zeigen wird.

³⁵³ Hier wird „Welt“ im Sinne von „Zustand [der Geistes, in dem seine Welt besteht]“ gebraucht.

³⁵⁴ Der *Tod* ist, wie gesagt, die Sonne [= die Zeit, die Veränderung]. Das *Todhafte* ist das Walten der Veränderung; und das *Todlose* ist das Nicht-Walten der Veränderung.

³⁵⁵ Dabei dürfte es sich wohl um 1.000 Goldmünzen gehandelt haben, die vielleicht den Wert von – sagen wir – 1.000.000,- Euro oder gar den Wert des Gesamtverdienstes eines Groß-Managers haben, also 1.000.000.000,- Euro oder mehr!

NB: Dieser Großkönig ist tatsächlich sehr klug! Denn er hat seine Frage so gestellt, dass sie nicht unbedingt von sich aus nach etwas fragt, nach dem nicht gefragt werden

Da geriet Yājñavalkya in große Furcht;³⁵⁷ [denn nun wurde ihm klar, dass er dem Großkönig nicht länger die letzten Geheimnisse vorenthalten konnte. Er erkannte nämlich:] „Dieser Großkönig ist sehr klug: Er hat mich jetzt von dem, was ich ihm [zu sagen] beabsichtigt hab’, abgedrängt. [Nun muss ich ihm wohl oder übel auch die letzten geheimen Kenntnisse preisgeben!].“ Und daher fuhr er nun fort:

„Irgendwann wird [der Körper] durch fortschreitendes Altern oder auch durch schweres Erkranken schwach und schwächer. Und so, wie sich eine Mangofrucht oder eine Feige oder eine Waldbeere [irgendwann] vom Stiel löst, so löst sich dann das –den Körper [bis dahin ganz] durchdrungen habende– Selbst von den [übrigen] Teilen des Körpers und kehrt nach Ordnung und Ursprung wieder zum [Hauptsitz des] Hauchs zurück, [nämlich ins Herzzentrum]. (...) So, wie sich bei einem König, der die Vorbereitungen zur Abreise trifft, seine Hofbeamten einfinden,³⁵⁸ so sammeln sich bei dem, der da [aus diesem Leben] scheidet, alles an Hauch bei seinem letzten Atemzug [schließlich in seinem Herzzentrum]: Sowie [beim –bis dahin noch mit dem ganzen] Körper³⁵⁹ verbundenen– Selbst [diese Verbindung] schwach wird und [der Scheidende daher, von den ihn Umstehenden her gesehen, in Verwirrung zu fallen scheint, beginnen die [sich bis dahin noch überall im Körper aufhaltenden] Hauche, sich zum [Herzzentrum] zurückzuziehen:

Sowie der –sich [bis dahin] im Auge³⁶⁰ aufhaltende– Diener sich [vom Auge zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas

darf. Andererseits darf sich der in die Ecke gedrängte Yājñavalkya jetzt auch nicht mehr als begriffsstutzig stellen und muss über alles das Auskunft geben, worüber der Großkönig mit eben dieser flehentlichen Bitte –die zudem nach Yājñavalkya’s Bedingung mit Vergütung verbunden ist– Auskunft erbittet.

³⁵⁶ Die Welt des Brahman führt nicht zur Befreiung vom Leidhaften; denn irgendwann geht dieser Tiefschlaf, wie angenehm und erholsam er auch sein mag, von selber zuende:

So ist die Bitte des Königs –jetzt nicht mehr um Unterweisung zum Loslassen, sondern um solche zum Befreitwerden – im Hinblick auf Yājñavalkya’s Reaktion darauf zweifellos zu verstehen.

³⁵⁷ Es gibt einen einzigen Grund, weswegen der einflussreiche Yājñavalkya an dieser Stelle in große Furcht geraten konnte, nämlich: nun ein Gelöbnis zu brechen, das er seinem Lehrer –vielleicht: seinem Vater– gegeben hatte. Dies hat mich ermuntert, oben den folgenden Einschub vorzunehmen.

³⁵⁸ Dieser Vergleich müsste heute doch erheblich anders formuliert werden.

³⁵⁹ Man kann getrost davon ausgehen, dass schon Yājñavalkya die Formulierung „das an die ganze Form gebundene Selbst“ strikt zurückgewiesen hätte: Der *Körper* –S: *Kāya*– ist das *Wirkende*, wohingegen die *Form* –S: *Rūpa*– das an diesem Wirkenden mit den äußeren Sinnen *Wahrgenommene* ist.

³⁶⁰ Hier allerdings wird „Auge“ sinngleich mit „Augapfel“ verwendet. Siehe hierzu auch: Sat.Br. 10.5.2.9 sowie Brhad.Ar. 2.1., vgl. Deussen (1897), S. 410 ff.

[Sehbares] zu sehen; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: „Er sieht nicht [mehr]!“

Sowie der –sich [bis dahin] in der Nase aufhaltende– Diener sich [von der Nase zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Riechbares] zu riechen; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: „Er riecht nicht [mehr]!“

Sowie der –sich [bis dahin] in der Zunge aufhaltende– Diener sich [von der Zunge zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Schmeckbares] zu schmecken; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: „Er schmeckt nicht [mehr]!“

Sowie der –sich [bis dahin] im Ohr aufhaltende– Diener sich [vom Ohr zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Hörbares] zu hören; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: „Er hört nicht [mehr]!“

Sowie der –sich [bis dahin] im Leib aufhaltende– Diener sich [vom übrigen Leib zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Tastbares] zu tasten; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: „Er [er-]tastet nicht [mehr]!“

Sowie der –sich [bis dahin] in der Stirn aufhaltende– Diener sich [von der Stirn zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Wissbares] zu [wissen]; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: „Er [weiß] nicht [mehr]!“

Sowie der –sich [bis dahin] im Mundbereich aufhaltende– Diener sich [vom Mundbereich zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Begreifbares] zu [begreifen]; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: „Er [begreift] nicht [mehr]!“

Sowie der –sich [bis dahin] im Scheitel aufhaltende– Diener sich [vom Scheitel zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Verstehbares] zu verstehen; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: Er versteht nicht [mehr]!“

[Nachdem diese Vorgänge ihr Ende gefunden haben, beginnt] die Spitze des Herzzentrums zu erglänzen; und sowie sie [voll] erglänzt, [trennt sich] das Selbst [vollständig vom Leib³⁶¹ und] verlässt ihn, sei es aus dem

Denn jene feinerstofflichen Energien, deren Wirken den Sehsinn ausmacht, befinden sich ja im Augapfel, größtenteils zumindest, sowie in bzw. nahe bei den Nervenbahnen, in denen die empfangenen optischen Reize in elektromagnetische Felder umgewandelt und weitergeleitet werden.

³⁶¹ Mit „Leib“ ist gemeint: das Gröberstoffliche am Körper, das zurückgelassen wird, das dann als Leichnam zurückbleibt.

Und mit „Gröberstoffliches“ ist gemeint: das Grobstoffliche samt dem –auch in Pflanzen vorkommenden– Gröberem am Feinerstofflichen.

[dritten] Auge, oder sei es aus dem Scheitel, oder sei es aus einer anderen Stelle des Leibs. Mit dem Selbst zieht auch der [ihn dauernd begleitende] Hauch [des Herzzentrums] sowie die anderen Hauche [aus dem Leib], und mit diesen daher auch der Geist.³⁶²

Das Bewusstsein im Geist ist mit Erinnerung ausgestattet; und in dieser Erinnerung sind das zurückliegende Erkennen, Wissen und Handeln gespeichert.³⁶³ (...)

Nun wird [zwar] gesagt: „Der Diener ist das Dürsten“; und gesagt wird [auch]: „Wie er will, so entscheidet er; wie er entscheidet, so handelt er; und wie er handelt, so wird er!“,³⁶⁴ das gilt [wohl] für den vom Dürsten Durchdrungenen.³⁶⁵ Der Kundige aber, der des Dürstens müde geworden ist, der [schon] frei vom Begehren ist, dessen [einzigster und unbedingter] Wunsch das [nicht mehr endende Verweilen beim eigenen] Selbst ist, [dieser weiß:] „Bei wem alles Begehren schwindet, der wird todlos (...)“.

So, wie die Schlange ihre alte Haut abgeworfen hat, so lässt dieses [nunmehr] leiblose, [aber] wissensreiche Selbst dann diesen Leib zurück. (...) Denn wenn der Mensch vom Selbst weiß: „Das bin ich!“,³⁶⁶ mit welcher Absicht und in welchem Dürsten könnte er dann noch an diesem Leib [und an diesem Leben] hängen?

Wer auf solche Weise [zu] seinem Selbst gefunden hat, wer es auf solche Art in diesem dichten Behälter [ermittelt und ersieht],³⁶⁷ der ist von da ab all-schaffend und somit der Schöpfer von Allem: Ihm gehört von da ab die Welt; und er ist von da ab die Welt.³⁶⁸

³⁶² Der Geist, dessen Ausrichtung wohl das Bewusstsein ist, besteht gemäß Yājñavalkya zweifelsohne nicht als eine selbständige Entität. Ich vermute, dass er in seinem Verständnis eine vom Selbst geleitete Ausformung des feinsten Hauchs ist, der ihm mit Denken–Reden–Verstehen dient.

Der Diener ist –um das Selbstverständliche der Sicherheit halber nicht unausgesagt sein zu lassen– natürlich nicht der Leib, der grobstoffliche Körper. Dieser ist lediglich die Hülle des Dieners, oder –wie oben gleich gesagt wird– die Haut einer Schlange, die diese von Zeit zu Zeit abstreift, oder ein Mantel, den man abwirft.

Der Diener ist wohl die Gesamtheit dessen, was die gesamte Arbeit für das Ātman verrichtet; die einzelnen Diener sind die jeweiligen Sinneskräfte.

³⁶³ Wären sie nicht darin gespeichert, so könnten die in diesem Leben vollzogenen Handlungen von Körper–Rede–Geist keine Auswirkungen auf das nächste Leben haben.

³⁶⁴ Das *Wollen* [= *Begehren*] ist somit das *Anhaften*, welches aus dem *Dürsten* hervorgeht und welches das *Werden* hervorbringt [= das letzte Drittel der 12-er-Kette].

³⁶⁵ Ich hole einen später aufgeführten Absatz, der thematisch hierher gehört, hierher.

³⁶⁶ Er weiß das von eigenen Ātman und keinesfalls von einem angeblich allgemeinen Brahman!

³⁶⁷ Statt: „erfasst und erkennt“ schreibt' ich zum Zweck des Vermeidens von Inkongruenzen: „ermittelt und ersieht“. Denn das Selbst ist ja weder erfassbar noch erkennbar.

³⁶⁸ Wer diese Aussagen genau versteht, der versteht auch Wittgensteins Mystik genau!

Wer auf dieses Selbst [mit seinem Innersten des Geistes] unvermittelt³⁶⁹ sieht –auf diesen Gott, auf diesen Herrn über [den Zeitablauf von] Vergangenheit–[Gegenwart–]Zukunft, auf dem die fünf [Sinne] beruhen wie auch [die räumliche Anordnung des diesen Sinnen Erscheinenden, kurz:] der Raum–, der hegt keinen Zweifel mehr (...). Zu ermitteln und zu ersehen hat man dieses feste und unvergängliche, dieses nicht im Raum weilende Selbst; und mit dem Denksinn hat man es zu ermitteln und zu ersehen.

Von diesen Selbst aber kann nur gesagt werden: „Weder–Noch“. Denn es ist [mit der Rede und mit ihrem Begreifen vermittelt] Begriffen nicht fassbar; und da etwas nur mit der Rede zu fassen ist, ist es somit] unfassbar.

[Dieses Selbst] ist unzerstörbar; und todlos wird [somit der, der –indem er alles Andere, weil ihn dieses vom Selbst abhält, zurücklässt, dadurch– mit diesem Selbst eins wird] (...).

Die Gedanken „Ich tat Ungutes!“ und „Ich tat Gutes!“ überwindet der [nunmehr] Todlose beide: Weder Ungutes noch Gutes, weder Unterlassen noch Getan berührt ihn [jetzt] noch. Kein weiteres Handeln [erfolgt mehr; und daher baut er nicht] erneut eine Welt auf. (...)

Der Weise, (...) der auf solche Art [bereits hier und jetzt] dieses Selbst [ermittelt und ersieht], er soll von da ab Klugheit walten lassen. Klugheit walten lassend, soll er daraufhin [beim Vermitteln seines Wissens] nicht weitschweifig werden. Denn er ist nun sanft und entsagend geworden,³⁷⁰ [jedes zugefügte Unbill] dulnd und [auf das unbehinderte Einswerden mit seinem Selbst] vertrauend.

Dadurch erkennt er dann schließlich in jedem [Wahrgenommenen] das Selbst; und er wird dadurch selbst für jedes [Wahrgenommene] zu [dem darin enthaltenen] Selbst.

Auf diese Weise überwindet er alles Übel; und dieses kann ihn nun nicht mehr überwinden. Auf diese Weise verbrennt er alles Übel; und dieses kann ihn nun nicht mehr verbrennen.³⁷¹

³⁶⁹ Damit ist wohl gemeint: „nicht vermittelt durch die Rede, d. h. durch die [durch die Rede erstellten] Begriffe“.

³⁷⁰ Um auch die Befreiung vom Leidhaften des Siegen-Müssens zu gewinnen, deswegen vor allem zieht sich Yājñavalkya nun in die Einsamkeit des Waldlebens zurück, wo es niemanden gibt, der besiegt werden muss: niemand anderen jedenfalls muss er besiegen, sondern nur noch sich selber, genauer gesagt: das Todhafte in sich selber.

Hat er sodann auch dem Drang entsagt, aus Streitgesprächen als Sieger hervorzugehen, dann ist er ein *Schweigender* –(S:) *Muni*– geworden, ein *Weiser*.

³⁷¹ Leider ist mir der Feuer-Kult von Alt-Indien nicht bekannt. Aber ich vermute, dass in den Hochschulen der diesem Kult zugrundeliegenden [dreiklassigen ?] Lehre[n] [zumindest in der obersten Klasse] etwas Ähnliches gelehrt worden ist; siehe: MV 1.15-21.

Frei von Alter [und Todhaftigkeit], frei von Hunger und Durst wird der Brāhmaṇa, der dieses weiß!“«

Nicht mehr der Zeit und der ihr zugrundeliegenden Kausalität unterworfen zu sein, dadurch von allem Leidvollen getrennt zu sein, das ist gemäß Yājñavalkya die Befreiung vom Leidhaften und vom Todhaften, nämlich: dieses unbewegte Ruhen in sich selbst, das unbewegte und das nicht mehr unterscheidende –und wohl auch nicht mehr zwischen Unterscheiden und Nichtunterscheiden unterscheidende– Verweilen im eigenen Selbst, nachdem in allem Wahrgenommenen und Erkannten der wahrnehmende und erkennende Selbst [in seinem Wahrnehmen und Erkennen ermittelt und ersehen] worden ist, und dies nicht [nur] als gelegentliche Einsicht, sondern als feste und dauerhafte Sicht.

Wie aber erlangt man gemäß Yājñavalkya dann die Freiheit, das Aufhören dieses Gefangenseins, darüber hinaus das Friedvolle, das Im-Frieden-Ruhen des Selbsts in sich selbst? Natürlich erreicht man es nicht im Hausleben. Daher verlässt ein echter Brāhmaṇa irgendwann das Hausleben, nämlich dann, wenn er für die Nachkommenschaft und für alles sonstige, das zu erledigen seine heilige Pflicht ist, gesorgt hat, und zieht sich sodann besitzlos und bedürfnislos in die Einsamkeit des Waldes zurück; er zieht sich dorthin zurück, um da *zu sich selbst* und auf diesem Weg *zum eigenen Selbst* zu finden. Und umgekehrt ist *der* und *nur der* ein *echter* Brāhmaṇa –kurz: ein *Brāhmaṇa*–, der sich zur *rechten Zeit* vom *Weltlichen* vollständig *ab-* und sich seinen *Selbst* völlig *zuwendet*.

In dieser Weise übergibt dann auch Yājñavalkya seinen beiden Frauen das, wonach sie verlangen:

Der *einen* Frau gibt er seinen *weltlichen* Besitz, den er dadurch verliert, der auch für sie verlierbar ist, und den sie einmal verlieren wird, spätestens bei ihrem Tod; und der *anderen* Frau gibt er seinen *geistlichen* Besitz,³⁷² den er dadurch nicht verliert und den sie sich ebenfalls unverlierbar machen kann.³⁷³

» *Yājñavalkya sprach* [beim Verlassen des Hauslebens dies zu der einen seiner beiden Frauen]: „Maitreyī! Ich werde nun diesen Abschnitt

Entweder hat Buddha Śākyamuni seinen Jüngern die Lehre dieser dreiteiligen Hochschule nicht mitgeteilt, oder die Schüler dieser Jünger [oder deren Schüler oder ...] haben dies nicht [mehr] verstanden, und haben sie daher Mirakel-Berichte ersetzt.

³⁷² Ich benütze das Begriffspaar „körperlich–geistig“ gemäß „physisch–mental [bzw. psychisch]“, hingegen das Begriffspaar „weltlich–geistlich“ gemäß „mundan–spirituell“.

³⁷³ Siehe „Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad“ 2.4.1ff. sowie 4.5.1ff.

[meines Lebens] beenden. Daher werde ich jetzt meinen Besitz zwischen Dir und der Kātyāyanī aufteilen!“

„Nehmen wir an, Herr,“ so entgegnete ihm da Maitreyī, „mir würde von jetzt ab die ganze Welt samt all‘ ihrem Reichtum gehören. Würde ich dann dadurch unsterblich werden und todlos?“³⁷⁴

„Natürlich nicht!“, bestätigte er ihr. „Dein Leben würde dann vielmehr so wie das der im Wohlstand Lebenden verlaufen. Aber die Todlosigkeit durch Reichtum? Nein, das gibt es nicht!“

„Was soll ich mit den Dingen anfangen, Herr,“ wandte Maitreyī da ein, „durch die ich nicht die Todlosigkeit erlange? Bitte teile mir daher das Wissen mit, das Du [hiervon] besitzt!“

„Maitreyī!“, antwortete Yājñavalkya ihr da. „Stets warst Du die Geliebte meines Herzens; und worum Du mich soeben gebeten hast, das erfüllt mich mit Freude. Setz‘ Dich [zu mir her],³⁷⁵ Herrin! Ich werde Dir [das Todlose] erklären. Achte daher genau auf alles das, was ich dir nun darzulegen habe, und durchdenk‘ es gut!

[Mehrfach³⁷⁶ hab‘ ich Dir ja bereits, das Wirken des Selbsts betreffend, dieses und jenes dargelegt, und eben auch, dass das Todlose beim Eins-Werden mit dem Selbst –und damit ist gemeint: mit dem Selbst in Allem– erreicht wird: erreicht nach dem Dahinscheiden. Und so hast Du dies daher aufzunehmen:]

Ja, in der Tat: Nicht um des Gatten[-an-sich] ist einem der Gatte lieb; sondern um des Selbsts willen, [durch dessen Unterscheidung von Gegebenheiten dieser der Gatte ist], ist einem der Gatte lieb. Und nicht um der Gattin[-an-sich], nicht um der Kinder[-an-sich], nicht um des Wohlstands [-an-sich], nicht um der Rinder[-an-sich], nicht um des Priesterseins[-an-sich], nicht um des Adeligseins[-an-sich], nicht um der Welten[-an-sich], nicht um der Götter[-an-sich], nicht um der Vedas[-an-sich], nicht um des

³⁷⁴ Gemeint kann mit „todlos“ hier auf keinen Fall sein, man würde, wenn man unsterblich ist, in diesem Leben nicht mehr sterben, sondern vielmehr, man werde dann dem Wiedertod entgehen, man werde nicht mehr nach einem Zwischenaufenthalt in einem Zustand ohne grobstoffliche Formen den Wiedertod erleiden und sodann abermals in diese oder jene grobstoffliche Form geweht, abhängig vom Wind [= den Kräften] der früheren heilsamen und unheilsamen Handlungen.

³⁷⁵ Sie sitzt dann nahe bei ihm; und das heißt in der damaligen Zeit dann: Sie erhält von ihm nun eine Mund-zu-Ohr-Unterweisung.

Vermutlich weiß sie von ihm bereits sehr viel und erhält daher jetzt den Kerngehalt.

³⁷⁶ Ohne diese Hinzufügung wird die Kürze seiner Rede –verglichen mit seinen Unterhaltungen mit dem Mahārāja Janaka– unverständlich, und mehr noch: sie enthalten dann unterschwellig einen grob-herablassenden Unterton.

Ich gehe fast davon aus, dass Maitreyī ihre Vorliebe für den geistlichen –für den nicht-weltlichen– Weg nicht erst eben da entdeckt hat, und dass sie somit auch früher schon mit ihm philosophisch-soteriologische Gespräche geführt hat.

Weltalls[-an-sich]³⁷⁷ sind einem die Gattin, die Kinder, der Wohlstand, die Rinder, das Priestersein, das Adeligsein, die Welten, die Götter, die Vedas, das Weltall lieb; sondern um des Selbsts willen, [durch dessen Unterscheidung von Gegebenheiten diese dies jeweils sind], sind einem die Gattin, die Kinder, der Wohlstand, die Rinder, das Priestersein, das Adeligsein, die Welten, die Götter, die Vedas, das Weltall lieb.

Ja, in der Tat, Maitreyī! Es ist das Selbst, das geschaut–erfasst–durchschaut–verstanden werden sollte. Im Schauen–Erfassen–Durchschauen–Verstehen [des Selbsts erkennt und] kennt man das ganze Weltall; [denn das Weltall ist nichts anderes als das Weltall des Selbsts, nämlich: erstellt durch das Nāma-Rūpa des Selbsts, somit: durch die mit Nāma-Rūpa als Diener des Selbsts erfolgenden Unterscheidungen der sinnlichen und der gedanklichen Gegebenheiten].³⁷⁸

Wer jedoch das Priestersein, das Adeligsein, die Welten, die Götter,³⁷⁹ die Lebewesen, außerhalb des [dem] Selbst sinnlich sowie gedanklich Gegebenen] vermeint, den wird [das so Vermeinte] im Stich lassen.³⁸⁰

[Im Sehen, Hören, Denken, Verstehen] soll man [daher eben dieses] Selbst [mit-]sehen, [mit-]hören, [mit-]denken, [mit-]verstehen. Wer dieses tut, der erkennt [dadurch seine] ganze Welt. (...) ³⁸¹ (...) ³⁸²

³⁷⁷ Das Weltall enthält, dieser Sicht nach, viele Welten [hier =: von Lebewesen bevölkerte Gestirne].

³⁷⁸ Durch das –auf der [1-ten] Reflexionsebene erfolgende– Ermitteln und Ersehen, wie das vom Selbst erstellte Nāma-Rūpa –und mit diesem auch das Selbst selbst– im sinnlichen sowie im begrifflichen Eingehen in die Gegebenheiten der äußeren und der inneren Sinne diese zu den Gegenständen [und deren Eigenschaften und Beziehungen] gestaltet, genauer gesagt: zu den Gegenständen der Welt gestaltet, damit: die Welt mit ihren Gegenständen erstellt: ja, durch ein *solches* Ermitteln und Ersehen ermittelt und ersieht man beides: die vom Selbst erstellte Welt, und auch das Selbst selbst.

³⁷⁹ Wie gesagt: Die Götter sind für ihn Verdinglichungen von Kräften.

³⁸⁰ So versteh' ich –von Kant her gesehen– die an dieser Stelle sonst nicht zu verstehende tradierte Formulierung. Und ohne dieses so bezogene Verständnis muss der Text entweder unverständlich bleiben oder aber in den damals bereits üblich gewordenen eklektischen Manieren deformiert werden.

Und: Vermutlich hat Maitreyī das ihr Mitgeteilte deswegen fragmentarisch weitergereicht, damit nur Eingeweihte die Mitteilung verstehen können.

³⁸¹ Es folgt ein Beispiel, das Deutliches verdeutlicht und das wohl eher der Kernbestand einer späteren Kommentierung gewesen ist:

„Das ist mit einem Beispiel zu vergleichen: Mit der Hand kann man einen Schall, den ein Musikinstrument –sei es eine Trommel oder eine Muschel oder eine Laute– hervorgebracht hat, nicht fassen. Das grobe Musikinstrument hingegen, diese kann man mit der Hand anfassen; und tut man dies, dann fasst man –durch dieses grobe Musikinstrument vermittelt– auch den aus ihm heraustretenden [–feinerstofflichen–] Schall an. In vergleichbarer Weise erfasst man am Gesehenen, am Gehörten, am Verstandenen, am Gedachten das Selbst.“

Das verdeutlicht man sich an folgendem Beispiel: Der Sammelplatz allen Wassers ist das Weltmeer. In damit vergleichbarer Weise ist der Sammelplatz aller Tastempfindungen die Haut, ist der Sammelplatz aller Geschmacksempfindungen die Zunge, ist der Sammelplatz aller Geruchs [-empfindungen] die Nase, ist der Sammelplatz aller Form[-empfindungen] das Auge, ist der Sammelplatz aller Schall[-empfindungen] das Ohr, ist der Sammelplatz aller Erwägungen der Denksinn,³⁸³ ist der Sammelplatz aller [Begriffe] die Rede,³⁸⁴ und ist der Sammelplatz allen Wissens das Herz[-zentrum].³⁸⁵ Genauso ist der Sammelplatz allen Tuns das [Paar der] Hände, ist der Sammelplatz aller Lust der Geschlechtsteil, ist der Sammelplatz aller Entleerung das [Paar aus] After [und Blasenaustritt], und ist der Sammelplatz aller Fortbewegung das [Paar der] Füße. [Jeder dieser Sammelplätze ist vom Selbst erstellt; und in jedem von ihnen ist daher eben dieses Selbst vorhanden; keiner dieser Sammelplätze ist vom Selbst abgetrennt und nicht in ihm enthalten.]

[Man denke dabei an ein uferloses Weltmeer mit seinem] Salz[-wasser, demnach ein Weltmeer] ohne Innen und ohne Außen, einzig eine Masse von [Salz-]geschmack: ja, in der Tat: Genau so ist dieses große Selbst ohne ein Innen und ohne ein Außen, einzig eine Masse von Wissen. [In dieses Selbst löst sich beim Wissenden bei dessen Dahinscheiden das vom Diener des Selbsts] aus den Grundbestandteilen³⁸⁶ erstellte [Ich] in dieser [Masse des Wissen und damit auch des Wissens von ihnen] auf.³⁸⁷

³⁸² Auch das zweite –gleichfalls alles andere als lupenreine und klärende– Beispiel dürfte das Ergebnis einer viel später vorgenommenen Kommentierung sein:

„Oder man verdeutlicht sich den Zusammenhang an folgendem Beispiel: Jemand entzündet an feuchtem Holz ein Feuer, worauf sich ringsherum Rauchwolken verbreiten. In vergleichbarer Weise sind aus diesem Großen Wesen ausgehaucht worden: der R̥gveda, der Yajurveda, der Sāmveda, ferner [die Lieder] der Atharvan's und der Añgiras', und schließlich die Erzählungen die Geschichten, die Wissenschaften, die Mund-zu-Ohr-Lehren, die Verse, die Sinnsprüche, die Erörterungen, die Erklärungen. [So geht aus dem Selbst alles Empfundene und Erkannte hervor.]“

³⁸³ Ich gebe S: „Manas“ mit „Denksinn“ und nicht unspezifisch mit „Geist“ wieder.

³⁸⁴ Ich habe hier eine Umstellung vorgenommen.

Erstaunlich sind, wie gesagt, nicht die –bei der jahrhundertlang erfolgten mündlichen Tradierung erfolgten– Veränderungen, sondern deren geringe Anzahl sowie der zumeist erfassbaren Vorformen dieser uns überkommenen Abänderungen.

³⁸⁵ Das Zentrum des Verstandes befindet sich unterhalb der Fontanelle am unteren Rand der Schädeldecke. Im Herz-Zentrum, das räumlich verschieden vom Herz-Organ [= von der Blut-Pumpe] ist, wird hingegen das Wissen gespeichert.

Nach diesen 3+5 inneren Betätigungen erfolgen noch 4 äußere, sodass: 8+4 = 12.

³⁸⁶ Darunter fallen, der Lehre Buddha Śākyamuni's zufolge, die inneren und äußeren Sinneskräfte samt der von ihnen erfassten inneren und äußeren Gegebenheiten.

³⁸⁷ Unter den nicht-interpretierten Übersetzungen lautet die am wenigsten unverständliche: „Arising out of these elements, into them also one vanishes away“.

[So gelangt dann das Selbst zu sich selbst und wird mit sich eins, unbehaftet von Todhaftem. Und unbehaftet vom Todhaften und daher todlos bleibt es dann so für sich;] denn nach dem Dahinscheiden erfolgt kein Unterscheiden³⁸⁸ mehr! Das sag' ich!":³⁸⁹ So sprach Yājñavalkya.

„Herr!“, sprach da Maitreyī [zu ihm]. „Mit dieser Aussage, nach dem Tod erfolge [bei dem nunmehr Todlosen] kein Unterscheiden mehr, hast du mich nun arg verwirrt! [Wo bleibt dann das Bewusstsein, das unterscheidet?“

„Aber“, antwortete er ihr, „daran, dass da kein [Bewusstsein mehr ist, das etwas] unterscheidet, ist nichts Verwirrendes.

Unvergänglich ist dieses [-so mit sich eins gewordene weil das Entstehen–Vergehen hinter sich gelassen habende–] Selbst, von unzerstörbarer Beschaffenheit.

Gäb' es [bei einem solchen Großen Wesen nach dem Tod noch, wie zuvor,] eine Zweiheit, dann würde [bei ihm weiterhin] gelten: Etwas sieht etwas Anderes; Etwas riecht etwas Anderes; Etwas schmeckt etwas Anderes; Etwas redet etwas Anderes; Etwas hört etwas Anderes; etwas denkt etwas Anderes; Etwas tastet etwas Anderes; etwas versteht etwas Anderes.

Aber dann, wenn Alles zum eigenen Selbst geworden ist: wodurch würd' er dann etwas sehen, wodurch würd' er dann etwas riechen, wodurch würd' er dann etwas schmecken, wodurch würd' er dann etwas reden, wodurch würd' er dann etwas hören, wodurch würd' er dann etwas [wissen], wodurch würd' er dann etwas tasten, wodurch würd' er dann etwas verstehen?!

[Das könnte doch nur dadurch erfolgen, dass sich sein Selbst erneut aufteilt, nämlich aufteilt in: Sehenden–Gesehenes, Riechenden–Gerochenes, Schmeckenden–Geschmecktes, Redenden–Geredetes, Hörenden–Ge-

³⁸⁸ In anderen Worten gesagt: Nach dem Tod bleibt der –weiterhin beim Selbst weilende– Diener inaktiv und wendet das Nāmarūpa nicht mehr an und führt demnach keine Unterscheidungen –S: Saṃjñā– mehr aus; daher erfolgt dann kein Werden mehr, somit kein Zeitablauf mehr; und mit dem Zuendegehen des Entstehens–Vergehens ist dann eben –dieser Sicht nach– das Todlose erreicht.

NB: Ich übernehme von Lama Gonsar Tulku die Wiedergabe „Unterscheidung“ von S: „Saṃ-jñā“. Die in den Texten benützte Übersetzung „Bewusstsein“ ist zwar inhaltlich nicht unzutreffend; denn ein Bewusstsein-von-Etwas besteht im Unterscheiden von Etwas gegenüber etwas Anderem; aber für „Bewusstsein“ steht das –an *dieser* Stelle eben *nicht* benützte– Wort S: „Vi-jñā-na“ zur Verfügung.

Der vormalige Prinz Siddhārtha und nachfolgende Śramaṇa Gautama hat in der Schule des Udraka Rāmaputra als Mund-zu-Ohr-Unterweisung das Eintreten in des Geisteszustand des Weder-Unterscheidens-noch-Nichtunterscheidens erhalten ...

³⁸⁹ Hier hat Yājñavalkya eigentlich zu reden aufhören wollen.

hörtes, [Wissenden–Gewusstes], Tastenden–Getastetes, Verstehenden–Verstandenes. Nicht todlos hingegen ist Gesehenes, Gerochenes, Geschmecktes, Geredetes, Gehörtes, Gewusstes, Getastetes, Verstandenes.]

Ja, wer will da den Verstehenden verstehen?³⁹⁰

Ja, in diesem Sinn hab' ich Dir, Maitreyī, [diese Darlegung] des Todlosen [wie auch den Weg zum Todlosen, den ich nun begehen will], gegeben!“

[Und nachdem Yājñavalkya so gesprochen und er sich sodann von Maitreyī verabschiedet hatte, zog er fort.]«

In *diesem* Zustand der *Todlosigkeit* –in anderen Worten: der *Ewigen Ruhe*– kann dann natürlich auch keine frühere Handlung, die sich noch nicht ausgewirkt hat, sich noch auswirken; denn das Bewusstsein, in dem diese Auswirkung dann zu erfolgen hätte, ist ja da nicht mehr tätig.³⁹¹ Dass insbesondere weniger heilsame vergangene Handlungen sodann nicht mehr zur Reifung gelangen können –in anderen Worten gesagt: dass dieses Karman dann kein Phala mehr hervorbringt–, das ist für Yājñavalkya, der dann und wann eben auch mit aufgekrämpelten Hemdsärmeln vorgegangen ist, wichtig und entscheidend.

Das Selbst für sich selbst ist unbegrenzt und daher ohne ein Innen und ohne ein Außen; denn auch das vom Diener dem Ich präsentierten Außen ist noch innerhalb des Selbsts, nämlich: innerhalb seines vortodlichen Unterscheidens der –äußeren wie auch inneren Bewusstseinsinhalte gemäß seines Nāma-Rūpa, seiner Begrifflichkeit bezüglich seiner Formverleihungen.

Dann jedoch stellt sich uns die Frage, ob Yājñavalkya ein Solipsist gewesen ist, ob er demnach auch das unabhängige Bestehen eines weiteren Selbsts eines anderen Ichs verneint hat, oder hingegen, ob es für ihn eben doch außerhalb des eigenen Selbsts noch etwas gab, nämlich: das Selbst eines anderen Lebewesens, und dass es somit für das eigene Selbst durchaus ein Außen –und damit auch eine Grenze zwischen Innen und Außen– gegeben hat.

³⁹⁰ Auch auf der Meta-Ebene sind diese Unterschiede nun nicht mehr vorhanden.

In eben diesem Sinn erfolgt dann weder ein Unterscheiden der üblichen Gegebenheiten, noch ein Unterscheiden von Unterscheidung versus Nichtunterscheidung.

Ich gehe deswegen davon aus, dass Yājñavalkya nur zwei Ebenen des Reflektierens in Erwägung gezogen hat: (a) die 0-te Ebene, die von den Dingen in der Welt handelt, und (b) die 1-te Ebene, die vom Nachdenken über diese 0-te Ebene [und ihre Welt] handelt.

³⁹¹ So ist wohl –gemäß Pláton's „Apologie“– von Sokrátēs der eine der beiden von ihm erwarteten nachtodlichen Zuständen der eine –der angenehmere– beschrieben.

Wiewohl in den uns überlieferten Texten diese Frage nicht beantwortet –und auch garnicht gestellt– wird, will mir scheinen, dass die Antwort auf der Hand liegt:

Er war in dieser Hinsicht Agnostiker, jedenfalls in der *theoretischen* Hinsicht. Denn das vom Selbst erstellte Nāma-Rūpa reicht nicht über die dem Selbst von seinem Diener bereitgestellten [äußeren und inneren] Bewusstseinsinhalten hinaus; sie dennoch darüber hinaus –und das hieße: auf ein nicht vom eigenen Selbst erstelltes anderes Selbst– anzuwenden, das macht das Anwenden des eigenen Nāma-Rūpa's hinfällig, weil inhaltsleer.

In der *praktischen* Hinsicht hingegen hat er selbstverständlich auch das Selbst seiner Maitreyī sowie das des Janaka oder das des ... nicht nur nicht abgestritten, sondern es bei diesen –als Lebewesen– vorausgesetzt, und mehr noch: sie im Ermitteln ihres jeweiligen Selbsts angeleitet.

Festzuhalten bleibt für diesen –unserem dürftigen Überlieferungsstand nach– ersten großen Philosophen Indiens und darüber hinaus des Erdenrunds:³⁹² Seiner Soteriologie nach besteht die Befreiung aus den Fängen Māra's in gänzlicher Bewusstseinslosigkeit, im gänzlichen Nichtbewusst-Sein. Denn eine Tätigkeit des Bewusstseins erfolgt mithilfe des Hauchs; der Hauch aber wirkt kausal und somit unfrei. Das Ātman –das Selbst– ist zwar auch nach dem Tod des solchermaßen die Befreiung Erstrebenden noch mit dem Prāṇa –mit dem Hauch– verbunden; aber es nimmt mangels Aktivierung eines Bewusstseins die Energien des Hauchs nicht mehr in Anspruch.

4. Die Weisheitslehren der Eklektiker

Yājñavalkya wusste, dass seine Philosophie und Soteriologie nicht von jedem Dorf-Brāhmaṇa zu verstehen gewesen ist. Und tatsächlich

³⁹² Erst jetzt, bei der Endfassung und an dieser Stelle, ist mir bekannt geworden, dass einige Autoren seine Lebenszeit auf das 8-te oder gar 7-te Jahrhundert v.d.Z. versetzen. Zwar tut die dem Inhalt seiner Lehre keinen Abbruch.

Aber: Um diese vergleichsweise späte Zeit hat sich längst neben den beiden ersten Kasten die dritte Kaste des Bürgertums etabliert. Doch von ihr weiß Yājñavalkya noch nichts, aber auch garnichts. Und da Yājñavalkya da und dort mit „Ṛṣi“ bezeichnet wird, ist es kaum angebracht, seine Lebenszeit deutlich später als die Zeit des 10-ten Jahrhunderts v.d.Z. anzusetzen.

Was sodann die Übertragungslinie in dem Yājñavalkya gewidmeten Teil des „Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad“ betrifft, so ist daran festzuhalten, dass in ihr sein Name nicht auftaucht. Siehe *Deussen (1897)*, S. 486 f. und 521 f.

dürften weit über drei Viertel des Brāhmaṇas ihrem Brahman bzw. dessen Personifizierung, dem Brahmā, treu geblieben sein.

Und von jenen Brāhmaṇas der Folgezeit, denen eine erkenntnistheoretische Sichtweise nicht etwas gänzlich Unzugängliches gewesen ist,³⁹³ haben sicherlich die meisten von ihnen versucht, Yājñavalkya's Nicht-Zweiheits-Ansicht: *Ātman [daraus Brahman]* entweder zu einer Zweiheits-Ansicht: *Brahman wie zudem auch Ātman* aufzulösen oder hingegen sie zu der Ansicht: *Brahman [daraus Ātman]* umzugestalten, sei's in der Ansicht,

(1) das Ātman sei aus dem Brahman durch Ausstülpung samt Abtrennung hervorgegangen, oder

(2) das Ātman sei eine Ausstülpung aus dem Brahman und von diesem [noch] nicht abtrennt, oder

(3) das Ātman –und zwar: das Ātman jeden einzelnen Lebewesens– sei voll-identisch mit dem universellen Brahman, wobei die Fehlsicht, das *Ātman von dir* und das *Ātman von mir* seien zwei verschiedene Dinge, dadurch entstehen, dass Unterschiede des jeweiligen Puruṣas bzw. Prāṇas als Unterschiede des Ātmans missverstanden werden,

somit: Ansichten, die unterschiedlichen Frühformen der späteren Lehre von der Nicht-Zweiheit sind, der A-Dvai-ta, der Advaita.

Die entsprechenden Heilslehren müssten dann solche Richtungen einschlagen:

Zu (1): In orthodoxer Weise hat der Kundige nach dem Tod seines Leibes den Weg nach oben via Mond und die anderen Pforte zu begehen und mit dem schließlich erreichten Brahman das besagte Gespräch zu führen; sodann wird er –verstanden als sein Ātman samt Puruṣa [= Prāṇa]– eins mit dem Brahman und dessen Prāṇa, sodass für ihn dann der Kreislauf der Wiedergeburten abgeschlossen ist.

Zu (2): Die Ausstülpung des Ātmans aus dem Brahman ist durch Aneignung von Besonderheiten erfolgt; daher sind rechtzeitig vor dem Tod des Leibes diese Besonderheiten aus dem Ātman samt Puruṣa zu entfernen, sodass vom Tod ab keine solche Ausstülpung und damit keine Wiedergeburt mehr.

Zu (3): Vergleichbar mit *verschiedenen* Fenstern in *einem* Haus –und als Bestandteile dieses einen Hauses– meinen die einzelnen von Unwissenheit hierüber Durchtränkten und Gelenkten, sie seien vom Brahman

³⁹³ Indem ich davon ausgehe, dass dies unter der damaligen Oberschicht nicht prozentual deutlich mehr gewesen sind, als dies heutzutage hierzulande unter Abiturienten ist, wird mir klar, dass ich hier besser in Promille statt in Prozenten schätze.

Wenn man allerdings an unsere Politiker denkt ... [dann ist man, um mit dem großen Lyriker Heinrich Heine zu sprechen, um den Schlaf gebracht].

verschieden; dadurch, dass vor dem Tod des Leibes diese Unwissenheit zum Erlöschen gebracht wird, wirkt sie nicht über diesen –unvermeidlichen– Tod des Leibes hinaus, sodass es dann nicht zu einer erneuten Re-Inkarnation [= Verfleischlichung, Verleiblichung] kommen kann.

Eine der vielen Misch-Formen der Lehren von Brahman und Ātman lautet, *pars pro toto*:³⁹⁴

»[*Der Weise sprach:*]

„Fürwahr, das Brahman ist die ganze Welt.

[Doch mit] dieser geheimen Bezeichnung³⁹⁵ [„Ātman“] soll man [das Brahman] mit beruhigtem Gemüt verehren!³⁹⁶

[Tatsächlich besteht der Mensch] ganz aus Wollen.³⁹⁷ So wie sein Wollen hier in dieser Welt ist, so wird er dann nach seinem Abscheiden von hier.³⁹⁸ Es liegt [dabei] an einem [jedem Menschen selber], sein Wollen [jetzt und hier dem entsprechend] zu gestalten.³⁹⁹

[Den Puruṣa soll man so ansehen:] Der Denksinn ist sein Ausgangsort; der Hauch ist sein Körper;⁴⁰⁰ das Licht ist seine Form;⁴⁰¹ die Wahrhaftig-

³⁹⁴ Siehe Ch.u. 3.14.1; vgl. *Deussen (1897)*, S. 109 ff.

³⁹⁵ Den Ausdruck S: „Jalān“ geb’ ich durch „geheim [zu haltende] Bezeichnung [von Ausdrücken aus den Opferritualen]“ wieder. Demnach ist für Śāṅḍilya der Ausdruck „Brahman“ ein Codewort für ein –genau genommen– götterfreies All!

Man beachte, dass in diesen Absätzen auch nirgendwo auf spezifische Götter Bezug genommen wird.

³⁹⁶ Dieser Merkspruch war wohl bereits der gesamte ursprüngliche Text: mehr hat der Autor der Öffentlichkeit –den Leuten– garnicht mitteilen wollen und wohl auch nicht dürfen.

Aber aus diesem Abschluss wollten seine Schüler dann ein ansehnliches Opus gestalten; und daraus sind dann die folgenden Zusammenwürfelungen entstanden.

³⁹⁷ So geb’ ich S: „Kratu“ wieder; und so hat dies wohl auch schon Schopenhauer verstanden, unabhängig davon, ob er diesen Text schon gekannt oder aber noch nicht gekannt hat.

³⁹⁸ Da das Wollen ein Handeln des Geistes ist, liegt hier ganz offenkundig bereits eine eindeutige Karman-Lehre vor!

Und eben diese Lehre bietet die Mittel, deren erfolgreiche Anwendungen dazu führen, dass man nach dem Abscheiden aus dieser Welt mit dem All und daher mit Brahman eins wird.

³⁹⁹ Auch jetzt folgt etwas ganz Neues, in meinen Augen: die von einer späteren Schülergeneration dieser Schule, beeinflusst durch Teile der Lehren Yājñavalkya’s, erfolgte Zugabe zum alten Text: Man hat mit dessen Lehre gleichziehen wollen!

⁴⁰⁰ Ich gehe –hier wie auch sonst– davon aus, dass S: „Kāya“ das Wirkende ist und S: „Rūpa“ das durch den Sehsinn [in dessen Formung des ihm Erscheinenden] Bewirkte.

⁴⁰¹ Denn das Licht, das als vom Gesehenen ausgehend wahrgenommen wird, erhält durch den Sehsinn die sodann wahrgenommene Form.

keit ist seine Ausrichtung;⁴⁰² das Raumaufspannende⁴⁰³ ist sein Ātman. [Dieses Ātman] ist es, das alles wirkt, das alles wünscht, das alles riecht, das alles schmeckt, und das weder im Reden [mit Begriffen] noch im Achten [auf die Formen] aufgeht.

Dessen Puruṣa, der kleiner ist als ein Reiskorn oder ein Gerstenkorn oder ein Senfkorn oder eines Hirsekorns Kern, der [wirkt] im Inneren auf Herzen[shöhe für] mein Ātman. Dieses Ātman im Inneren auf Herzen[s-höhe], es ist größer als Erde, Luftraum und Himmel [zusammengenommen], es umfasst das ganze Weltall.⁴⁰⁴ In dieses Ātman des Hauchs –in dieses Brahman⁴⁰⁵– werd' ich, aus dieser Welt abscheidend, dann eingehen.

Wem solche Sicht [als allgegenwärtiges Wissen zu Eigen] geworden ist, der ist frei von jedem Schwanken und [Zweifeln].

So beschreibt es Śāṅḍilya, [der die Beschreibung von seinem Meister erhalten hat]; und so ist es auch tatsächlich.“«

Und wiederum einigen von diesen wenigen Intellektuellen wird gekommen sein, dass eine recht verstandene Ātman-Lehre –in welcher das Ātman der Schöpfer des Brahman's ist– mit einer recht verstandenen Brahman-Lehre –in welcher das Brahman der Schöpfer des Ātman's ist– unverträglich ist, dass eine Advaita-Lehre somit einem einst herrlichen Pfeiler gleicht, der nun umgestürzt ist, ohne dass da jemand in der Lage ist, ihn wieder aufzurichten.

Lehren dieser Art –reine wie auch vermengte– sind mit Sicherheit auch zur Zeit des Prinzen Siddhārtha Gautama in den damaligen Schulen und Hochschulen gelehrt worden, manchmal wohl ohne bedeutende Bei-

Denn in einer absolut lichtfreien Dunkelkammer sind an den darin vorkommenden [und bei Licht sehbaren] Formen nur tastbare, aber nicht sehbare Formen wahrzunehmen.

⁴⁰² Der Diener des Selbsts ist daraufhin ausgerichtet, dem Selbst das ihm Gegebene genau so darzulegen, *wie* er es wahrnimmt.

⁴⁰³ Gemeint ist hier mit „Raum“ hier wohl: die Gesamtheit dessen, was durch die Sinne an Wirklichem erfassbar ist. Und das Selbst stellt den Raum bereit, in dem der Diener sodann das jeweils Erkannte aufstellt.

⁴⁰⁴ Das ist natürlich, wie verklausuliert es auch formuliert sein mag, gänzlich epistemologisch gemeint!

⁴⁰⁵ Und zugleich wollte man wohl zeigen, dass der eigene frühere Meister schon das Gleiche gesagt hat, wenngleich mit anderen Worten, und dass er dies schon viel früher als Yājñavalkya erkannt und ausgesprochen hat!

Diese Verwebung der Brahman-Lehre mit der Ātman-Lehre kräftigt den Verdacht, dass dies Hinzufügungen aus der Zeit nach Yājñavalkya sind.

mengungen, und oft wohl auch in der –für Epigonen charakteristischen– Beimengung von damit Unverträglichem.

Zudem hatten auch manche der Epigonen –deren Verstandeskkräfte nicht deutlich über dem Durchschnitt unserer Hochschullehrer gelegen ist– mit Widersprüchlichem zu leben gelernt, weswegen dann zu einer Möglichkeit *A* nicht nur ihr Gegensatz *Nicht-A*, sondern dazu auch die Paarung *A-und-nicht-A* dieser Gegensätze als Möglichkeit genommen hatten, woraufhin dann einige weitere Gelehrten –um die Vierheit zu erstellen– noch das Gegenteil *Weder-A-noch-nicht-A* dieser Paarung als Möglichkeit in Betracht gezogen hatten.

Hingegen ein echter Muni –ein hierzu Schweigender, ein Weiser–, der enthält sich hierzu des äußeren wie –schon zuvor– des inneren Urteils über das, was sprachlich –und daher zuvor schon gedanklich– der Vergegenständlichung entzieht, und damit der Anwendbarkeit von Nāma-Rūpa, von Form-Begriff. Denn ein solcher Muni ist ein *So* [aus der Welt des Erleidens] *Gegangener*, kurz gesagt: ein *So-Gegangener*, ein *Tathā-Gata*.

Hauptteil 2:

Die Weisheitslehren seiner Zeit

1. Vorbetrachtungen

Die überlieferten Texte der älteren Upaniṣad-Sammlung kann man zumeist nicht bestimmten Autoren zuordnen; und selbst in den Fällen, in denen zu einem Text ein Autor desselben genannt wird, kann dann und wann berechtigter Zweifel daran bestehen, ob dieser Meister –oder zumindest einer seiner Jünger– diesen Text verfasst hat, oder aber, ob sich da jemand Anderer hinter der Autorität dieses Meisters versteckt und so dann dessen Namen gebraucht –und damit missbraucht– hat.

Noch viel schlechter ist es um die Frage der zeitlichen Einordnung dieser uns überlieferten Texte bestellt. Sieht man einmal von den Lehrreden Yājñavalkya's ab, die den Anschein erwecken, aus seiner unmittelbaren Jüngerschaft stammen –seine Frau Maitreyī dabei keineswegs ausgenommen–, so kann man im günstigsten Fall da und dort eine zeitvergleichende Anordnung im Sinne von *Früher-Zeitgleich-Später* –dabei mit mancherlei Fragezeichen versehen– erstellen und sie plausibel begründen, und auch dies nur mit jeweils unterschiedlichem Gewicht der Plausibilität. Für die Zeiten vor Buddha Śākyamuni wird es sicherlich nie mehr möglich sein, über die Lebensdaten der einzelnen Philosophen Alt-Indiens zu diskutieren, geschweige denn, sich mit plausiblen Begründungen auf diese oder jene Jahreszahlen festzulegen; und auch bezüglich Yājñavalkya wag' ich dies nur plus-minus einem Jahrhundert.

Dem späteren indischen Kaiser Aśoka ist es zu verdanken, dass wir die Lebensdaten Buddha Śākyamuni's mit gewisser Wahrscheinlichkeit bestimmen können. Demnach hat er höchstwahrscheinlich im Jahr 563 v.d.Z. bei Kapilavastu im Lumbinī-Hain das Licht der Welt erblickt.⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ Diese beiden Orte liegen im jetzigen Nepal an der Grenze zu Indien, dabei Lumbinī – d.h.: die Liebliche– direkt an der Grenze, und Kapilavastu 11 km landeinwärts.

Sie sind beide jetzt weitgehend archäologisch erforscht.

NB: Die Ergebnisse neuester Ausgrabungen legen die Vermutung nahe, dass diese beiden Orte nach dem Dahinscheiden Buddha Śākyamuni's [nahezu] kontinuierlich mit kleineren und gelegentlich auch in mittelgroßen Klöstern von buddhistischen Bhikṣus

Und er ist ziemlich genau 80 Jahre danach bei Kuśinagara gestorben, somit im Jahr 483 v.d.Z.⁴⁰⁷

Nicht nur die Lehre Buddha Śākyamuni's, sondern auch die der zu seiner Zeit wirkenden anderen Philosophen, soweit diese in den überlieferten Texten aufgeführt sind, haben keinen Eingang in die Upaniṣad-Sammlungen gefunden; und mehr noch: Nicht einmal die Namen der damals so wichtigen Schul-Oberhäupter werden darin aufgeführt.⁴⁰⁸ Sie und ihre Lehren werden darin schlicht und einfach totgeschwiegen.⁴⁰⁹

Leider behandeln auch die buddhistischen Überlieferungen die zu ihrer Lehre konkurrierenden Lehrmeinung nicht mit der angebrachten Sorgfältigkeit und Aufrichtigkeit. Ihr Behandeln solcher Texte ist vielmehr vergleichbar damit, wie Plátōn die Philosophie des Gorgías zu dessen Ungunsten darstellt, oder wie Aristotéles aus den Schriften seiner Vorgänger die Textstellen so aus deren Zusammenhang herausholt und sodann aneinanderreihet, dass er dann den dadurch gegebenen Anschein von deren Philosophien leicht widerlegen kann.⁴¹⁰

[und Bhikṣunīs?] besiedelt gewesen sind, und dies wohl bis in die Zeit der nach der islamischen Invasion erfolgten Zerstörung der Klöster in Indien.

⁴⁰⁷ Ich schließe mich hier den Analysen von KML an; siehe: *Mylius (1997)*, S. 373 ff. Denn das Ergebnis dieser Untersuchung stimmt mit den Rück-Datierungen anderer Buddhisten gut überein.

Und ohne dass er dies bemerkt hat, stimmen die von ihm ermittelten Zahlen auch mit den Zeit-Bestimmungen überein, die im Bodhisattvayāna überliefert sind.

Im übrigen scheinen sich diese Zeitbestimmungen mit denen Anderer –die sich auf andere Quellen beziehen, womit eine Streuung von ungefähr zwei Jahrzehnten in Kauf zu nehmen ist– einpendeln.

Natürlich werden auch immer wieder Thesen aufgestellt, wonach er vielleicht ein Jahrhundert früher oder aber später gelebt haben könnte; aber meist werden solche Thesen nach einigen Jahrzehnten sang- und klanglos fallengelassen.

NB: Die genauen Geburtsjahre sind für die Frage der Gültigkeit der uns überlieferten Darlegungen Buddha Śākyamuni's ohne eine Spur von Relevanz; und für die Frage der Gültigkeit ist es sogar irrelevant, ob er als historische Person gelebt hat oder ob nicht.

⁴⁰⁸ Dies nährt die Vermutung, dass diese Sammlungen auch sonst nur tendenziös mit der Überlieferung umgegangen sind.

⁴⁰⁹ So wird es zudem vielen weiteren Lehrern mitsamt ihren Lehren, die nicht einmal Eingang in die Überlieferungen des Buddhismus gefunden haben, ergangen sein.

Deshalb können alle diese Sammlungen auf keinen Fall dem Anspruch erheben, die Philosophien jener Jahrhunderte wenigstens annähernd repräsentativ wiederzugeben.

⁴¹⁰ Bei der Lektüre solcher Texte ist man dann wiederum oft an die Emser Depesche des preußischen Königs und ihre Verkürzung durch dessen Kanzler erinnert.

Siehe hierzu: *Anhang (d)*.

In ähnlicher Weise werden in den Überlieferungen der Lehrreden Buddha Śākyamuni's und seiner wichtigsten Jünger die zu seiner Zeit sechs⁴¹¹ wichtigsten nicht-buddhistischen Lehrmeinungen bis zur Unkenntlichkeit verkürzt dargestellt; verständlich ist dies insofern, als angenommen werden darf, dass man sich von diesen lediglich abgrenzen und sich auf keinen Fall mit ihnen inhaltlich in fairer Weise hat auseinandersetzen wollen.

Aber auch die Lehren der beiden philosophischen Hochschulen, in denen der vormalige Prinz Siddhārtha Gautama vor seiner Erweckung studiert hatte, sind –von einer einzigen, dabei leicht übersehbaren, und bislang auch stets übersehenen Stelle abgesehen– in den überlieferten Texten nur in Buch-Titeln und deswegen weitläufigst deutbar erwähnt worden; und *dies* allerdings ist *nicht leicht* einzusehen. Denn von den betreffenden Schul-Oberhäuptern Ārāḍa Kālāma und Udraka Rāmaputra hat der vormalige Prinz nach seiner Erweckung mit größter Hochachtung gesprochen.⁴¹²

Dieses Verschweigen von Lehrstoffen ist ein ganz großer Verlust für alle jene, die –wie ich– diese Lehrinhalte genauer ermitteln wollen, um dadurch klarer zu ermessen, worin –in Abgrenzungen von ihnen– die diesbezüglichen Lehrinhalte Buddha Śākyamuni's bestanden haben.

⁴¹¹ Diese Zahl 6 scheint in diesen Kontexten eine gängige Verwendung gehabt zu haben; denn schon Yājñavalkya hat sich von den Lehren von 6 anderen Schulen distanziert und diesen seine eigene, somit –nicht nur eine, sondern vielmehr– die eigene 7-te entgegengestellt.

⁴¹² Siehe u.a. MV 1.6.1 & MV 1.6.3.

Ich vermute, dass es bei den Hörern-Berichtern irgendwann auch Berührungsängste gewesen sind, die dazu geführt haben, die anderen Lehrmeinungen als offensichtlich lächerlich darzustellen, um die eigene Gefolgschaft davon abzuhalten, sich mit ihnen in fairer Weise argumentativ auseinanderzusetzen. So wurde dies umgekehrt –gemäß MV 6.31 – auch von Mahāvīra, dem Feldherrn Śiha betreffend, gehandhabt, einmal ganz abgesehen von der Darstellung der Lehrmeinung der Baudhas bei den Jainas: Hier haben sich die beiden gegenseitig nichts –aber auch garnichts– geschenkt.

Berührungsängste dieser Art haben sowohl bei den Jainas als auch bei den Baudhas seither Tradition: Mir ist weltweit kein einziger Ordiniertes von ihnen bekannt, der in der Logik der Gegenwart und in der Meta-Logik derselben irgendwelche vorzeigbaren Kenntnisse besitzt [und dadurch sein Sichtfeld erweitert hat].

NB: Vermutlich waren die Lehrmeinungen sowohl dieser beiden Hochschulen als auch jener sechs anderen außerbuddhistischen Lehrer zur Lebenszeit des Buddha in den drei oberen Kästen bekannt; siehe hierzu DN 16, den Malla Putkasa sowie den Śramaṇa Subhadra betreffend.

Im folgenden Hauptteil 3 will ich versuchen, diese Begebenheiten –dabei befreit von tendenziösen Hinzufügungen bzw. Abänderungen– wiederzugeben.

Diese zwei Schul-Oberhäupter sind, wie gesagt: Ārāḍa Kālāma, und Udraka Rāmaputra.

Die besagten anderen sechs Schul-Oberhäupter sind: Pūraṇa Kāśyapa, Maskarin Gośala, Ajita Keśakambalin, Pakudha Katyāyana, Nigrantha Jñatiputra,⁴¹³ und Sañjayin Belaṭṭhiputra.⁴¹⁴

Bei ihnen allen geh' ich bei den nun folgenden Versuchen, aus den überlieferten Andeutungen einen plausiblen Kern ihres jeweiligen Philosophierens zu rekonstruieren, davon aus, (a) dass sie allseits anerkannte Weisheitslehrer mit einer stattlichen Anzahl von Jüngern gewesen sind, (b) dass deren Lehren daher in ernsthafter und aufrichtiger Weise zu erraten sind, und (c) dies unter der [selbstverständlichen] Annahme, dass diese Brāhmaṇas bzw. Śramaṇas ihre Philosophien nicht um der bloßen Philosophie willen –oder gar um der akademischen Karriere willen– betrieben haben, sondern (d) vielmehr mit dem Ziel, durch solches Philosophieren tiefe Einsichten in die Gegebenheiten und ihre Zusammenhänge zu erhalten, um sie (e) im Aufrechterhalten zu einer Lebensführung zu gestalten, die zu ihrer eigenen Heilung der mentalen Erkrankungen und damit zum eigenen Heil leitet, wobei (f) durch das Weiterreichen dieser Einsichten die gleiche Heilung und das gleiche durch sie erreichte Heil auch den Anderen zuteil wird, abhängig eben davon, was sie jeweils unter den Ausdrücken „Heilung“ und „Heil“ verstanden haben.

2. *Pūraṇa Kāśyapa*

Der Bettelgänger und Brāhmaṇa Pūraṇa Kāśyapa war das Oberhaupt einer Philosophenschule. Nach dem Abschluss des weltlichen Hauslebens hatte er zunächst das Waldleben geführt; und nach dessen Abschluss hatte er sich zurück zu den Siedlungen des Gangesgebiets begeben. Er war ein Naktler, ein Nackt-Geher, d.h.: ein gänzlich unbekleidet gehender und solcherart seinen ganzen Körper den Unannehmlichkeiten des Wetters wie auch dem Hunger der Insekten aussetzender Asket. Seine Lehre wird in den buddhistischen Schriften so dargestellt:⁴¹⁵

⁴¹³ Er war das Schul-Oberhaupt der Jainas.

⁴¹⁴ Letzterer war ursprünglich der Lehrer von Śāriputra und Maudgalyāyana; und auch deswegen wär's wichtig, von dessen Lehre wenigstens eine nicht-tendenziös verfasste Inhaltsangabe zu besitzen.

⁴¹⁵ Siehe hierzu sowie zu den weiteren vier in diesem Abschnitt dargestellten Lehren die Ausführungen in DN 2.

»[Der Großkönig Ajātaśatru Vaidehīputra gab die Lehre des Pūraṇa Kāśyapa mit folgenden Worten wieder:]

„Der Ausführende einer Handlung wie auch der Anstiftende zu einer Handlung –wer [beispielsweise Andere] zerstückelt oder [auch sie] zerstückeln lässt, wer [Andere] verbrennt oder [sie] verbrennen lässt, wer [bei Anderen] Kummer und Schmerz verursacht, wer verursacht, dass [Anderen] das Leben genommen wird, wie auch, dass [Anderen] etwas genommen wird, was [diese] nicht [unbedrängt] hergegeben haben, wer Einbruch begeht, wer Beute einsteckt, wer Räubereien begeht, wer Hinterhalt legt, wer Ehebruch begeht, wer Lügen erfindet und sie weiterreicht: der begeht damit nichts Zerstörerisches, [nichts zum Unheil führendes, nichts Unheilsames].

Würde jemand mit einer rasiermesserscharfen Drehklinge aus [allen Bewohnern] dieses ganzen Erdenrunds eine formlose Masse machen, nämlich: einen [einzigsten riesen-]großen Haufen von [durchgemahlenem] Fleisch, dann hätte das [für ihn] nichts Unheilsames zur Auswirkung; dann würde ihm daraus kein Unheil erwachsen.

Würde jemand vom südlichen Ganges-Ufer ab [alles Lebendige] töten, umbringen, zerstückeln, oder das Zerstückeln verursachen, würde er da alles niederbrennen oder das Niederbrennen verursachen, dann hätte das [für ihn] nichts Unheilsames zur Auswirkung; dann würde ihm daraus kein Unheil erwachsen.

Würde umgekehrt jemand vom nördlichen Ganges-Ufer ab [allen Menschen Nahrung und alles Sonstige, dessen sie bedürfen,] geben oder solches Geben veranlassen, [allen Göttern opfern oder solche Opferungen veranlassen,] dann hätte das [für ihn] nichts Heilsames zur Auswirkung; dann würde ihm daraus kein Heil erwachsen.

Denn durch Geben, durch Selbstbeherrschung, durch Enthaltensamkeit, durch Wahrhaftigkeit, durch alles das wird nichts Verdienstvolles erreicht; und aus solchem geht daher auch nichts Verdienstvolles hervor.“«

Dass dieses so Vorgetragene keine faire Wiedergabe der Lehrmeinung des Pūraṇa Kāśyapa ist, darüber waren sich die Autoren unter den Hörern-Berichtern –wohl: des 1-ten Konzils unter Mahākaśyapa– zweifellos im Klaren; und daher haben sie diese Darstellung nicht dem Buddha, sondern dem Großkönig und Vatemörder Ajātaśatru Vaidehīputra unterschoben.

Getragen von der Absicht, die über die Ruinen dieser Lehre aufgetragene Schmutzschicht abzutragen und aus den Ruinen sodann einen Plan des Gebäudes seiner Lehre zu ermitteln –bzw., da ein Ermitteln gar-

nicht mehr möglich ist, ihn immerhin zu erraten-, will ich mich nun bemühen, diesen Text sowohl frei als auch wohlwollend zu interpretieren. Dass ich dabei ganz genau seine Lehre treffe, ist zwar nicht völlig ausgeschlossen, aber auch nicht sonderlich wahrscheinlich; dass ich dabei immerhin in die Nähe seiner Lehre gezielt habe, das darf dann schon deutlich mehr an Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Avanti:

Dieser Brähmaṇa, der vor Jahrzehnten dem wohlhabenden Hausleben entsagt hat und in den Wald gezogen ist, der seither völlig bedürfnislos lebt, der nach vielen Jahren aus dem Wald dann zu den Menschen zurückgekehrt ist, der diesen Menschen nun den von ihm während seines Waldlebens erstellten Plan zum Erreichen des Heils –wohl: im Sinne des späteren Demókritos– berichtet, und um den sich eine große Schülerschar gesammelt hat: er hat mit Sicherheit nicht gelehrt, Handlungen von der angeführten Art seien für die so Behandelten belanglos, und sie hätten für das Gemüt des derart Handelnden keine erhebliche Auswirkungen. Vielmehr wird er eine der beiden Ansichten vertreten haben: (a) entweder eine, die der Yājñavalkya's ähnlich ist, wonach jemandem, der nach dem Tod sein Selbst in sich selbst ruhen lassen kann, diese Auswirkungen nicht mehr widerfahren, (b) oder aber eine atomistische Ansicht auf realistisch-materialistischer Grundlage ohne eine dieser Atom-Lehre vorrangige Erkenntnislehre; und letzteres erscheint mir anhand der im Text angegebenen Beispiele das deutlich wahrscheinlichere zu sein:

Er wird natürlich das Kausalgesetz *nicht bestritten* haben; *bestritten* haben wird er jedoch, dass der Geist eines Menschen *mehr* als das Prāṇa –der Hauch– ist, in unseren Worten gesagt: dass der Geist *mehr* als die elektromagnetischen Felder im Gehirn ist. Da dieses Prāṇa somit *nicht* eine davon *verschiedene* Kontinuität von Geisteszuständen unlöslich begleitet, erlischt es nach dem Tod des Menschen, sodass es für diesen danach *kein* Weiterleben irgendwo irgendwie mehr gibt. Deswegen reicht das Kausalgesetz, die Handlungen des Lebewesens betreffend, nur bis zu dessen Tod, und keinesfalls darüber hinaus. Was vor dem Tod getan wird, *das* allerdings *kann* danach gleichfalls noch *vor* dem Tod *erhebliche äußere* Auswirkungen haben; und *das* allerdings *wird* in der Zeitspanne des Sterbens *bis* zum letzten Atemzug *erhebliche innere* Auswirkungen haben.

Der Weise sieht und erkennt dies. Und er kann –wie später in den westlichen Barbaren-Ländern Demókritos und wie dort noch später Diogenês– über die Geschäftigkeit der anderen Menschen, die nicht einsehen wollen, dass sie nichts an Angesammeltem über den Tod hinaus mit sich mitnehmen können, nur kopfschüttelnd lächeln. Der Weise strebt nicht

nach dem, was er selbst vor dem Tod nicht behalten kann, sondern nur nach dem, was er bis zum letzten Augenblick seines bewussten Lebens behalten kann, und das ist: seine Einsicht in die –rasche wie zumeist allzu rasche– Vergänglichkeit weltlicher Güter, die auf dem Boden dieser Einsicht erwachsene Bedürfnislosigkeit, die darauf aufbauende Gemütsruhe, und die diese krönende Unerschütterlichkeit.

Die Menschen –so wird er, dabei Feuerbach vorwegnehmend, und in ungefährer Anlehnung an Yājñavalkya gesagt haben– schufen ihre Götter nach ihrem Bilde. Diesen sich eingebildet habenden Göttern Opferungen darzubringen, das ist geradezu lächerlich. Denn wie sollte dies irgendwann jetzt oder später irgendeine Auswirkung haben?!

Bleibendes Glück –darauf wird er bestanden haben– erzielt man nicht durch das Einkauf von Wohlwollen von ausgedachten Göttern, sondern vielmehr dadurch, dass man nach Möglichkeit nichts besitzt, was man noch vor seinem Tod verlieren kann;⁴¹⁶ und an dem, was man darüber hinaus noch besitzt und erst mit seinem Tod verliert –nämlich: das eigene Leben–, an dem sollte man nicht derart viel wertschätzen, dass es einem die Gemütsruhe raubt, wenn man es zu verlieren droht; denn man verliert dabei nichts, was man nicht ohnehin irgendwann einmal verlieren muss: etwas, das wegen seiner Unbeständigkeit ohne allzu großen Wert ist, und was deshalb nicht über diesen geringen Wert wertgeschätzt werden sollte, was zu verlieren nicht der Rede wert ist.

So oder so ähnlich dürfte seine –auf einer Atom-Theorie aufbauenden– Heilslehre ausgesehen haben, der zweiten Alternative unter den sinnvoll-möglichen Deutungen gemäß; und nur eine solche Lehre –und nicht eine jenem hanebüchernen Bericht entsprechende Lehre– erklärt, warum sich seinerzeit so viele Schüler um ihn geschart haben.

Da Demókritos seine Fröhlichkeit und seine Unerschütterlichkeit aus dem Orient –auf der Rückreise aus dem Osten des alt-persischen Kaiserreichs– mitgebracht hat, vermut' ich, dass so oder so ähnlich die Soteriologie des Pūraṇa Kāśyapa ausgesehen haben wird.

Allerdings will ich eine dritte Möglichkeit der Deutung, die irgendwo zwischen den beiden anderen Möglichkeiten beheimatet ist, nicht gänzlich ausschließen: Ihr gemäß nimmt beim Tod des Lebewesens dessen Ātman von seinem Puruṣa nur so viel mit, wie es für das dann erfolgende

⁴¹⁶ Dem Bias –einem der Sieben Weisen Griechenlands aus der Zeit 800-500 v.d.Z.– wird der Satz zugeschrieben: „Alles, was ich besitze, trage ich mit mir herum.“

Vermutlich ist er keineswegs der einzige Weise Alt-Griechenlands gewesen, der mit einer solchen Einstellung gelebt hat.

neue Leben benötigt, wohingegen alles Andere –und insbesondere die Gesamtheit der Eindrücke der heilsamen wie auch der unheilsamen Handlungen– mit dem Aufbrechen des Körpers nach dem Tod beim Leichnam verbleibt und mit diesem dann zerfällt. Wo das Paar aus Ātman und Puruṣa dann wiedergeboren wird, das entscheidet nicht die Kausalität der Handlungen; denn diese erlischt beim Zerfallen der Handlungseindrücke. Das entscheidet vielmehr ein blinder Zufall; und gegen das *dann* Unabwendbare sich *jetzt* aufzubäumen, das ändert an dem *danach* Erfolgenden *nichts*, sondern beeinträchtigt lediglich *jetzt* die Gemütsruhe; *sie* nun und die Glückseligkeit noch in diesem Leben samt der Unerlöschlichkeit, *sie* erlangt der Weise im Entwickeln und Aufrechterhalten eben jener Einsicht, die bei der zweiten Möglichkeit der Deutung skizziert worden ist.

3. Maskarin Gośāla

Vom Nacktler Maskarin Gośāla wird vermutet, dass er der seinerzeitige Schul-Leiter der Nackt-Geher⁴¹⁷ –der Ājivikas– gewesen ist.

Sein Name „Maskarin Gośāla“ ist mit „Maskarin [aus dem] Kuhstall“ zu übersetzen. Unklar bleibt dabei, ob er aus der Vierten Kaste –aus der der Śūdras– stammt und in seiner Jugend und in seinem frühen Mannesalter ein Stallknecht gewesen ist, oder aber –was eher zu vermuten ist–, ob er ursprünglich als Brāhmaṇa das Leben im wohlhabenden Priesterstand verbrachte und sich danach –statt in das Waldleben einzutreten– in selbst-auferlegter Buße dem Leben derer unterworfen hat, die er zuvor selber geknechtet hatte.

Geschildert wird seine Lehre in der Śrāvakayāna-Überlieferung stereotyp so:

»[Der Großkönig Ajātaśatru Vaidehīputra gab die Lehre des Maskarin Gośāla mit folgenden Worten wieder:]

„Eine Ursache [oder auch nur] ein [bei einer Ursache mitwirkender] Umstand für die Verschmutzung der Lebewesen gibt es nicht: Ganz ohne Ursachen und ohne [bei Ursachen mitwirkenden] Umstände sind sie verschmutzt. [Daher] gibt es auch keine Ursache und keinen [bei einer Ursache mitwirkenden] Umstand für die Reinigung der Lebewesen [von ihren Verschmutzungen]; vielmehr werden sie [irgendwann von selbst] gerei-

⁴¹⁷ Zur Darstellung ihrer Schulmeinung[en] siehe: *Basham (1981)*.

NB: Auch Mahākaśyapa war ursprünglich ein Mitglied dieser Schule.

nigt und [dadurch] rein, und dies ohne Ursache und [ohne einen zu einer solchen Ursache mitwirkenden] Umstand.

[Zu einer solchen Reinigung haben die Lebewesen zudem] garnicht die hierzu erforderlichen eigenen Kräfte; [und auch die Kräfte jeweils anderer Lebewesen können hierzu nichts beitragen]: Eine solche Kraft besitzen die Menschen nicht; diese Anstrengung können sie garnicht aufbringen.

Vielmehr ist alles Lebende und ist überhaupt alles Entstandene ohne jegliche Macht [über das jeweils eigene Schicksal] und ohne ein Beherrschen [des eigenen Lebensweges]. So widerfährt einem jeden Lebewesen dann in den sechs Arten des Bestehens das jeweilige Wiedergeboren-Werden,⁴¹⁸ [und dieses in den] 1.406.600 Grundarten des Geborenwerdens.⁴¹⁹

Es gibt 500 [Grundarten] von Handlungen, die, [je nachdem, wie man sie zusammenfassen will,] aus fünf sowie aus drei Arten bestehen,⁴²⁰ wobei jedoch das bloße Handeln [in Gedanken lediglich] ein halbes Handeln ist.⁴²¹ (...)

[Bei den Lebewesen höherer Art sind] sieben Klassen von [Wach-]Bewusstsein⁴²² wie auch sieben Klassen von Nicht-[Wach-]Bewusstsein [zu unterscheiden, und bei den ersten sieben Klassen zudem noch] sieben Arten des Freiseins von Fesselungen [durch Verschmutzungen].⁴²³ (...)

⁴¹⁸ Maskarin Gośāla lehrte demnach nicht nur das Wiedergeborenwerden, sondern auch das in diesem Wiedergeborenwerden erfolgende Weitertragen der Verschmutzung des Geistes, nur eben –so, wie in Plátōn's „Phaidon“ der *Er* berichtet–, dass eine solche Verschmutzung einem, wie beim Kartenspiel die Karten, durch blinden Zufall zugeteilt worden sind, wie auch, dass sie sich irgendwann auch von selbst abbauen, dass sie –als etwas Zusammengesetztes– dem Zerfall ausgesetzt sind und eine akausale Halbwertszeit haben.

Da er somit ausdrücklich die Kausalgesetze des Handelns und ihrer Auswirkungen auch über den Tod hinaus bestreitet, ist –mit erheblicher Unsicherheit– die Vermutung nicht abwegig, in Abhebung hierzu habe Pūraṇa Kāśyapa zu einer Variante dieses derart eingeschränkten Kausalgesetze gestanden, [oder umgekehrt].

⁴¹⁹ Wie Maskarin Gośāla auf eine solche Anzahl hat kommen können, ist für mich nicht zu ermitteln gewesen. Denn aus zahlenmystischen Gründen hat 1.406.600 überhaupt nichts an Informationen zu bieten.

⁴²⁰ So wird dies allerdings auch in den Śrāvākayāna-Sammlungen ausgesagt.

⁴²¹ Eine ähnliche Auffassung hat auch Mahāvīra vertreten. Die Auffassung Buddha Śākyamuni's hingegen ist einer solchen Ansicht genau entgegengesetzt.

⁴²² Es dürfte sich dabei um die fünf äußeren Bewusstseine, um das Denkbewusstsein und um das Selbst-Bewusstsein –die Apperzeption– gehandelt haben. Nimmt man dies an, so ergibt sich daraus, dass er eine hochentwickelte Philosophie des Geistes und der Erkenntnis besaß, die leider gänzlich verlorengegangen ist.

⁴²³ P: „Nigaṇṭhi-Gabbha“ sowie S: „Nirgranthi-Garbha“ ist wörtlich mit „wiedergeboren als Ungebundener“ wiederzugeben.

8.400.000 Weltzeitalter⁴²⁴ haben Unweise wie auch Weise im Kreislauf [des Sterbens und Wiedergeborens] durchzustehen; und [nur durch dieses Durchstehen] bereiten sie all' dem [Er-]Leiden [mit dem Ablauf der so festgesetzten Zeit] ein Ende.“⁴²⁵«

Dieser Text gibt bei wohlwollender Deutung somit folgendes an Inhalt preis:

Ein blindes Schicksal hat vor unvorstellbar langer Zeit –vielleicht: nach der [Wieder-]Entstehung des Weltalls beim Entstehen der Lebewesen in diesem Weltall– das, was die Lebewesen vom jeweils bisherigen Leben zum darauffolgenden Leben mitnehmen, [sittlich] verschmutzt; und es hat sie dadurch zu dem gemacht, was sie jetzt sind.

Diese Verschmutzung wird –wenn man sie nicht weiter anhäuft– zwar von Leben zu Leben etwas abgebaut, da alles –und damit auch diese Verschmutzung– dem Verfall preisgegeben ist; aber man hat keinen erheblichen Einfluss darauf, was hiervon durch eigenes Zutun noch im jeweiligen Leben abgebaut wird und welche übrige Masse eben leider zum nächsten Leben weitergetragen wird und werden muss.

Nun kann allerdings ein verschmutzter Gegenstand weder durch sich selbst noch durch einen anderen –gleichfalls verschmutzten– Gegenstand gereinigt werden. Aber glücklicherweise bröckelt jeder Schmutz – wie gesagt– irgendwann einmal von selber ab; und die [maximale?] Zeitspanne, innerhalb derer er sich restlos aufgelöst haben wird, das sind eben diese 8.400.000 Weltzeitalter, wobei ein Weltzeitalter ungefähr die

Meiner Sicht nach ist dies nicht als ein Hinweis darauf zu verstehen, Maskarin Gośāla sei ursprünglich ein höheres Mitglied im Orden der Jainas gewesen. Denn das Ungefestsein oder Ungebundensein –und äußerlich verstanden auch: das Nichtgebundensein durch gängige Konventionen, wie die der Kastenordnung, vergleichbar mit den späteren Kynikern im Alten Griechenland– war ja nicht nur ein Bedürfnis der Jainas, sondern beispielsweise auch eines der Buddhisten, der –wie sie früher genannt wurden– Bauddhas!

Allerdings lehnten letztere das Nackt-Gehen ab, und dies mit guten Gründen.

⁴²⁴ Der Ausdruck S: „Kalpa“ ist mehrheitlich sinngleich mit „Weltzeitalter [= Zeitspanne von Welt-Entstehen bis Welt-Vergehen]“ gebraucht, gelegentlich aber auch unspezifisch sinngleich mit „[sehr lange] Zeitdauer“. Der obige Kontext lässt keine eindeutige Zuordnung zu; ich tendiere dabei zu: „Weltzeitalter“, ersatzweise zu: „Lebensalter“.

NB: *Hier* hingegen gilt: $8.400.000 = 84 \cdot 100.000 = 7 \cdot 12 \cdot 10^6$, und hierbei gilt dann: $7 \cdot 12 = (3+4) \cdot (3 \cdot 4) = (2^2+3^1) \cdot (2^2 \cdot 3^1)$.

Dass dies weder eine erdachte Zufallszahl noch eine empirisch ermittelte Anzahl ist, liegt auf der Hand. Unbekannt ist mir hier ihre zahlenmystische Bedeutung.

⁴²⁵ Hierzu verwandte Ansichten haben im 12-ten und 13-ten Jahrhundert n.d.Z. in Südfrankreich und in Italien Albingenser und Katharer vertreten.

NB: Der Name „Katharer“ leitet sich von G: „Katharsis“ [= „Reinigung“] ab, wobei wohl aus „Katharer“ im Christentum das Schimpfwort „Ketzer“ entstanden ist.

Dauer vom anfänglichen Urknall bis zum schließlichen Kollaps des Weltalls ist.

An welcher Stelle in diesem unbeeinflussbaren –oder jedenfalls in nicht nennenswerter Weise beeinflussbaren– Ablauf der [sittlichen] Reinigung man sich gerade befindet, das kann man –dieser Lehre gemäß– anhand der von dieser Lehre bereitgestellten gröberen sowie feineren Klassifizierungen selber ermitteln.

Das Bestmögliche macht man aus seinem jeweiligen Leben dadurch, (a) dass man zum Zweck des Wieder-Erreichens der Gemütsruhe sich nicht noch zusätzlich verschmutzt, und (b) dass man sich nicht gegen die Lage, in der man sich gegenwärtig befindet, aufbäumt: So erreicht man das in der jeweiligen Lage zu Erreichende an Einsicht, und damit an Heilsamem, und damit an Wohlbehagen und Glückseligkeit; und so lebt man dann auch in der jeweiligen Lebenslage, wie immer diese sich gestaltet haben mag, sein Leben in jeweils größtmöglicher Würde.

4. *Ajita Keśakambalin*

Der dritte unter den aufgeführten nicht-buddhistischen Lehrern aus der Zeit Buddha Śākyamuni's ist Ajita Keśakambakin.

Dabei ist der Beiname „Keśakambakin“ mit „eine Haardecke Trager“ wiederzugeben. Das ist sicherlich nicht zu verstehen als, sein Körper sei dicht behaart gewesen, sondern eher gemäß der üblichen Deutung, der gemäß er als [einziges] Kleidungsstück einen aus Haaren von Menschen⁴²⁶ gewebten Umhang als Mantel getragen hat; auch Sokrates hat sich mit einem einzigen großen Tuch bekleidet.

Die Lehre des Ajita Keśakambalin wird in den buddhistischen Texten so dargestellt:

»[*Der Großkönig Ajātaśatru Vaidehīputra gab die Lehre des Ajita Keśakambalin mit den folgenden Worten wieder:*]

„Mit einer [durch einen Brāhmaṇa vollzogenen] Opferung wird [niemandem etwas] gegeben–verliehen–dargebracht.

⁴²⁶ Es ist sehr gut möglich, dass seine Anhänger unter den Laien und Laiinnen ihm zum Zeichen ihrer Ergebenheit hierzu ihre Haare gespendet haben.

In Indien wird das Haare-Spenden von den Hindus jetzt nur noch auf dem Berg Tirumala [im Areal eines vormaligen buddhistischen Klosters] ausgeübt. Allerdings werden aus diesen schönen glatten schwarzen Haaren nicht Kleidungsstücke für Śramaṇas gewebt, sondern Perücken fabriziert und nach Noramerika verkauft.

Ansonsten verzichtet kein Hindu freiwillig auf seiner Haare Pracht.

Gute wie auch schlechte Handlungen führen nicht zu den [ihnen entsprechenden] Auswirkungen und Ergebnissen [in einem späteren Leben; denn ein Wandern von] dieser Welt [zur] nächsten Welt,⁴²⁷ so etwas gibt es nicht.

[Und deshalb] gibt es auch nicht einen Vater oder eine Mutter [aus einem früheren Leben].

Und irgendwelche Lebewesen ohne [einen als Form sehbaren oder auch als Form tastbaren] Körper, so etwas gibt es ebenfalls nicht.⁴²⁸

Darum [kann] es auch keinen Śramaṇa oder Brāhmaṇa geben, der ein höchstes und fehlerfreies Wissen [vom Wandern] von dieser Welt⁴²⁹ zur nächsten erlangt hat.

⁴²⁷ Der Ausdruck „Welt“ ist –gemäß der an die hundert einschlägigen Stellen im SN– auch hier nicht im realistisch-materialistischen Sinn, sondern vielmehr im idealistisch-phänomenalistischen Sinn zu verstehen: Man wandert nicht [unbedingt] von einer Galaxie zu nächsten, sondern von der [selbsterstellten] Welt dieses Lebens zur [selbsterstellten] Welt des nächsten Lebens.

⁴²⁸ Auch in dieser Wiedergabe werden hauptsächlich für Baudhas anstößige Ansichten dargestellt, und diese zudem in einer sich an Aristotéles und an Bismarck orientierenden Verstümmelung. Das erschwert eine Rekonstruktion ungemein.

Gemäß dieser Beschreibung streitet Ajita Keśakambalin offenkundig nicht nur jegliche Art von Wiedergeburt, sondern auch jegliche Art von Zwischenzustand zwischen diesem und dem nächsten Leben ab. Dann aber darf daraus mit einigem Recht angenommen werden, dass ursprünglich auch im Südlichen Buddhismus von den Hörern–Berichtern eine von Buddha Śākyamuni gehörte Lehre vom Zwischenzustand weiterberichtet worden ist, wenngleich diese dann –vielleicht, wie man gemäß OST vermuten darf: unter dem Einfluss des jainistischen Materialismus-Realismus– dort in den zwei bis drei Jahrhunderten nach dem Tod Buddha Śākyamuni’s größtenteils –aber nicht überall!– verlorengegangen ist.

NB: So, wie der Südliche Buddhismus der Gefahr ausgesetzt war [und ist], der Ansicht des Jainismus zu erliegen, so war [und ist] der Nördliche Buddhismus der Gefahr ausgesetzt, der Anschauung Yājñavalkya’s zu erliegen, und in den chinesisch-japanischen Ausrichtungen des Nördlichen Buddhismus zudem, den Lehren des Taoismus, sowie im tibetischen Buddhismus, den Ausformungen der Bön-Religion anheimzufallen.

[Und gelegentlich kann die Gefahr von beiden Seiten drohen, wie etwa bei Ayya Khema, die die Novizinnen-Weihe vom Südlichen und die Voll-Ordination vom Chinesischen Buddhismus erhalten hat und die in den letzten Tagen ihres Lebens notierte, sie werde jetzt bald in den Urgrund zurückkehren.]

⁴²⁹ In den Texten der Brāhmaṇa-Sammlungen steht mehrheitlich „diese Welt“ für „irdische Welt“, somit für „auf oder unter der Erdoberfläche, einschließlich der Vögel“, und „jene Welt“ für „himmlische Welt“, somit für „Welt der Götter samt ihrer Gehilfen [wie etwa den Gandharvas]“.

Bei Buddha Śākyamuni hingegen steht nahezu immer „diese Welt“ für „in diesem Leben erlebte Welt“, sodann „Zwischen-Welt“ für „im Zwischenzustand [als Gandharva oder Saṃbhavesin oder sonstwie] erlebte Welt“, und „jene Welt“ für „im nächsten Leben erlebte Welt“.

Siehe z.B.: MN 38 sowie: SN 2.12.11-12.

Denn der Mensch ist, wie jedes andere Lebewesen, aus den Vier Großen Grundstoffen [Erde–Wasser–Feuer–Luft] zusammengesetzt; und so wie er stirbt, kehrt von ihm der Erd-Anteil zur Erde zurück, der Wasser-Anteil zum Wasser, der Feuer-Anteil zum Feuer, und der Luft-Anteil zur Luft: So wird er –auf einer Bahre von vier Personen zum Verbrennungsplatz getragen– dort den Grundstoffen zurückgegeben.

Die Lehre vom Weiterleben nach dem Tod, diese närrische Ansicht, sie ist falsch. Und wer an sie glaubt, der hofft vergeblich auf das, woran er glaubt. Denn ob er nun ein Tor oder aber ein Weiser ist: sowie sein Körper [nach dem Tod] zerfällt, [wird er] dadurch zerstört, wird er dadurch vergehen, hat mit seinem Tod sein Weiterbestehen ein Ende erlangt.“«

Aus westlicher Sicht versteh' ich diese Andeutungen –unter gezielter Einbeziehung dessen, was im Text bei den zuvor aufgeführten Denkern ausdrücklich erwähnt wird, was aber hier, aus welchen Gründen auch immer, ungesagt bleibt– in wohlwollender Weise so:

In seiner Aussage: „Und irgendwelche Lebewesen ohne [einen als Form sehbaren oder auch tastbaren] Körper, so etwas gibt es ebenfalls nicht.“: in ihr hat er mit „Körper“ ganz offenkundig den grobstofflichen –den aus den Vier Großen Grundstoffen gebildeten– Körper gemeint; und mit der so verstandenen Aussage hat er demnach einen Zwei-Fronten-Krieg geführt: (a) Denn damit streitet er die Existenz von Devas sowie auch von Brahmās ab, was allerdings nur die Lehren der Priesterschaft ins Herz trifft. (b) Aber damit streitet er auch die Existenz von Lebewesen in einem Zwischenzustand [zwischen Tod und Neugeburt] ab, nämlich: in einem Zustand, in dem der Geist –genauer gesagt: die Kontinuität von Geisteszuständen– dann nur mit quicklebendigen feinstofflichen Energien und nicht mit schwerfälliger Materie verbunden ist. Aber dieser Zustand des Geistes gleicht dem einer Yacht auf hoher See, der ihr Kiel abgebrochen ist, die deswegen nicht mehr richtig zu steuern ist, die vielmehr nun zu ein Spielball von Wind und Wellen geworden ist, und die von Wind und Wellen dahin geweht und dorthin getrieben wird.

Jene Aussage, die offensichtlich einen entscheidenden Teil der Lehre des Ajita Keśakambalin wiedergibt, wird von den Śrāvakas –den Hörern–Berichtern der ersten Generationen nach dem Dahinscheiden Buddha Śākyamuni's– zweifelsfrei als Gegenposition zu ihrer vom Buddha erhaltenen [und gemäß den jeweils eigenen Verstehenskräften verstandenen] Lehre vom Zwischenzustand verstanden worden sein.

Dann jedoch war deren eigene Ansicht zu diesem Punkt die, *dass* es nach dem Tod einen solchen [Zwischen-]Zustand ohne grobstofflichen Körper [und demnach mit ausschließlich feinstofflichem Energie-Körper]

durchaus gibt, und dass diese –unterschiedlich lange– Zeitdauer mit der Neugeburt endet.⁴³⁰

Dieser Śramaṇa Ajita Keśakambalin –so versteh' ich die über ihn berichteten Aphorismen– steht in seiner Lebensführung der des Sokrates nahe; und seine Naturphilosophie zeigt Berührungspunkte mit der des Anaxagoras auf: Sein Weltbild ist das eines erfahrungswissenschaftlich geprägten Materialismus-Realismus von der Art: Das, was an den Dingen, wie diese den Sinnen als Gegenstände erscheinen, wahrnehmend sowie messend *ermittelt* wird, das *sind* die Eigenschaften dieser Dinge; und das ist somit nicht bloß das, was an den Gegenständen des Wahrnehmens mit den Sinnen als Wahrnehmung sowie an denen des Messens mit den Messinstrumenten als Mess-Ergebnis ermittelt wird.

Der *Körper* eines Lebewesens ist durch die Sinneskräfte –dabei diese unterstützt durch Messinstrumente– in allen seinen Hinsichten in physischer Weise zu bestimmen. Vom *Geist* eines Lebewesens ist nur *das* wahrnehmbar und messbar, was auf physische Weise zu ermitteln ist; daher –so wird dann wohl von diesem Standpunkt aus argumentiert– ist der Geist nichts Anderes als das, was an ihm mit den Wahrnehmungsorganen wahrnehmbar und mit den Messinstrumenten messbar ist. Das gilt auch für den eigenen Geist, den man allerdings in seinen Zuständen selber nicht genau messen, sondern nur ungenau wahrnehmen kann: Er hält Ergebnisse des Wahrnehmens und des Messens fest; und er ermittelt anhand solcher Daten und ihrer Verallgemeinerungen Kausalketten zum Erreichen dieser oder jener Zielsetzungen.

Der Geist ist das so an ihm zu Ermittelnde: nicht weniger, aber auch nicht mehr. Und dieser so mit körperlichen Sinnen und mit materiellen Instrumenten bestimmte Geist zerfällt dann nach dem Tod in eben der Weise, wie das an ihm so Ermittelte nach dem Tod zerfällt.

Was der Mensch an seinem eigenen Geist wie auch am Geist eines anderen Lebewesens ermitteln kann, das besteht; und was er so nicht ermitteln kann, das besteht nicht: Der Mensch ist das Maß aller Dinge.⁴³¹

⁴³⁰ Im Theravāda ist die Tendenz zu beobachten, die Dauer dieses Zwischenzustands gegen 0 konvergieren zu lassen; welche Gründe dies jeweils sind, das entzieht sich meiner Kenntnis: (a) Es mag dies unter dem argumentativen Druck von materialistischen Philosophen, denen sie nicht gewachsen waren erfolgt sein; (b) und es mag sein, weil sie die das Bestehen feinstofflicher Energien nicht gegen jene haben verteidigen können.

⁴³¹ Diesen gewagten Deutungsansätzen nach lehrt Ajita Keśakambalin eine teils mit Anaxagoras und teils mit Protagoras vergleichbare Weisheitslehre.

NB: Im Gegensatz zu Gorgias wird Protagoras von Platon erstaunlich wohlwollend behandelt, aus welchem Grund auch immer.

Ein auf die Dauer der verbleibenden Lebenszeit begrenztes Karma-Gesetz wird Ajita Keśakambalin kaum bestritten haben: dass nämlich jemand, der Andere schädigt, damit zu rechnen hat, hierfür von diesen in Kürze die Quittung in Form von Geschädigt-Werden zu erhalten, wobei das Ausmaß von [mindestens] dem Umfang ist, in dem der Geschädigte den erlittenen Schaden bewertet, wie auch –dies aber mit Unsicherheit–, dass jemand, der Anderen nützt, von diesen irgendwann [höchstens] den Gegenwert nach deren Bewertungen erhalten wird.

Denn damals sind –für alle Zeitgenossen feststellbar– unter den Königen, die durch Vätermord auf den Thron gekommen sind, ziemlich viele später durch ihre eigenen Söhne ermordet worden. Wer daher umgekehrt in sittlicher und tugendhafter Weise sein Leben gestaltet, der kann –zwar nicht mit Sicherheit, aber doch mit beträchtlicher Wahrscheinlichkeit– damit rechnen, zumindest in absehbarer Zukunft so behandelt zu werden, wie er bis zur Gegenwart Andere behandelt hat.⁴³² Aber über dieses gegenwärtige Leben hinaus –so versuch‘ ich, Ajita Keśakambalin zu verstehen– reichen die Auswirkungen der guten wie auch der schlechten Handlungen nicht; und sie können dies nicht, weil ja nicht nur der Körper des Lebewesens, sondern auch dessen Geist nicht über den Tod hinausreicht.

Glücklich lebt derjenige, der dieses jetzige –und einzige– Leben so führt, dass er zeitlebens –und insbesondere in der durch Kraftlosigkeit des Geistes gekennzeichneten Dauer des Sterbens– nichts zu bereuen braucht, dass ihn dann keine Erynnien das Sterben zur Hölle machen: Kein Lebewesen –und insbesondere keinen Menschen– zu schädigen, dadurch in ungezwungener Weise in ungeheuchelter Selbstachtung zu weilen, *das* ist das *höchste Glück*, das dieser karge Erdboden seinen Bewohnern zu bieten hat: ein Zustand des Friedens und der mit diesem Frieden einhergehenden stillen Glückseligkeit, den der Mensch bei entsprechendem Verhalten erreichen und behalten kann.

Eine solche –oder jedenfalls eine dazu ähnliche– Ansicht wird Ajita Keśakambalin vertreten und gelehrt haben. Denn nur so ist es zu erklären, wie sein Lebenswandel als Bettelgänger mit einer entzerrten Dar-

⁴³² Siehe auch: Moses 2.20: „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf dass du lange lebest in dem Land, das dir der Herr, dein Gott, gibt!“, wie auch: Moses 5.5: „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, wie dir der Herr, dein Gott, geboten hat, auf dass du lange lebest und dass dir’s wohl gehe in dem Land, das dir der Herr, dein Gott, geben wird!“

Die Frage des Weiterlebens nach dem Tod ist für Moses noch nicht in Sicht.

stellung seiner Weltanschauung in Einklang zu bringen ist, wie auch, dass er derart viele Schüler um sich hat scharen können, dass er damals zu den großen zeitgenössischen Weisheitslehrern gezählt worden ist.

5. *Pakudha Kātyāyana*

Eine Naturphilosophie von atomistischer Art und eine darauf aufbauende Heilslehre vertrat auch der Śramaṇa Pakudha Kātyāyana. Berichtet wird sie in den Texten der alten Hörer-Berichter so:

»[Der Großkönig Ajātaśatru Vaidehīputra gab die Lehre des Pakudha Kātyāyana mit den folgenden Worten wieder:]

„Die folgenden sieben [Arten von] Dingen sind ungeschaffen und können [somit] auch nicht hergestellt werden; sie sind nicht aus etwas Anderem hervorgegangen und bringen auch selber nichts Anderes hervor; unveränderlich und fest sind diese Bestehenden, unerschütterlich und unvergänglich, ohne sich wechselseitig irgendwie zu beeinflussen, ohne [das Vermehren oder] das Vermindern des Bestands des jeweils Anderen zu bewirken. Diese sieben sind: Erdkörper, Wasserkörper, Feuerkörper, Luftkörper,⁴³³ Freude, Schmerz, Lebenskraft. (...)

Es gibt keinen Ermordeten und keinen Mörder, keinen Hörer und keinen Berichter,⁴³⁴ keinen Erkennenden und keinen zum Erkennen Führenden.

Und wer auch immer einem Menschen das Haupt mit einem scharfen Schwert abschlägt, der raubt diesem dadurch nicht etwa das Leben, sondern führt lediglich die scharfe Schneide durch die Hohlräume, die zwischen [den einzelnen Teilen] dieser sieben Grundstoffe bestehen.“«

Noch happiger als bei den Darlegungen der drei vorangehenden Lehrmeinungen haben die buddhistischen Hörer-Berichter im Berichten dieser vierten Lehrmeinung gegen das 4-te Glied des Edlen Achtfachen Pfads –gegen das Einhalten der Rechten Rede, insbesondere gegen das Nicht-Verleumden– verstoßen. Es bedarf keines philosophischen Scharfsinns, um dies zweifelsfrei zu erkennen.

⁴³³ Wie gesagt: Das Wort S: „Kāya“ ist zwar zumeist mit „Körper“ zu übersetzen; doch dann und wann ist der Ausdruck „Körper“ in kontext-abhängiger Weise im übertragenen Sinn zu verstehen.

Hier ist „X-Körper“ zu lesen als: „die Gesamtheit dessen, was X-artig ist“, wobei „X“ dann für irgendeinen der 7 Grundbestandteile steht.

⁴³⁴ Das ist im Śrāvakayāna natürlich als *Frontalangriff* erachtet worden.

Erheblich schwerer tut man sich, will man aus diesen drei verformten Bruchstücken aus seinem Lehrgebäude nun dessen Plan zu erraten. Während ich hinsichtlich der drei anderen Weisheitslehrer zwar nicht behaupten will und kann, ich hätte ihre Lehren halbwegs genau getroffen, mir aber immerhin darin sicher bin, immerhin in die richtige Richtung geschossen zu haben, muss ich hier nahezu ins Blaue hinein schießen. Und in diesem Sinn will ich nun raten:

Auf halbwegs festem Boden stehe ich noch in der Annahme, dass er eine Atom-Theorie vertreten hat, die formal der des Demókritos ähnlich ist, nämlich: mit ausgedehnten Unteilbaren als Ausgangsort von allem daraus Gestalteten, und mit ausreichend großen Hohlräumen dazwischen, sodass Verschiebungen –und damit Bewegungen– erfolgen können.⁴³⁵ Allerdings hat er nicht nur physische, sondern auch psychische Gegebenheiten als aus Atomen gestaltet angenommen.

Die Erhaltungsgesetze hat er nicht nur hinsichtlich des Physischen, sondern auch hinsichtlich des Psychischen formuliert, vielleicht gemäß: „Des einen Freud' / des ander'n Leid“, genauer allerdings gemäß: „Wo sich an einem Ort viel Freude anhäuft, da fehlt diese an einem anderen Ort, dies gesehen vom Mittelwert des Freude-Körpers aus“.

Vermutlich hat er das Erhaltungsgesetz für den Freude-Körper –primär zumindest– nicht makrokosmisch [= das gesamte Weltall betreffend], sondern mikrokosmisch [= das einzelne Lebewesen betreffend] gemeint. Und das könnte dann so ausgesehen haben: Zumeist lungern solche Freude-Atome im Leib untätig herum. Es kann jedoch den oder jenen Anlass geben, der bewirkt, dass sich ein erheblicher Teil von ihnen derart zusammenballt, dass diese Vergrößerung den Schwellwert zum Wahrnehmen dieses Freudvollen überschreitet.

Der Schmerz ist durchaus nicht das Gegenteil der Freude; und man braucht kein Masochist zu sein, um dies zweifelsfrei zu erkennen: Da habe mich eine Stechmücke gestochen; und die betreffende Einstichstelle juckt nun in einer kaum noch zu ertragenden Weise, die mir zudem die Aufmerksamkeit raubt, die ich beim Erstellen dieses Textes benötige. Daher füge ich mir nun an dieser Stelle durch Hautbeschädigen einen lokalen Schmerz in einer Höhe zu, die diesen Juckreiz voll überdeckt: Das ist angenehm; und unangenehm wird's erst wieder, wenn dieser Schmerz nachlässt und dadurch der Juckreiz wieder spürbar wird.

⁴³⁵ So weit hat Plátōn im „Timaios“, seine Atomtheorie betreffend, allerdings nicht denken können: wohl deswegen nicht, weil er unter der Zwangsvorstellung des *Horror vacui* gelitten hat, einer Zwangsvorstellung des Westens, die da noch bis ins 19. Jhd. nicht nur Philosophen, sondern auch Physiker und selbst Mathematiker gepeinigt hat.

Was er als Lebenskraft erachtet hat, darüber schweigt sich der Text aus. Ob man dies mit dem, was im Südlichen Buddhismus als Lebenskraft erachtet wird, wenigstens ungefähr gleichsetzen kann, darüber kann man so oder anders raten.

Vermutet werden darf, dass die psychischen Atome sehr klein im Vergleich zu den physischen Atomen sind, wie auch, dass sich diese auch pro Siebener-Körper facettenreich hinsichtlich Größe und Form [und Gewicht] unterscheiden.

Ein Lebewesen besteht aus einem geeigneten Zusammenkommen von Atomen aus diesen sieben Körpern zu einer belebten Gestalt, wobei sich diese psychischen Gestaltungen pro Schlaf teilweise auflösen und beim jeweiligen Erwachen wieder anhand des vom vergangenen Tag vorgegebenen Musters [ungefähr] zusammenfügen. Beim Tod hingegen zerfallen sie gänzlich, ohne dass da dann noch ein derartiges Muster ein erneutes Zusammenfügen ermöglichen würde. Im Einzelnen vielleicht:

Ballt sich an einer hierfür geeigneten Stelle –etwa im Mutterleib– eine größere und geeignet gemischte Anzahl von Lebensatomen zusammen, so erzeugt dies einen Wirbel, der an geeigneten Stellen geeignete Atome aus den übrigen sechs Körpern anzieht und diese –sowie sie wieder entkommen– durch andere ersetzt. Dieses unentwegte Anziehen und Ersetzen braucht aber den Zusammenhalt der Lebenskraft-Atome auf, sodass im Verlauf der Zeit auch diese langsam aber stetig entkommen; ist ein Schwellwert unterschritten, dann verliert der durch sie erzeugte Wirbel seine Kraft: Das Lebewesen wird hinfällig; immer mehr Kräfte erlöschen; und schließlich zerfällt auch das ganze Bündel an Lebenskraft-Atomen.

Ein solches Lebewesen handelt im Denken–Reden–Tun. Diese Handlungen haben –weil alles Sich-Verändernde sich nach kausalen Gesetzen verändert– Auswirkungen innerhalb der Lebenszeit, aber –da danach keine Fortsetzung des Handelnden mehr zur Verfügung steht– nicht darüber hinaus.

Wer dies alles richtig erkennt, der haftet nicht mehr an allen den Sachen, die er ohnehin einmal verlieren wird. Nicht mehr haftend, wird er frei von dem, an dem der Tor anhaftet. Davon frei geworden, erreicht er die Ausgewogenheit seines Gemüts, und dadurch die Unerschütterlichkeit.

So irgendwie versuch ich bei diesem Versuch des Wiederherstellens des Kerngehalts der Weisheits- und Heilslehre des Pakudha Kātyāyana, und gleiche dabei einem Vogel, der im luftarmen Raum zum Zweck des Fortbewegens seine Flügel schwingt ...

6. *Nirgrantha Jñātīputra*

Eine Atomlehre vertrat auch der Śramaṇa Nirgrantha Jñātīputra. Sein eigentlicher Name ist „Vardhamāna Jñātīputra“. Mit „Nirgrantha Jñātīputra“ wird er von den Baudhas bezeichnet. Die Jainas verwenden die Namen S: „Jīna“ –D: „Sieger“– wie auch S: „Mahāvīra“ –D: „Großer Held“– für ihn.

Die Texte der alten Hörer-Berichter berichten von seiner Lehre an dieser Stelle allerdings nur dies:⁴³⁶

»[*Der Großkönig Ajātaśatru Vaidehīputra gab die Lehre des Nirgrantha Jñātīputra mit den folgenden Worten wieder:*]

„Ein Nirgrantha⁴³⁷ ist durch eine vierfache Beherrschung gebunden, nämlich: Er ist durch alle Beschränkungen beschränkt; er ist durch alle Beschränkungen eingezäunt; er ist durch alle Beschränkungen geklärt; er ist durch alle Beschränkungen beansprucht. Und insoweit ein Nirgrantha durch diese vierfache Beschränkung gebunden ist, wird er als selbstvollendet, als selbst-beherrscht, als selbst-erstellt erachtet.“ «

So wie die Baudhas, so haben auch die Jainas –bislang– die Stürme der Jahrhunderte überstanden. Zwar sind uns die Lehren Mahāvīra’s nur in einer Fassung bekannt, die um 520 n.d.Z. erstellt worden ist. Zieht man aus ihr alle Mirakel-Berichte ab, so dürfte sie jedoch seiner Lehre recht nahe kommen. Darin bestärkt mich die Beobachtung, dass deren Hörer-Berichter den Versuchungen, die Flach-Erd-Theorie Mahāvīra’s durch eine Kugel-Erd-Theorie zu ersetzen, allen Einwänden zum Trotz über ein Jahrtausend lang standhaft widerstanden haben. Daher vermut’ ich, dass dies auch in den meisten anderen sachbezogenen Fällen so erfolgt sein wird.

Er ist nicht einfach, die Überlieferungen der Lebensdaten Mahāvīra’s und Buddha Śākyamuni’s unter einen Hut zu bringen. Mahāvīra hat ungefähr das gleiche Lebensalter wie Buddha Śākyamuni erreicht; und zudem wird er wohl 5 bis 10 Jahre vor dem Dahinscheiden Buddha Śākyamuni’s verstorben sein. Von seiner Lehre dürfte der Prinz Siddhārtha Gautama daher bereits vor seinem –mit dem Verlassen des Hauslebens erfolgten–

⁴³⁶ DN 2. Aber nachfolgend nenn’ ich noch einige –nicht alle!– weiteren einschlägige Stellen in den Śrāvakayāna-Sammlungen.

⁴³⁷ S: „Nir-Grantha“ = D: „Nicht-Gebundener, Nicht-Gefesselter“.

Aufsuchen der beiden philosophischen Hochschulen zumindest ungefähre Nachrichten übermittelt erhalten haben.⁴³⁸

Da die Lehre Buddha Śākyamuni's von Anfang an in Abgrenzung zur Lehre Mahāvīra's entstanden ist, eracht' ich es als wichtig, genauer als in den Beschreibungen der Baudhas darzulegen, wovon sie sich abgegrenzt hat. Und umgekehrt kann man aus der Diskrepanz von der Darstellung des Jainismus innerhalb des buddhistischen Kanons und der Darstellung im jainistischen Kanon⁴³⁹ die Vermutung herleiten, wie groß die Diskre-

⁴³⁸ Aus dem buddhistischen Kanon kann –insbesondere gemäß MN 56, vielleicht auch gemäß MN 26 [Brahmā Svayampati's Hinweis auf unreine Lehren, die im Land Magadha entstanden sind, siehe auch MV 1.5.7]– entnommen werden, dass er seine Lehrtätigkeit begonnen hatte, als Buddha noch um die Befreiung rang, und dass er starb, als Buddha noch lebte. Siehe hierzu insbesondere MN 104, DN 29, DN 33.

Basham's Hypothese, im buddhistischen Kanon sei gerade an diesen Stellen Mahāvīra mit Maskarin Gośāla verwechselt worden, ist zwar nicht gänzlich auszuschließen, hat aber –in Anbetracht der in diesem Kanon sonst überall praktizierten strengsten Trennung dieser beiden Kontrahenten– nur sehr wenig Plausibilität.

Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass auch die im jainistischen Kanon überlieferten Lebensdaten mit einem Unsicherheitsraum von etwa zwanzig Jahren zu umgeben sind.

Auch im Buddhismus gibt es unter den einzelnen Traditionen erhebliche –und die Bestimmung des Todesjahrs Buddha Śākyamuni's sehr behindernde– Abweichungen in der Chronologie. Nichts spricht dafür, dass solche geringfügigen, aber diesbezüglich entscheidenden Verzerrungen in der Chronologie des Jainismus unmöglich sind.

Wissenschaftstheoretisch gesehen, ist eine Vielfalt von Daten mit begrenzten Streuungen für Wahrscheinlichkeitsbeurteilungen hilfreicher als ein einziges –und dann natürlich streuungsfreies und zudem einfältiges– Datum.

⁴³⁹ Allerdings haben sich beide Seiten da nichts geschenkt. Denn der jainistische Kanon weiß von der Lehre Buddha Śākyamuni's nur zu berichten, dieser Lehre gemäß sei es in karmischer Hinsicht vorrangig bedeutsam, wie man denke; und ob man Lügen verbreite oder Menschen misshandle oder töte, dies sei karmisch nachrangig und karmisch wenig bedeutsam.

Beispielsweise wird in der Jaina-Sammlung „Sūtra-Kṛtāṅga“ II.6–„Sotāṅga“ II.6 die Lehre der Baudhas so dargestellt:

»[Dem Ehrwürdigen Ārdraka stellt] ein Buddhist [die eigene Lehre so dar:] „Wenn jemand einen Kornsack, den er irrtümlicherweise für einen Menschen erachtet, oder einen Kürbis, den er irrtümlicherweise für einen Säugling erachtet, aufspießt und verbrennt, so ist er, unserer Sicht nach, des Mordes schuldig. Wenn [aber] ein Wilder einen Menschen, den er irrtümlicherweise für einen Kornsack erachtet, oder einen Säugling, den er irrtümlicherweise für einen Kürbis erachtet, aufspießt und verbrennt, so ist er, unserer Sicht nach, nicht des Mordes schuldig.“«

Mord ist daher im Sinne des Jainismus jegliches Töten, auch das der Kleinstlebewesen. Deswegen gingen einem Jaina-Heiligen auch stets ein Jaina-Jünger voraus und kehrte dabei mit einem Besen alle eventuellen Kleinstlebewesen von den Stellen weg, auf die der Heilige seinen Fuß zu setzen beabsichtigt. Nicht beschrieben wird, welches Karman dann diesem Laien dadurch, dass er bei diesem Kehren auch Kleinstlebewesen verletzt oder gar vernichtet, aufgebürdet wird.

Siehe hierzu auch MN 56.

panzen dann eben auch das Berichtete zu den tatsächlichen Lehren der anderen fünf Lehrer sein mag.

Der eigenen Überlieferung nach ist der Weg des Vardhamāna Jñātīputra hin zum Mahāvīra so erfolgt:

Wunderliche Ereignisse bestimmten sein Leben schon bald nach der Zeugung und vor dem erstmaligen Erblicken des Lichts der Welt: Seine Eltern waren ganz eng mit einem anderen Ehepaar befreundet; und beide Frauen wurden zeitgleich schwanger. Da nun tauschte irgendein Gott nach drei Monaten der Embryonalzeit die beiden Embryonen aus. Dadurch gelangte Jñātīputra, wiewohl er genetisch der Abkömmling eines brähmanischen Ehepaars war, in die Gebärmutter der adeligen Frau und wurde damit juristisch ein Adelliger. Seine genetische Mutter aber litt daraufhin zeitlebens an Sehnsüchten nach ihm, was sich bei ihr sogar körperlich bemerkbar machte.

Wie diese rührende Geschichte zu deuten ist, das ist ohne herbe Pietätlosigkeit nicht leicht darzulegen. Unter den diversen Deutungsmöglichkeiten will ich nur diese beiden, die am wenigsten pietätlos sind, anführen:

- Diese Wundergeschichte ist eine fromme Legende ohne historischen Kern, erfunden entweder von Mahāvīra selber oder von seiner Mutter oder von seinen Jüngern, dies zu dem Zweck, ihm den Status eines Brāhmaṇas zu verleihen; sie ist somit zwar keine historische Wahrheit, wohl aber eine Glaubens-Wahrheit. Oder:

- Sie ist –zumindest in ihrem Kern– eine historische Wahrheit: Dieser Tausch der beiden Kinder hat demnach stattgefunden. Bei aller Hochachtung vor den Gynäkologen jener Zeit liegt dann aber die Vermutung nahe, unter Beachtung der Grenzen des damals nur möglichen Zeitpunkt dieses Tauschs auf die Stunden nach dem Aus-dem-Mutterleib-Treten der beiden Säuglinge zu legen; und aus welchen Gründen dieser Tausch erfolgt ist, darüber mag dann jeder nach Gutdünken rätseln.

Aber wie immer dieser oder jener die Sache beurteilen mag: Der junge Vardhamāna besuchte zunächst eine Brāhmaṇa-Schule, verließ die-se aber bald danach wieder, und zog sich –wohl noch als Jüngling– in die Einsamkeit des Stadtlebens zurück. Und da nun meditierte er –sehr bald ohne den Schutz eines Kleidungsstücks– vor einer weißen Wand. Dabei vermied er jede Begegnung mit dem schöneren Geschlecht, sehr zur Ver-wunderung seiner Umwelt.

Offenbar hat er so noch im ganz jungen Mannesalter –geleitet wohl durch Lehrinhalte einer geistlichen Gemeinde, die sich auf die Lehren des

vormaligen Weisen Pārśa⁴⁴⁰ berufen hat, den Weg in die Hauslosigkeit begangen. Vielleicht geleitet durch Lehren der Nacktler, hat er dann auch bald den Weg der Kleiderlosigkeit eingeschlagen: Im grundsätzlichen Verzicht auf das Kleidertragen hat er dann seinen Leib ungeschützt den Wechselfällen der Kälte und der Hitze ausgesetzt; und er hat ihn so auch den Insekten als Nahrungsquelle zur Verfügung gestellt. Erhofft hat er sich mit dieser harten Selbstquälerei zweifellos auch, dadurch die Auswirkungen vergangener unheilsamer Handlungen anderen Lebewesen gegenüber⁴⁴¹ vorab –d.h.: noch vor ihrem unverhofften Eintreffen, und auf jeden Fall vor dem Sterben– zu tilgen.

Wenige Jahre später zeigten ihm dann zehn aufeinander folgende Träume an, dass es nun alle Fesseln vollständig und endgültig abgestreift hatte, dass er nun zu einem Ungefesselten geworden war, zu einem Sieger [über alle Fesselungen].

Die überlieferten Texte der Jainas berichten dann weiter:

» *Wie ich es gehört [habe], will ich berichten*, wie der Heilige Mönch, nachdem er sich aufgemacht [und das Hausleben verlassen] hat, (...) in jenem Winter gleich nach der Mönchwerdung bedacht gewandert ist:

„Nicht fürwahr will ich [mich] mit diesem Kleid in diesem Winter bedecken!“. [Diesen Vorsatz hielt er durch, solange er lebte; [und] dies war

⁴⁴⁰ Dieser Pārśa hat angeblich ein viertel Jahrtausend –geschrieben wird: 250 Jahre– zuvor gelebt.

Möglicherweise ist aber hier –wie auch sonst oft innerhalb und außerhalb der Überlieferungen des Jainismus und des Buddhismus– irgendwann am Ziffernende eine „0“ unbemerkt in die Ziffer hineingerutscht; und diese hat man daher dann jetzt beim Lesen zweckmäßigerweise zu überlesen.

Dann allerdings wäre dieser Pārśva ein –vielleicht wenige Jahre vor Vardhamāna’s Auszug in die Hauslosigkeit verstorbener– Śramaṇa, der seine Schule ohne Nachfolger hinterlassen hat, was in den einfacheren Gemütern seiner Anhänger das Gefühl der Hilflosigkeit hat entstehen lassen. Und dann könnte es sein, dass sich Vardhamāna mit seinem Auszug in die Hauslosigkeit das ausdrückliche Ziel gesetzt hat, dessen Lehre wieder aufzurichten und die Leitung seiner –sich bis dahin mehr und mehr zerstreuenden– Gemeinde zu übernehmen und sie wieder zu sammeln.

⁴⁴¹ Zur unterschiedlichen Bewertung der Vorrangigkeit des Handelns durch die Rede und den Körper vor dem Handeln durch den Geist: siehe MN 56.

Zur unterschiedlichen Bewertung der Selbstquälerei –d.h.: ob durch unterschiedliche Arten der Selbstquälung die im Geist hinterlegten Eindrücke früheren zerstörerischen Handelns unwirksam gemacht werden können und der Śramaṇa dadurch der Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburt in diesem Weltall näher gebracht werden: siehe u.a.: MN 14.

Zur unterschiedlichen Bewertung von Missgeschick hinsichtlich der Frage, ob da grundsätzlich alles und jedes, was einem widerfährt, karmisch verursacht sei: siehe MN 101 sowie SN 36.21.

in der Tat seiner Lehre gemäß. Länger als vier Monate⁴⁴² kam vielerlei Getier, bekroch seinen Leib, blieb auf diesem, weidete sich auf diesem, und machte [diesen dadurch] wund.

Ein Jahr und einen Monat lang [war es her], dass der Herr das Kleid nicht von sich tat; [aber von da ab war er] kleiderlos, ein Dulder, nachdem er –hauslos– das Kleid abgelegt [hatte]. Nun versenkte er sich in Tiefsinn; dabei hielt er innerhalb eines Gemäuers das Auge auf die Wand gerichtet, die von Manneshöhe war und sich seitlich [um ihn herum] erstreckte.

Durch den Anblick von ihm [verblüfft], riefen dann viele [Leute]: „Seht da! Wo die Geschlechter gemeinsam schlafen, da will dieser von Frauen nichts wissen; den Genuss des Geschlechtsverkehrs pflegt er nicht. [Vielmehr] versenkt er sich in Tiefsinn, sowie er das Lager aufgesucht hat. Mit denen, die sich von ihren Häusern nicht trennen können, gibt er die Gemeinschaft auf und versenkt sich in Tiefsinn. Und wenn sie ihn [nach den Gründen seines Verhaltens] befragen, so antwortet er [ihnen] nicht: Aufrecht geht er [weiter] und nimmt [auf ihre Neugier] keine Rücksicht. Nicht leicht macht er es denen, die ihn [zunächst mit Stöcken] schlagen und ihn sodann [mit ausgesuchter Höflichkeit] grüßen: Er antwortet diesen Ruchlosen, die ihm [solcherart] hart mitgenommen haben, [dann nämlich] nicht!“

Die schwer zu ertragenden Schmähereien [der Anderen] nicht beachtend, [vielmehr] als Weiser [schweigend] vorwärtsstrebend, sah der Jñātīputra ohne Kummer [auf die Leute], die gelegentlich mancherlei [weltliche] Gespräche führten. Zu Vorträgen, zu Tanz- und Gesangsveranstaltungen, zu Stab- und Faustkämpfen, zu diesen [und ähnlichen] niederen Vergnügungen ging der Jñātīputra nicht, da [sonst] seine Gedanken daran hängengeblieben [wären].⁴⁴³

Über zwei Jahre [lang] hatte er [bereits] kein kaltes⁴⁴⁴ Wasser [mehr] genossen, als er auszog in die Hauslosigkeit. Nachdem er in die Einsamkeit gezogen war [und auf solche Weise] seine Erscheinung [vor den uneinsichtigen Leuten] verborgen hatte, [nachdem er sodann] seine Ansicht

⁴⁴² Damit ist wohl gemeint: die ganze Regenzeit hindurch.

⁴⁴³ WSR übersetzt hier: „(...) geht der Nāya-Sohn, [aber] nicht, um seine Gedanken daran zu hängen“. Ich meine, mit meiner obigen –etwas freien– Wiedergabe den Aussage-Sinn schärfer getroffen zu haben.

⁴⁴⁴ Hier: „kalt“ = „unabgekocht“. Denn: Kaltes [= frisches, unabgekochtes] Wasser enthielt lebende Kleinsttieren, die beim Trinken dann verzehrt würden; dies aber wäre Fleischgenuss samt dem damit einhergehenden Ermorden von Kleinstlebewesen. Daher hatten Laien oder Laiinnen dem Heiligen zuvor das Wasser abzukochen [und sodann mit ihrem dadurch angesammelten Unheilsamen irgendwie fertigzuwerden, da dies den Heiligen ja nicht betraf].

gewonnen hatte über Erde–Wasser–Feuer–Luft, [nachdem] er zudem über die Gesamtheit der Ortsgebundenen] –wie: Schimmel, Sprösslinge, Samen [und Pflanzen aller Art]– wie auch über die Gesamtheit der Ortswechselnden [–wie: Tiere, Menschen, und Götter–] gänzlich ins Klare gekommen war, prüfte er, ob sie [–die einen wie die anderen– Leben besäßen]; und als er erkannt hatte, dass sie [allesamt] Leben besitzen, mied er sie beim Wandern, da er, der Große Held, [über sie] so urteilte: „Durch die [Frucht der] Handlung[en] gelangen die un[selbständig] beweglichen Geschöpfe zur Beweglichkeit und die beweglichen Geschöpfe zur Unbeweglichkeit;⁴⁴⁵ und [durch die Frucht der Handlungen] werden die einzelnen Toren zu Lebewesen in jeder [erdenklichen] Ursprungsstätte.

In der letzten Nacht seiner Zeit im Vorhof der Erkenntnis erwachte der Heilige Mönch Mahāvīra jedesmal, nachdem er [eines der] folgenden zehn großen Traumbilder gesehen hatte:

- einen großen, von ihm besiegtten Palmbaum-Unhold von gräulichem, herausfordernden Aussehen;

- ein großes Kokila-Männchen mit weißen Flügeln;

- ein großes Kokila-Männchen mit bunten Flügeln;

- zwei große Kränze, ganz aus Edelsteinen;

- eine große Herde weißer Kühe;

- einen großen, von Blüten gefüllten Lotos-Teich;

- ein großes, von tausend Wellen bewegtes Meer, welches er durchschwommen hatte;

- eine große strahlende Sonne;

- ein großes Gebirge mit Namen „Grenze der Menschheit“,⁴⁴⁶ das an der ihm zugekehrten Seite gänzlich in grünblauen Glanz eingehüllt war;

- sich selbst, wie er allein [und] groß auf einem herrlichen Thron oben auf dem Gipfel-Aufbau des Berges Mandara saß.

- Dass er nun den (...) Palmbaum-Unhold sah, [bedeutet,] dass der heilige Mönch Mahāvīra das verwirrende Karman⁴⁴⁷ von Grund auf getilgt [hatte];

⁴⁴⁵ Ich gehe davon aus, dass er die beweglichen oder ortsungebundenen Geschöpfe –also beispielsweise auch die in einem Lotosteich frei beweglichen Algen– mit den Lebewesen und die unbeweglichen oder ortsgebundenen Geschöpfe –also beispielsweise auch die Korallen– mit den Pflanzen identifiziert hat.

⁴⁴⁶ Die mittlere Schicht des dreischichtigen Weltalls ist, seiner Kosmologie nach, unsere Erde. Das Gebirge mit Namen „Grenze der Menschheit“ trennt den Bereich, der mit Menschen erfüllt ist, vom Bereich der übrigen Lebewesen. Der höchste dieser Berge – der Berg Mandara– ist vermutlich eben jener Berg, der in den Schriften des Buddhismus S: „Meru“ bzw. P: „Sineru“ genannt wird.

⁴⁴⁷ Die Karman-Atome des Stofflichen haben jeweils unterschiedliche Impulse und Impulsrichtungen.

- [dass er] das Kokila-Männchen mit den weißen Flügeln [sah, bedeutet], dass [er] seine Geistessammlung angetreten hatte;
- [dass er] das Kokila-Männchen mit den bunten Flügeln [sah, bedeutet], dass [er] den vielartigen, mit den eigenen und mit den fremden Lehren sich beschäftigenden Kanon ausspricht, kund tut, erklärt, auf jede Art darlegt, nämlich: von Āyara bis Ditṭhivaya;
- [dass er] die zwei Kränze [sah, bedeutet], dass [er] die zweifache Pflichtenlehre kund tut, nämlich: die für die Mönche [und für die Nonnen], und die für die Laien [und und für die Laiinnen];
- [dass er] die Herde weißer Kühe [sah, bedeutet], dass [er] die viergliedrige Gemeinde [gründet], nämlich: Mönche–Nonnen–Laien–Laiinnen;⁴⁴⁸
- [dass er] den Lotos-Teich [sah, bedeutet], dass [er] die vier Arten von Göttern lehrt, nämlich: die Erdhausenden, die Luftbewohnenden, die Gestirngötter; die Palasthaften.
- [dass er] das Meer [sah, bedeutet], dass [er] den anfang- und endlosen Pfad –den vierfachen Irrgarten⁴⁴⁹ der Aufeinanderfolge der Leben–[nun so] zuende gegangen ist;
- [dass er] die Sonne [sah, bedeutet], dass [er] das niemals endende, allerhöchste, zum Verlöschen führende, lückenlose, vollständige Allwissen erlangt hat;
- [dass er] das Gebirge [sah, bedeutet], dass in der Welt mit ihren Göttern, Halbgöttern und Menschen sich [sein] Ruhm–Preis–Schall–Lob verbreitet;
- [dass er] sich selbst so [sah, bedeutet], dass [er] inmitten einer [unüberschaubar großen] Zuhörerschaft sich als Kevalin [= Allwissender] [sah, der] die Lehre ausspricht (...) und darlegt.“⁴⁵⁰«

Daher treiben sie die Seele eines Gefesselten jetzt wie auch dann nach dem Tod im wirren Zickzackkurs hin und her, bis sie schließlich zur –senkrecht angeordneten– Weltachse gelangt sind, von wo aus sie in diesem Schacht entweder gemäß der schon erreichten Leichtigkeit nach oben gehoben oder aber gemäß der zwischenzeitlich angesammelten Schwere nach unten gezogen werden.

⁴⁴⁸ Man möge mich nicht nach der Stichhaltigkeit dieser Deutungen fragen; denn ich müsste darauf die Antwort schuldig bleiben.

⁴⁴⁹ Die Gefesselten leben in den folgenden vier Arten: als Gequälte [in der Unterwelt], als Menschen [in der Oberwelt], als Tiere [in der Oberwelt], als Götter [in der Ober- und vor allem in der Überwelt].

⁴⁵⁰ Mahavira ist nicht davon ausgegangen, dass seine Lehre auf Ewigkeit Bestand hat; denn wenig später wird ausgeführt: „Während des gegenwärtigen Zeitalter des Niedergangs wird im Erdkreis Jambuddhiva im Erdteil Bharaha meine Lehre und Gemeinde sich 21.000 Jahre halten.“: Hier ist „21.000“ natürlich im –für mich nicht dechiffrierbaren– zahlenmystischen Sinn zu lesen, sei's gemäß: „ $21.000 = (3 \cdot (3+4) \cdot (2 \cdot 5)^3)$ “, sei's gemäß:

Festzuhalten ist: Seine Philosophie samt darauf aufbauender Soteriologie baut auf der Grundlage eines realistisch-materialistischen Weltbilds auf, das keine nennenswerte Epistemologie aufweist.

Gemäß seiner Auffassung *ist die Zeit* nach den beiden Zeitrichtungen *Früher–Später* unendlich, und *ist der Raum* nach den sechs Himmelsrichtungen *Vorne–Hinten & Recht–Links & Oben–Unten* unendlich.⁴⁵¹

Hingegen ist das sich im Raum befindende Weltall –verstanden als: die Gesamtheit der physischen Materie mit deren Eigenschaften der Vier Großen Grundstoffe– nach allen sechs Himmelsrichtungen *Süd–Nord & Ost–West & Oben–Unten* hin endlich.

Der Zeitfluss besteht aus aufeinanderfolgenden extrem-kleinen –jedoch nicht verschwindend-kleinen– Zeitspannen bzw. Zeitintervallen.

Der Raum hingegen setzt sich nicht aus entsprechend kleinen Raumintervallen, sondern aus Raumpunkten zusammen, somit aus ausdehnungslosen nebeneinandergefügt Einheiten.

Der Raum enthält das Weltall und das Gegenweltall. Das Weltall hat die Form einer Kugel, die das gesamte Erdartige–Wasserartige–Feuerartige–Luftartige enthält. Das Gegenweltall ist leer von diesem allem: Es [umgibt und] umschließt das Weltall [fugenlos]; und es hat [daher] die Form einer Hohlkugel.

Beschrieben wird dies so:⁴⁵²

»[*Wie ich es gehört habe, so will ich berichten,*
wie der Raum samt dem in ihm Befindlichen beschaffen ist:]

Aus zwei Teilen besteht der Raum, nämlich: aus dem Raum, den das Welt[all] einnimmt, sowie aus dem Raum, den das Gegenwelt[all einnimmt]. Das Welt[all] hat (...) die Form einer [Kugel];⁴⁵³ und das es umgebende Gegenwelt[all] hat somit die Form einer hohlen Kugel.

Buddha Śākyamuni hingegen ist zunächst davon ausgegangen, dass seine Lehre und Gemeinde 1.000 Jahre lang Bestand haben werde, was er später, nach der von seinem Helfer Ānanda erwirkten Aufnahme auch von Frauen in den Orden, auf nur 500 Jahre angesetzt hat; siehe hierzu CV 10.1.6.

⁴⁵¹ Die Epistemologie Yājñavalkya's wird hier nicht berücksichtigt, sei's, dass sie Mahāvīra nicht bekannt war, sei's, dass er sie zwar gekannt, aber nicht verstanden hat.

⁴⁵² Siehe „Viyāhapannatti“ 20.

⁴⁵³ Ich hab' oben weggelassen: „die eines breitbodigen Gefäßes; denn [es ist] unten breit, in der Mitte zusammengedrängt, oben ausgedehnt.“: Denn das widerspricht der darauf folgenden Aussage, dass –dieses Weltall nahtlos umgebende– Gegenweltall die Form einer Hohlkugel hat. Daher schreib' ich auch „Kugel“ anstelle dieser Umschreibung einer Trommel.

Der hochheilige Parśva, dem die Menschen anhängen mussten, hat (...) das Welt[all] als ewig beschrieben, [nämlich:] ohne Anfang und ohne Ende [in der Zeit, hingegen im Raum] begrenzt und [vom Gegenweltall] umgeben. (...)“⁴⁵⁴«

Ich will zu Mahāvīra’s Gunsten annehmen, dass er in der Geometrie seiner Zeit hinreichend kundig gewesen ist, und dass er daher das Weltall nicht als trommelförmig, sondern als kugelförmig erachtet hat, das von unten nach oben waagrecht geschichtet ist:

:: Die Schicht unterhalb des tiefsten Meeresgrundes ist die –ihrerseits noch weiter geschichtete– Unterwelt; sie ist von den karmisch in Höllengebiete Getriebenen bevölkert.

:: Die Schicht zwischen dem tiefsten Meeresgrund und der höchsten Bergesspitze ist die Oberwelt; sie ist insbesondere von Tieren und Menschen bevölkert.

:: Die Schicht oberhalb der höchsten Bergesspitze bis knapp unterhalb der obersten Stelle des Weltalls ist die –ihrerseits noch weiter geschichtete– Himmelswelt; sie ist von den karmisch in Himmelgebiete Getriebenen –d.h.: von den Himmelsgöttern– bevölkert.

:: Die Schicht oberhalb der Himmelswelt bis hinauf zur Obersten Stelle des Weltalls ist den Erlösten vorbehalten, den Allwissenden.

Genau senkrecht von der obersten zu untersten Stelle des Weltalls verläuft eine durchlässige Röhre, in der es die verstorbenen Seelen rauf- und runterzieht, je nach der Summe der Gewichte der Karman-Atome, die zuvor sich in der Seele angehäuft haben.

Das Weltall ist –der Atomtheorie Mahāvīra’s [und seiner Vorgänger] nach– aus punktförmigen Unteilbaren zusammengesetzt, wobei diese

Natürlich kann man zur Rettung beider Beschreibungen des Weltalls die Hypothese aufstellen, dass der Zwischenraum zwischen dem Weltall von jener Gefäßform und dem Rand der Hohlkugel, von wo ab das Gegenweltall beginnt, mit Feinstofflichem ausgefüllt ist; aber von dessen Existenz findet sich in den als authentisch zu erachtenden Lehren Mahāvīra’s nirgendwo eine Spur.

Der Durchmesser des Weltalls –und damit auch der der Erdscheibe– ist dieser Welt nach ungefähr ein Lichtjahr lang: Ein Lichtstrahl braucht ja, um von einem Rand zum gegenüberliegenden zu gelangen, ungefähr ein Jahr.

⁴⁵⁴ Ich lass’ oben die ins Einzelne gehende Beschreibung dieses trommelförmigen Weltalls weg, teils, weil dies nicht mit der Innen-Form des Gegenweltalls in Einklang zu bringen ist, und teils, um den Jainismus nicht dadurch ins Lächerliche zu ziehen, dass ich diese Beschreibung wiedergebe.

nicht physikalische –und damit räumlich ausgedehnte– Punkte, sondern mathematische –und damit ausdehnungslose– Punkte sind:⁴⁵⁵

»[*Wie ich es gehört habe, so will ich berichten*, woraus das Weltall zusammengesetzt ist:

„Es gibt diese fünf Grundbestandteile:

- ★ Regung;
- ★ Hemmung;
- ★ Raum;
- ★ Seelen;
- ★ Stoffe.

[Die Bestehensweise dieser Grundbestandteile ist:]

★ Der Grundbestandteil Regung⁴⁵⁶ hat keine Farbe, keine Form,⁴⁵⁷ keinen Geruch, keinen Geschmack, kein Tastbares,⁴⁵⁸ kein Leben. Er ist ein ewiger und bleibender Grundbestandteil des Welt[alls].⁴⁵⁹ Er ist –

⁴⁵⁵ Siehe „Viyāhapannatti“, gemäß: *Schubring (1927)*. **XYX** ccc

⁴⁵⁶ Normalerweise wird „Dharma“ im Jainismus nicht –wie dies in der Bṛhmaṇa-Sammlung noch erfolgt– gemäß „Pflicht, Sittlichkeit[sordnung]“, sondern gemäß „Gegebenheiten, gesetzmäßiger Zusammenhang der Dinge dieser Welt“ wiedergegeben. Hier jedoch, in der Jaina-Physik, wird er im Sinne von „Regung, Bewegung“ eingesetzt und „Adharma“ daher gemäß „Hemmung, Zur-Ruhe-Kommen“.

Das macht in einem solchen materialistisch-realistischen System insofern Sinn, als das Ziel des Befreiungsweges hier ja das Aufhören aller karmischen Wirkungen und –da das Karman im Weltall unterhalb des Bereiches derer, die Frieden und Ruhe erlangt haben, umfassend und daher universell wirkend ist– das Aufhören überhaupt aller Wirkungen ist, damit –dieser Sicht nach– auch das Aufhören aller Bewegungen, eben das Adharma, das daher oberhalb der Götterbereiche und unmittelbar unterhalb des oberen Endes des Weltalls angesiedelt ist.

Eigentlich ist Adharma überflüssig; denn es lässt sich als der Grenzwert der zunehmend schwächer werdenden Regungen bestimmen. Ich vermute jedoch, dass die Hemmung als Lückenbüßer zum Prinzip: „Alles ist Fünf“ hat herhalten müssen.

⁴⁵⁷ WSR schreibt hier zwar „Körper“. Ich ersetze dieses Wort jedoch durch den Ausdruck „Form“, da es sich nicht um Wirkendes, sondern –wie die Farben, deren Abgrenzungen eben die Form ausmachen– um Gesehenes handelt, und nehme eine entsprechende Umstellung in der Anreihung der Kriterien vor.

⁴⁵⁸ Erstaunlicherweise fehlt in der Aufzählung dieser äußeren Sinnesbereiche das dem Hörsinn Entsprechende, d. h. der Schall. Das gilt dann auch für die Atomtheorie des späteren Śrāvākayāna-Buddhismus. [Die Akustik der westlichen Physik hat hingegen –zunächst vereinzelt und später ausschließlich –Schall mit Bewegung und dabei Klang mit periodischer Bewegung verbunden; siehe u. a. Keppler’s Sphärenmusik!]

NB: OST scheint der Erste gewesen zu sein, der die Verwandtschaft des Südlichen Buddhismus mit dem Jainismus, die materialistisch-realistische Philosophie betreffend, in einer für Alle zugänglichen Form –nämlich in Schriftform– festgestellt hat; siehe *Strauss (1924)*, S. 206ff.

kurz gesagt– fünffach zu bestimmen, nämlich: dinglich, räumlich, zeitlich, zuständig, wesentlich:⁴⁶⁰ Dinglich ist die Regung von genau einer Art. Räumlich ist sie von der Ausdehnung des Weltalls. Zeitlich ist sie in Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft ohne ein Sein und daher [in diesem unentwegten Entstehen–Vergehen] allgegenwärtig und ewig. Zuständig ist sie ohne Farbe–Form–Geruch–Geschmack–Tastung. Wesentlich ist sie Bewegung.⁴⁶¹

★ [Der Grundbestandteil] Hemmung besteht im wesentliche in Ruhe; und ansonsten hat er die gleichen Eigenschaften wie der Grundbestandteil Regung.⁴⁶²

★ [Der Grundbestandteil] Raum besteht räumlich von der Ausdehnung von Weltall und Gegenweltall. Wesentlich ist er Platzgewährung; und er hat ansonsten die gleichen Eigenschaften [wie der Grundbestandteil Regung].

★ [Der Grundbestandteil] Seelen besteht aus Leben.⁴⁶³ Er besteht wesentlich aus Vorstellen [von Etwas]. [Er besteht räumlich aus] unendlich vielen lebenden Grundstoff-Einheiten.⁴⁶⁴ Und er hat ansonsten die gleichen Eigenschaften [wie der Grundbestandteil Regung].

★ [Der Grundbestandteil] Stoffe [besteht] dinglich aus unendlich [vielen belebten wie auch unbelebten Grundstoff-Einheiten]. Zuständig hat er die [fünf] Farben [Schwarz–Dunkelblau–Rot–Gelb–Weiß],⁴⁶⁵ die [fünf]

⁴⁵⁹ Dies ist als ein Erhaltungssatz zu verstehen; dies gilt auch für die übrigen vier Grundbestandteile.

⁴⁶⁰ Das Wort „zuständig“ kommt dem aristotelischen Ausdruck „akzidentuell“ [zumindest recht] nahe, und dementsprechend das Wort „wesentlich“ dem Ausdruck „substantiell“.

⁴⁶¹ Die Bewegung ist genau da, wo sich die Dinge des Weltalls befinden; und mechanisch verstanden gibt es nur eine Art von Bewegung, nicht hingegen deren mehrere. Die Bewegung hat keinen Anfang und kein Ende; sie ist aber substanzmäßig nirgendwann nirgendwo festzumachen. In dieser Weise versteh' ich hier –abweichend von der Sichtweise Kant's– den dingliche Aspekt des Grundbestandteils Bewegung.

⁴⁶² Und aus eben diesem Grund –um das Gesagte zu wiederholen– ist diese Grundbestandteil nicht ein selbständiger, sondern ein im Grundbestandteil Regung implizit mitgegebener.

⁴⁶³ Der Ausdruck S: „Jīva“ mag mit „Leben“ oder aber auch mit „Lebenskraft“ wiederzugeben sein; bei einigen Autoren grenzt der Wortsinn an S: „Jīvātman“.

⁴⁶⁴ Den Ausdruck „Substanz“ –da er ein nichts-und-alles-sagender Ausdruck ist, da ich ihn aber [noch] nicht mit „Atom“ gleichsetzen will– ersetz' ich –mit Blick auf die Vier Großen Grundstoffe– durch Grundstoff-Einheit.

NB: In dem Weltall von endlicher Ausdehnung hat man davon auszugehen, dass diese unendlich vielen Grundstoff-Einheiten ausdehnungslos –und damit unteilbar, und damit eben *doch* Atome– sind.

⁴⁶⁵ Aus den drei mittleren Farben *Blau–Rot–Gelb* kann durch Subtrahieren die Farbe Schwarz und durch Addieren die Farbe Weiß erzeugt werden.

Geschmacksarten [Bitter–Beißend–Zusammenziehend–Sauer–Süß], und die [zwei] Arten des Geruchs [Gut–Schlecht], die [acht] Arten der Tastsung [Schwer–Leicht–Weich–Rau–Kalt–Warm–Klebrig–Trocken]. Wesentlich ist er Besitzergreifung. Und er hat ansonsten die gleichen Eigenschaften wie die Regung.

[Die Wirkungsweise dieser Grundbestandteile ist:]

✱ Der Grundbestandteil Regung wirkt an den [jeweiligen] Seelen [als] Kommen, Gehen, Sprechen, Lidbewegung, [darüber hinaus als] Tätigkeit des inneren Sinns, der Rede, des Körpers, und [als] alle damit zusammenhängenden [Abläufe] der Beweglichkeit. [Denn] Regung ist nichts anderes als Bewegung.

✱ Der Grundbestandteil Hemmung wirkt an den [jeweiligen] Seelen [als] Stillstehen, Sitzen, Liegen, [darüber hinaus als] Beschränkung auf die Tätigkeit des inneren Sinns, und als alle damit zusammenhängenden [Abläufe] der Unbeweglichkeit. [Denn] Hemmung ist [nichts anderes als] Stillstand.

✱ Der Grundbestandteil Raum wirkt als Gefäß⁴⁶⁶ für die lebendigen wie auch unlebendigen Grundstoff-Einheiten, sei dies nun eine, oder seien es zwei oder hundert oder gar eine Milliarde oder zehn Milliarden. [Denn] Raum ist [nichts anderes als] Platzgewährung.

✱ Der Grundbestandteil Seele wirkt an den [jeweiligen] Seelen [als] geistiges Hervorbringen der unendlich vielen Möglichkeiten im Erkennen durch [die] Vorstellung, durch [das] Zeugnis,⁴⁶⁷ durch die der Allwissenheit [entspringende] transzendente Einsicht [sowohl hinsichtlich] materieller Dinge [als auch hinsichtlich mentaler Dinge wie] des Denkens Anderer, [sowie] im Nichterkennen [von alledem, im Nicht-richtig-Erkennen, in einem der Allwissenheit zuwiderlaufenden Fehlerkennen von alledem]. [Denn] Seele ist [nichts anderes als] geistiges Hervorbringen.

✱ Der Grundbestandteil Stoff wirkt bei den Seelen [als] Besitzergreifung vom [aus fünf Arten bestehenden] Leib: als irdischen Leib, als Verwandlungsleib, als Versetzungsleib, als feurigen Leib, als Karmanleib,⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Der Raum wird hier als ein Gegenstand gleich den in ihm sich befindenden Gegenständen erachtet, und nicht als ein Beziehungsgeflecht zwischen diesen Gegenständen.

So steht dies weder bei Yājñavalkya noch bei Buddha Śākyamuni; und auch bei Nāgārjuna findet sich nicht eine einzige Andeutung von einer derart anspruchslosen Kosmologie, sehr wohl aber bei späteren buddhistischen Schulrichtungen.

⁴⁶⁷ Das meiste von dem, was wir auf unseren Schulen und Hochschulen erlernen, erkennen wir dabei im Vertrauen darauf, dass das Mitgeteilte auch tatsächlich wahr ist, somit durch Zeugnis.

⁴⁶⁸ WSR kommentiert: „Der dritte [Leib] für Menschen zu zeitweiligem übernatürlichen Ortswechsel, der vierte als Wirker geistiger und körperlicher Energie (Fluch und Segen und Verdauung), der fünfte durch die Handlungen gewirkt (siehe unten).“

[ferner als den äußeren Sinnen zugehörendes] Tätigsein des Sehens, Hörens,⁴⁶⁹ Riechens, Schmeckens, Tastens, [sowie, zusammenfassend gesagt: als Tätigsein] des inneren Sinns, der Rede, des Körpers, [und, den Körper betreffend: des] Ein- und Ausatmens.⁴⁷⁰ [Denn] Stoff ist [nichts anderes als] Besitzergreifung.

Es gibt sechs Grundarten, [nämlich:] die Grundbestandteile Regung-Hemmung-Raum –Seele–Stoff, [und zudem die Grundart] Zeit.

Ein Atom [–ein mit Grundbestandteilen versehener Raumpunkt–] ist vierfach bestimmt: nach Beschaffenheit⁴⁷¹, Ort, Zeit, Zustand.

Der Beschaffenheit nach ist es weder zu schneiden noch zu brechen noch zu brennen noch zu greifen. Dem Ort nach [ist es] ohne Hälfte, ohne Mitte, ohne [inneren] Raumpunkt, ohne Teile [und damit ohne Teilbar-

Mit „(siehe unten)“ meint er die folgende Stelle im Rāyapaseṇaijja: „Wie eine Lampe in einem vollständig abgedichteten Lusthaus dieses innen erhellt, ohne dass auch nur ein Funke von diesem Licht nach außen dringt, (...) eben so schafft auch die Seele den Leib als gebunden durch [ihr] früheres Karman [und] belebt ihn mit unzähligen Seelen-Atomen, er sei klein oder groß.“

Zum genaueren Verständnis dieser Erläuterung fehlen mir die Vorkenntnisse.

Das Wort „Atom“ verwendet er als Bezeichnung für jene Raumpunkte, die mit den genannten fünf Grundbestandteilen versehen sind; so versteh' ich seinen –nicht leicht zu verstehenden– Kommentar:

„Die Grund[bestandteile] (atthikāya) bestehen aus der Gesamtheit (kāya) der „Raumpunkte“. Ein solcher ist der Raum eines Atoms. Im atthikāya (...) werden diese Punkte von Atomen und Aggregaten in jeder denkbaren Anzahl ausgefüllt.

Die einzelne Seele zieht ihre Punkte zusammen oder breitet sie aus, je nach der Größe des Körpers, mit dem sie verbunden ist.“, sowie: „Der Sprachgebrauch setzt bei einer Mehrheit von Atomen dafür [–nämlich für den Ausdruck „Atome“–] das Wort „Raumpunkte“.“

In den Jahrhunderten nach dem Dahinscheiden Buddha Śākyamini's haben sich –neben idealistisch ausgeprägten Schulen– unterschiedliche materialistisch ausgeprägte Schulen entwickelt, von denen einige die selbe Atom-Theorie enthielten.

Man geht kaum fehl in der Annahme, dass hier sowohl Jainas als auch Baudhas auf Atom-Theorien rekurrieren, die von Mathematikern und Physikern unter den Brāhmanas entwickelt worden sind.

Über welche topologischen Begriffe diese Mathematiker damals bereits verfügt haben, das wird sicherlich irgendwann einmal erforscht werden.

⁴⁶⁹ Das Hören wird also bei Mahāvīra in seiner Wahrnehmungslehre durchaus nicht übersehen. Unklar bleibt mir jedoch, warum er in seiner Physik trotzdem nicht darauf eingeht.

Einen Zusammenhang zwischen *Schall* und *Raum* scheint er nicht zu kennen.

⁴⁷⁰ WSR kommentiert dies mit: „Stoffe kommen außer in greifbarer Form auch in sinnlich nicht wahrnehmbarer, sog. feiner Form vor.“: Allerdings hab' ich nicht ermitteln können, auf welche –dann unbedingt als authentisch zu erachtende– Stellen im Jaina-Kanon er sich dabei beziehen könnte.

⁴⁷¹ Hier geb' ich WSR's Ausdruck „Substanz“ mit „Beschaffenheit“ wieder.

keit]. Der Zeit nach [ist es ohne Anfang und ohne Ende].⁴⁷² Dem Zu-stand nach [ist es] im Besitz von Farbe, Geruch, Geschmack, Tastung.⁴⁷³

Zwei oder mehrere Atome verbinden sich [dann und wann zu einem Verbund]; denn sie haben ein Quantum Klebrigkeit,⁴⁷⁴ weswegen sie sich zu einem Verbund verbinden, [sowie diese Klebrigkeit unter bestimmten Bedingungen wie der von räumlicher Nähe wirksam wird]. Werden sie geschieden, so ist bei einem Verbund aus zwei Atomen dann jedes für sich, wohingegen es bei einem Verbund aus mehreren Atomen auch geschehen kann, dass er nur zu kleineren Verbunden und nicht gleich zu Atomen zerfällt. Ein solcher Verbund ist nie von ewiger Dauer; vielmehr nimmt er unentwegt zu oder aber ab. (...) ⁴⁷⁵

Einen Verbund des irdischen Leibs haben Wesen mit [dem] einen Sinn:⁴⁷⁶[dem des Tastens].

Einen Verbund des irdischen Leibs haben Wesen mit zwei Sinnen: dem des Tastens, dem des Schmeckens.

Einen Verbund des irdischen Leibs haben Wesen mit drei Sinnen: dem des Tastens, dem des Schmeckens, dem des Riechens.

Einen Verbund des irdischen Leibs haben Wesen mit vier Sinnen: dem des Tastens, dem des Schmeckens, dem des Riechens, dem des Sehens.

Einen Verbund des irdischen Leibs haben Wesen mit fünf Sinnen: dem des Tastens, dem des Schmeckens, dem des Riechens, dem des Sehens, dem des Hörens.⁴⁷⁷

⁴⁷² So ergänz' ich sinngemäß das „...“ bei WSR, das er kommentiert mit: „Text: „ohne Farbe, Geruch, Geschmack [und] Fühlbarkeit (= Tastung)“, was ein Fehler sein dürfte.“

⁴⁷³ „Tastung“ –bzw. in WSR's Wortwahl: „Fühlbarkeit“– kann hier natürlich nur heißen: „Widerstand leistend“; denn natürlich ist es nicht mit unserem grobstofflichen Körper regelrecht zu fühlen bzw. zu ertasten.

NB: Wie gesagt: In seiner Physik kommt das Hören durchweg nicht vor.

⁴⁷⁴ Der Ausdruck „Kaṣāya“, der wörtlich „Harz“ bedeutet, wird hier gemäß „Klebrigkeit, Haftungskraft, Anziehungskraft“ verwendet.

⁴⁷⁵ Die oben an dieser Stelle weggelassenen Teile widersprechen teilweise der Aussage, dass ein Verbund von augenblicklicher Unbeständigkeit ist.

Daher –so vermut' ich, da-bei Mahāvīra Konsistenz unterstellend– dürfte es sich bei ihnen um spätere Zusätze von Jüngern Mahāvīra's handeln, die seine Lehre nicht mehr genau verstanden haben.

⁴⁷⁶ In erkenntnistheoretischen Kontexten verwend' ich –anders als in semantischen Kontexten– „Sinn“ als gleichbedeutend mit „Sinnesfähigkeit“, paradox formuliert: Ich verwende da „Sinn“ [semantisch] sinngleich mit „Sinnesfähigkeit“. Der Unterschied liegt bei: „Sinn [eines Wahrnehmenden]“ und „Sinn [eines Ausdrucks bzw. Satzes]“.

⁴⁷⁷ WSR kommentiert dies mit: „Die fünf Sinne sind Gefühl [= Tastung], Geschmack, Geruch, Gesicht und Gehör. Nur den ersten haben die gleich zu nennenden Elementarwesen, den ersten und zweiten die Würmer, Muscheln usw., drei die Ameisen usw., vier die Bienen, Fliegen, Moskitos usw., fünf die höheren Tiere und Menschen (und die Höllen-

Ein solcher Verbund des irdischen Leibs [entsteht] durch das Wirksamwerden des Karmans, (...) [das durch] Tun und Betätigung [erstellt worden ist und das nun als] Werden und Leben [wirksam wird], wirksam durch die Energie, [die die Anwendung] der Betätigung [von] Denksinn, Rede und Körper des Wesens [hervorbringt und die durch] Unachtsamkeit [gelenkt wird].⁴⁷⁸«

Seelen-Atome befinden sich teils in sich nicht selbst bewegenden Körpern und teils in sich selbst bewegenden Körpern, kurz: in Ortsgebundenen und in Ortsbewegenden. Die Seelenatome in den sich nicht selbst bewegenden Körpern befinden sich in Erdstellen, in Wasserstellen, in Feuerstellen, in Luftstellen, in Pflanzenteilen.⁴⁷⁹ Die Seelen der sich

wesen und die Götter). Die fünfsinnigen außer den Tieren haben als vernünftige Wesen ferner den „inneren“ Sinn.“

Der innere Sinn wird nicht weiter untergliedert.

Ich verwend' im Folgenden „Denksinn“ sinngleich mit „innerer Sinn“ sowie „äußere Sinne“ sinngleich mit „fünf Sinne“. Dabei ist mit „Denksinn“ jene Geistes-Kraft gemeint, die dem Bewusstsein das Material zur Bildung eines Gedankens liefert.

NB: Gelegentlich werden die Wesen hingegen gemäß der Lehrrede „Sūyagada“ so in vier Klassen eingeteilt: „Diejenigen Wanderbrüder und Mönche, die [nicht die Befreiung und dadurch den bleibenden Ort am oberen Ende des Weltalls erlangen] (...), erleiden [dadurch weiterhin] Geburt, Alter, Tod, Mutterschoß, Geborenwerden, Lauf durch die Folge der Leben, Wiederleben, Bestehensformen aller Art, Irrsal. Sie werden (...) Armut, Unglück, Gemeinschaft mit Unangenehmen, Trennung von Lieben, Schmerz, Trübsal [erleiden], sich in diesem langen, in dem anfang- und endlosen Pfad, in diesem vierfachen Irrgarten der Folge der Leben unaufhörlich weiter bewegen. Sie werden nicht an's Ziel gelangen: Nicht erwachen, nicht frei werden, nicht verlöschen, nicht allem Leid ein Ende bereiten.“

Den Ausdruck „vierfacher Irrgarten“ kommentiert WSR mit: „Durch das Dasein als Höllenwesen, Tier, Mensch oder Gott. Das Wort „Tier“ deckt hierbei alle niedersten Lebewesen mit, insbesondere die Elementarwesen.“

Wie gesagt: In der Dreiteilung des Weltalls weilen auf der mittleren Ebene sowohl Tiere als auch Menschen, in der unteren Ebene die Höllenwesen und wohl auch die Hungergeister, in der oberen Ebene die Götter, und in deren oberstem Abschluss die Erlösten, die Kevalin, d. h.: die Allwissenden.

NB: Diese oberste Ebene befindet sich nicht bereits im Gegenweltall –das ja sonst an diesem Ort keines wäre–, sondern noch im Weltall, jedoch an dessen oberster Stelle.

⁴⁷⁸ Mit „Karma“ sind in diesen Texten *manchmal* die *Handlungen* gemeint, vor allem jene, mit denen man durch Rede oder durch Körper anderen Wesen Schaden zufügt, *manchmal* –wie hier– jedoch deren angesammeltes *Potential*, d.h.: deren gemeinsame *potentielle Auswirkungen* bei der Wiederverkörperung.

⁴⁷⁹ Dies darf –zumindest im ursprünglichen Jainismus– nicht dahingehend missverstanden werden, es gäbe überall, wo es Erde usw. gibt, da auch Seelen; denn sonst hätte Mahāvīra keinen Schritt mehr tun dürfen, ja, er hätte dann nicht mehr auf der Erde stehen oder liegen dürfen und nicht einmal mehr Wasser trinken und Luft atmen dürfen. Und

selbst bewegenden Körper befinden sich in den einzelnen Tierarten [sowie bei den Menschen, Höllenwesen, Göttern]. Die Lebewesen sind Einheiten aus Seele und von der Seele bewegten Körper.

Die sich nicht selbst bewegenden Wesen –wie: Schimmel, Flechten, Pflanzen und Pflanzenteile bis hin zu den Pflanzenzellen⁴⁸⁰– haben nur den Tastsinn für Druck- und Schmerzempfindungen.

Unter den sich selbst bewegenden Wesen haben Würmer, Muscheln und ähnliche Tiere nur Tast- und Schmecksinn, haben Ameisen und ähnliche Tiere nur Tast-, Schmeck- und Riechsinn, haben Bienen, Fliegen und ähnliche Tiere nur Tast-, Schmeck- und Sehsinn,⁴⁸¹ haben höhere Tiere, Menschen, Höllenwesen und Götter zudem auch noch den inneren Sinn, den Denksinn.

Die Atome sind ausdehnungslos; somit gibt es zwischen je zwei von ihnen Zwischenräume, auch innerhalb ihrer Verbunde. Denn gäb' es diese nicht, dann würden sie in dem Augenblick, in dem sie sich berühren, an der gleichen Raumstelle befinden und dann miteinander identisch sein, was aber unmöglich ist.⁴⁸²

Auch die Seelen-Atome sind ausdehnungslos; somit gibt es auch zwischen ihnen Zwischenräume, auch innerhalb ihrer Verbunde, d.h.: innerhalb einer Seele. In diese Zwischenräume können dann unter bestimmten Bedingungen andere Atome eindringen. Insbesondere die Atome der

Buddha Śākyamuni hätte dann ganz bestimmt auf diese Ungereimtheit hingewiesen; in der buddhistischen Überlieferung ist jedoch nicht der kleinste Ansatz hierfür zu finden.

Möglicherweise hat Mahāvīra seine Seelenlehre aber so verstanden: Neben den Göttern, Menschen und Tieren enthalten auch die Pflanzen bis hin zu den kleinsten Schimmelsporen Seelenatome und sind in diesem Sinn Belebtes; sie enthalten zudem Lebenskraft, was bewirkt, dass sie auf Druck und Verletzung mit Gegenkräften reagieren. Aber diese Seelenatome bilden in ihnen keinen Verbund und bilden daher kein Bewusstsein, bilden daher –zusammen mit ihrem Leib– kein Wesen, kein Lebewesen; sie können vielmehr einzeln in andere Seelenverbunde –somit in Seelen– aufgenommen werden, beispielsweise, wenn man nach dem Tod als Regenwurm das Wiederleben als Blauwal erlangt und dazu eine deutlich umfangreichere Seele benötigt.

Ich muss aber zugeben, dass ich hier im Dunkeln tappe.

⁴⁸⁰ Das sind dann jene Ortsgebundenen, die sich in Erdstellen, ... , in Pflanzenteilen befinden.

⁴⁸¹ Warum hier der Riechsinn weggelassen wird, ist mir ein Rätsel. Denn ein Moskito findet nachts auch in einem völlig abgedunkeltem Zimmer zielsicher den Weg zu mir.

⁴⁸² Mahāvīra versteht –im Gegensatz zu Pláton– demnach das infinitesimal Kleine hinreichend gut.

Was allerdings in den Jaina-Texten ungeklärt bleibt, das ist die Frage, wie dann die Klebrigkeit wirkt: Vermutlich muss dann eine Pufferzone um jedes Atom existieren, außerhalb derer die Klebrigkeit wirkt, gemäß: Die Anziehungskraft nimmt mit der 2-ten Potenz der Entfernung ab, die [stärkere] Abstoßungskraft jedoch mit der 3-ten Potenz.

feinsten Art des Stofflichen – nämlich: die des Handelns von Rede und Körper eines noch nicht Erlösten, eines noch Gefesselten– können dann leicht in dessen Seele eindringen; und leicht können sich dann die Atome seiner Seele mit den in sie eingedrungenen Handlungs-Atomen verbinden und mit ihnen zusammenkleben.⁴⁸³

Manche Handlungen sind nicht schwerwiegend. Und einige von diesen sind ausgesprochen leichtwiegend; denn die dadurch in die Seele eingedrungenen entsprechend leichtwiegenden Handlungsatome tragen die Seele, nachdem diese sich von dem schwerfälligen Leib getrennt hat, nach oben über den höchsten Bergesgipfel hinaus. Andere Handlungen sind weder schwerwiegend noch leichtwiegend, sondern ebenwiegend; die dadurch in die Seele eingedrungenen Handlungs-Atome belassen die Seele des danach Verstorbenen daher im Bereich der Erdoberfläche, quasi im Bereich des Bodennebels. Aber viele Handlungen –wie insbesondere die des Schädigens anderer Wesen durch Wort und Tat– sind schwerwiegend; und so, wie die nach unten fallenden Regentropfen in die Erde einsickern, so ziehen sie nach dem Zurücklassen des Leibs die mit den betreffenden Handlungs-Atomen beladene Seele nach unten.

Je mehr an schwerwiegenden Handlungs-Atomen an den Seelen-Atomen kleben, desto schwerer wird dadurch die Seele; und desto tiefer sinkt sie bei der Wiedergeburt in die Bereiche der Unterwelt hinab bis in den tiefsten Höllenschlund. Doch je mehr sie danach entweder durch Auswirkungen der vormaligen Handlungen, die sie in einer solchen Unterwelt als die ihnen entsprechenden Auswirkungen erlebt, oder aber durch vorgezogene Selbstquälungen noch hier in der Oberwelt von diesen Handlungs-Atomen freikommt, umso leichter wird sie dadurch; und eine dem entsprechend höhere Ebene erlangt sie dann nach dem Tod als Wiedergeburt.⁴⁸⁴

»[*Wie ich es gehört habe, will ich es berichten, wie sich das Karman auswirkt:*]

„Angenommen, jemand nimmt eine Flaschengurke und bestreicht sie nacheinander in mehreren Schichten mit feuchtem Lehm, diesen dabei schichtweise durch Erhitzen zum Trocknen bringend, und wirft sie sodann in ein tiefes Gewässer; sie wird dann wegen des Gewichts ihrer Last

⁴⁸³ Plátōn beschreibt dies im „Phaidon“ zwar ähnlich, aber noch nicht so differenziert. Also hat er noch nicht die genaue Kenntnis der Atomtheorie Mahāvīra’s, sondern vermutlich die von dessen Vorgängern, d. h. von jenen, die die Lehre Pārśva’s schließlich, wie deformiert auch immer, auch an Mahāvīra weitergegeben haben.

Oder er hat sie von einem Indien-Handel betreibenden Kaufmann erhalten.

⁴⁸⁴ Siehe „Nāya“, gemäß: *Schubring (1927)*, S. 28f.

von der Wasseroberfläche auf den Grund des Gewässers sinken. Ebenso erwerben (...) die Wesen im Schädigen von [anderen] Wesen durch unwahre Rede, durch unerlaubte Aneignung, durch geschlechtliche Regung, durch Besitz, durch Zorn–Stolz–Trug–Gier, durch Liebe–Hass, durch Unlust–Lust, (...) durch falschen Glauben diesen Stachel der [unterschiedlichsten] Arten des Karmans; sie sinken dann im Monat nach dem Sterben⁴⁸⁵ unter die Erdoberfläche bis in den Höllengrund: So gelangen die Wesen zur Schwere. Löst sich [bei besagter Flaschengurke dann nach einiger Zeit aber] eine Lehmschicht nach der anderen im Wasser auf, so löst sich [diese Gurkenflasche dann] langsam vom Grund des Gewässers, schwebt langsam nach oben, und ruht schließlich –sowie sich auch die innerste Lehmschicht aufgelöst hat– danach dauerhaft auf der Wasseroberfläche. Ebenso ruhen (...) die Wesen, nachdem sie im Enthalten von jeglichem Schädigen der [anderen] Wesen wie auch im Enthalten von falschem Glauben diesen Stachel der [unterschiedlichsten] Arten des Karmans aufgelöst haben und dadurch nach oben über den Luftraum hinaus gelangt sind, nun ganz oben am Gipfel des Weltalls: So gelangen die Wesen zur Leichte.“«

Nur die eigenen Handlungen bewirken solches Sinken, nicht hingegen irgendeine fremde –göttliche oder aber teuflische– Macht. Und nur das Erdulden der Auswirkungen unter Einschluss der von einem selber –durch entsprechende Selbstquälung– herbeigeführten Auswirkungen bewirkt bei dem, der noch nicht unmittelbar vor der Erlösung steht, dieses Aufsteigen, nicht hingegen eine fremde Macht.

Schwerwiegend ist ein solches Handeln, durch welches in anderen Seelen Leid entsteht, somit vorrangig das äußere Handeln, das Handeln im Reden und im Tun. Denn jeder Schritt und Tritt quält die Seelen der kleinen und kleinsten Ortsbeweglichen wie auch Ortsunbeweglichen, die sich an eben den Stellen befinden, auf die man den Fuß aufsetzt. Jede von

⁴⁸⁵ Vermutlich dauert es bei den einzelnen Seelen unterschiedlich lang, bis sie sich vollständig vom Leib getrennt haben und ihr schwerwiegendes Karman sie dann nach unten zieht.

Ob sich das (a) aus inneren Gründen –aus Gründen des Klebens der Seele am Leichnam, in dessen Nähe sie dann noch bis zu einem Monat lang verweilt –wie dies später auch Pláton im „Phaidon“ andeutet–, oder aber (b) aus äußeren Gründen vollzieht –infrage kämen Deutungen der Mondphasen, etwa, dass bei zunehmendem Mond die zum Aufsteigen befähigten Seelen aufsteigen und bei abnehmendem Mond die zum Absinken befähigten Wesen absinken–, darüber hab’ ich in den Texten keinerlei Hinweise finden können.

Leider hat Alexander der Große –der erste große Massenmörder– unter den Wissenschaftlern des Perserreichs gewütet; sonst wüssten wir hier mehr.

ihnen aber ist in langer Vorzeit mit einem selber bereits unzählige Male in engster Verbindung gestanden:⁴⁸⁶

» *Wie ich es gehört habe, will ich berichten*, wie Karman in die Seele einströmt:⁴⁸⁷

„Jede Seele (...) ist hinsichtlich aller [anderen] Seelen schon als Mutter, Vater, Bruder, Schwester, Gattin, [Gatte], Sohn, Tochter, [Schwiegersohn], Schwiegertochter verkörpert gewesen, auch als Gegner, Feind, Widersacher, Verletzer, Mörder, auch als Fürst, Thronfolger, Statthalter, Bürgermeister, auch als Millionär, Gildenmeister, Herrscher, Befehlshaber, und umgekehrt, [und das weit] mehr als einmal [oder zweimal, sondern] unendlich oft.⁴⁸⁸

[Wiederverkörpert werden die nichterlösten Seelen aus folgendem Grund:] Sie nehmen Stoffe [zu sich und in sich] auf, haben dadurch stoffliche Beifügungen, entspringen [dadurch als Lebewesen] dem Stofflichen, haben durch dieses Stoffliche dann [endliche] Dauer [als jeweils Lebende], sind dadurch an Karman gebunden, haben durch dieses Karman daher dann [endliche] Dauer [als jeweils Lebende], erleben durch dieses Karman [dabei] Veränderung.⁴⁸⁹

Aufgrund des [jeweiligen] Karmans und nicht ohne dieses Karman⁴⁹⁰ erlebt die Seele –und mit ihr der Lebende– die jeweils unterschiedlichen Umstände.

[Die nicht-erlösten Seelen] erleben [und] empfinden [Lust wie auch] Schmerz: Solches haben sie selber bewirkt; weder haben das Andere be-

⁴⁸⁶ Siehe nun: „Viyāhapannatti“, gemäß: *Schubring (1927)*, S. 16-21

⁴⁸⁷ „Einströmung, Einströmen“ ist die wörtliche Wiedergabe von S: „Āsrava“.

Dieser Lehre nach strömen die der jeweils durchgeführten Handlung entsprechenden Handlungs-Atome *von außen* durch die Haut und den Leib in die Seele ein.

⁴⁸⁸ Buddha Śākyamuni hingegen hat Aussagen über Unendliches vermieden und stattdessen Formulierungen wie: „Nicht auszumachen ist ein Anfang ...“ gewählt.

⁴⁸⁹ Sie erleben durch dieses angesammelte Karman insbesondere nach dem Tod eine diesem Karman gemäße Veränderung. Aber sie erlebt, genau besehen, mit jedem Handeln –mit jeder Betätigung– eine Veränderung durch die dabei in sie einströmenden Handlungsatome. So heißt es z.B. im „Umāsvāti“ im „Tattvārthādhigamasūtra“ 6:

„Das Wirken von Körper, Rede, innerem Sinn, das ist Betätigung; [und dadurch vollzieht sich] das Einströmen [von Karman]: Gutes [Handeln] ist Einströmen von Verdienst, schlechtes [hingegen] von Schuld. (...) Weil die [nichterlöste] Seele [an ihren Atomen] Klebrigkeit hat, nimmt sie Stoffe auf [und verklebt sie an ihren Atomen zu einem Verbund, der dadurch ein] Karman-Potential [wird, das sich beim Vorliegen auslösender Umstände auswirkt]. So [entsteht] die Bindung [des Karmans an die Seele].“

⁴⁹⁰ Gemäß Buddha Śākyamuni gibt es außer Karman als Ursache für Erlebtes auch noch weitere Ursachen hierfür, die nichts mit den vergangenen Handlungen zu tun haben, wie z.B.: Naturkatastrophen, in die man verwickelt ist. Siehe SN 36.21.

wirkt, noch haben das Andere gemeinschaftlich mit ihnen selber bewirkt [noch ist es unbewirkt].

Karman, das schmerzhaft zu empfinden sein wird, diesen Stachel erwirken die Seelen im Schädigen von [anderen] Wesen durch unwahre Rede, durch unerlaubte Aneignung, durch geschlechtliche Regung, durch Besitz, durch Zorn–Stolz–Trug–Gier, durch Liebe–Hass, durch Streiten–Anschwärzen–Zutragen–Verleumden, durch Unlust–Lust, (...) durch falschen Glauben. Karman, das nicht schmerzhaft zu empfinden sein wird, erwirken die Seelen im Enthalten von jeglichem Schädigen eines [anderen] Wesens wie auch im Enthalten von falschem Glauben. Karman, das wohlthuend zu empfinden sein wird, erwirken die Seelen durch Mitgefühl mit den [anderen] Wesen in der Weise, dass sie die vielen Wesen nicht unglücklich, traurig, niedergeschlagen, bedrückt, bekümmert, leidend machen. Karman, das nicht wohlthuend zu empfinden sein wird, [diesen Stachel] erwirken die Seelen dadurch, dass sie die vielen anderen Wesen unglücklich, traurig, niedergeschlagen, bedrückt, bekümmert, leidend machen. (...) Karman, das nicht wohlthuend zu empfinden sein wird, häufen sie [dadurch] auf's Neue an [und] durchwandern [deswegen] den anfangs- und endlosen Zeitraum, den vierfachen Irrgarten der Formen des Lebens.

Wie wenn ein Mensch eine wohlschmeckende, (...) aber mit Gift untermischte Speise isst, [ein Mensch,] der bei deren Einverleibung [noch] gesund ist, dessen [Zustand sich] bald darauf [zum Schlechten hin] verändert, ebenso verändern sich (...) die Seelen, nachdem sie sich durch Schädigen der [anderen] Wesen (...) sowie durch falschen Glauben diesen Stachel [der unterschiedlichsten Arten des Karmans] aneignen, (...) durch ihre schlimmen Handlungen daraufhin [in Richtung auf einen in jeder Hinsicht schlechten Zustand] (...): So läuft es ab, dass die Seelen schlimme Handlungen ausführen, aus denen schlimme Frücht[e] reif[en].

[Hingegen] wie wenn ein Mensch eine wohlschmeckende (...) [und zudem] mit Arznei untermischte Speise isst, [ein Mensch,] der bei der Einverleibung [noch] nicht gesund ist, dessen [Zustand sich] bald darauf [zum Guten hin] verändert, ebenso verändern sich (...) die Seelen durch Enthalten von jeglichem Schädigen der [anderen] Wesen (...) wie auch durch Enthalten von falschem Glauben daraufhin in Richtung auf einen in jeder Hinsicht guten Zustand] (...): So läuft es ab, dass die Seelen gute Handlungen ausführen, aus denen gute Frücht[e] reif[en].

Man wird [als Wesen] mit jener Lebensmenge⁴⁹¹ neu verkörpert, deren Atome man bis zum Tod aufgenommen hat.

⁴⁹¹ „Leśyā“ wird von WSR mit „Lebensmenge“ wiedergegeben.

[Die nicht-erlösten Seelen] verkörpern sich aus eigenem Antrieb neu und nicht aus einem fremden, gemäß des eigenen Karmans und nicht gemäß des eines Anderen, kraft eigener Betätigung und nicht kraft [der Betätigung] Anderer.

[In dieser Weise führen die Seelen] selbst [herbei, dass sie] sich verkörpern, nämlich: infolge des Keimens des Karmans entsprechend der jeweiligen Last jeden Karmans, durch das [sich dann auswirkende] Keimen–Reifen–Fruchttragen der [zuvor ausgeführten] Handlungen.“«

Wer nach Erlösung von diesem –durch das eigene Karman gelenkte– Wandern im Weltall strebt, nach dem endgültigen Hinter-sich-Lassen dieses unfreien Wanderns, das von einem Leben zum nächsten vielleicht zunächst im Aufsteigen in Göttergefilde und danach im Hinabsinken in Menschenbereiche oder in Tierbereiche oder gar in Höllenbereiche führt, dem stellt sich nun bei diesem Weltbild ein heikles Problem: Beim Erreichen der Erlösung löst sich die Seele auf keinen Fall in Nichts auf; denn die Seelen-Atome, aus deren Verbund sie besteht, haben in zeitlicher Hinsicht weder einen Anfang noch ein Ende. Beim Erreichen der Erlösung verschwinden sie aber auch nicht im Gegenweltall; denn dieser Bereich des Raums ist dadurch bestimmt, dass in ihm nichts, aber auch garnichts enthalten ist, nicht einmal ein einziges Seelen-Atom. Die Seele des Erlösten muss somit irgendwie im Weltall bleiben, dies aber, ohne sich im echten Sinn darin aufzuhalten.

Die Lösung dieses Problems, die Mahāvīra unter Zugrundelegung seines Weltbilds gefunden hat, ist sowohl einfach als auch –in diesem Weltbild– überzeugend: Der Erlöste hält sich natürlich nicht außerhalb des Weltalls auf, aber auch nicht mehr so recht innerhalb desselben, sondern in einem schmalen Rand-Segment; und dieses ist dann naturgemäß ganz oben angesiedelt, am einzigen Aufenthaltsort, der für einen Erlösten geeignet ist. In dieser obersten Schicht gibt es –wohl: anders als in den darunterliegenden Schichten, in denen diverse Götter hausen– zwar keine Luft; aber diese benötigt ein Erlöster ja auch nicht mehr. Denn er ist nun –selbst das Atmen betreffend– zur endgültigen Ruhe gelangt; und da deswegen auch sein nunmehriger Leib in endgültiger Ruhe verweilt und somit keine Bewegungen mehr ausführt, benötigt er –für den ansonsten erforderlichen Energieaufwand– keine Verbrennung von Nahrung mittels Luft mehr.⁴⁹²

⁴⁹² Dass die Verdauung von den Ärzten Altindiens als Verbrennungsvorgang erachtet wurde, geht hier zwar nur implizit hervor. Explizit wird das –und da ganz beiläufig, es offenkundig als bekannt voraussetzend– in den Lehrreden Buddha Śākyamuni's da und dort im Zusammenhang der Beschreibung des Grundstoffs des Feuerartigen gesagt.

Aber nicht nur von allem Grobstofflichem muss der Körper dessen, der nun die Erlösung erlangt hat, entleert sein, um nach dem Tod zu dieser obersten Schicht des Weltalls aufsteigen zu können, sondern insbesondere auch von allen – dabei zweifellos fein[er]stofflichen – Handlungs-Atomen, da diese in der Masse gleichfalls ein nicht zu vernachlässigendes Gewicht aufweisen; denn selbst das kleinste Gewicht verhindert, dass man die oberste Schicht des Weltalls erreicht, und lässt die Seele des Verstorbenen im günstigen Fall lediglich in die darunter liegenden obersten Götterbereiche aufsteigen; in vergleichbarer Weise erreicht ein Luftballon in Abhängigkeit von der Art des Gases, mit dem er gefüllt ist, diese oder jene Höhe im Luftraum, aber nicht mehr das darüber befindliche schmale luftleere Raum-Segment, dem Wohnort der Erlösten.

Der nach Erlösung Strebende hat also dafür zu sorgen, (1) dass er sich rechtzeitig vor seinem Lebensende aller Karman-Atome entledigt hat, und (2) dass er von da ab kein einziges neues Karman-Atom mehr in seine Seele einströmen lässt: kein einziges, das in seiner Seele nach deren Trennung vom Leib noch klebenbleiben würde.

Was die Bedingung (1) zum Erreichen jenes obersten Bereichs betrifft, so kann er sich auf keinen Fall auf die Vermutung verlassen, dass Karman seiner vergangenen Handlungen habe sich bis unmittelbar vor seinem Lebensende vollständig ausgewirkt. Er hat also dafür Sorge zu tragen, dass möglichst bald jegliches Karman-Atom aus seiner Seele entfernt wird; im Einzelnen gesagt: Er hat – das rechtzeitig erfolgende Reifen und Fruchttrogen seines Karmans betreffend – kräftig nachzuhelfen:⁴⁹³ Er hat sich beizeiten selber die entsprechenden Schmerzgefühle zu verschaffen, (a) sei es durch das halbjährlich zu vollziehende Auszupfen der Kopfhaare, was – um dadurch möglichst viele Karman-Atome zur vorzeitigen Reifung und Auswirkung zu bringen – dann natürlich einzeln zu erfolgen hat, somit Haar für Haar, oder (b) sei dies durch andere Arten der Selbstpeinigung einschließlich des Hungerns.

Was die Bedingung (2) betrifft, so hat man darauf zu achten, dass vielleicht in die Seele neu einströmende Karman-Atome in ihr nicht kleben bleiben, sondern zügig wieder ausströmen. Dies erfolgt so:

Man achtet darauf, indem man seine gesammelte Aufmerksamkeit unentwegt auf sein Denken–Reden–Tun richtet: Strömt mit dem Betätigen einer dieser drei Handlungsarten Karman in die Seele ein, so wird im Augenblick danach – in der darauf folgenden elementaren Zeitspanne – die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, was in dem sodann darauf folgen-

⁴⁹³ Siehe auch MN 101, wo Buddha Śākyamuni das Verhalten von Jüngern Mahāvīra's beschreibt, die sich durch Selbstquälerei bemühen, ihr angehäuften Karman zum Verschwinden zu bringen. Siehe hierzu auch z.B.: MN 51, MN 57, MN 85.

den Augenblick die Keimung–Reifung–Fruchtwerdung dieses Karmans herbeiführt, wodurch es seine Klebrigkeit verliert, und wodurch es –geleitet von eben dieser Aufmerksamkeit– wieder nach außen befördert wird.

Hat man irgendwann sein altes angesammeltes Karman sich auf diese Weise vorzeitig zum Auswirken gebracht und, verbunden damit, die betreffenden Karman-Atome aus seiner Seele entfernt, und hat man ein jeweils neu entstehendes Karman an dessen Einnistung in der Seele gehindert, dann ist es angebracht, jegliches Handeln –zunächst das des Körpers, dann auch das der Rede, und schließlich auch das des inneren Sinns– ausgleiten und vollständig zur Ruhe kommen zu lassen. Denn dadurch wird die Seele dann vollständig karman-frei und daher gänzlich schwerelos; und sowie sie sich vom Leib wegen des –im Nicht-Handeln des Körpers mit einbezogene– Zu-Tode-Hungerns trennt, sowie sie dabei in dieser Weise dann nicht nur alles Schwere, sondern auch alles noch Gewicht habende Leichtere unter sich zurücklässt, gelangt sie –nun gänzlich schwerelos geworden– [nicht über dem Umweg der Weltachse sondern] auf der Direttissima zum oberen Rand des Weltalls, in den obersten schmalen luftleeren Bereich.

Von dort aus wird sie –die nunmehr aus diesem Jammertal Erlöste– dann alles im Weltall überschauen, und zudem auch alles zugleich: Sie wird dort die uneingeschränkte und unumschränkte Allwissenheit haben. Und sie wird, um alles das, was sich so im Weltall tut, dazu nicht einmal die Augen bewegen geschweige denn den Kopf drehen müssen: Ohne jegliche Verschwendung von körperlichen Kräften sieht, hört und weiß sie nun Alles. Sie wird dort oben neben dem Glück der Allwissenheit insbesondere auch das Glück der vollständigen und beständigen Leidfreiheit genießen; denn diese Seele ist nun ja nicht mehr an einen der Vergänglichkeit und damit der Leidhaftigkeit unterworfenen Leib gebunden.

Die Jaina-Überlieferung beschreibt diesen Weg der Weltflucht hin zum Erlösungsort folgendermaßen:⁴⁹⁴

»[*Wie ich es gehört habe, will ich berichten,*

⁴⁹⁴ Siehe *Schubring (1927)*, S. 21-30, hier beginnend mit einem Abschnitt aus: „Āyāra“ II (Cūlāo) 15.

Die teils langatmigen Wiederholungen insbesondere bei den Formulierungen der Gelübde werden oben gekürzt bzw. sinngemäß zusammengefasst, ohne dass dies dabei jeweils in FN'n vermerkt wird.

NB: Wiewohl dem Jainismus schwerwiegende Tätigkeiten des Geises –wie Stolz, Hass und falscher Glaube, letzters natürlich vom Jainismus her gesehen– durchaus bekannt sind, bewertet er sie seit Mahāvīra als derart nachrangig, dass sie nicht einmal Eingang in die Hauptgelübde haben finden können.

wie der Welt zu entkommen und die Erlösung zu erlangen ist:]

„[Dies sind für die Mönche und Nonnen die fünf Großen Gelübde sowie das sechste Gelübde:]

Das [ist das] erste Große Gelübde: „Ich will mich jeder Schädigung von Wesen enthalten, ob sie klein oder groß [ist], ob sie [sich selbst] bewegende oder [sich] nicht selbst bewegende Wesen betrifft. Ich will nicht selbst eine Schädigung von Wesen vollziehen, will nicht veranlassen, dass eine solche von Anderen vollzogen wird, will nicht –wenn ein Anderer dies vollzieht– dieses gutheißen,⁴⁹⁵ weder mit dem inneren Sinn noch mit der Rede noch mit dem Körper, [und] das mein Leben lang. [Im Fall der Übertretung] will ich (...) dafür zur Beichte kommen, [will da] mich tadeln, mich schelten, mich ganz [der verhängten Strafe und geduldig in ihrer Ausführung] hingeben. (...)“

Das [ist das] zweite Große Gelübde: „Ich will mich jeder Wortsünde unwahrer Rede enthalten, [mag sie] aus Zorn, Gier, Furcht, Freude [entspringen]. Ich will nicht selbst unwahr sprechen. (...)“⁴⁹⁶

Das [ist das] dritte Große Gelübde: „Ich will mich jeder nicht erlaubten Aneignung enthalten, ob in Dorf oder Stadt oder außerhalb der Siedlungen, ob [diese Aneignung] aus Wenigem oder aus Vielem, aus Kleinem oder aus Großem, aus Lebendigem oder aus Unlebendigem besteht. Ich will nicht mir selbst aneignen, was mir nicht gegeben wird. (...)“

Das [ist das] vierte Große Gelübde: „Ich will mich jedes geschlechtlichen Tuns enthalten, sei es mit himmlischen, sei es mit menschlichen, sei es mit tierischen Wesen. Ich will nicht selbst zu geschlechtlichem Tun schreiten. (...)“

Das [ist das] fünfte Große Gelübde: „Ich will mich jedes Besitzes enthalten, [er sei] wenig oder viel, klein oder groß, lebendig oder unlebendig. Ich will nicht selbst Besitz⁴⁹⁷ ergreifen. (...)“⁴⁹⁸

Das [ist das] sechste Gelübde, die Enthaltung von Essen zur Nachtzeit: „Ich will mich jedes Essens zur Nachtzeit enthalten. Ich will Speisen und Getränke, ob gewürzt oder ob lecker, nachts nicht verzehren. (...)“⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ Dann stellt sich uns natürlich die Frage, wie ein Laie für einen Ordinierten das Kehren des vom Ordinierten zu begehenden Weges oder für ihn das Abkochen des Wassers oder das Bestellen der Äcker –auf denen und in denen stets in Hülle und Fülle Kleinst-Lebewesen wohnen –zu bewerkstelligen hat.

⁴⁹⁶ Die Beicht-Verpflichtungen sind hier und im Folgenden stets mitzudenken. Ich lasse sie jeweils weg, um dadurch den Text etwas zu entschlacken.

⁴⁹⁷ Dieser Ausdruck „Besitz“, der vorhin bereits mehrfach gefallen ist, wird hier in den ihn verständlich machenden Kontext gestellt.

⁴⁹⁸ Es folgt: aus „Dasaveyāliya“.

⁴⁹⁹ Es folgt: aus „Uvavāiya“.

[Das ist] der zwölfteilige Pflichtenkreis des Laien, nämlich: die fünf Kleinen Gelübde, die drei Verdienstlichen Gelübde, die vier Stärkenden Gelübde.

Die fünf Kleinen Gelübde betreffen: das Sich-Enthalten von grober Schädigung von Wesen, das Sich-Enthalten von grob-unwahrer [Rede], das Sich-Enthalten von grober Aneignung nicht gegebener Sachen, das Sich-Zufriedengeben mit der eigenen Frau, das Sich-Beschränken im Streben [nach weltlichen Dingen].

Die vier Verdienstlichen Gelübde betreffen: das Sich-Enthalten von Al-lem, was [unvermittelt wie auch vermittelt einem anderen Wesen] Schaden zufügen kann, das Begrenzen des [eigenen] Bewegungsbereichs, das Sich-Beschränken auf den Gebrauch und den Genuss [der lebenserhaltenden Sachen].

Die vier Stärkenden Gelübde⁵⁰⁰ betreffen: die tägliche Ausübung der Lehre, die enge Begrenzung des Lebensraums, das Halten von Fasttagen, das Spenden an [nach Spenden] Bittende.

[Hinzu kommt das durch eigenen Entschluss herbeigeführte] Vollziehen des endgültigen –weil zum Tod führenden– gänzlichen Entkräftigung [des Leibs].⁵⁰¹

Die Abwehr [des Verklebens der Seele mit Schwerwiegendem vollzieht sich durch] Verhindern des Einströmens [von Karman-Atomen in die Seele].⁵⁰² [Dieses Verhindern bewirkt man] durch Zucht, durch Behutsamkeit,⁵⁰³ durch die sittlichen Pflichten, durch das Erwägen [der Zustände der Nicht-Erlösten sowie der Erlösten], durch das Überwinden der Anfechtungen, durch den Wandel [im Nicht-Schädigen der anderen Wesen], durch Selbstquälungen, mit denen die Tilgung [des bis dahin noch in der Seele klebenden Karmans] bewirkt wird.⁵⁰⁴

Die [drei Arten der] Zucht [sind], der Reihe nach aufgeführt:

Die vierfache Zucht des inneren Sinns bezieht sich auf Wahres, auf Falsches, auf Wahres-und-Falsches, auf Weder-Wahres-noch-Falsches;⁵⁰⁵

⁵⁰⁰ Zu diesen bemerkt WSR: „Ihre Innehaltung wird zeitlich begrenzt.“

⁵⁰¹ Es folgt: aus „Umāsvāti“, daraus: „Tattvārthādhigamasūtra“.

⁵⁰² Alles Karman muss aus der Seele entfernt werden, soweit es schon in sie eingeströmt ist; und alles weitere Karman muss am Einströmen verhindert werden, auch das leichtgewichtige, das nur zu Göttergefilde leitende.

⁵⁰³ Statt „Achtsamkeit“ benützt' ich hier WSR's Ausdruck „Behutsamkeit“; und ich belass' „Achtsamkeit“ für die Wiedergabe der Lehre Buddha Śākyamuni's. Denn nur auf den ersten Blick erscheinen diese beiden Begriffe als ungefähr gleich, nicht jedoch bei genauerem Hinsehen.

⁵⁰⁴ Es folgt: aus „Uttarajjhāyā“.

⁵⁰⁵ WSR kommentiert dies mit: „Erlaubt ist wahre Rede, die nicht kränkt, und weder-wahre-noch-falsche Rede, wie Aufforderungen u. dgl. (Cūlāo 4, 1).“

ein sich bemügender Mönch sollte [daher seinen] inneren Sinn, sowie dieser sich zu [schädlichem Denken] solcher Art anschickt, davon abbringen.

Die vierfache Zucht der Rede bezieht sich auf Wahres, auf Falsches, auf Wahres-und-Falsches, auf Weder-Wahres-noch-Falsches; ein sich bemügender Mönch sollte [daher seine] Rede, sowie dieser sich zu [schädlichem Reden] solcher Art anschickt, davon abbringen.

Die vierfache Zucht des Körpers bezieht sich auf Stehen, Sitzen und Liegen, Gehen, (...), Gebrauch der äußeren Sinne;⁵⁰⁶ ein sich bemügender Mönch sollte [daher seinen] Körper, sowie dieser sich zu [schädlichem Tun] solcher Art anschickt, davon abbringen.

Die [fünf Arten der] Behutsamkeit [sind, der Reihe nach aufgeführt]: Gehen, Reden, Erbitten, Benützen, Entleeren (...).

Vierfach rein sei das Ausführen des Gehens des [Selbst-]Beherrschten, nämlich: hinsichtlich der Grundlage [-d.h.: Wissen, Glauben, Wandel-], hinsichtlich der Zeit [-d.h.: Tageshelle-], hinsichtlich des Wegs [-d.h.: des nicht von Pflanzen und Tieren bevölkerten Wegs-], hinsichtlich der Bemühung [-d.h.: des Schonungswillens-] (...).

Acht [Unreinheiten] meidend –nämlich: die Hingabe an Zorn, Stolz, Trug, Gier, Lachen, Furcht, Geschwätz, Hinterhältigkeit-, so soll der [Selbst-]Beherrschte [sein] tadelsfreies nicht-weitschweifiges Reden verstehbar hören lassen.

Dreifach rein seien [des Selbst-Beherrschten] Speise, Ausrüstung, Unterkunft bei deren Erbitten, bei deren Erhalten, und bei deren Gebrauchen (...).

Zweifach behutsam seien des Sich-Bemühenden sein Benützen [von Gegenständen] beim Reinigen derselben wie auch bei deren sonstigen Gebrauch.

[Vielfach behutsam] soll der [Sich-Abmühende] Kot, Harn, Schweiß, Schleim, Schmutz, Speise[reste], Lei[chname] und dergleichen an einem unbesuchten, ungesehenen, Andere nicht störenden, ebenen, nicht trockenen, vor nicht langer Zeit bereiteten, geräumigen, aufgeschütteten,

Mahāvīra hatte somit bereits diese Vierfach-Klassifikation zur Verfügung; und er setzte sie auch für sprachphilosophische Zwecke ein, sei es, dass dies seine eigene Entdeckung war, oder sei es –was mit Abstand das Wahrscheinlichere ist– dass er sie von den Sanskrit-Lehrern unter den Brāhmaṇas übernommen hat.

⁵⁰⁶ Nicht ganz klar ist mir, wie Mahāvīra diese fünf Sachen zu vier Gruppen hat zusammenfassen wollen.

Da der Gebrauch der [äußeren] Sinne nichts Nennenswertes mit Gehen–Stehen–Sitzen–Liegen zu tun hat, vermut' ich, dass er, um die Anzahl Vier zu erzwingen, hier Sitzen–Liegen als Einheit genommen hat.

nicht nahen, löcherfreien Ort, an dem weder Tiere noch Pflanzen sind, ablagern.⁵⁰⁷

Zehnfach ist die sittliche Pflicht der Mönche, [bestehend in] Langmut, Armut, Redlichkeit, Demut, Schuldlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Selbstzucht, Selbstquälung, Enthaltung, Reinheit.⁵⁰⁸

Zweiundzwanzig Anfechtungen [sind zu ertragen, um nicht vom rechten Pfad abzugleiten, wie auch, um Karman zu tilgen, nämlich: die Anfechtungen von] Hunger, Durst, Hitze, Stechfliegen, Nacktheit, Unlust [zum Einhalten der Mönchspflichten], Frauen, Wanderleben, Erlernen, Behausung, Scheltworte, Misshandlung, Betteln, Abweisung, Krankheit, Berührung mit [scharfkantigem] Gras, Schmutz [am Leib], freundlich-ehrentvolle Behandlung, [Stolz auf] Verständnis, [Ärger über] Nichtwissen,⁵⁰⁹ [Stolz auf] Glauben [die rechte Lehre betreffend].⁵¹⁰

Dies (...) ist das gebotene Handeln eines [zu Lebzeiten um des Heils] seiner Seele willen zurückgezogen lebenden Hauslosen: Er begeht – behutsam beim Gehen, Reden, Sammeln, Gefäß-Abstellen, Entkoten, Entharnen, Entschleimen, Entschmutzen, behutsam und in Zucht in seinen Gedanken–Worten–Taten, gezügelt in seinen Sinnen [und] in seinem Wandel, unter Anspannung [seiner Behutsamkeit] gehend, stehend, sitzend, liegend, essend, redend, Kleid–Schal–Tuch–Feger nehmend oder ablegend– [dabei zwar Augenblick für Augenblick]⁵¹¹ eine Handlung, und sei dies auch eine unwägbare geringfügige Handlung, vergleichbar dem Herabfallen eines Wimpernhaars; [aber sie wird bei dieser Behutsamkeit im nächsten] Augenblick [erfasst und dadurch] gebunden, im [über]-nächsten [Augenblick als so erfasst und so gebunden] empfunden, und im [über-]übernächsten Augenblick dadurch] getilgt: So bleibt [zu aller] Zeit sein Handeln ohne [Aus-]Wirkungen, [somit: ohne Karman].⁵¹²

Die Fähigkeit, befreit zu werden, (...) ist den Seelen von Natur eigen; sie wird nicht erworben. Jede Seele wird –da sie die Bedingungen zur Erlösung [in sich trägt– irgendwann] an [dieses Ziel gelangen]. [Doch wie wohl dies bei jeder einzelnen Seele einmal erfolgen wird], so wird das

⁵⁰⁷ Vermutlich gab es damals solche Plätze in den Hochgebirgen unmittelbar unterhalb der Schneegrenze.

Es folgt: aus „Ṭhaṇa“.

⁵⁰⁸ Es folgt: aus „Samavaya“.

⁵⁰⁹ Was unter „Nichtwissen, Unwissenheit“ zu verstehen ist, das fällt natürlich von Schule zu Schule unterschiedlich aus, und ist hier bei Mahāvīra keinesfalls das selbe wie danach bei Buddha Śākyamuni.

⁵¹⁰ Es folgt: aus „Sūyagaḍa“.

⁵¹¹ Ich konnte nicht ermitteln, wie groß die elementare Zeiteinheit gemäß der Lehre Mahāvīras ist.

⁵¹² Es folgt: aus „Viyāhapannatti“.

Welt[-all doch] nie ohne Seelen] sein, [nämlich: ohne Seelen, die zwar] die Bedingungen zur Erlösung [in sich tragen, die jedoch noch nicht ans Ziel gelangt sind].⁵¹³

Ein Mönch, dem der Gedanke kommt: „Wirklich, ich werde müde, [weiterhin] in diesen Abläufen der Zeit [einen solchen] Leib herumzuschleppen!“, der soll die [Zufuhr der Nahrungsmenge] immer mehr verringern. Hat er auf diese Weise die Leidenschaften klein gemacht, hat er mit dieser Anspannung seiner Kräfte seinen Körper [auf das bevorstehende Erreichen der Erlösung] eingestellt, ist sein Leib dünn wie ein Brett geworden und schon fast erloschen,⁵¹⁴ so soll er eine Ortschaft aufsuchen und sich dort von jemandem ein Bündel von Heu erbitten.

Mit diesem Heu soll er sodann die Einsamkeit aufsuchen, [dies dann an einem Platz], der frei von [kleinen und kleinsten] Eiern, von [kleinen und kleinsten] Tieren, von Samen-Sprössling-Reifung, von Spinnweben, von Wasser, von feuchtem Lehm, von Ritzefüllung ist;⁵¹⁵ ihn sollt' er diesbe-

⁵¹³ So les' ich WSR's Übersetzung: „Wenn (das der Fall ist), so wird die Welt nicht ohne zur Erlösung bestimmte sein“.

Unklar ist mir, wie das genau zu verstehen ist. Ich sehe –auch hier bei Mahāvīra Konsistenz voraussetzend– nur diese beiden Möglichkeiten:

(1) Entweder: In dem endlichen Weltall gibt es unendlich viele Seelen. Das ist aber, da Seelen Verbunde von Seelenatomen und somit räumlich ausgedehnt sind, nur in der Art möglich, dass es in diesem Weltall von endlicher Ausdehnung eine unendliche Folge von Seelen mit absteigender und dabei gegen 0 konvergierender Ausdehnung gibt. Dann wird *jede* Seele *irgendwann* einmal erlöst; aber es gibt *keinen* Zeitpunkt, von dem ab *alle* Seelen erlöst sind.

(2) Zwar gibt es in diesem endlichen Weltall nur endlich viele Wesen; und sie alle tragen die Bedingungen zur Erlösung in sich. Aber einige von ihnen werden es, da sie die zum Erreichen dieses Ziels erforderlichen Anstrengungen nie aufbringen werden, daher auch nie an dieses Ziel gelangen.

Es folgt: aus „Bambhacerāim“.

⁵¹⁴ Mahāvīra verwendete den Ausdruck „Erlöschen“ gemäß „Erlöschen des Leibes“, Buddha Śākyamuni hingegen gemäß „Erlöschen des Durstens im Feuer des Getriebenseins durch Unwissenheit“.

NB: So ähnlich dürfte der Prinz Siddhārtha Gautama nach dem Besuch der beiden philosophischen Hochschulen die Askese betrieben haben, jedoch nicht zum Zweck des Sterbens, sondern zum Zweck des Gewinnens höchster Weisheit durch Löschen des Feuers der Leidenschaften.

⁵¹⁵ Selbst in der Wüste wird es schwierig sein, einen solchen Platz zu finden: in der Stein-Wüste ohnehin nicht, und in der Sandwüste auch kaum; denn: *Die Wüste lebt!*

Aber auch oberhalb der Schneegrenze dürfte es Mühen bereiten, einen solchen Platz zu ermitteln, damals schon und auch heute noch.

Höchstwahrscheinlich soll dieser Ort deshalb von Samen-Sprossen-Reifung, (...) frei sein, weil sich darauf bzw. darin Kleinst-Lebewesen oder zumindest deren Eier aufhalten könnten, nicht hingegen, weil beispielsweise Spinnweben von sich aus Seelen enthielten.

züglich [genauestens] überprüfen und ihn [sicherheitshalber noch mit seinem Wedel] abwischen.⁵¹⁶

Daraufhin soll er auf [diesen Platz] das [mitgebrachte Heu] ausbreiten und sich – sowie die Zeit [zum Erreichen der Erlösung] gekommen ist, [auf dieses Lager legen und von da ab] auf seinen Leib, auf das Bewegen der Glieder des Leibs, und [insbesondere] auf das Gehen verzichten, [seinem Vorsatz entsprechend]: „Nacheinander [will ich] die Verfahren zur Befreiung [anwenden], mit denen die Verständigen [das Ziel erlangen], nachdem sie beides, [Geburt und Tod,] überwunden haben, diese bis zum Ufer der [Gegebenheiten]⁵¹⁷ gelangten Erwachten; [so] kommt ein [Verständnis-]reicher, ein Einsichtiger, nachdem er das Unvergleichliche folgerichtig durchdacht [und auf diese Weise] erkannt hat, über [sein] Karma hinweg.“ (...)

Er soll nicht zu leben begehren, aber auch nicht zu sterben verlangen: An beidem –am Leben wie am Sterben– soll er nicht hängen.⁵¹⁸ Gleichgültig, nur auf die [vollständige] Tilgung des [noch verbliebenen] Karmans bedacht, bewahre er die fromme Haltung; sich solchermaßen nach Innen und nach Außen frei machend, suche er [einzig und allein] das reine Gemüt. (...)

⁵¹⁶ Ob dies bezüglich der Lebewesen auf dem Erdboden wie solche von der Größenordnung der Hausstaubmilben sowie beispielsweise bezüglich der Regenwürmer knapp unterhalb der Erdoberfläche viel einbringt, ist fraglich.

⁵¹⁷ Ich ersetze hier aus folgendem Grund den Ausdruck „Lehre“ durch „Gegebenheiten“: Diese Erlösten weilen ja seither am [oberen] Ende des Weltalls und in diesem Sinn am Ufer der Gegebenheiten [des Weltalls], aber keinesfalls am Ufer [= Ende] der Lehre Mahāvīra’s.

Wie dann auch in der Lehre Buddha Śākyamuni’s, so wird auch hier das Gewoge der Gegebenheiten mit einem gefährvollen Weltmeer verglichen.

Und auch das Wort „Erwacher“ tritt hier bereits auf, jedoch eher nebenbei. Denn auf dieses mit dem Hungertod einhergehende Wegdösen wird kaum jemand den Begriff „Erwachung“ angewendet haben, unabhängig davon, wie sehr man ihn zu diesem Zweck dreht und wendet.

⁵¹⁸ Geht man davon aus, dass dieses Satz-Paar nicht ein später erfolgter Einschub, sondern die sinngetreue Unterweisung Mahāvīra’s ist, so wird man nicht umhinkommen, ihm hier Widersprüchlichkeit zu attestieren, nämlich: zu dem Eingangs Satz, wonach ein Mönch denkt: „Wirklich, ich werde müde, [weiterhin] in diesen Abläufen der Zeit [einen solchen] Leib herumzuschleppen!“

Und das ganze Vorgehen eines solchen Mönchs ist ja doch vom Verlangen nach dem selbst herbeigeführten Tod getrieben.

Setzt man umgekehrt bei Mahāvīra hier Konsistenz voraus, dann kann das Satz-Paar: „Er soll nicht zu leben begehren, aber auch nicht zu sterben verlangen: An beidem –am Leben wie am Sterben– soll er nicht hängen!“ nicht von ihm stammen und muss daher ein späterer –sinnstörender– Einschub sein, dies vielleicht mit Blick auf Śāriputra’s Abschiedsvers zu dem Zweck erfolgt, ihm die Autorenschaft hierzu abzusprechen.

Ohne Nahrung liege er dort.⁵¹⁹ Rühren ihn Anfechtungen in dieser Hinsicht an, so ertrage er sie. (...) Kriechtiere und Fluchtieren, die von seinem Fleisch und Blut zehren, töte er nicht und wische sie nicht [einmal von seinem Leib] weg; [Diese] Tiere machen [zwar] seinen Leib wund; aber er fahre trotzdem nicht von seinem Platz auf. [Vielmehr] mit Einflüssen solcherlei Art sich quälend [und dadurch sein vielleicht noch verbliebenes Karman vollständig tilgend], so halte er aus. So gelangt er schließlich am Ende seiner Lebenszeit [endlich] heraus aus den vielerlei Fesselungen. (...) ⁵²⁰

Unter gänzlicher Beherrschung seiner Glieder rühre er sich nicht von der Stelle; das ist die höchste aller Ausübungen [der Lehre]. (...) Er gebe seinen Leib gänzlich preis in dem [stetigen] Vorsatz: „Ich habe keine Anfechtungen des Körpers mehr!“. Weil er [früher meist] meinte, man erlebe zeitlebens Anfechtungen und Angriffe, [die nicht zu ertragen sein können], erträgt er sie nun zurückgezogen [und] einsichtsvoll, [so] zur Vernichtung seines Leibs [beitragend].⁵²¹ Er soll nicht an den Gelüsten auf Vergängliches hängen, auch wenn sie [dann zwischendurch] sich zunehmend zahlreicher einstellen; Verlangen und Begehren soll er nicht pflegen, sondern sich vielmehr auf das hin ausrichten, was bleibend ist.⁵²² [Angeblich] ewige Dinge bieten ihm zwar [diese und jene Lehren];⁵²³ aber an einen solchen göttlichen Trug glaube er nicht!⁵²⁴ Nicht

⁵¹⁹ Anfangs darf er allerdings das –ihm dargereichte– abgekochte Wasser [im Liegen] trinken; er soll dessen Menge allerdings von Mal zu Mal reduzieren.

⁵²⁰ Ich lass' oben an dieser Stelle eine Passage weg, die ich ursprünglich als authentisch erachtet hatte, von der ich aber nun meine, dass sie ein späterer –weil auf einer sehr primitiven Ebene des Tantrismus sich bewegender– Einschub ist. Ihr Inhalt ist zusammenfassend so darzustellen: „Vom noch verbliebenen Karman reinigt sich diese Person, indem sie die in ihrem Leib befindlichen Karman-Atome ausstößt. Zu diesem Zweck dehnt sie ihren Körper –natürlich nicht ihren Leib, ihre Form!– auf den Umfang des ganzen Weltalls aus, sodass sich dadurch auch die verbliebenen Karman-Atome im Weltall verstreuen und dabei teilweise –und unvermeidlicherweise– in andere Wesen gelangen; sodann zieht sie ihren Körper in einem einzigen Augenblick wieder auf den normalen Umfang zurück, was diese Karman-Atome aus physikalischen Gründen natürlich nicht so schnell mitmachen können.“

Möglicherweise ist dieses Verfahren so oft zu wiederholen gewesen, bis man die Wahrscheinlichkeit, noch ein Karman-Atom in der Seele anzutreffen, weit unter die Zahl 10^{-60} [= $1/10^{60}$] gedrückt hat.

NB: Die Zahl 10^{60} wurde in Alt-Indien mit „Unzählbar“ benannt.

⁵²¹ Er strebt daher ausdrücklich den so herbeizuführenden Hungertod an.

⁵²² Das Bleibende ist vom Wiedertod frei, weil es als Bleibendes unvergänglich ist. Mit diesem Bleibenden eins zu werden, das ist –dieser Ansicht nach– daher die Erlösung.

⁵²³ Vermutlich sind damit sowohl die Lehren vom Erreichen des Brahmanas sowie zum Aufsuchen des Ätmans als auch die Lehren seiner Zeitgenossen gemeint.

⁵²⁴ Wegen solcher Satz mussten die Brāmaṇas eine diese Lehre als Häresie erachten.

betört durch diese und andere Dinge, gelangt er so an das Ende [seiner Lebenszeit].⁵²⁵

[Sodann] unterdrückt er zuerst die Betätigung des inneren Sinns, der [zu diesem Zeitpunkt ohnehin schon] unbestimmt-vielmal⁵²⁶ geringer ist als die eines [sonstigen] voll-entwickelten fünfsinnigen vernünftigen Wesens von geringster Betätigung, sodann die der Rede, die [da gleichfalls schon] unbestimmt-vielmal geringer ist als die eines voll-entwickelten zweisinnigen Wesens⁵²⁷ von geringster Betätigung, sodann die des Körpers, die [da gleichfalls schon] unbestimmt-vielmal geringer ist als die eines unentwickelten feinen Schimmelpilzchens von geringster Betätigung.⁵²⁸

[Schließlich] stellt er [jegliche] Betätigung [des Denkens–Redens–Tuns gänzlich] ein und gelangt durch dieses [beständige] Freisein von [jeglicher] Betätigung [schließlich] zum Gipfel-Grad.⁵²⁹ Auf ihm verbleibt er während [einer Zeitspanne], die aus einer unbestimmt-hohen Anzahl von Zeitpunkten besteht.⁵³⁰ In ihr kann man ohne Kraftaufwand [innerlich und zur Beschützung des inneren Sinns das Mantra der] fünf Silben aussprechen.⁵³¹

Zum [Gipfel-Grad] leiten [ihn] die vorher [von ihm beschrittenen] Tugend-Stufen. Indem er, während er auf dem Gipfel-Grad weilt, mittels [dieser] Tugend-Stufen [von] unbestimmt-hoher [Anzahl] die [unüberschaubar]⁵³² vielen [noch in seiner Seele verbliebenen] Karman-Atome

⁵²⁵ Es folgt: aus „Uvavāiṃya“, wo zunächst nochmals das Verfahren des Ausstoßens der Karman-Atome durch Ausdehnung des Körpers auf das ganze Weltall beschrieben wird, da mit dem wichtigen Hinweis, dass dieses Verfahren [nicht schon] zum Ziel führt.

⁵²⁶ Vermutlich ist mit „unbestimmt-vielmal“ nicht eine unbestimmt gelassene, sondern eine bestimmte, wenngleich riesig große Anzahl gemeint, vielleicht 10⁶⁰.

⁵²⁷ Demnach besitzen bereits zweisinnige Wesen die Fähigkeit der Rede, d.h.: der Begriffsbildung, der Begrifflichkeit, des Nāmans.

⁵²⁸ Der Schimmelpilz –als Kleinstlebewesen genommen– hat zwar die Sinneskräfte der Druckempfindung, aber nicht die mentalen Kräfte der Begriffsbildung, des Nāmans: So ist das wohl zu verstehen.

⁵²⁹ Vermutlich ist dieser Gipfel-Grad –diese Selesi– noch von psychisch-mentaler und noch nicht von physisch-kosmischer Art.

⁵³⁰ Diese Zeitpunkte sind äußerst kurze und nicht mehr weiter aufteilbare Zeitspannen. Abhängig davon, ob der Tag in 24 oder aber in 30 Stunden aufgeteilt ist und was Unbestimmt-hoch für eine Anzahl ist, kann dann die –dieser Lehre gemäße– Dauer der elementaren Zeiteinheit bestimmt werden.

Diese Parameter stehen mir allerdings nicht zur Verfügung.

⁵³¹ WSR bemerkt dazu: „Nach dem Kommentar die Silben jña, ña, ṇa, na, ma.“

⁵³² Ich schreibe hier „unüberschaubar“ statt „unendlich“. Sollten allerdings –dieser Ansicht nach– in dieser Seele mit endlichem Volumen unendlich viele Karman-Atome vorhanden sein, dann allerdings müsst's bei „unendlich“ bleiben.

aus ihr tilgt, tilgt er die vier Karman-Arten –das zu Empfindende, die Lebensmenge, die Individualität, die soziale Stellung– [restlos und] gleichzeitig,⁵³³ verlässt damit gänzlich und restlos den Erd[-Leib], den Feuer[-Leib], den Karman[-Leib],⁵³⁴ setzt sich daraufhin in gerader Linie in Bewegung,⁵³⁵ [und] gelangt, ohne [auf diesem Weg nochmals andere Atome] zu berühren [und dadurch aufgehalten zu werden oder gar sie in seine Seele eindringen zu lassen], nunmehr –so in einem [einzigem] Zeitpunkt ohne Richtungsänderung aufsteigend– bewusst zur Vollendung. (...)

Auf einer schön-offenen Stelle oberhalb aller [Schichten von Unterwelt, Oberwelt und Überwelt⁵³⁶ und daher noch oberhalb des obersten Götter-Himmels] liegt die Fläche Isipabbhārā. Sie ist viereinhalb Millionen Meilen lang und breit, und hat etwas mehr als 14.230.249 Meilen im Umfang.⁵³⁷ Ihre Ausdehnung, die die Form eines geöffneten Schirms hat, ist weiß und fleckenlos, ohne etwas Dämpfendes, [daher] strahlenhaft, glanzvoll, heiter, in jeder Hinsicht herrlich (...).

Die genaue Mitte von Isipabbhārā [bildet darin] ein Feld von 8 Meilen in Länge und Breite. Nach [oben] hin nimmt sie allmählich ab bis zu einem Durchmesser des unmessbaren Teils eines Zolls [und] wird feiner

NB: Da sich die Seele aus Seelen-Atomen zusammensetzt, die in diesem Leib gleich in einem Kerker gefangengehalten wird, können in ihr nur endlich viele Karman-Atome eingedrungen sein, wie groß diese endliche Anzahl auch sein mag.

⁵³³ Auch dieser Passus ist ein Beleg dafür, dass mit dem angeblichen Verfahren des Ausstoßens der Karmanatome durch Körperausdehnung irgendetwas nicht stimmen kann.

⁵³⁴ Beibehalten werden offenbar der Wasser-Leib und der Luft-Leib, es sei denn, dass im Verlauf der Tradierung diese Ausdrücke verschwunden sind.

⁵³⁵ Gemäß „Umāsvāti“ im „Tattvārthādhigamasūtra“ gilt für Nichterlöste beim Tod: „Bei der Bewegung der [den Körper verlassenden] Seele nach der Stätte ihrer Neuerkörperung findet eine unter Richtungsänderungen [verlaufende] Betätigung des Karman[-Leibs] statt.“, was WSR kommentiert mit: „Weil die Aufwärts- und Abwärtsbewegung der Seele von und nach der Unterwelt, Oberwelt und Überwelt nur in einem –im Durchmesser begrenzten– senkrechten idealen Schacht (...) stattfindet, der aus den Haupt- und Nebenrichtungen horizontal erreicht werden muss.“

⁵³⁶ Die Oberwelt ist, wie gesagt, der Erdkreis mit seinen Pflanzen, Tieren und Menschen, und die Überwelt –wohl der Luftraum –die Welt der Götter in Milliarden von Meilen aufwärts ragenden Ebenen.

⁵³⁷ WSR kommentiert dies mit: „Sie ist kreisrund. Der Umfang ist aus $2r\pi = 4.500.000 \cdot 3,16227766$ berechnet, wobei $\pi = \sqrt{10}$ ist (Leumann). Erstaunlich muss es für uns sein, wie genau man in der Arithmetik des Alten Indiens bereits approximieren konnte, und dies aus theoretischen Gründen heraus, die Quadratwurzel aus $2 \cdot 5$ als die Länge π des Halbkreises vom Einheitsradius nehmend!“

Aus diesen Zahlenangaben ergibt sich, dass im Jaina-Weltbild der Durchmesser der Erdscheibe die Länge von ungefähr einem Lichtjahr hat.

[Berechnet durch Michael Schneider; siehe: *Anhang (b)*.]

als der Flügel einer Fliege (...).⁵³⁸ Eine Meile oberhalb von ihr ist das Ende des Weltalls. Im obersten Sechstel des obersten Viertels dieser Meile weilen die Vollendeten, die Kevalin, die Heiligen, denen [zwar] ein Anfang [war, aber] kein Ende [sein wird], die für ewige Zukunft das Leid der [endlos] vielen Aufeinanderfolgen von Geburt–Altern–Sterben–Mutter-schoßverweilen überwunden haben, diese Fülle des Irrsals in der Kette der [aufeinander folgenden] Leben.

Die Gestalt, die [der Vollendete] in dem letzten Zeitpunkt [des irdischen Verweilens] hatte,⁵³⁹ [mit der er] das Leben hier auf Erden verließ, diese hat er [auch] dort; [nur ist sie] dort in ihren Atomen [auf die der Seele] verdichtet und dadurch verkleinert, dies um ein Drittel des vormaligen Leibs. [Die Vollendeten sind] ohne einen Leib [aus Erde und Feuer]. Derart dicht an Seelen[-Atomen], verweilen sie im [rechten Glauben an die Lehre des Vollendeten, des Kevalin], sowie im [rechten] Erkennen [der Gegenstände des Weltalls] insgesamt wie auch im Einzelnen. Indem sie die Allwissenheit anwenden, erkennen sie die Bestehensart aller Dinge und ihrer vergänglichen Eigenschaften;⁵⁴⁰ mit unendlichem und mit durchdringendem Blick sehen sie überall [zugleich] hin.

Weder bei den Menschen noch bei den Göttern gibt es eine so unhemmbare Seligkeit, wie sie für die Vollendeten [mit dem Erreichen der Vollendung] begonnen hat (...); so weilen die Vollendeten, die zum einzigartigen Verlöschen [des Verbundenseins mit einem Leib aus Wasser und Luft] gekommen sind, für alle Zeit gesättigt, selig im Besitz unhemmbarer Seligkeit ohne Ende.“⁵⁴¹

⁵³⁸ Diese schachtförmige Mittelachse des Weltalls hat in ihrem obersten Teil somit die Form eines sich nach oben verjüngenden Kegels.

⁵³⁹ Dies war, wie gesagt, eine gänzlich ausgemergelte Gestalt, einem Brett gleich.

⁵⁴⁰ Gemäß der abschließenden Darlegung in Plátōn's „Kratylos“ ist das wohl so wiederzugeben:

„Sie sind von nun an nicht mehr der Veränderung unterworfen. Somit gilt für sie: (1) Sie brauchen, um etwas zu sehen, nicht mehr die Richtung ihrer Augen verändern; somit sehen sie Alles ohne solche Veränderungen und daher auch Alles gleichzeitig und dabei sofort vollständig. (2) Vom Unveränderlichen aus sehen und erkennen sie das Veränderliche vollkommen fehlerfrei, was vom Veränderlichen aus eben wegen dessen Veränderungen nicht möglich ist.“

Sie unterscheiden und erkennen mit Plátōn's ewigen Ideen.

⁵⁴¹ Man sollte hier nicht fragen, woher jemand, der noch nicht zu jenem Ort gelangt ist – denn wer einmal dort angekommen ist, der kehrt nie wieder zurück! – diese detaillierten Informationen erhalten hat. Man sollte vielmehr dieses festhalten:

Mahāvīra weiß genau, dass der Vollendete nach seinem Dahinscheiden besteht, und auch, wie er besteht. Buddha Śākyamuni hingegen weist Fragen und Antworten, die auf das Weiterbestehen eines Tathāgata's abzielen, von sich: aus welchen Gründen, das wird eines der Themen des Buchs II sein.

Nicht nur in Abgrenzung zur Philosophie und Soteriologie Yājñavalkya's hat Buddha Śākyamuni seine Weisheits- und Heilslehre dargestellt, sondern auch in Abgrenzung zur Philosophie und Soteriologie Mahāvīra's. Will man nicht in den Fehler verfallen, allein vom eigenen –und zudem westlichen– Gesichtspunkt aus insbesondere die subtilsten Momente der Lehre des Buddha ins Gesichtsfeld zu bekommen, so hat man da, *wo* er seine Lehre abgrenzt, genau nachzuschauen, *wovon* er sie abgrenzt, *was* er demnach an ihr als unrichtig erachtet hat. Und dazu gehört eben –weil offensichtlich manche von seinen Schülern zunächst Anhänger Mahāvīra's gewesen sind– eine zumindest ungefähre Kenntnis der einschlägigen Teile der Lehre Mahāvīra's.

Zumindest Teile dieser Weltsicht wie auch dieser Heilslehre findet man in leicht-abgewandelter Form auch in Plátōn's „Phaidon“ wieder. Allerdings hat Plátōn diese Ansicht später fallengelassen. Und die Weltsicht in seinem „Timaios“ kann mit der Mahāvīra's nicht mithalten.

Zumindest Teile der Weltauffassung Mahāvīra's samt der damit einhergehenden Heilslehre waren auch in Südeuropa –insbesondere bei den Katharern und Albingensern– bis ins Hochmittelalter hinein verbreitet. Abgerissen worden ist diese Glaubenstradition durch die physische Vernichtung ihrer Anhänger durch das Christentum.⁵⁴²

In Indien selbst konnte sich der Jainismus –anders als der Buddhismus– trotz intensiver Verfolgungen in den Jahrhunderten der Zeit der moslemischen Herrschaft in bescheidenem Umfang bis in die Gegenwart halten. Die Lebensweise der Kleiderlosigkeit wird allerdings dort seit langem nicht mehr praktiziert; und das Anstreben des Freitods durch Nahrungsverweigerung scheint als Erlösungsweg nur noch vereinzelt begangen zu werden.⁵⁴³

⁵⁴² Diese Albingenserkriege sind 1209-1229 unter Papst Innozenz III mit der Methode der Zerstörung jeweils ganzer Ortschaften geführt und –für ihn und die Kirche– auf diese Weise erfolgreich beendet worden.

⁵⁴³ Allerdings ist dies eine Dunkelziffer: Es gibt keine Statistik darüber.

Und sehr oft weiß man dann, wenn jemand, wie etwa Kurt Gödel, durch grundsätzliche Nahrungsverweigerung schließlich an Entkräftigung stirbt, überhaupt nicht, aus welchem Grund er in seinen letzten Wochen und Tagen bis auf Wasser keine Nahrung mehr zu sich genommen hat.

NB: Jemand, der Belebtes –wie etwa Hausstaubmilben oder Darmpilze– in keiner Weise schädigen will, dem bleibt irgendwann nicht verborgen, dass er allein schon durch sein Leben anderen Wesen Lebensraum und Nahrung nimmt, sie also schädigt, selbst dann schon, wenn es sich nicht bewegt und nichts isst und nichts trinkt.

7. *Saṅjayin Belatṭhīputra*

Als sechste dieser nicht-buddhistischen Lehren wird die des Śramaṇas Saṅjayin Belatṭhīputra aufgeführt:

»[*Der Großkönig Ajātaśatru Vaidehīputra gab die Lehre des Saṅjayin Belatṭhīputra mit den folgenden Worten wieder:*]

„Wenn mich jemand fragt: „Gibt es eine andere Welt?“, dann würd' ich, falls ich solches meinen würde, dies auch bestätigen. Aber solches meine ich eben nicht; und daher sag' ich auch nicht, dass es so ist. Ich behaupte aber auch nicht das Gegenteil: Ich sage nicht, dass es so nicht ist; nichts von alledem behaupte ich. Und wenn mich dann eben irgendjemand fragt: „Gibt es demnach keine andere Welt?“, so werd' ich in genau der gleichen Weise antworten, und desgleichen, wenn mich jemand fragt, ob es gute oder schlechte Handlungen [gibt, die dem Handelnden gesetzmäßig die seinen Handlungen entsprechenden] Auswirkungen und Ergebnisse einbringen werden, und ob ein Tathāgata⁵⁴⁴ nach dem Tod noch weiter besteht.“⁵⁴⁵

Solche Lehrmeinungen hat es nicht nur im Indien gegeben, sondern auch in Europa: Sie klingen bei Calderón an; und sie werden bei Kafka unzweideutig formuliert.

⁵⁴⁴ Der Ausdruck „Tathāgata“, den Buddha Śākyamuni als Selbstbezeichnung verwendet hat, ist hier unbedingt mit „So [über Alles hinaus] Gegangener“ wiederzugeben; der Ausdruck „Vollendeter“ ist zu schwach und zu ausdrucksarm.

NB: Dieses Wort ist, wie solche Textstellen zeigen, durchaus nicht von Buddha Śākyamuni geschaffen worden; denn es wird auch in anderen Schulen seiner Zeit verwendet, nicht zuletzt bei den Jainas.

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es –wie insbesondere die von ihm nicht beantworteten Fragen zeigen– in einer Schule jener Zeit erstellt worden, die nicht nur die Zweifachunterscheidung <„ist“, „ist nicht“>, sondern auch die Vierfachunterscheidung von <„ist“, „ist nicht“, „ist, und ist nicht“, „ist weder, noch ist nicht“> gehabt und in Debatten gepflegt hat. Der Jainismus ist eine solche Schule; nicht bekannt ist mir, ob er die erste oder damals gar die einzige dieser Schulen gewesen ist.

⁵⁴⁵ Ganz zurecht lassen die Lehrreden diese Darlegung hier nicht Buddha Śākyamuni, sondern den Großkönig Ajātaśatru sagen. Der in DN 2 diesem Vätermörder zugeschriebene Kommentar: „Von allen Śramaṇas und Brāhmaṇas ist Saṅjayin Belatṭhīputra der dümmste und verwirrteste“ könnte zwar von diesem Landesvater stammen; wahrscheinlicher aber ist es, dass dieses DN 2 auf dem 1-ten Konzil von den Daran maßgeblich gewirkt habenden Theras erfunden worden ist, dies wohl zu dem Zweck, sich diesem politisch aufstrebenden Mahārāja anzubiedern.

Aber so oder so ist ein solches Weiterreichen von Verhöhnungen der gegnerischen Ansichten durch die Śrāvakas keines, das mit *Rechter Rede* in Einklang zu bringen ist.

Wäre dies seine ganze Philosophie gewesen, so wär' überhaupt nicht einsehbar,

- (1) warum er damals bei irgendwem Beachtung gefunden hat,
- (2) warum er –gemäß den buddhistischen Texten– zu den sechs wichtigen außerbuddhistischen Lehrern gerechnet worden ist, und
- (3) warum Śāriputra und Maudgalyāyana in dessen Schule eingetreten sind, in ihr gelernt haben, und in ihr in Rājagṛha im Auftrag ihres damaligen Meisters als Tutoren die jüngeren Schüler zu betreuen hatten, bevor sie in den Orden Buddha Śākyamuni's eintraten.

Also muss wohl hinter dieser dürftigen Wiedergabe seiner Philosophie mehr stecken. Mir will scheinen, dass ich mit der folgenden Hypothese nicht allzu weit danebenliege:

Dieser Sañjayin Belaṭṭhīputra war offenbar ein Vorläufer des altgriechischen Philosophen Pýrrhōn.⁵⁴⁶ Sañjayin Belaṭṭhīputra lehrte demnach, wie ein Jahrhundert später Pýrrhōn, die prinzipielle Unmöglichkeit, ein über plausible Vermutungen hinausgehendes festes gesichertes ewiges Wissen über die Welt und über die Lebewesen in ihr zu gewinnen. Er lehrte dies nicht nur, sondern er begründete auch im Einzelnen, warum es nicht möglich ist, definitiv zu ermitteln, wie es um die Welt im Allgemeinen und um die Lebewesen im Besonderen bestellt ist; und er bezog seine eigene Lehre mit in seine Betrachtungen ein.⁵⁴⁷

Die sich mit einer solchen Meta-Philosophie allen Philosophierens ergebende Grundhaltung ist die der Urteilsenthaltung,⁵⁴⁸ die sich der Weisheitsfreund –und mehr noch der Weise– auferlegt, und dies nicht nur äußerlich in seinem Sprechen, sondern auch –und vorab– in seinem Denken. Jemand, der sich bewusst keine Weltsicht zu Eigen gemacht hat und daher nun auch keine solche propagiert, er hat dann auch keinerlei

⁵⁴⁶ Gelebt hat Pýrrhōn vermutlich im Zeitraum 360/270 v.u.Z.; über eine direkte Überlieferung der Lehre dieses großen alt-griechischen Philosophen verfügt unser Zeitalter leider nicht; und hätte ein paar Jahrhunderte später der Arzt und Philosoph Sextus Empiricus nicht Pýrrhōn's Philosophie fortgeführt, so wüssten wir garnichts über sie und vielleicht nicht einmal etwas von seiner –Pýrrhōn's– Existenz.

⁵⁴⁷ Er hat somit –den Abschluss von Plátōn's „Kratylos“ betreffend– eben von einem Veränderlichen aus über Veränderliches gesprochen.

⁵⁴⁸ Die Haltung des Weisen ist: G: *Epoché*, d. h. das Zurückhalten seines [raschen und definitiven] Urteilens über Etwas. Ganz in diesem Sinn wird S: „Muni“ mit „Schweiger“ wiedergegeben.

⁵⁴⁸ Das betrifft natürlich nicht Fragen des Alltags, wie etwa, ob jene Suppe versalzen ist, oder ob dieser Neubau länger Bestand haben wird als jenes über einhundert Jahre alte Bürgerhaus; sondern das betrifft jene grundsätzlichen Fragen, ob das Weltall so ist, wie dies Aristotéles beschreibt, oder ob es so ist, wie dies Newton beschreibt, oder ob es so ist, wie dies Einstein beschreibt, oder aber ob es noch ganz anders zu beschreiben ist.

Anhaften an eine –bei ihm garnicht vorhandene– eigene Weltsicht; er wird dann durch eine eventuelle Widerlegung einer solchen Weltsicht in keiner Weise berührt: Unerschütterlich bleibt er vielmehr so oder so; und diese Unerschütterlichkeit –diese G: *Ataraxía*– wird schließlich zu seinem persönlichen Wesenszug: ein Wesenszug, der sich dann mehr und mehr als Gleichmut –als Geistes-Ausgewogenheit, die von Gleichgültigkeit⁵⁴⁹ himmelweit entfernt ist– zeigt, schließlich als Gleichmut in allen Lebenslagen. Und da er –zwar nicht weiß, aber– davon ausgeht, dass nichts mit *absoluter* Sicherheit gewusst wird, deswegen wird er durch das Eintreten von Unvorhergesehenem weder erschüttert noch auch nur verwundert: In Verwunderungslosigkeit –in G: *Athaumasía*– führt dieser Gleichmütig-Unerschütterliche das Leben eines Weisen.

Dies alles sind, wie gesagt, Vermutungen zu den Philosophien dieser anderen fünf alt-indischen Philosophen, somit Hypothesen, die naturemäßig nicht auf sicheren Beinen stehen und die sich als falsch erweisen können. Sollt' es sich daher irgendwann erweisen, dass sie –entgegen meiner jetzigen Sicht der Dinge– nicht zutreffend sind, so wird mich dies in keiner Weise erschüttern und nicht einmal verwundern.

8. *Ārāḍa Kālāma*

Zwei philosophische Hochschulen hat der Prinz Siddhārtha Gautama –dann bereits als ein Śramaṇa, als ein Sich-Abmühender– nach seinem Auszug aus dem Hausleben in die Hauslosigkeit besucht: die des Ārāḍa Kālāma, und die des Udraka Rāmaputra. Die geheime –die innerste– Lehre des Ārāḍa Kālāma hatte die Nichtetwasheit als ihren Kernbestand; und der Kernbestand der Lehre des Udraka Rāmaputra bestand im Weder-Unterscheiden-noch-Nichtunterscheiden. Worin diese beiden Lehren bestanden haben könnten, das wird –von einer leicht zu übersehenden und bislang auch stets übersehenen Ausnahme abgesehen– nirgendwo auch nur in vagen Andeutungen gesagt. Diese eine Ausnahme lautet, zunächst die des Ārāḍa Kālāma betreffend:⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ Um es der Wichtigkeit wegen zu wiederholen: Gleichgültigkeit ist nicht, wie Gleichmut, die stets wirksame Ausgewogenheit des Geistes, sondern das Außerachtlassen der eigenen Umgebung, in ihr insbesondere der Lebewesen, und unter diesen insbesondere der Menschen.

⁵⁵⁰ Siehe MN 106.

Dieser Sūtra-Teil ist die –im Verlauf der mündlichen Überlieferung ganz offensichtlich stark verkürzte– Wiedergabe einer Lehrrede Buddha Śākyamuni's. Dass er diese Darle-

»[*Der Bhagavan erklärt den Bereich der Nichtetwasheit:*]

„Ihr Bhikṣus! [Drei Ausrichtungen zum Bereich der Nichtetwasheit⁵⁵¹ will ich euch darlegen.]

Die erste Ausrichtung hin zum Bereich der Nichtetwasheit erlangt der [sich übende] Edle Jünger,⁵⁵² indem er sich vergegenwärtigt: „Sinnesreize in diesem wie auch im nächsten Leben, [durch Unterscheiden von Sinnesreizen erfolgende] Sinneswahrnehmungen in diesem wie auch im nächsten Leben, durch Unterscheidungen erfasste Formen in dieser wie auch in der nächsten [Welt], auch das [unterscheidend erfolgte] Wahrnehmen der [sich dann und wann einstellenden] Unerschütterlichkeit: das alles sind [im Unterscheiden sich einstellende äußer wie auch innere] Wahrnehmungen, [somit Veränderungen des Geisteszustands, daher Unruhe]. Sowie dieses [unterscheidend erfolgende] Wahrnehmen restlos zuendeht,⁵⁵³ wird das Ziel der vollendeten Ruhe erreicht, nämlich: der Bereich der Nichtetwasheit!“⁵⁵⁴

Die zweite Ausrichtung hin zum Bereich der Nichtetwasheit erlangt der [sich übende] Edle Jünger, indem er eine leere Hütte oder einen [einsamen] Wald oder einen anderen [ungestörten] Ort aufsucht, sich da niederlässt, und sich sodann vergegenwärtigt: „Alles das, [was unterscheidbar⁵⁵⁵ ist, ich selbst mit einbezogen,] ist leer von einem Selbst oder von etwas, das einem Selbst gehört!“⁵⁵⁶

gung nicht vor Jüngern, die sich noch in den Anfangsklassen der Geistesschulung befunden haben, gegeben hat, dürfte eine wohlberechtigte Vermutung sein.

Ob dieser dabei ganz genau die Lehre des Ārādā Kālāma oder aber Buddha Śākyamuni's –auf den von ihm gefundenen Heilsweg bezogene– Umdeutung des Kerns jener Lehre wiedergibt, das ist natürlich nicht mehr zu ermitteln.

⁵⁵¹ S: „Ākiñcanāyatana“ ≈ D: „Nichtetwasheitsbereich“. Äußerlich ähnelt dies UD 1.10. Dort jedoch geht's um Ausgewogenheit durch Wissen, nicht um komatische Zustände.

⁵⁵² Normalerweise werden in den Texten mit „Edler Jünger“ die fortgeschrittenen unter den Ordinierten wie auch Nicht-Ordinierten verstanden. Hier aber sind auch die Fortgeschrittenen Nicht-Baudhas aus der Hochschule des Ārādā Kālāma mit einbezogen.

⁵⁵³ Das Wort „restlos“ wird im Śrāvakayāna durchgehend so verstanden, dass es sich auf den Leib der Person bezieht und nicht auf ihren Geist; demnach ist der Leib der Überrest, sodass erst nach dem Tod der restlose Zustand eintritt.

Ich verstehe „restlos“ hingegen so, dass mit „Rest“ im Ausruf: „Ich bin befreit“ das mit „Ich“ bezeichnete gemeint ist: Da ist dann zwar bereits eine Befreiung erfolgt, aber noch nicht die restlose Befreiung.

⁵⁵⁴ Diese Ausrichtung bezieht sich demnach *nicht* auf ein anti-parmenidisches *Nicht-Sein* der erscheinenden Welt, sondern auf einen unbewussten –weil gänzlich ununterschieden gelassenen– Zustand des Geistes, der vergleichbar mit dem Erlösungsziel des Yājñavalkya ist.

⁵⁵⁵ Zweifellos müssen bei dieser zweiten Ausrichtung neben den äußeren auch die inneren Unterscheidungen mit ins Spiel gebracht werden. Bei diesen aber ist die Nichtet-

Die dritte Ausrichtung hin zum Bereich der Nichtetwasheit erlangt der [sich übende] Edle Jünger, indem er sich vergegenwärtigt: „Ich bin nicht etwas, das irgendwo irgendwem gehört; und mir gehört nicht irgendwo irgendetwas!“⁵⁵⁷

In einer [solchen] Einstellung übt sich der Edle Jünger mit Eifer und Ausdauer; dadurch gelangt sein Gemüt zur Beruhigung. Mit einem so beruhigten Gemüt kann er sich daraufhin [dem Entwickeln und Festigen] der Weisheit zuwenden oder aber in [einer solchen] Übung [der Ausrichtung auf die Nichtetwasheit] fortfahren.⁵⁵⁸

Fährt er in dieser Übung fort, so erreicht er [bei entsprechendem Einsatz seiner Kräfte] noch hier und jetzt [den Geisteszustand des Verweilens] im Bereich der Nichtetwasheit; und beim Auseinanderbrechen seines Körpers nach dem Tod⁵⁵⁹ kann es leicht geschehen, dass [der Geist wegen] der vorwiegende [Ausrichtung des] Bewusstseins, das [einem

washeit viel schwerer zu erfassen und das Erfasste zudem viel schwerer zu verinnerlichen als bei den äußeren Unterscheidungen.

Daher hat der Edle Jünger diesmal eine ungestörte Bleibe aufzusuchen, was insbesondere heißt: ein Aufenthaltsort, an dem ihn keinerlei Nachrichten erreichen, an dem ihn –dank gütiger Spender– jedoch auch nicht die Frage um das tägliche Brot sowie die nach Arzneien im Krankheitsfall bedrängen. Kurzum: Er braucht hier Freunde, die ihn nicht stören, wohl aber Sörungen von ihm abhalten.

⁵⁵⁶ Schon die erste Ausrichtung ist ein unmissverständlicher Affront gegen die Anhänger Yājñavalkya's. Diese zweite Ausrichtung aber ist eine offene Kampfansage an sie; denn die dabei erlangte vollständige Ruhe ist ja, wie hier dargelegt wird, noch keinesfalls das Nirvāṇa: Nirvāṇa ist die Ruhigbleiben über dem Gewoge der Gegebenheiten.

⁵⁵⁷ Dies ist eine Gegenposition zu jeglicher Art von Brahman-Ātman-Lehren: Weder gehört man als Person in irgendeiner Art irgendeinem Brahman oder Ātman oder Prajāpati, noch ist man als Person selbst etwas, dem ein solches Wesen –via Erfassen und Erkennen– gehört, über das sie daher frei und unabhängig verfügen kann.

⁵⁵⁸ Im ersten Fall begeht der Jünger den Weg zum überweltlichen oder geistlichen Vipāśyanā, und im zweiten Fall den Weg zum weltlichen Vipāśyanā, wobei S: „Vipāśyanā“ gemäß D: „erhöhte Einsicht“ verstanden wird.

⁵⁵⁹ Um nicht einer der üblichen Wald-und-Wiesen-Interpretationen von „Auseinanderbrechen des Körpers nach dem Tod“ anheimzufallen, deut' ich diesen Ausdruck im Sinne des Tantrayāna-Zweigs des Bodhisattvayānas gemäß Gesche Tandim Rabten und Lama Gonsar Tulku so:

Mit „Tod“ ist der Zustand des Klaren Lichts [des Todes] gemeint, dem letzten Zustand des bisherigen Lebens. Und mit dem Beenden dieses Zustands erfolgt das, was mit „Auseinanderbrechen des Körpers“ zu verstehen ist, nämlich: das Zerbrechen der bisherigen Verbindung der –mit dem Geist verbundenen– feinstofflichen Energien mit den –mit dem Leib verbundene– grobstofflichen Energien.

Nach diesem Auseinanderbrechen des gröberen und des feineren Energie-Körpers setzt beim –nun nicht mehr von diesen feineren Energien auf Selbsterhaltung hin gesteuerten– Leib die Verwesung ein; und diese ist ein kontinuierlich erfolgendes Zersetzen und kein ruckartig erfolgendes Zerfallen.

Wiedergeborenwerden] zustrebt, dem [Wiedergeborenwerden im] Bereich der Nichtetwasheit zugeführt wird.⁵⁶⁰

[Diese drei Vorgehensweisen werden] „Ausrichtungen zum Bereich der Nichtetwasheit“ genannt. (...)«

Unverkennbar ist in dieser Beschreibung der drei Ausrichtungen der Bezug zur Weisheits- und Heilslehre Yājñalkya's.

Ob aber diese drei Ausrichtungen *so* von Ārāḍā Kālāma gelehrt worden sind, das kann *jetzt* natürlich *nicht* mehr beurteilt werden.

Denkbar ist jedenfalls, dass dieser –zumindest vorrangig– eine Naturphilosophie entworfen und gelehrt hat, wie sie später im Westen dann von Herákleitos und danach von Anaxagóras –und noch viel später von Kant– vertreten worden ist, samt der auf sie aufbauenden Heilslehre, sozusagen: dass es keine aus sich heraus bestehenden Dinge gibt, dass sich vielmehr dann und wann in dem Strom der Energien kurzzeitig –von unterschiedlicher Zeitlänge– annähernd stabile Wirbel bilden, die wir in unserer Unwissenheit unterscheidend verdinglichen und als Dinge erachten, wobei der Wahrnehmende und Denkende zu Zeiten, in denen dieser Wirbel keine nennenswerten Turbulenzen erleidet, solche Turbulenzen an anderen Wirbeln ermitteln kann.

Das grundlegende Fehlwissen –diese Unwissenheit, das Avidyā– besteht darin, dass man *sich selber* aus von diesem Strom der Veränderungen *ausgenommen* erachtet, dass man *sich selbst* dabei als ein *Selbst* nimmt, das alles physische wie auch mentale Fließen quasi von außerhalb dieses Fließens betrachtet, dass man sich –insbesondere in den Zeiten mit geringen eigenen Veränderungen– als unveränderlich nimmt.⁵⁶¹

Bestehen bleibt dabei aber ein Zwiespalt. Denn wäre diese Ansicht zur unumstößlichen Gewissheit gediehen, dann bräuchte man sich um dieses Selbst keine Sorgen zu machen. Weil diese unumstößliche Gewissheit jedoch nicht alle Ebenen des Geistes durchdrungen hat, deswegen hat man Sorge zu tragen dafür, dass diesem –angeblich unveränderlichen – Selbst keine abträglichen Veränderungen zugefügt werden, wohl aber bekömmliche Veränderungen. Und so handelt man dann in seinem Denken–Reden–Tun in demgemäßer Weise, kommt dadurch nicht zur Ruhe, und regeneriert auf diese Weise unentwegt diesen Wirbeltanz von Energien und Kräften.

⁵⁶⁰ Gemäß Buddha Śākyamuni ist dieses Erlangen des Erstrebten ein karmisch erzeugtes Hingetriebensein zu diesem Erstrebten und auf keinen Fall die Befreiung vom Getriebensein.

⁵⁶¹ Ganz heftig hat Plátōn an diesem Fehlwissen gelitten, wie er uns dies in den abschließenden Abschnitten seines Dialogs „Kratylos“ unmissverständlich anzeigt.

Zur zeitweiligen Ruhe gelangt man durch zeitweilige Einsicht; und zur dauerhaften Ruhe –samt der damit einhergehenden stillen Glückseligkeit– gelangt man durch dauerhaft gewordene ununterbrochen aufrechterhaltene Einsicht in das Bestehen der Welt und des eigenen Ich's.

So oder so ähnlich könnte –muss aber keinesfalls– die Weisheits- und Heilslehre Ārāḍā Kālāma's ausgesehen haben, dann jedenfalls, wenn sie nicht vorrangig erkenntnistheoretisch ausgerichtet gewesen ist und daher nicht genuin auf der Lehre Yājñavalkya's aufgebaut hat. Und die aufgeführten drei Ausrichtungen wären dann ein stufenweis erfolgtes Einbeziehen der Lehre Yājñavalkya's in die Ārāḍā Kālāma's.

Fraglos ist natürlich, dass Ārāḍā Kālāma mit dem Kern seiner Lehre –mit der Lehre von der Nichtetwasheit– nicht behauptet hat, es gäbe da überhaupt nichts, weder einen kontinuierlichen Strom im Gewoge der Phýsis noch einen kontinuierlichen Fluss im Gewoge der Psyché; und es gäbe nicht einmal ihn selber als einen –zum Ausklingenden gebrachten– derartigen Wirbel, der diese Lehre lehrt.

Aber welchen genauen Inhalt seine –nur von Mund zu Ohr weitergereichte– Lehre gehabt haben mag, das bleibt Vermutung.

9. *Udraka Rāmaputra*

Als gesichert darf gelten, dass die –von Udraka Rāmaputra an den Śramaṇa Gautama weitergereichte– Lehre Rāma's auf der Lehre Yājñavalkya's fußt, wie auch immer sie dabei weiterentwickelt gewesen sein mag. Das dem entsprechende Ausrichten des Bewusstseins zielt darauf ab, bereits zu Lebzeiten nicht nur das Verweilen im Nichtunterscheiden der Gegebenheiten der äußeren Sinne zu verweilen, sondern zusätzlich auch noch im Fallenlassen dieses Unterschieds von Unterscheiden und Nichtunterscheiden; und das Ziel dieses Ausrichtens seines Bewusstseins ist es gewesen, nach dem Tod in einem solchen –zur [angeblich] ewigen Ruhe gelangten– Zustand des Geistes zu weilen.⁵⁶²

Dargestellt wird das Verwirklichen des Inhalts dieser Lehre so:⁵⁶³

»[*Der Bhagavan erklärt den Bereich der Weder-Unterscheidung-noch-Nichtunterscheidung:*]

⁵⁶² Gemäß Pláton's „Apologie des Sokrates“ ist dies eine der Möglichkeiten, die der [historische] Sōkrátēs als die des glückseligen Weilens erwogen hat.

⁵⁶³ Siehe MN 106.

„Ihr Bhikṣus! [Die Ausrichtung zum Bereich der Weder-Unterscheidung-noch-Nichtunterscheidung will ich euch darlegen:]

Hierzu vergegenwärtigt sich der [sich übende] Edle Jünger: „Sinnesreize in diesem wie auch im nächsten Leben, [durch Unterscheiden von Sinnesreizen erfolgende] Sinneswahrnehmungen in diesem wie auch im nächsten Leben, durch Unterscheidungen erfasste Formen in dieser wie auch in der nächsten [Welt], auch das [unterscheidend erfolgte] Wahrnehmen der [sich dann und wann einstellenden] Unerschütterlichkeit, und schließlich auch das [unterscheidend erfolgte] Wahrnehmen des Gebiets der Nichtetwasheit: das alles sind [im Unterscheiden sich einstellende äußer wie auch innere] Wahrnehmungen, [somit Veränderungen des Geisteszustands, daher Unruhe]. Sowie dieses [durch Unterscheiden erfolgende] Wahrnehmen restlos zuendegeht, wird das Ziel der vollendeten Ruhe erreicht, nämlich: der Bereich der Weder-Unterscheidung-noch-Nichtunterscheidung!“

In einer [solchen] Einstellung übt sich der Edle Jünger mit Eifer und Ausdauer; dadurch gelangt sein Gemüt zur Beruhigung. Mit einem so beruhigten Gemüt kann er sich daraufhin [dem Entwickeln und Festigen] der Weisheit zuwenden oder aber in [dieser] Übung [der Ausrichtung auf die Weder-Unterscheidung-noch-Nichtunterscheidung] fortfahren.

Fährt er in dieser Übung fort, so erreicht er [bei entsprechendem Einsatz seiner Kräfte] noch hier und jetzt [den Geisteszustand des Verweilens] im Bereich der Weder-Unterscheidung-noch-Nichtunterscheidung; und beim Auseinanderbrechen seines Körpers nach dem Tod kann es leicht geschehen, dass [der Geist wegen] der vorwiegende [Ausrichtung des] Bewusstseins, das [einem Wiedergeborenwerden] zustrebt, dem [Wiedergeborenwerden im] Bereich der Weder-Unterscheidung-noch-Nichtunterscheidung zugeführt wird.⁵⁶⁴

⁵⁶⁴ Gemäß Buddha Śākyamuni ist auch dieses Erlangen des Erstrebten ein karmisch erzeugtes Hingetriebensein zu diesem Erstrebten und auf keinen Fall die Befreiung vom Getriebensein.

NB: Dieses eine Zeitdauer andauernde unbewegte Verweilen des Bewusstseins in sich selbst hat zwar Ähnlichkeit mit Yājñavalkya's Zuendegehen des Bewusstseins [von etwas]. Aber hier bewegt man sich, anders als bei ihm, nicht auf der Schiene der Ātman-Lehre, sondern lässt diese Fragen bewusst offen, klammert sie unbedingt aus; denn es gilt hier ja, auch das Unterscheiden Ātman-Anātman bedingungslos und vollständig hinter sich zu lassen!

NNB: Die höchste und am schwersten hinter sich zu lassende Unterscheidung ist das Unterscheiden des Unterscheidens vom Nichtunterscheiden, somit die Unterscheidung *Unterscheidung–Nichtunterscheidung*. Denn sie ist ein inneres Unterscheiden, das sich auf alle Ebenen des Unterscheidens bezieht, nicht nur auf Wahrnehmungen.

[Diese Vorgehensweise wird] „Ausrichtungen zum Bereich der We-
der-Unterscheidung-noch-Nichtunterscheidung“ genannt. (...)«

Dieser Zustand des Geistes ist zwar von Udraka Rāmaputra's Vater Rāma erreicht worden; von seinen Schülern hingegen scheint ihn vor dem Eintritt des Śramaṇa Gautama in diese Schule keiner diesen Zustand gewonnen zu haben. Und sein Sohn Udraka Rāmaputra, des nach des Vaters Tod die Schule weitergeführt hat, bekennt ausdrücklich, dass er selber diesen Zustand nicht erreicht hat.

Demnach scheint der Śramaṇa Gautama der einzige gewesen zu sein, des dieses Zustands teilhaftig geworden ist, und dies im Einüben in der kurzen Zeit von allenfalls einem Jahr.

Dass ein solcher vollständig zur Ruhe gelangter Zustand des Geistes nur unter größten monatelangen mentalen Anstrengungen erreichbar ist, die an Intensität den physischen Anstrengungen eines gegenwärtigen Hochleistungssportlers in keiner Weise nachstehen, das steht außer Zweifel. Das von Unterbrechungen freie Richten des Auges des Geistes auf den eigenen Geist gelingt uns Gewöhnliche selten länger als eine lächerlich-kurze Zeitspanne von –sagen wir– fünf Minuten:

Wir Menschen des industriellen Zeitalters in der kapitalistisch geprägten Welt haben bereits die allergrößten Schwierigkeiten, das Reflektieren des Reflektierten von Etwas –in den von Buddha Śākyamuni gebrauchten Worten: das Zurückblicken auf Zurückgeblicktes auf Etwas– genau zu verstehen oder gar auszuüben. Hier jedoch werden Bewusstseinszustände auf Ebenen ausgeführt, auf der es uns jetzigen Menschen schwindlig wird, und mehr noch: auf der uns Höhenangst überkommt.

Es bedarf wohl eines uns nicht mehr bekannten Zustands der Nicht-Hektik, um auch nur den genauen Sinn dieser Beschreibung von solch' hohen Zuständen des Bewusstseins zu erzielen: eines Zustands des Geistes, in dem das Bewusstsein [nahezu] gänzlich auf sich bezogen ist und sich selbst zum Gegenstand hat.

Für mich ist es daher außer jeder Frage, dass der Prinz Siddhārtha Gautama bereits Jahre vor seinem Auszug in die Hauslosigkeit mit dem Verfahren der Iterierung des Reflektierens vertraut gemacht worden ist. Denn anders ist es in keiner Weise zu verstehen, dass er nach dem Auszug in die Hauslosigkeit das Ausüben der Lehren dieser beiden Meister Ārāḍā Kālāma und Udraka Rāmaputra in jeweils wenigen Monaten zum Ziel hat bringen können.

Wieso die kanonischen Texte die im Elternhaus erfolgte intensive Schulung des Prinzen verschweigen, das ist nicht leicht einzusehen.



Tanuja Kalyani

শ্রী

শ্রী

কুমার

Der Prinz Siddhārtha Gautama

Hauptteil 3:

Der Weg des Buddha Śākyamuni

1. *Der Prinz Siddhārtha*

Der vormalige Prinz Siddhārtha Gautama und spätere Buddha Śākyamuni hat –anders als Mahāvīra– das, was seiner Lehre gemäß das Todlose ist, nicht über Träume erreicht und auch nicht auf einem ganz geradlinigen Weg, sehr wohl aber in einem gänzlich geradlinigen Bestreben.

Wenig ist über seine Kindheit, über seine Jugend und über sein frühes Mannesalter aus verlässlicher Quelle überliefert; und dieses Wenige wird in den überlieferten Texten zudem nicht zusammenhängend berichtet, sondern muss in ihnen aus einzelnen –an unterschiedlichen Stellen eingeflossenen– Nebenbemerkungen ermittelt und zusammengestellt werden.

Geboren wurde er um 563 v.d.Z. im Land der Śākyas, das sich im gegenwärtigen Grenzgebiet von Nepal und Indien befunden hat, unmittelbar an den Vorgebirgen des Himalaya angrenzend. Sein Vater war zu dieser Zeit Rāja dieses kleinen –vom Mahārāja des Großkönigreichs Kośala politisch und militärisch abhängigen– kleinen Staates.⁵⁶⁵ Die Hauptstadt Kapilavastu lag im heutigen Nepal, 11 km von der Grenze zu Indien entfernt.

Sein Vater war der König Śuddhodana Gautama, und seine Mutter die Fürstin Māyā: eine der beiden Schwestern, die der Vater geheiratet hatte. Diese beiden Schwestern⁵⁶⁶ wurden von ihm nahezu gleichzeitig schwanger; und bei Māyā kam es zuerst zur Entbindung. Diese erfolg-

⁵⁶⁵ Es war wohl höchstens halb so groß wie das vormalige Königreich Württemberg.

Und ob damals dort ein Rāja ein Wahlkönig –wie früher hier bei den Langobarden oder wie in Polen [oder wie nach dem Ende der Stauer auch in Deutschland]– war oder hingegen der Präsident einer Adelsrepublik, das wird zu einem Wortstreit.

Ich wähle im Folgenden, wie auch sonst üblich, „König“ als Übersetzung für S: „Rāja“, wofür aber auch die Ausdrücke „Rex“, „Regent“, „Fürst“, ... genommen werden könnten.

⁵⁶⁶ Diese hatten eine so innige Beziehung zu einander, wie dies ansonsten nur bei ein-eiigen Zwillingen regelmäßig anzutreffen ist.

te im Lumbinī-Hain, das etwa 10 km südlich von Kapilavastu lag.⁵⁶⁷ Aber sie starb bald nach der Geburt ihres neugeborenen Sohnes.⁵⁶⁸

Aufgezogen wurde der Knabe dann von ihrer Schwester Prajāpatī, die ihn als ihr erstgeborenes Kind annahm, vorrangig vor ihren eigenen leiblichen Kindern, sodass sie für dieses Kind dann nicht nur Tante und Ziehmutter war, sondern tatsächlich zur Mutter wurde.

Seine Grundausbildung erhielt der junge Prinz in Kapilavastu von den Purohitos, den Hof-Brāhmaṇas;⁵⁶⁹ denn solche Gelehrten pflegten damals schon seit Generationen die Erziehung von Kindern der Adels- und der Priesterkaste auszuüben.

In den kanonischen Śrāvakayāna-Überlieferungen werden nicht nur die Namen dieser Brāhmaṇas verschwiegen; sondern es wird auch ihr Vorhanden-gewesen-Sein mit keiner Silbe erwähnt. Allerdings war diese Lehrer damals nicht unbekannt. Und manch' einer wunderte sich über die Diskrepanz zwischen dem, was hierzu in den Schriften der Hörer-Berichter⁵⁷⁰ zu lesen steht, und dem, was ansonsten mündlich weiterberichtet worden ist:⁵⁷¹

»[*Der Makedonierkönig Milinda fragte den Ehrwürdigen Nāgasena:*] „Der Bhagavan, Ehrwürdiger Nāgasena, hat gesagt, [er habe] keinen Lehrer, der ihm gleicht (...). Andererseits hat er gesagt, dass Ārāḍā Kālāma, ihn –seinen Schüler– auf die gleiche Stufe stellte. (...)“

Der Ehrwürdige Nāgasena antwortete ihm daraufhin: „Beides, König, hat der Bhagavan gesagt, das Zweite aber, um mitzuteilen, wen er vor

⁵⁶⁷ Die Entbindung erfolgte im Stehen, was viel sinnvoller ist als in der Rückenlage. Angeblich trat der Sohn auf der rechten Seite ihres Bauchs ans Tageslicht: Sollte dies historisch sein, so dürfte es sich um einen Kaiserschnitt gehandelt haben, durchgeführt vom Hofarzt, dieser assistiert von seinen [vier?] Schülern.

Denn dass der Ehemann –der wohl in der [stickigen] Hauptstadt hat bleiben müssen– seine Frau[en] zur Zeit von deren Niederkunft *ohne* ärztliche Betreuung in den *Lieblichen Hain* [= *Lumbinī-Hain*] hat fahren lassen, das ist *wenig* wahrscheinlich.

Woran die Mutter dann verschieden sein mag, das wird nicht berichtet.

⁵⁶⁸ Gesagt wird: „nach sieben Tagen“. Aber ob da „sieben = 7“ zu nehmen ist, das darf durchaus bezweifelt werden.

⁵⁶⁹ Ein Purohito war durchaus mehr als ein Hauslehrer; denn er war zugleich ein Hofkaplan mit den entsprechenden Rechten und Pflichten.

⁵⁷⁰ S: „Śrāvaka“ [= P: „Sāvaka“, = D: „Hörer“], verstanden oft als: „Hörer-Berichter“.

⁵⁷¹ Siehe *Nyanatiloka (1918)*, S. 226 f.: [Milinda = Menandros]

NB: Diese Schrift als apokryph abzustempeln, das ist wenig tauglich; vermutlich ist sie die am wenigsten nicht-authentischen Schriften des Ur-Buddhismus aus den Generationen nach dem Dahinscheiden Buddha Śākyamuni's.

dem Erreichen des Vollen Erwachens –als er noch kein Buddha, wohl aber bereits ein Bodhisattva war– als Lehrer hatte.

Fünf[erlei] Lehrer hatte er damals:

Seine ersten Lehrer waren jene acht Brāhmaṇas, die bei dem eben geborenen Bodhisattva die körperlichen Merkmale untersuchten,⁵⁷² die [in den darauf folgenden Jahren] auf sein Wohlergehen achteten,⁵⁷³ und die sodann seine Überwachung [und Grundausbildung] übernahmen; es waren dies [damals die Purohitas] Kama, Dhaja, Lakkhana, Mantī, Yañña, Suyama, Subhoja, Sudatta.

Sein zweiter Lehrer war der aus einer angesehenen und vornehmen Familie stammende Brāhmaṇa Saṃbhamitra, ein die Grammatik beherrschender Sprachkundiger,⁵⁷⁴ ein [nicht nur in der Veda selber, sondern darüber hinaus auch] in den Sechs Hilfsbücher⁵⁷⁵ des Veda Bewandeter. Des Bodhisattva's Vater Śuddhodana hatte ihn in [späteren] Jahren holen lassen; und er hatte diesen [Gelehrten], während man das Weihwasser aus einem goldenen Gefäß goss,⁵⁷⁶ dem Jüngling als dessen Lehrer mit den Worten: „Diesen Jüngling mögest Du unterweisen!“ übergeben.

Sein dritter Lehrer war jene Devatā⁵⁷⁷, die den Bodhisattva mit ihren [ermahnenden] Worten so sehr in Unruhe und Erregung versetzte, dass er unverzüglich das Hausleben aufgab und in die Hauslosigkeit zog.⁵⁷⁸

⁵⁷² Ob dies beim Prinzen Siddhārtha –und bei anderen neugeborenen Königssöhnen– wirklich deswegen durchgeführt wurde, um dadurch rechtzeitig einen künftigen Weltenherrscher ausfindig zu machen, oder aber ob dies –wie in Sparta und auch anderswo bei den Indogermanen– geschah, um zu ermitteln, ob der Neugeborene zu behalten oder aber auszusetzen sei, das wird in diesen –durchaus noch als früh zu erachtenden– Überlieferungsteilen weder gefragt noch beantwortet; und erst in viel späteren Überlieferungsteilen wird es –da jeweils mit verdächtiger Eile und in übergroßer Auführlichkeit– im ersteren Sinn beantwortet.

⁵⁷³ Manche Brāhmaṇas hatten in der Studienzeit neben der Theologie auch Mathematik und Astronomie/Astrologie studiert, andere Linguistik und Rhetorik, wiederum andere Jurisprudenz, und abermals andere Medizin.

⁵⁷⁴ Und das heißt unbedingt: ein des Prakrits/Sanskrits bis hin zum Vedischen Kundiger, und mehr noch: ein der Rhetorik [≈ Logik] Kundiger.

NB: Ich gebe P: „Sabbamitta“ [interpretierend!] durch S: „Saṃbhamitra“ wieder.

⁵⁷⁵ Bei diesen Hilfsbüchern dürfte es sich um umfangreiche Auslegungen des Veda gehandelt haben; zum erheblichen Teil dürften sie große Teile der Brāhmaṇa-Sammlung enthalten haben, vielleicht Texte, die wir heute nicht mehr kennen. Unklar ist, ob sie darüber hinaus auch wenigstens Teile der älteren Upaniṣad-Sammlung enthielten.

⁵⁷⁶ Mir ist diese Zeremonie leider nicht bekannt. Aber es ist klar, dass sie nicht nur ein paar Minuten lang gedauert hat.

Und *weil* eine solche Zeremonie erfolgt ist, geh' ich –ohne dies irgendwie weiter begründen zu können– davon aus, dass dieser Saṃbhamitra auch ein Kenner der Lehre Yājñavalkya's sowie ein des Durchführens vom Dhyāna Kundiger gewesen ist.

⁵⁷⁷ S: „Devatā“ = L: „Deitas“ = D: „Gottheit“, hier wohl: = „Iṣṭhadevatā“ [= „Schützer“].

Sein vierter Lehrer was Ārāḍā Kālāma, der ihm den Weg zur Vertiefung [in das] Gebiet der [Nichtetwasheit] wies.⁵⁷⁹

Sein fünfter Lehrer war Udraka Rāmaputra, [der ihm den Weg zu Vertiefung in das Gebiet der Weder-Unterscheidung-noch-Nicht-Unterscheidung wies].⁵⁸⁰

Das, König, sind die fünf[erlei] Lehrer, die der Bodhisattva gehabt hat, bevor er ein Buddha war; aber sie waren nur Lehrer in weltlichen Angelegenheiten.⁵⁸¹

⁵⁷⁸ Man geht kaum fehl in der Annahme, dass diese Gottheit niemand Anderer ist als der Brahmā Svayampati, somit jene –äußere oder innere– Stimme, die ihren Schutzbefehlenden ja auch später von dem soeben gefassten Entschluss, die gefundenen Zusammenhänge –das erkannte und durchschaute Dharma– nicht weiterzugeben, unverzüglich abbrachte.

Zudem vermut' ich –ohne dies irgendwie weiter begründen zu können–, dass es besagter Saṃbhamitra gewesen ist, der ihm im Vollzug einer Einweihung diese Gottheit als Schutzgottheit gegeben hat.

⁵⁷⁹ Hier enthält die Textvorlage eine Verwechslung der Reihenfolge der Lehren des vierten und fünften Hochschullehrers; ich habe daher oben die Reihenfolge umgestellt.

⁵⁸⁰ Interessant ist, dass beim vierten und fünften Lehrer des Hinweis fehlt, sie seien Brāhmaṇas gewesen. Daher waren sie, aller Wahrscheinlichkeit nach, Śramaṇas. Falls dies tatsächlich so gewesen ist, dann kann man zumindest einen der Gründe dafür, warum sie keinen Eingang in den Kanon der damaligen brāhmaṇischen Chronologie erhalten haben, erkennen und verstehen.

⁵⁸¹ Das stimmt wohl nicht ganz. Denn drei der vier Vertiefungen, die der Prinz Siddhārtha Gautama unmittelbar vor dem Erreichen der Erwachung meisterte, waren bis dahin schon von einigen Edlen gemeistert worden; und ganz offensichtlich, hatte sich auch der Prinz bemüht, sie zu meistern. Dass seine diesbezüglichen Bemühungen ohne jegliche Anleitung geschehen sind, darf –insbesondere in Anbetracht dessen, wie schwer allein schon die erste dieser Vertiefungen zu erreichen ist– als ausgeschlossen gelten. Und die erste dieser drei bekannten Vertiefungen hat er ja noch während des Hauslebens erlangt. Somit darf angenommen werden, dass zumindest einer von jenen ersten acht Brāhmaṇas ihm dazu Anleitungen gegeben hat.

Ich glaube –dies als blanke Vermutung genommen– sogar, dessen Namen ermittelt zu haben; dieser ist: „Tāyana“. Er wird in der Lehrrede SN 02.08 als einer genannt, der zwar ein Außenstehender war, d. h. ein sich außerhalb des Ordens Geübt-Habender, der aber durch seinen einwandfreien Wandel nach dem Tod in einem göttlichen Bereich wieder-erschieden ist und der dann in dieser Form dem Buddha einen brahmanischen Ermahnungsvers für seine Jünger übermittelt. Wahrscheinlich hat sich Buddha Śākya-muni damals –d. h. zu der Zeit, von der SN 02.08 handelt– während der dritten Nachtwache –d. h. während des letzten Drittels dieser Nacht– an die ihm vor vielen Jahren von jenem Purohito gegebene Ermahnung erinnert, sie dabei als –damals für ihn und jetzt für seine Jünger– angemessene Ermahnung erachtet, und sie daher beim Morgen-grauen an die sich vor ihm versammelnden Jüngern weitergereicht.

Im „Lalitavistara“, einem Sūtra des Bodhisattvayāna-Buddhismus, werden als Lehrer des Siddhārtha Gautama genannt: Viśvamitra [≈ Saṃbhamitra?], der Grammatik unterrichtete, und Arjuna, der Mathematik unterrichtete.

Doch im [Erkennen] der überweltlichen Zusammenhänge⁵⁸² und beim Durchdringen der All-Erkenntnis⁵⁸³ hatte der Tathāgata keinen, der ihm den Weg gewiesen hat: Aus sich selbst heraus geworden⁵⁸⁴ ist der Tathāgata [zu einem Buddha], und dies ohne Lehrer.

So ist die erste [Aussage zu verstehen].“

[Der Makedonierkönig antwortete dem Ehrwürdigen Nāgasena daraufhin:] „Vortrefflich, Ehrwürdiger Nāgasena! So ist es; und so nehm' ich es daher an.“«

Wann der junge Prinz von welchem der acht ersten Lehrer worin unterrichtet worden ist, darüber zu raten ist müßig. Aber man geht wohl nicht fehl in der Annahme, dass er dabei nicht nur eine vor-militärische Ausbildung für eventuelle spätere Kriege, sondern auch eine dazu gehörende ärztliche Ausbildung erhalten hat. Denn wenn man in einem Gefecht verletzt wird, dann hat man sofort an sich selber ärztlich zu handeln; denn schlecht nur kann man als Feldherr seine Truppe verlassen, um sich irgendwo von einem Sanitäter versorgen zu lassen: Das kann die Kampfbereitschaft der eigenen Truppe ganz rasch auf Null herunterfahren.

Der König war damals zugleich auch der oberste Richter, und dies nicht nur in Angelegenheiten des Adels sowie der Bürger, sondern auch in solchen der Priester. Der junge Prinz wird daher auch in den beiden Rechten –im weltlichen und im priesterlichen– unterwiesen worden sein, und zudem auch in der bei Gerichtsverhandlungen geübten Rhetorik. Ob er auch eine Ausbildung in Astronomie/Astrologie samt der dazu gehörenden höheren Mathematik erhalten hat, darüber findet sich in den Schriften nicht die Spur eines Hinweises. Sehr wohl aber hat er –um später, wenn ihm später einmal jemand etwas hat vorgaukeln wollen, dieses

⁵⁸² Auch hier geb' ich S: „Dharma“ nicht durch „Lehre“ wieder, was keinen rechten Sinn ergeben würde, sondern durch „[gesetzmäßige] Zusammenhänge, [das Erleiden und damit das Todhafte betreffend]“.

⁵⁸³ Damit ist, wie insbesondere in MN 90 ausdrücklich gesagt wird, nicht eine statische Allwissenheit von Allem und nicht einmal eine solche vom Überweltlichen gemeint, sondern ein fehlerfreies Erkennen von jeder Hinsicht des Heilswegs, auf den der Geist des Allerkennenden gerichtet wird, und –wie ich hinzufüge– zudem natürlich, dieses Erkennen betreffend, auch ein über Alles Hinausgehen, somit ein Hinausgehen auch über das Nachdenken über das Hinausgehen über Alles, demnach ein Hinausgehen über alles Erkennen, auf welcher endlichen oder unendlichen Reflexionsstufe [= Stufe des Zurückblickens] auch immer.

Auch ist dieses Alles-[Wichtige-]Wissen kein statisches, sondern ein dynamisches, d.h.: nicht permanent gegenwärtig, sondern nach Bedarf aufrufbar bzw. ermittelbar.

⁵⁸⁴ Hier taucht ausdrücklich P: „sayambhū“ –S: „svayambhū“ – auf, wiederzugeben als: „aus sich selbst heraus geworden“.

durchschauen zu können– eine Ausbildung in Magie erhalten; davon zeugen mehrfache Berichte.⁵⁸⁵

Zumindest eine Einführung in die Veda-Texte wird er wohl bereits von diesen acht Lehrern erhalten haben. Aber deren Wissen hat wohl nicht ausgereicht, um unter den vielen Fragen dieses aufgeweckten Jünglings die kniffligeren beantworten zu können. Daher wohl gelang es seinem Vater, jenen angesehenen Gelehrten Saṃbhamitra als vorrangigen Hauslehrer seines wissbegierigen Sohnes zu gewinnen.

Worin er von diesem unterrichtet und ausgebildet worden ist, auch darüber schweigen alle Quellen. Hier aber lohnt sich nicht nur das Raten; vielmehr geht man kaum fehl in der Annahme, dass dieser ihn in allem unterwiesener hat, wovon er profunde Kenntnisse besaß, und dies ist eben: in der –damals hochentwickelten– Sprachwissenschaft samt der für sie entwickelten und in ihr geübten fachlichen Rhetorik, dem sachgemäßen richtigen Argumentieren, und eben in besagten Hilfsbüchern zum Veda, somit: in den Anleitungen zur sachgemäßen Anwendung der überlieferten Texte gemäß ihres jeweiligen *äußeren* sowie ihres *inneren* sowie schließlich ihres *geheimen* Sinns.

Und hierzu stell' ich diese Vermutung zur Diskussion: Drei aufeinander aufbauende Ebenen der Vertiefung des Geistes –des Blickens des Geistes in sich selber– waren bereits bekannt. Und vielleicht wurden sie von jenen geübt, die den Weg der Befreiung des eigenen Ātmans aus dem Leidhaften begehren wollten, um den von Yājñavalkya verheißenen Zustand des Ruhens des eigenen Ātmans in sich selbst zu gewinnen.

Als gänzlich ausgeschlossen darf gelten, dass man diesen Weg ohne Anleitung –und ohne einer solchen Anleitung vorausgegangenen Einweisung– begehren kann. Und zur Frage, von wem er diese Hilfeleistung erhalten haben mag, fällt mir eben niemand Anderer ein als der besagte Brāhmaṇa Saṃbhamitra.

Im Verlauf durch dessen schrittweise erfolgten Schulung meisterte der Prinz Siddhārtha schließlich die erste dieser drei damals bekannten Vertiefungen des Geistes, bei ihm wohl nicht –oder jedenfalls nicht vorrangig– verfolgten Zweck, nach dem Tod von allem leidhaften frei zu sein, sondern zu dem –zweifellos mit dem Brāhmaṇa Saṃbhamitra vorab besprochenen– Ziel, das „Erkenne dich selbst!“⁵⁸⁶ zu verwirklichen, genau-er gesagt wohl: das „Werde ein aus sich selbst heraus

⁵⁸⁵ Siehe hierzu insbesondere DN 11.

⁵⁸⁶ Am Tempeltor von Delphi stand: „Gnôthi seautón“ [oder: „Gnôthi sautón“] geschrieben, verstanden als Begrüßungswort des –ursprünglich kleinasiatischen– Gottes Apóllo, wohl mit Hēlios [= Sonne] –der Iṣṭhadevatā des Sōkrátes– identisch.

Gewordener!“, vom Brāhmaṇa Saṃbhamitra dann wohl gemeint als:
„Werde ununterscheid-bar eins mit dem aus sich selbst heraus
gewordenen Vater-Brahmā!“⁵⁸⁷

Im Verlauf seiner –auf seinen Auszug in die Hauslosigkeit folgenden– Jahre des zunächst vergeblichen Suchens nach der Befreiung vom Leidhaften –vom Freikommen vom Erleiden dessen was einem an Glück und Leid widerfährt– erinnerte er sich schließlich an diese Begebenheit des erstmaligen Gewinnens der Ersten Vertiefung:⁵⁸⁸

»[*Der Bhagavan schilderte den zu ihm gekommenen Bhikṣus seinen Weg zur Erwachung:*]

„(...) Ich überlegte: „Da ist doch, wenn ich mich [recht] erinnere, jene Begebenheit: Mein Vater war [mit dem Bestellen der Äcker] befasst;⁵⁸⁹ ich aber saß im kühlen Schatten eines Rosenapfelbaums.⁵⁹⁰ Ganz getrennt von den Vergnügungen der [äußeren] Sinne und von den [sonstigen] unheilsamen Zuständen des Geistes trat ich damals in die Erste Vertiefung ein, die mit Erwägen und Untersuchen erfüllt ist, in einen [Zustand voller] Freude und Glückseligkeit, der aus [eben] diesem Getrenntsein von den Vergnügungen der [äußeren] Sinne und von den [sonstigen] unheilsamen Zuständen des Geistes erwachsen ist; und ich verweilte darin!“: Ist dies vielleicht [doch] der Weg zur Erwachung?⁵⁹¹ Und [indem ich mir diese Erinnerung genau vergegenwärtigte], wurde mir klar: „Ja, das ist der Weg zur Erwachung!“ (...)“«

Die Zweite Vertiefung bestand im Verinnerlichen der Einsichten, die der Übende in der Ersten Vertiefung durch Erwägen und Untersuchen erlangt hatte; und mit dem vollständigen Verinnerlichen wurde sodann die Dritte Vertiefung gewonnen: Diese bestand dann in dem ruhig-seligen Gefühl, das die *Edlen*, die diese Dritte Vertiefung bereits erreicht hatten –und dies kann in besagtem Kontext hinsichtlich des nachmaligen Śramaṇas Siddhārtha Gautama nur heißen: bereits vor dem Erzielen der

⁵⁸⁷ Dabei ist keinesfalls auszuschließen, dass sein Lehrer dies als sinngleich mit: „Werde eins mit deinem Ātman!“ verstanden hat.

⁵⁸⁸ MN 26. Siehe hierzu u.a. auch MN 36.

⁵⁸⁹ Soviel zur Frage, was in diesem kleinen Königreich zu den Aufgaben eines Rājas gehört hat. Denn ein Mahārāja würde sich nie und nimmer mit der Feldarbeit befassen.

⁵⁹⁰ Dieser galt damals als der heilige Baum [Nord-]Indiens.

⁵⁹¹ Diesen Weg hatte er ja zunächst als Holzweg –als einen in die Wälder führenden Weg, der sich dort irgendwann verliert und somit nirgendwo hinführt– erachtet; und von der Grundlage der Brahman-Lehre wie auch von der der Ātman-Lehre her war er für ihn, der in dieser Lehre mit deren Ungereimtheiten nicht zurande gekommen war, ja auch tatsächlich ein Holzweg und somit eine Sackgasse.

Erwachung-, beschrieben mit: „glücklich weilend in Gleichmut und Achtsamkeit“. Aber so weit kam der Prinz in jenen Jahren des Hauslebens noch lange nicht.

Denn damals, Jahre vor seinem Auszug in die Hauslosigkeit, erreichte der Prinz nicht einmal die Zweite Vertiefung des Geistes.⁵⁹² Warum er sie nicht erreichte, darüber kann man natürlich nur spekulieren; denn die Möglichkeit, er habe sie garnicht angestrebt, steht für mich außer Betracht.

Meine –feste, wenngleich nicht durch Textstellen zu untermauernde– Vermutung hierzu lautet:

Er ist zwar von seinem Lehrer darin eingeweiht und auch angeleitet worden; aber dies ist entweder auf der Grundlage einer Brahman-Lehre oder aber einer Ätman-Lehre erfolgt. Doch bei seinem –im Zustand der Ersten Vertiefung des Geistes erfolgten– Erwägen und Untersuchen ist er mit dieser Lehre umso mehr nicht klargekommen, je intensiver er dieses Erwägen und Untersuchen betrieben hatte; und so blieb ihm dann das Tor zu den beiden daran sich anschließenden Vertiefungen verschlossen. Er war demnach nicht in der Lage, die Gegenargumente zu der Lehre, von der aus diese Vertiefung erzielt worden war, gänzlich aus dem Weg zu räumen; und somit verblieben Zweifel daran, und mehr noch: diese Zweifel wuchsen umso mehr, als er sich bemühte, sie auszuräumen.

In seinem –wie ich vermute– vergeblichen Bemühen, nun auch die Zweite Vertiefung zu meistern, um dadurch schließlich die Dritte Vertiefung des Geistes zu gewinnen, wurd' ihm zunehmend deutlicher bewusst, dass und in welchem Ausmaß er noch inneren Zwängen –und damit dem Todhaften– ausgeliefert und unterworfen war.

Dass er äußeren Zwängen –wie: Erkranken–Altern–Sterben, von Kriegen und Erdbeben ganz zu schweigen– nicht entkommen konnte, darüber war er sich im Klaren. Nicht im Klaren jedoch war er sich darüber, wie er den inneren Zwängen entkommen könnte, diesem Getriebensein hin zum Haben-Wollen von Diesem, und hin zum Vermeiden-Wollen von Jenem. Dabei erkannte er –so vermut' ich–, dass die gröberen Arten von Zuneigung und Abneigung als Zusammenklumpungen von feineren jeweiligen Arten entstehen; und ihm wurde dabei mehr und mehr klar, dass er den Ausgangsort dieser feineren Arten des Getriebenseins ausfindig machen musste, weil er –solang' er diese Ur-Ursache des Tod-

⁵⁹² Auch Mahāvīra hat, wie man aus indirekten Andeutungen erschließen kann, nur die erste der drei bekannten Vertiefungen des Geistes beherrscht, und dies dann wohl bei *seinem* Gebrauch des Ausdrucks „Unwissenheit“. Siehe SN 41.08.

haften nicht ausfindig machen konnte-, dann nämlich –ohne dies zu wollen- dem Todhaften nachlief, anstatt das Todlose zu suchen.

Daher übte er sich dann zunehmend darin, nicht nur sein Tun und Reden, sondern auch –und insbesondere- sein Denken zu beaufsichtigen, um mit seinem Denken dann auch sich selber in allen Hinsichten beherrschen zu können. Er übte sich zunehmend darin, all' sein Handeln in Gedanken–Worten–Taten dahingehend zu beurteilen, ob sie ihn zum Heilsamen hinführen oder nicht, oder ob sie ihn gar vom Heilsamen wegleiteten.⁵⁹³

So übte er sich mit zunehmendem Erfolg in mentaler Hygiene,⁵⁹⁴ in innerer Reinlichkeit, im Reinmachen und Reinhalten des Geistes: Er übte sich mit zunehmendem Erfolg darin, Achtsamkeit und Wachsamkeit hinsichtlich des eigenen Denkens –dieses Ausgangsortes seines Redens und Tuns- zu entwickeln und zu festigen, indem er alle im Geist aufsteigenden Gedanken, Vorstellungen, Wünsche und Hoffnungen ihrem Wirken nach in aufbauende und in zerstörende –in zu Heilsamen führende und in zu Unheilsamem führende- unterschied.

So vorgehend, richtete er seinen Geist auf das Heilsame hin aus und festigte ihn in dieser Ausrichtung; und er musste sich in dem Ausmaß, in dem er diese Geistesschulung durchführte, sich dann zunehmend weniger im Durchführen dieser geistigen Selbstbeherrschung anstrengen.

Aber irgendwann –so vermut' ich dies- spürte er trotz aller dieser Bemühungen, dass die Feuer von Gier–Hass–Irrung⁵⁹⁵ dadurch zwar zu dämpfen und unter Kontrolle zu bringen, aber nicht gänzlich auszulöschen waren, weil sie –selbst dann, wenn sie an der Oberfläche ausgelöscht zu sein schienen- unter der Oberfläche als Schwelbrände weiter wirkten und bei [un-]passender Gelegenheit wieder aufflammten.

Da wurd' es dann sein unbedingtes Ziel, aus diesem Getriebensein durch solche –in das Bewusstsein einströmenden Störungen- herauszukommen, frei von diesen brennenden und die Geisteskräfte verbrennenden Einströmungen zu sein, und dies nicht nur –wie er es mehr und mehr erreichte- zeitweilig, aber eben zeitbegrenzt, sondern vollständig und dauerhaft: Sein Ziel war es dann ein solches Nicht-Brennen zu erreichen, eben das Nirvāṇa, aber nicht das gelegentlich schon erreichte, das aber

⁵⁹³ Siehe insbesondere MN 19 wie auch MN 4 und andere Beschreibungen seines Weges.

⁵⁹⁴ Allzu oft geht bei den Menschen das überaus sorgfältige Pflegen der äußeren Hygiene mit dem gänzlichen Vernachlässigen des Pflegens der inneren Hygiene Hand in Hand. Herodes der Große [Mörder seiner eigenen Kinder] war darin weder der erste noch ist er darin der letzte.

⁵⁹⁵ S: „lobha–dvaṣa–moha“ für D: „Gier–Hass–Irrung [= Verblendung]“.

nicht nach einer so-und-so langen Dauer wieder abstirbt, sondern eines, das todlos ist, somit: eben dieses Todlose, diesen Zustand des *Nicht-Brennens* des Geistes, in dem in das Bewusstsein *nicht* mehr Gier-Hass-Irrung einströmen und das Bewusstsein steuern und treiben, sondern *vielmehr*: einen Zustand zu erreichen, in dem das Bewusstsein sich *autonom* bestimmt, auf eine dem von solchen Einströmungen *freie* Art und Weise, stets *wohlüberlegt* in Ausrichtung auf das Heilsame hin, bewusstseinsangemessen, in Selbstbestimmung, autonom.⁵⁹⁶

Zu den Irrungen, die es als Erstes zu erkennen galt, gehörten der Rausch der Jugend, der Rausch der Gesundheit, der Rausch des Lebens; aufzuwachen aus solchem Rausch galt es, und auszunüchtern von einem solchen Rausch:⁵⁹⁷

»[*Der Bhagavan berichtet den zu ihm gekommenen Bhikṣus von den Beweggründe für seinen Auszug in die Hauslosigkeit:*]

„Verwöhnt war ich, ihr Bhikṣus, ja, sehr verwöhnt! Im Palasthof meines Vaters hatte man [bald nach meiner Geburt] für mich [einen] Lotos-teich anlagen lassen, in dem an der einen Seite blaue, an der anderen weiße, und an der dritten rote Lotosblüten aus dem Wasser ragten. Ausschließlich Salben von Vārāṇasī reichte man mir [zur Pflege meines Äußeren]; und auch mein Turban, mein Mantel, mein Obergewand, mein Untergewand: sie alle waren aus Stoffen von Vārāṇasī hergestellt. (...) Drei Häuser aus Stein standen mir [zur Verfügung].⁵⁹⁸ Das eine wurde in

⁵⁹⁶ Siehe hierzu und zum Folgenden u.a.: MN 4, MN 19, MN 26, MN 36.

⁵⁹⁷ Siehe AN 3.39a.

⁵⁹⁸ Dass sie ausschließlich von ihm bewohnt wurden, das seh' ich als nicht sonderlich wahrscheinlich an. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit dürfte es sich vielmehr um die drei Häuser seiner Eltern gehandelt haben: um den Palast in Kapilavastu, um eine Datsche in Lumbinī, und um eine Scheune mit –aus Steinen gebauter– Kornkammer bei den Reisfeldern.

Die Datsche –d.h.: das Gartenhaus– in Lumbinī wird wahrscheinlich von den Angehörigen des Königs in der Trockenzeit –wenn die Häuser in der Hauptstadt durch die Sonnenstrahlen zu Backöfen aufgeheizt waren– als Zufluchtsort bewohnt gewesen sein.

Dort hatte ja auch der Prinz Siddhārtha das Licht der Welt erblickt.

Das Palast-Leben hat man sich so vorzustellen wie europäisches mittelalterliches Stadthaus eines wohlhabenden Ehepaars, eines Steinhauses, das Verwandte sowie die Dienerschaft beherbergte, samt den damit einhergehenden Dauer-Miss-Stimmungen.

Diesbezüglich schreibt Eugen Roth:

Ein Mensch erblickt das Licht der Welt.
doch bald hat sich herausgestellt
nach manchem trüb verbrachten Jahr,
dass dies der einz'ge Lichtblick war!“

Dass es ausgerechnet im Palast seines Vaters –der zudem auch noch die Purohitas samt Familien zu beherbergen hatte, wesentlich anders zugeht, mag glauben, wer will.

der Trockenzeit, das andere in der Regenzeit, das dritte in Wachstumszeit [von uns bewohnt]. (...)

In den Häusern anderer Besitzer erhielten die Diener und Sklaven⁵⁹⁹ [allenfalls] Speisen aus Bruchreis sowie saure Reissuppe;⁶⁰⁰ im Haus meines Vaters hingegen erhielten auch die Diener und Sklaven Speisen aus ausgewähltem Reis und aus gewürztem Fleisch.

So verwöhnt war ich; und so gut ging es mir da! Und dennoch kamen mir eines Tages Gedanken [in den Sinn, die mich von da ab nicht mehr losließen:]

„Ein Gewöhnlicher, der sich keine Gedanken über den Lauf der Dinge macht, ist zwar selber dem Alter unterworfen und kann dem Alter nicht entkommen; aber dennoch ist er geschockt und angewidert, sowie er einen Gealterten sieht. Denn er zieht ja dabei sich selber nicht in Betracht. Nun bin auch ich dem Alter unterworfen, und kann dem Alter nicht entkommen; würde mich dann aber, wenn ich einen Gealterten sehe, dieser Anblick schocken und anwidern, so wäre dies nicht die richtige Geisteshaltung!“: Indem ich diesen Gedanken aufrecht hielt, schwand mir [nach und nach] der Rausch der Jugend.

„Ein Gewöhnlicher, der sich keine Gedanken über den Lauf der Dinge macht, ist zwar selber der Krankheit unterworfen und kann der Krankheit nicht entkommen; aber dennoch ist er geschockt und angewidert, sowie er einen Erkrankten sieht. Denn er zieht ja dabei sich selber nicht in Betracht. Nun bin auch ich der Krankheit unterworfen, und kann dem Erkrankten nicht entkommen; würde mich dann aber, wenn ich einen Erkrankten sehe, dieser Anblick schocken und anwidern, so wäre dies nicht

⁵⁹⁹ Ein Sklave war seinerzeit zwar formal rechtlos; aber –abhängig von der Mentalität seines Herren– konnt' es ihm deutlich besser gehen als den Freien aus dem vierten Stand, dem Diener-Stand.

Die Sklaven waren nicht durch Ketten, sondern durch die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen an ihre jeweiligen Herren gebunden.

Bei der Schilderung der Nacht vor dem Sterben des Buddhas wird dies –indirekt aber unmissverständlich– gesagt: Die Sklaven kommen vor den Verwandten und Dienern.

⁶⁰⁰ Ist ein gekochter und nicht rechtzeitig verzehrter Reis mangels Kühlschranks am nächsten Tag sodann sauer geworden, so konnte man davon immerhin noch eine Suppe kochen.

Diese saure Reissuppe spielt viele Jahre später in den Tagen vor dem Erreichen der Erwachung noch eine entscheidende Rolle!

Ich habe in einem Kloster in China jeden Morgen saure Reissuppe vorgesetzt erhalten; nach einigen Tagen konnt' ich mich halbwegs daran gewöhnen.

NB: Wer –beispielsweise in einer mehrwöchigen Klausur– nahezu ohne innere Unruhe weilt, dessen Körper verbrennt nicht viel an Nährstoffen; und der kommt dann über diese Zeit hinweg problemlos mit einer einzigen Tagesmahlzeit aus.

die richtige Geisteshaltung!": Indem ich diesen Gedanken aufrecht hielt, schwand mir [nach und nach] der Rausch der Gesundheit.

„Ein Gewöhnlicher, der sich keine Gedanken über den Lauf der Dinge macht, ist zwar selber dem Tod⁶⁰¹ unterworfen und kann dem Sterben nicht entkommen; aber dennoch ist er geschockt und angewidert, sowie er einen Toten sieht. Denn er zieht ja dabei sich selber nicht in Betracht. Nun bin auch ich dem Tod unterworfen, und kann dem Sterben nicht entkommen; würde mich dann aber, wenn ich einen Toten sehe, dieser Anblick schocken und anwidern, so wäre dies nicht die richtige Geisteshaltung!": Indem ich diesen Gedanken aufrecht hielt, schwand mir [nach und nach] der Rausch des Lebens.“⁶⁰²«

Allerdings blieb dem Prinzen Siddhārtha sicherlich nicht verborgen, dass diese so erzielte Geisteshaltung nur der Anfang des Weges hin zum Todlosen sein kann, sozusagen nur eine notwendige und daher unerlässliche Bedingung für das Eintreten in diesen Weg, nicht jedoch auch schon eine hinreichende und daher für sich allein bereits zum Ziel führende Bedingung.

Und zweifellos wird er seinen Meister, der ihn zur Ersten Vertiefung geleitet hatte, von Zeit zu Zeit immer erneut mit Fragen nach dem genaueren Aussehen des anzustrebenden Ziels der Todlosigkeit überschüttet haben; und sicherlich konnte dieser sie anfangs stets in einer diesen wissbegierigen Schüler zufriedenstellenden Weise beantworten.

⁶⁰¹ Hier ist „Tod“ natürlich *nicht* im *philosophischen* Sinn –gemäß: „Todhaft“ und „Todlos“–, sondern im *alltäglichen* Sinn zu verstehen.

Und das nährt die Vermutung, dass dem Prinzen Gedanken dieser Art nicht erst im Erwachsenenalter gekommen sind, sondern spätestens zu Beginn seiner philosophischen Ausbildung an der Hofschule von Kapilavastu, vielleicht aber auch schon bald, nachdem man ihm vom –mit seiner eigenen Geburt zusammenhängenden– Tod seiner leiblichen Mutter erzählt hatte.

⁶⁰² Später verfasste Berichte haben –wohl in dem Bemühen, diesen eindrucksvollen Bericht noch zusätzlich zu dramatisieren, aus diesem tiefen dreifachen Vergegenwärtigungen drei spektakuläre Ausfahrten gemacht: In ihnen werden die inneren Ausfahrten als äußere Ausfahrten dargestellt [und abermals später dann auch nur noch als äußere Ausfahrten verstanden]. Indem diese später verfassten Berichte so dem ursprünglichen Bericht eine –gekünstelt wirkende– äußere Dramatik hinzugefügt haben, haben sie ihm aber, sicherlich unbeabsichtigt, seine innere Dramatik genommen.

Im übrigen widerspricht die –den späteren Berichten zu entnehmende– Behauptung, der Prinz Siddhārtha Gautama habe vor solchen angeblichen Ausfahrten nie den Palast verlassen, mehreren anderen Berichten, etwa dem vom Erreichen der ersten Vertiefung unter einem Rosenapfelbaum bei den Äckern seines Vaters.

Nun war dieser Prinz Siddhārtha jedoch, als er noch 16 Jahre alt gewesen war, mit seiner um etwa 2 Jahre jüngeren Cousine Yaśodharā verheiratet worden; ob die beiden Eheleute vor dem Eheschluss um ihr Einverständnis hierzu gefragt worden sind, das darf füglich bezweifelt werden. Dennoch scheint der Prinz seine Gattin sehr geliebt zu haben; denn er nimmt die folgenden Verse, die ihm Jahre nach dem Erreichen der Er-wachung ein Gandharva⁶⁰³ –im Auftrag des Götterfürsten Śakra, der ein Gespräch mit dem Buddha sucht– beim Morgengrauen vorsingt, sanft-lächelnd an und berichtet hiervon den Bhikṣus, die sich nach Tagesan-bruch zu ihm begeben haben:⁶⁰⁴

»[*Der Gandharva Pañcasikha sang vor dem –in Verinnerlichung weilenden– Bhagavan das folgende Liebeslied:*]

„Ich neig‘ zu Ehren Timbaru’s,
du Herrliche, mein Haupt zum Gruß,
weil, Holde, er dein Vater ist,
die du mir Licht und Wonne bist!
So lieb, wie frischer Trunk und Wind
dem Durst- und Glutgequälten sind,
wie Frommen, was der [Muni]⁶⁰⁵ lehrt,
bis Du, Āngirasī, mir wert.
Was Kranken da ist die Arznei,
dem Hungernden der Mittagsbrei,

⁶⁰³ Ein Gandharva ist ein –von den Göttern verschiedener und daher wohl dem rasche-
ren Wiedertod unterworfenener– Bänkelsänger, dessen Aufgabe es ist, das –offenkundig
zeitweise recht triste– Dasein der Himmlischen aufzuheitern, und der auch sonst Boten-
gänge und andere Dienste für die Götter zu erbringen hat.

⁶⁰⁴Siehe DN 21, hier nach der nicht zu übertreffenden Übertragung von Francke wieder-
gegeben.

Das Liebeslied ist an Bhadrā, die Holde, gerichtet; und „Bhadrā“ ist der Zweitname von
Yaśodharā, der Ehefrau des vormaligen Prinzen, somit der vormaligen Ehefrau des spä-
teren Buddha.

Wie es sich, die Gegenrichtung der Zuneigung betreffend, vor des Prinzen Auszug aus
dem Hausleben verhalten hat, darüber ist in den als authentisch zu erachtenden Teilen
der Śrāvakayāna-Überlieferungen nicht einmal die Spur eines Hinweises zu finden, aus
welchen Gründen auch immer.

Was nun des vormaligen Prinzen Vorliebe für die Repräsentantinnen des schönen Ge-
schlechts betrifft, so beschreibt er dies, wenn auch etwas verklausuliert, hier in DN 21,
in einer das Gemüt des Lesers äußerst berührenden Weise.

Hier wird nur die erste Hälfte dieses Liebeslieds wiedergegeben.

⁶⁰⁵ Im Text steht an dieser Stelle: „Buddha“. Ich ersetze dieses Wort –aus naheliegenden
Gründen– durch S: „Muni“ [D: „Weiser“].

und was beim Brand der Wasserstrahl,
 bist du mir! Lind're meine Qual!
 Zur blütenstaub-bedeckten Flut
 flieh'n Elefanten vor der Glut;
 Umfinge doch dein Arm mich weich
 wie sie der kühle Lotosteich!
 Der Elefant fühlt kaum den Spieß,
 mit dem der Lenker nach ihm stieß;
 auch mich selbst Folterqual nicht stört,
 wenn süß dein Busen mich betört.
 Mein Herz hältst du an einem Band;
 es ist wie ganz mir umgewandt.
 Ich komme nicht mehr los von dir
 wie ein geangelt' Wassertier.
 Die du verstohlen nach mir blickst
 und mich mit holdem Reiz umstrickst,
 Schönschenkliche, umarme mich!
 Darum voll Sehnen bitt' ich dich!
 Du lockige! Die Liebe gleicht
 der Spende, die man Frommen reicht:
 Viel schöner als des Gebens Glück
 ist das, was man empfängt zurück. (...)«

Aber erst dreizehn Jahre nach der Heirat erwuchs dieser Ehe das erste und einzige Kind, der Sohn Rāhula. Und bald danach entschloss sich der Prinz, das Hausleben aufzugeben, nämlich: das Königshaus samt der darin lebenden Groß-Familie und damit auch das ganze kleine Königreich.

Ich vermute, dass dieser Entschluss nicht von heute auf morgen gefallen ist, sondern dass dieser in irgendeiner Weise mit seinem Nichtweiter-Vorankommen auf dem ihm von seinem Meister aufgezeigtem Weg zu tun hat; und er wird die Ursache nicht bei jemand Anderem, sondern bei sich selber gesucht haben, und bei seiner noch nicht ausgereiften Fähigkeit, den Geist auf einen Geistesgegenstand gesammelt ausgerichtet zu haben. Im Erwägen und Untersuchen des Ausgangsortes dieser Zerstretheit des Geistes ermittelte er die –darin noch vorhandenen unheilbaren Regungen: ⁶⁰⁶

⁶⁰⁶ Siehe MN 19.

Ich gebe, wie schon zuvor, stets längere Textstellen wieder; denn diese verhelfen Lesern, die keinen Zugriff auf die Texte haben, sich hierzu ein eigenständiges Bild zu verschaffen.

»[*Der Bhagavan schildert seine Bemühungen im Reinheitswandel vor seinem Auszug in die Hauslosigkeit:*]

„Ihr Bhikṣus! Vor meiner Erwachung, als ich noch ein nicht-erwachter Bodhisattva was, [demnach ein der Erwachung zustrebendes Wesen], da entschloss ich mich: „Ich werde [von jetzt ab stets] meine Gedanken in zwei Klassen einteilen, [sie solchermaßen unterscheidend]!“ Und von da ab teilte ich sie einerseits in die der Sinnesgier, der Böswilligkeit und der Grausamkeit, und andererseits in die der Entsagung, der Güte und des Erbarmens ein. Und dies hielt ich dann auch durch: fleißig, eifrig, entschlossen.

Sowie dann eine Geistesregung der Sinnesgier in mir aufstieg, erkannte ich sie so: „Dieser Gedanke der Sinnesgier ist in mir aufgestiegen. Er führt entweder mich oder aber Andere oder hingegen mich und Andere ins Elend. Er versperrt den [Weg zur] Weisheit; er verursacht Schwierigkeiten [von mancherlei Art]; und er führt [zum Brennen hin und somit] vom Nirvāṇa weg!“: Jedes einzelne derartige [Beurteilen] eines solchen [in mir] aufgestiegenen Gedankens der Sinnesgier führte so dazu, dass dieser [rasch wieder] verebbte.⁶⁰⁷ Auf diese Weise ließ ich jede Geistesregung der Sinnesgier zurück, entfernte sie [dadurch aus meinem Geist], wurde sie [auf diese Weise] los. Und im gleichen Vorgehen und mit gleichem Erfolg behandelte nun ich auch die in mir aufgestiegenen Geistesregungen der Böswilligkeit und der Grausamkeit.

Bhikṣus! Was man häufig erwägt und überlegt, dahin neigt sich der Geist. Erwägt und überlegt man häufig etwas, das Sinnesgier [in sich birgt], dann lässt man die Geisteshaltung der Entsagung hinter sich und pflegt die Geisteshaltung der Sinnesgier; dadurch neigt sich der Geist sodann der Sinnesgier zu. Und in gleicher Weise leitet man den Geist von der Güte weg und hin zur Böswilligkeit, wie auch vom Erbarmen weg und hin zur Grausamkeit.

Im letzten Monat der Regenzeit, wenn die [Saat aufgegangen ist und nun zur] Ernte heranreift, wird der Rinderhirt seine Herde mit besonderer Sorgfalt und ohne Unterlass lenken; und er wird dazu auch dann und wann seinen Stock einsetzen. Denn er weiß, dass man ihn tadeln oder gar schimpfen oder gar schlagen oder gar einsperren würde, [wenn er es zuließe, dass sich die Rinder über die heranreifende Ernte hermachten]. In

⁶⁰⁷ Dies ist die Anwendung Analytischen Geistesvergegenwärtigung im Rückblicksverfahren [= der Reflexion]; dessen wirsamen Anwendung führt zur Rückblickserkenntnis. Siehe hierzu AN 5.28.

Die Wirksamkeit dieses Verfahrens des Verlagerens des Denkens auf die Meta-Ebene kann man jederzeit gut überprüfen.

gleicher Weise sah ich in den unheilsamen Zuständen [des Geistes]⁶⁰⁸ die Gefahr der Erniedrigung und der Beschmutzung, in [seinen] heilsamen Zuständen hingegen den Segen der Entsagung und der Reinigung. [Darum] hielt ich [diese Einteilung und Unterscheidung meiner Gedanken auch] weiterhin durch: fleißig, eifrig, entschlossen.

Sowie dann eine Geistesregung der Nicht-Sinnesgier in mir aufgestiegen ist, erkannte ich sie so: „Dieser Gedanke der Nicht-Sinnesgier ist in mir aufgestiegen. Er führt weder mich noch Andere noch mich und Andere noch mich und Andere ins Elend. Er fördert [das Begehen des Weges zur] Weisheit; er verursacht keinerlei Schwierigkeiten; und er führt [vom Brennen weg und daher] zum Nirvāṇa hin. Wenn ich diesen Gedanken erwägend und überlegend aufrechterhalte, eine Nacht lang, oder einen Tag lang, oder gar während einer Aufeinanderfolge von Nacht und Tag, so ist hierbei für mich nichts zu erkennen, vor dem ich mich zu fürchten hätte!“. Und im gleichen Vorgehen und mit gleichem Erfolg behandelte ich in mir aufgestiegene Geistesregungen der Nicht-Böswilligkeit und der Nicht-Grausamkeit.

Allerdings kann übermäßiges Erwägen und Überlegen den Körper⁶⁰⁹ ermüden; ist der Körper ermüdet, wird der Geist überanstrengt; wird der Geist überanstrengt, ist die Sammlung des Geistes in weite Ferne gerückt.

Mit diesem Vorgehen beruhigte und festigte ich sodann [mehr und mehr] meinen Geist; und ich brachte ihn schließlich zur punktförmigen Sammlung [auf einen jeweils vorab gewählten geistigen Gegenstand des Denksinns]. Dies tat ich, ohne dabei den Geist zu überanstrengen.

Bhikṣus! Was man häufig erwägt und überlegt, dahin neigt sich der Geist. Erwägt und überlegt man häufig etwas, das von Entsagung [getragen ist], dann lässt man die Geisteshaltung der Sinnesgier hinter sich und pflegt die Geisteshaltung der Entsagung; dadurch neigt sich der Geist sodann der Entsagung zu. Und in gleicher Weise leitet man den Geist von der Böswilligkeit weg und hin zur Güte, wie auch von der Grausamkeit weg und hin zum Erbarmen.

Im letzten Monat der Hitzezeit, nachdem die ganze Ernte schon eingebracht worden ist, wird der Rinderhirt seine Herde nur [in lockerer Wei-

⁶⁰⁸ Buddha Śākyamuni nimmt demnach *nicht* den Geist als ein aus sich selbst heraus bestehendes *Ding*, sondern [zu jedem Bewusstseins-Augenblick] als einen Zustand, und in der Abfolge der Zeit somit als eine *Abfolge von Zuständen des Geistes*, genauer gesagt: als eine *Abfolge von geistigen Zuständen*.

⁶⁰⁹ Dieses kann den Körper [S: Kāya] ermüden, nämlich das System der den Geist begleitenden grobstofflichen und feinstofflichen Energien, nicht jedoch die Form [S: Rūpa]; denn die [wahrgenommene] Form ist auf diese ist der Begriff der Ermüdbarkeit überhaupt nicht anwendbar.

se so] zu bewachen haben, dass er sich unter einen Baum oder an einen sonstwie angenehmen Platz begibt und von da aus die Rinder und ihr Zusammenbleiben im Blick behält. In gleicher Weise braucht' ich [mehr und mehr] nur noch darauf zu achten, dass diese Zustände des Geistes bestehen bleiben. (...)“«

Mit einem derart geläuterten Geist konnte der Prinz Siddhārtha Gautama sodann klar und fehlerfrei sein zuvor durch die Leidenschaften erfolgtes Geknechtetsein erkennen; und um sodann die Befreiung aus dieser Knechtschaft gewinnen zu können, musste er den Ausgangsort dieses Geknechtetwerdens ermitteln.

Die Unterweisungen, die er diesbezüglich von seinem bisherigen Lehrer und Meister erhielt, sie halfen ihm –wie ich vermute– aber zum Beseitigen seiner Einwände und damit seines Zweifels an der Gültigkeit eben dieser Unterweisungen irgendwann nicht mehr weiter; und er entschloss sich daher, hierzu die Unterweisungen anderer Meister einzuholen.

Er besprach sich –daran hab' ich keinen Zweifel– daraufhin mit seinem bisherigen geistlichen Meister, der ihm zur Ersten Vertiefung geleitet hatte. Von diesem –der irgendwann die immer tiefsinnigeren Fragen und Einwände des Prinzen nicht mehr so recht hat beantworten können– dürfte der Bodhisattva dann auch Hinweise auf die beiden Philosophischen Hochschulen erhalten haben, auf denen ihm dann die zutreffenden klaren und eindeutigen Darlegungen gegeben würden. Wenn nicht bereits lange zuvor, so wird ihm sein bisheriger Lehrer und Meister nunmehr –im Rahmen einer Einweihung– eine Schutzgottheit⁶¹⁰ mit auf den Weg gegeben haben; er wird ihm den Auftrag gegeben haben, die Eigenschaften dieser Schutzgottheit zu verwirklichen, um dadurch zu einem Brāhmaṇa-des-Geistes –und damit zu einem echten Brāhmaṇa– zu werden. Und er wird ihm einen Merkvers zum Auswendiglernen überreicht haben.

Dieser Merkvers könnte der des folgenden Sūtras sein:⁶¹¹

[*So hab' ich es gehört:*

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan bei Śrāvastī im Siegerhain in Anāthapiṇḍada's Kloster-Anlage.] An einem dieser Tage begab sich zur ausgehenden Nacht der Devaputra Tāyana –der in seinem vormaligen Leben

⁶¹⁰ Wie gesagt: S: „Iṣṭhadevatā“ = D: „verehrte Gottheit“ ≈ „Schutzgottheit“ ≈ „Schutzengel“.

⁶¹¹ Siehe SN 2.9.

Natürlich *weiß* ich *nicht*, wer dieser Tāyana war; aber ...

ein Lehrer einer anderen Schule gewesen war,⁶¹² nunmehr mit seiner herrlichen Schönheit den ganzen Siegerhain erhellend– zum Bhagavan, begrüßte ihn ehrerbietig, trat sodann ihm zur Seite, und trug ihm die folgenden Verse vor:

„Den Strom⁶¹³ schneid' ab, zerteile das Begehren
der Sinne, Brāhmaṇa! Denn hat der Weise
dies noch nicht aufgegeben, so erreicht er
des Geistes einspitzige Sammlung niemals:
Um das zu wirken, was zu wirken ist, muss
Man anstrengen sich: üben ohne Schwachheit.
Denn ist der Bettelgänger⁶¹⁴ schwach und schlapp, so
befleckt [–statt sich zu reinigen–] er dann sich
noch mehr mit Schmutz. Was schlecht geübt ist, dieses
wär' besser ungetan; und [quälend'] Reue
bringt später das, was heute schlecht getan wird.
Was gut getan ist, dies zu tun ist richtig;
und tut man es, wird dies man nicht bereuen.
So wie ein Kuṣa-Grashalm, den verkehrt man
ergreift und anfasst, in die Hände schneidet,
so führt des Śramaṇas Bemühung, wird sie
schlecht ausgeübt, in höllische Bereiche.
Denn alles schlaffe Handeln, auch Gelübde,⁶¹⁵

⁶¹² Nicht jede von Buddhas Lehre abweichende Lehrmeinung muss von A bis Z falsch sein; und nicht jedes Ausüben einer solchen Lehre muss vom Anfang bis zum Schluss verkehrt sein und zu misslichen Ergebnissen führen. Vielmehr können manche von diesen Lehrmeinungen durchaus als Vorstufen zu Buddhas Lehre genommen werden, wie insbesondere die seiner beiden Lehrer an den zwei Hochschulen, die er nach dem Verlassen des Elternhauses besucht hatte.

Ein anderes Beispiel ist der Pratyekabuddha –der Einsame Verwirklicher– Dārucirya Bāhya, dem der Buddha mit einer ganz kurzen Darlegung zur Befreiung verholfen hatte; siehe UD 1.10. Gemäß AN1.24 erklärt Buddha Śākyamuni dieser Nicht-Bhikṣu zu jenem Edel-Jünger, der am raschesten durch –epistemologisch erfolgtes– Heraustreten aus der Welt die –epistemische– Bestehensart der Welt erkannt und [mit dem Auge des Geistes] erblickt hat.

⁶¹³ Gemäß WGG ist mit „Strom“ hier der *Strom des Getriebenseins* gemeint, also das *Āsrava*.

⁶¹⁴ Mit P: „Paribbāja(ka)“ sind seit Vorzeiten jene *Bettelgänger* gemeint, die –aus der Kaste der Brāhmanas kommend– während ihrer letzten Lebensstufe ohne einen festen Wohnsitz ein Wanderleben führen und ihr Leben von Almosen fristen. Dass hier *diese* Bezeichnung und *nicht* „Bhikṣu“ steht, deutet darauf hin, dass diese Strophen noch aus der Zeit des Hauslebens des späteren Buddha –somit des vormaligen Prinzen– stammen.

die lasch nur und nicht rein gehalten werden,
der Reinheitswandel,⁶¹⁶ der nicht zuverlässig
geführt und ausgeübt wird, er bringt niemals
die reiche Frucht, [die er sonst bringen könnte]!“

Nach diesen Worten grüßte der Devaputra Tāyana den Bhagavan ehrerbietig, umwandelte ihn mit Zukehrung seiner rechten Seite, und verschwand sodann in einem Augenblick.

Und am Morgen sprach der Bhagavan zu den Bhikṣus, die sich bei ihm eingefunden hatten:

„Gegen Ende dieser Nacht, ihr Bhikṣus, begab sich der Devaputra Tāyana– der in seinem vormaligen Leben ein Lehrer einer anderen Schule gewesen war, nunmehr mit seiner herrlichen Schönheit den ganzen Siegerhain erhellend– zu mir, begrüßte mich ehrerbietig, trat sodann mir zur Seite, und trug mir wichtige Strophen vor!“; und der Bhagavan wiederholte sodann diese Strophen Wort für Wort. Sodann fuhr er fort:

„Dies, ihr Bhikṣus, sprach der Devaputra Tāyana. Nach diesen Worten grüßte er mich ehrerbietig, umwandelte mich mit Zukehrung seiner rechten Seite, und verschwand sodann in einem Augenblick.

Lernt diese Strophen, ihr Bhikṣus, und eignet sie euch vollständig an! Denn sie führen in den Reinheitswandel ein und sind daher äußerst wertvoll!“

[Dies sprach der Bhagavan; und die Bhikṣus waren durch diese Darlegung, die sie zufriedenstellte, erfreut und beglückt.]«

Um aber den Strom –dieses Einströmen von Leidenschaften in das Bewusstsein und das damit einhergehende Getriebensein durch diese Einströmungen– endgültig abzuschneiden, musste er einen Schlusstrich unter sein bisheriges abwechslungsreiches Leben als Prinz setzen: Er musste das Hausleben aufgeben und –gleich den Brāhmaṇas, die nach dem erfüllten Hausleben in die Wälder zogen– in die Hauslosigkeit ziehen wenngleich nicht –oder jedenfalls nicht sogleich– in die Wälder.

Die Berichte über sein Verlassen des Hauslebens nähren die Vermutung, dass dies auf gar keinen Fall in einer verstohlenen –um nicht zu sagen: hinterlistigen– Nacht- und Nebelaktion erfolgt ist, sondern dass er hierzu seinen Eltern den Entschluss mitgeteilt hat, und mehr noch: dass er sie um die Erlaubnis hierzu gebeten hat.

⁶¹⁵ Das fehlerfreie Einhalten von Gelübden ist somit nicht nur im Tantra-Weg der Ausübung der Lehre des Buddha wichtig.

⁶¹⁶ Anstelle von „Brahmā-Wandel“ schreib' ich auch hier „Reinheitswandel“.

Ohne jeden Zweifel wird sein Vater die Erlaubnis, den Sohn in die Hauslosigkeit ziehen zu lassen, von der Bedingung abhängig gemacht haben, dass das –nun doch nicht mehr im beginnenden Jugendalter stehende– Ehepaar vorab die Nachkommenschaft und damit die Erbfolge sichert, dies vielleicht in der stillen Hoffnung, dass der sich gegenwärtig dem Nichtweltlichen zuneigende Sohn danach zunächst von den Freuden der Nacht und sodann später vom Besitz an Söhnen einfangen und binden lassen würde. Die Erbfolge wurde –wie ich mit Anderen vermute: auf königliches Geheiß hin– gesichert: Neunundzwanzig Jahre alt war der Prinz, als sein und seiner Ehefrau Yaśodharā erstes und einziges Kind geboren wurde, nämlich beider Sohn Rāhula.

2. *Der Śramaṇa Gautama*

Die Bedingung, die der –damals noch als König wirkende– Vater dem Sohn Siddhārtha gesetzt hatte, war nun erfüllt; und daher rüstete dieser –nun neunundzwanzigjährige– Prinz zum Aufbruch aus der Dunkelheit des Weltlichen. Seine Ehefrau, der er sich vor seinem Abschied noch ein letztes Mal hat zuwenden wollen, wandte sich von ihm ab; und sie wandte sich –als Mutter– ihrem neugeborenen Kind zu.⁶¹⁷

Von den weinenden, tränenüberströmten Eltern –von Vater und Ziehmutter– nahm er sodann Abschied, ohne jeden Zweifel verbunden mit seinem innigen Dank für all' das Gute, das er von ihnen bis dahin erhalten hatte. Sie blieben in der Dunkelheit des Kriegführens und des Bekriegtwerdens zurück; und nur sein Knecht Channa –sein Vertrauter und bisheriger Aufwärter seines Lieblingsspferdes– begleitete ihn mit diesem Pferd noch den Tagesmarsch bis zur südlichen Grenze dieses kleinen Königreichs. Dort verabschiedete sich der nunmehrige Śramaṇa Siddhārtha Gautama von seinem Vertrauten; und dieser begab sich dann mit dem –nun herrenlos gewordenen– Pferd wieder zurück nach Kapilavastu, während der vormalige Prinz und nunmehrige Śramaṇa weiterzog.⁶¹⁸

Der –durch und durch glaubhafte– Bericht vom Auszug des nunmehrigen Śramaṇa's Siddhārtha Gautama lautet:⁶¹⁹

⁶¹⁷ So ungefähr dürfte das, was dann viel später als ein äußeres Drama dargestellt worden ist, als ein inneres Drama erfolgt sein.

⁶¹⁸ So versteh' ich den inneren Sinn der späteren Legenden, die aus diesem tiefen inneren Sinn eine flache äußere Handlung mit Ausfahrten aus dem Schloss und der sich daran anschließenden Flucht bei Nacht und Nebel gemacht haben.

⁶¹⁹ Siehe MN 26 wie auch andere Lehrreden, in denen der spätere Buddha Śākyamuni den Bhikṣus davon berichtet, vor allem: MN 4, MN 19, MN 36.

»[*Der Bhagavan schildert, was ihn zum Auszug in die Hauslosigkeit bewogen hatte, und was er sodann bei zwei Lehrern gelernt hatte:*]

„Ihr Bhikṣus! Zwei Arten des Suchens sind auseinanderzuhalten: das edle Suchen, und das unedle Suchen.

Das unedle Suchen wird so durchgeführt: Jemand ist selber dem Geborenwerden⁶²⁰ unterworfen und strebt [dennoch] nach alledem, was dem Geborenwerden unterworfen ist; er ist dem Altwerden, dem Krankwerden, dem Totwerden, dem Gepeinigtwerden, dem Beschmutztwerden⁶²¹ unterworfen und strebt [dennoch] nach alledem, was dem Altwerden, dem Krankwerden, dem Totwerden, dem Gepeinigtwerden, dem Beschmutztwerden unterworfen ist.

[Man vergegenwärtige sich etwas, an dem man haftet, beispielsweise:] Ehefrau und Kinder, Sklaven und Sklavinnen, Ziegen und Schafe, Geflügel und Schweine, Elefanten und Rinder, Hengste und Stuten, Gold und Silber: [Alle] diese Gegenstände des Anhaftens sind dem Geborenwerden, dem Altwerden, dem Krankwerden, dem Totwerden, dem Gepeinigtwerden, dem Beschmutztwerden unterworfen. Und jemand, der ihnen verbunden ist, der an sie gebunden ist, der von ihnen betört ist: dieser rennt –wiewohl er selber dem Geborenwerden, dem Altwerden, dem Krankwerden, dem Totwerden, dem Gepeinigtwerden, dem Beschmutztwerden unterworfen ist, dennoch dem nach, was dem Geborenwerden, dem Altwerden, dem Krankwerden, dem Totwerden, dem Gepeinigtwerden, dem Beschmutztwerden unterworfen ist. Das also ist das unedle Suchen.

Das edle Suchen wird so durchgeführt: Jemand ist [zwar] selber dem Geborenwerden unterworfen, hat [aber] die Gefahr in diesem Unterworfensein unter das Geborenwerden erkannt;⁶²² und [deshalb] erstrebt er die ungeborene höchste Sicherheit vor dieser Knechtschaft, nämlich: das Nirvāṇa. Jemand ist [zwar] selber dem Altwerden, dem Krankwerden, dem Totwerden, dem Gepeinigtwerden, dem Beschmutztwerden unterworfen, hat [aber] die Gefahr in diesem Unterworfensein unter das Alt-

Erstaunlicherweise erscheinen diese Berichte ausschließlich in MN, von Bruchstücken in AN abgesehen.

⁶²⁰ Mit der hier und im Folgenden bevorzugten –stilistisch schwerfälligen– *Passivform* will ich das *Unfreie* daran hervorheben, das den *Kausalgesetzen Unterworfene*, das *Leidhafte*, das *Erleiden*, kurz: das *Patientsein*.

⁶²¹ In Übereinstimmung mit den Übersetzungen von P: „Kilesa“ bzw. S: „Kleśa“ durch E: „defilement“ geb’ ich sie mit D: „Beschmutzung, Beschmutztwordensein“ wieder.

Allerdings werden sie in der letzten Zeit auch gelegentlich durch D: „Verblendung“ wiedergegeben.

⁶²² Die Gefahr liegt auf der Hand: Man hat es nicht in der Hand, als was man wo in welchen Umständen geboren wird; und das kann sehr leicht recht unerwünscht erfolgen.

werden, das Krankwerden, das Totwerden, das Gepeinigtwerden, das Beschmutztwerden erkannt; und [deshalb] erstrebt er die nicht alternde, nicht erkrankende, nicht totwerdende, nicht gepeinigtwerdende, nicht beschmutzbare höchste Sicherheit vor dieser Knechtschaft, nämlich: das Nirvāṇa. Das also ist das edle Suchen.

Bhikṣus! Vor meiner Erwachung, als ich noch ein nicht-erwachter Bodhisattva war, da war ich selber dem Geborenwerden unterworfen und strebte [dennoch] nach alledem, was dem Geborenwerden unterworfen ist; da war ich selber dem Altwerden, dem Krankwerden, dem Totwerden, dem Gepeinigtwerden, dem Beschmutztwerden unterworfen und strebte [dennoch] nach alledem, was dem Altwerden, dem Krankwerden, dem Totwerden, dem Gepeinigtwerden, dem Beschmutztwerden unterworfen ist. [Doch irgendwann] überlegte ich mir das alles [genau]: „Warum denn, wo ich doch dem allem unterworfen bin, richt' ich mich auf eben dieses aus und strebe gar danach?! Es wäre doch ratsam, dass ich –in meinem Unterworfensein unter Geborenwerden–Altwerden–Krankwerden–Totwerden–Gepeinigtwerden–Beschmutztwerden und geleitet durch mein Einsehen der Gefahr eines solchen Unterworfenseins– [möglichst bald] nach der ungeborenen–alterungsfreien–erkrankungsfreien–todlosen⁶²³–peinfreien–schmutzfreien höchsten Sicherheit vor aller Fesselung suche [und mich gänzlich ausrichte], eben nach dem Nirvāṇa!“

[Und wenige Jahre] später, durchaus noch als schwarzhaariger junger Mann in der Blüte der Jahre und mit den Vorzügen der Jugend ausgestattet,⁶²⁴ [nahm ich Abschied von] meinem Vater und meiner Mutter,⁶²⁵ den weinenden, den tränenüberströmten, die einen anderen [Lebensweg für

⁶²³ Hier werden Begriffe wie „Tod“ und „Todloses, Todlosigkeit“ natürlich *nicht* mehr im *alltäglichen* Wortsinn verwendet, sondern als jahrhundertealte *philosophisch-steriologische* Fachbegriffe, der so sicherlich bereits in der Zeit vor Yājñavalkya so oder so ähnlich verwendet worden ist.

⁶²⁴ Den Auszug in die Hauslosigkeit des Waldlebens vollzogen Brāhmaṇas und Adelige sowie –in Einzelfällen damals vielleicht auch schon– Bürger im Regelfall erst, wenn sie selbst oder ihr Barbier das erste graue Haar auf dem Kopf entdeckten, und auch dann erst, wenn die Nachkommenschaft soweit erwachsen war, dass man ihr bedenkenlos Hab und Gut übereignen konnte.

Siehe „Jataka“ Nr. 9 in: *Mylius (1992)*, S. 250ff.

NB: Nicht jeder Śramaṇa bzw. Brāhmaṇa nahm es dabei mit der Askese allzu genau; siehe hierzu beispielsweise MN 54.

⁶²⁵ Mit „Mutter“ ist hier natürlich seine Tante und Ziehmutter Prajāpatī Gautamī gemeint, die das Kind ihrer verstorbenen Schwester [Zwillingschwester?] wie ihren eigenen Sohn liebte und es in dieser Zuneigung großgezogen hat.

mich] vorgesehen hatten, [übergab ihnen mein Schwert],⁶²⁶ schnitt mir Kopfhare und Bart ab, und legte die gelbe Robe an;⁶²⁷ sodann verließ ich das Haus und zog aus in die Hauslosigkeit.⁶²⁸

Auf der Suche nach dem Heil –im Suchen nach dem feinsten Zustand des höchsten Friedens– begab ich mich sodann zu Ārāḍā Kālāma. [Nach dem Austausch von freundlichen und zuvorkommenden Worten der Begrüßung nannte ich meinen Namen und den meines bisherigen Lehrers und Meisters; und ich wies mich aus.⁶²⁹ Sodann erkundigte er mich nach dem Stand meiner Ausbildung; und ich gab ihm auf seine Fragen und Nachfragen die genauen Auskünfte. Schließlich fragte er mich nach dem Zweck meines Besuch's.]

Da bat ich ihn: „[Ehrwürdiger]⁶³⁰ Kālāma! Mein Wunsch ist es, gemäß der [von Dir erkannten] Zusammenhänge nach der [von Dir erstellten] Ordnung den Heilswandel zu führen!“; und er antwortete mir: „Der Ehrwürdige⁶³¹ sollte dann unbedingt hier bleiben. Denn die Zusammenhän-

⁶²⁶ Ich gehe davon aus, dass auch dort damals in Adelskreisen der –in Indien und Indonesien bis in die Gegenwart hinein ausgeübte– Brauch bestanden hat, dem Sohn beim Erreichen der Volljährigkeit [= bei der Verheiratung] ein Schwert zu überreichen.

⁶²⁷ Ohne jeden Zweifel hatte diese Farbe Gelb dabei eine Bedeutung, die ich aber leider nicht kenne.

⁶²⁸ Ein Abschiednehmen von der Mutter seines Sohnes scheint nicht stattgefunden zu haben. Der Kern des späteren Legenden könnte historisch so ausgesehen haben, dass sich seine ihm Anvertraute dem Kind zugewandt und sich von ihm abgewandt hatte.

⁶²⁹ Ich gehe davon aus, dass sein bisheriger Meister, der ihn immerhin bis zur Ersten Vertiefung geführt hatte, mit diesem Schuloberhaupt in Verbindung gestanden ist. Dann wird dieses Sich-Ausweisen in einem Wechselgespräch bestanden haben, bei dem der unbekannte Neuankömmling auf's Wort genau in festgesetzter Weise auf Fragen zu antworten hatte, beispielsweise:

Frage: „Hattest du eine angenehme Reise, dies ohne unliebsame Zwischenfälle?“

Antwort: „Ob unliebsam, ob liebsam: nichts davon bedrückt den Śramaṇa!“

Würid' er hingegen antwortete: „Ach, eigentlich war alles in Ordnung, von den Stechmücken vielleicht abgesehen!“, ja, dann hätt' er gleich wieder seine Sachen packen können.

⁶³⁰ Ich ersetze das Wort „Freund“ der Textvorlage durch „Ehrwürdiger“. Denn ich kann mir nicht vorstellen, dass der vormalige Prinz Siddhārtha Gautama sich ihm mit derart ungehobelten Manieren vorgestellt hat, indem er ihm mit einer Du-und-Du-Anrede quasi auf die Schulter geklopft hat.

Ich vermute, dass die späteren Hörer-Berichter den Schüler von Anfang an als überdem-Meister-stehend dargestellt sehen wollten: und dies ungeachtet der Verehrung, die dieser vormalige Schüler seinem vormaligen Lehrer auch nach der Erwachung noch erwies. Schade!

⁶³¹ Sollte Ārāḍā Kālāma den vormaligen Prinzen tatsächlich mit „Ehrwürdiger“ angeredet haben, so wäre dieses zweifellos nicht in Ansehung seiner –keinesfalls über die Maßen aufregenden– weltlichen Position als Kronprinz eines von Kośala politisch und militärisch abhängigen Kleinkönigreichs erfolgt, sondern vielmehr (1) in Ansehung seiner

ge, [die ich erkannt und in meinem Geist so gefestigt habe, dass ich sie dadurch verwirklicht habe], sind von einer Art, dass ein weiser [Mensch, wie Du einer bist,] sie rasch erfassen und behalten kann, indem er die von seinem Lehrer gelehrt Zusammenhänge [in seinem Geist zum Wirken bringt und sie dadurch] in sich selber Wirklichkeit werden lässt!“

Rasch kam ich beim Erlernen seiner Lehre [von den Gegebenheiten und ihren Zusammenhängen] voran; und bald⁶³² hatt' ich sie [vollständig] erlernt, und dies sowohl dem Wortlaut als auch dem Sinn nach:⁶³³ Mit sicherem Wissen konnt' ich sie [wörtlich] wiedergeben [und sinngemäß deuten]. Daher gab ich [dann] bekannt: „Ich kenne und sehe [die Zusammenhänge]!“; und Andere taten dies [damals] ebenfalls.

Dann aber [vergegenwärtigte ich mir das eingangs mit ihm geführte Vorstellungsgespräch; und] ich überlegte mir: „[Im Kern der Lehre des Ārāḍā Kālāma [ist da noch eine Stelle, die man –wäre mir da nicht noch etwas verborgen– glaubend hinzunehmen hat; aber] er wird sich doch nicht auf einen bloßen Glauben stützen, wenn er [–wie damals bei mir–] verkündet: „Ich erfasse und behalte diese Zusammenhänge; und [dadurch] lass' ich in mir ihr unvermitteltes Erkennen [und Sehen] Wirklichkeit werden!“: Zweifellos versteckt er [demnach diesen Kern seines Wissens und Sehens] der Zusammenhänge [vor den Anderen, und dies sicherlich deswegen, weil er ihnen nicht zutraut, ihn vollständig und fehlerfrei zu erfassen und dessen Erkennen und Sehen zu verwirklichen]!“

[Ich bereitete mich daher gründlich auf eine nahe-bei-ihm-sitzend⁶³⁴ zu erhaltende Unterweisung vor; und sodann] begab ich mich eines Tages zu ihm, [berichtete ihm von meinen Fortschritten im Wissen und Sehen der Zusammenhänge wie auch im Vermuten eines geheimen Kerns hiervon]; und ich fragte ihn: „[Ehrwürdiger] Kālāma! In welcher Hinsicht

Schülerschaft bei dem hochangesehenen Brāhmaṇā Sambhamitra, sodann (2) in Ansehung des in seiner philosophischen Ausbildung bereits Erreichten, das dieser Leiter bei seiner Befragung erkannt hat, und insbesondere (3) in Ansehung der bereits erreichten Ersten Vertiefung des Geistes.

Aber auch das deutet darauf hin, dass der jetzige Śramaṇa Siddhārtha Gautama seinen künftigen Lehrer gleichermaßen mit „Ehrwürdiger“ angesprochen hat und nicht jovial mit „Freund“.

⁶³² Mit „bald“ dürfte hier ein Zeitraum von etwa eineinhalb Jahren gemeint sein.

Natürlich wird ihm das Eine oder Andere bereits von seinem Hof-Lehrer her bekannt gewesen sein.

⁶³³ Zu: „dem Wortlaut nach“: Der Schüler hatte die Texte auswendig zu lernen.

Zu: „dem Sinn nach“: Der Schüler hatte die –oft nur von Mund zu Ohr weitergegebenen– Auslegungen genau zu verstehen.

⁶³⁴ Mit „nahe-bei-ihm sitzend“ ist „geheim“ –im Sinne von „Upaniṣad“– gemeint.

verkündest Du: „Ich erfasse und behalte diese Zusammenhänge; und so lass' ich in mir ihr unvermitteltes Erkennen [und Sehen] Wirklichkeit werden!“⁶³⁵. Daraufhin beschrieb er mir [die drei Ausrichtungen des Geistes hin] zur Nichtetwasheit.

[Nach der Beendigung dieser Darlegung] vergegenwärtigte ich mir: „Nicht nur Ārādā Kālāma besitzt Zutrauen–Kraft–Achtsamkeit–Samm lung–Weisheit; sondern auch ich verfüg' über diese [Geisteskräfte]. Daher hab' ich mich nun zu bemühen, diese Zusammenhänge, von denen er verkündet: „Ich erfasse und behalte diese Zusammenhänge; und so lass' ich in mir ihr unvermitteltes Erkennen [und Sehen] Wirklichkeit werden!“ [ebenfalls] in mir Wirklichkeit werden zu lassen!“

[Mit dieser Entschlossenheit bemühte ich mich sodann, dieses höchste Ziel seiner Unterweisungen zu erlangen. Und] bald⁶³⁵ erfasste und be hielt ich diese Zusammenhänge; und dadurch ließ ich dann in mir ihr unvermitteltes Erkennen [und Sehen] Wirklichkeit werden.

Daraufhin begab ich mich wieder zu Ārādā Kālāma [und berichtete ihm von meinen Bemühungen zum Erfassen der von ihm beschriebenen Zusammenhänge, sowie von den von mir dabei erzielten Ergebnissen].

„[Ehrwürdiger] Kālāma!“, fragte ich ihn daraufhin. „Ist es eben das, von dem Du verkündest: „Ich erfasse und behalte diese Zusammenhänge; und so lass' ich in mir ihr unvermitteltes Erkennen [und Sehen] Wirklichkeit werden!“?“

„Ja, [Bruder]!“, [antwortete er mir]. „Eben das ist es!“

„[Ehrwürdiger]!“, [fuhr ich fort.] „In eben dieser Weise hab' ich diese Zusammenhänge erfasst und behalten und habe so in mir ihr unvermit teltes Erkennen [und Sehen] Wirklichkeit werden lassen!“

„[Bruder]!“, erklärte er daraufhin [hoherfreut]. „Für uns ist es ein großer, ein ganz großer Gewinn, dass wir nunmehr einen solchermaßen Ehrwürdigen in unserer Gemeinschaft des Heilswandels haben; denn Du hast [nun das Erkennen und Sehen der genauen] Zusammenhänge in Dir Wirklichkeit werden lassen, somit genau das, von dem ich verkünden [kann], dass ich es in mir Wirklichkeit hab' werden lassen. Du kennst [und siehst] diese Zusammenhänge nun in genau der gleichen Weise wie ich; und Du bist daher nun wie ich. Daher, [Bruder], lass' uns beide nun zusammen diese Gemeinschaft leiten!“⁶³⁶

⁶³⁵ Mit „bald“ dürfte hier wohl der Zeitraum von etwa einem halben Jahr gemeint sein.

⁶³⁶ Er hat somit den Kern seiner Lehre nicht aus Eigensucht versteckt, sondern mit dem Ziel, ihn vor Missverständnissen zu bewahren.

Wo hingegen solche Missverständnisse nicht auftreten, da teilt er alles mit Anderen: den Kern seiner Lehre, und auch die Leitung dieser philosophischen Hochschule.

Auf diese Weise stellte Ārāḍā Kālāma, der doch mein Lehrer war, mich –seinen Schüler– auf die gleiche Ebene und ließ mir dadurch die höchste Ehre, [die er zu vergeben hatte], zukommen.

Aber [als ich in den Tagen danach diese von ihm genannten Zusammenhänge samt ihrem Kern in aller Gründlichkeit untersuchte], da fand ich heraus: „[Das Verinnerlichen] dieser Zusammenhänge führt nicht zur Ernüchterung [vom Rausch der Unwissenheit, daher nicht zur Leidenschaftslosigkeit, daher nicht zum Aufhören [des Unterworfenseins unter Geborenwerden und Altern in Todhaftigkeit], daher nicht zum [höchsten] Frieden im unvermittelten Wissen [und Sehen dieses Aufhörens], daher nicht zur Erwachung, demnach nicht zum Nirvāṇa! [Das Verinnerlichen] dieser Zusammenhänge führt [nach dem Tod] lediglich zum Wiedererscheinen im Bereich der Nichtetwasheit!“;⁶³⁷ und daher gab ich mich mit dem [Erfassen und Behalten] dieser Zusammenhänge nicht zufrieden.

[Nachdem ich mich mit Ārāḍā Kālāma ausgesprochen und ihm für alles Erhaltene gedankt hatte,]⁶³⁸ verließ ich [ihn und die Gemeinschaft seiner Schüler] und zog fort.

Weiterhin auf der Suche nach dem Heil –im Suchen nach dem feinsten Zustand des höchsten Friedens– begab ich mich sodann zu Udraka Rāmaputra und bat nunmehr ihn um Aufnahme als Schüler.⁶³⁹ Dieser ermunterte mich ebenfalls, in die –nach dem Tod seines Vaters Rāma nun von

NB: Nicht selten werden solche Schulen gleich nach dem Tod des Gründers versiegt sein, weil nun niemand Anderer die Lehre als ein sie verwirklicht Habender gelehrt hat.
⁶³⁷ Ähnlich, wie z.B. Aristotélēs das alltagssprachliche Wort G: „Topos“ [= D: „Ort, Bereich, Gegend“] als Bezeichnung für logische Argumente verwendet, so ist auch hier – wie wohl längst klar ist– „Bereich“ nicht eine Bezeichnung für etwas Räumliches, sondern für etwas Geistiges, für Geisteszustände.

Und in einer Aufeinanderfolge von solchen Geisteszuständen kann man nach dem Tod unkörperlich verweilen.

Die Zeitdauer dieses Verweilens ist bestimmt durch das Ausmaß an –beim Ausüben dieses Zustands im Geist– Eingepprägten.

Denn die mit solchen Einprägungen gesetzten Ursachen wirken sich beim Aufrechterhalten solcher Zustände laufend aus und vermindern sich dem entsprechend bis hin zur Null-Menge hin, woraufhin dann auch kein Aufrechterhalten dieses Zustands mehr bewirkt wird.

⁶³⁸ Dass der das Heil suchende Śramaṇa Siddhārtha Gautama ohne eine solche Aussprache mit seinem Lehrer, den er sehr verehrte und dem er später –nach dem Gewinnen der Erwachung– als Ersten das Ermittelte vermitteln wollte, das eracht' ich als für ihn ganz unmöglich: Dieser Lehrer hatte ihm sein Bestes gegeben; und sein Auge [des Geistes] war, wie der Buddha dann erklärte, nur ganz wenig verstaubt.

Zur Frage, wie sehr er ihn achtete und verehrte, siehe MV 1.6.5.

⁶³⁹ Ich kürze hier den Text der Textvorlage, der sich größtenteils wörtlich an die die vorangegangene Schilderung anschließt, auf deren Inhalt zusammen.

ihm geleitete– Hochschule einzutreten und in ihr die gelehrten Zusammenhänge zu erlernen.

Das tat ich; und das Erlernen gelang mir auch hier sehr zügig. Aber auch dabei entging mir nicht, dass ich der Kern dessen, was es zu erfassen und zu behalten galt, noch nicht erhalten hatte.⁶⁴⁰ Daraufhin begab ich mich zu Udraka Rāmaputra, [berichtete ihm von meinen Bemühungen und deren Ergebnissen], und fragte ihn daraufhin:

„[Bruder]! In welcher Hinsicht hat [Dein Vater] Rāma verkündet: „Ich erfasse und behalte die Zusammenhänge; und so lass' ich in mir ihr unvermitteltes Erkennen [und Sehen] Wirklichkeit werden!“?"; und in seiner Antwort beschrieb mir Udraka Rāmaputra dann die Ausrichtung [des Bewusstseins hin auf den Bereich] der Weder-Unterscheidung-noch-Nichtunterscheidung.

Mit großem Eifer bemühte ich mich [dann auch hier, das von Rāma bereits erlangte Ziel zu erreichen; und bald erfasste und behielt ich dann auch diese Zusammenhänge]. Daraufhin begab ich mich wieder zu Udraka Rāmaputra und [berichtete ihm von meinen Bemühungen und ihrem Ergebnis. Ich fragte ihn sodann, ob das dabei von mir Erreichte eben das sei, von dem sein Vater Rāma dessen Verwirklichung verkündet hatte; und ich erhielt dies bestätigt].

Udraka Rāmaputra jedoch sprach nun [hoherfreut]: „[Bruder]! Für uns ist es ein großer, ein ganz großer Gewinn, dass wir nunmehr einen solchermaßen Ehrwürdigen in unserer Gemeinschaft des Heilswandels haben; denn Du hast [nun das Erkennen und Sehen der genauen] Zusammenhänge in Dir Wirklichkeit werden lassen, somit genau das, von dem mein Vater Rāma verkünden [konnte], dass er es in sich hat Wirklichkeit werden lassen. Du kennst [und siehst] diese Zusammenhänge nun in genau der gleichen Weise wie er; und Du bist daher nun wie er. Daher, [Ehrwürdiger], leite Du nun diese Gemeinschaft!“

Auf diese Weise stellte Udraka Rāmaputra, der doch mein Gefährte auf dem Heilsweg war, mich auf die Ebene des Lehrers und ließ mir dadurch die höchste Ehre, [die er zu vergeben hatte], zukommen.

Aber ich fand [dann auch da] heraus: „[Das Verinnerlichen] dieser Zusammenhänge führt nicht zur Ernüchterung [vom Rausch der Unwissenheit], daher nicht zur Leidenschaftslosigkeit, daher nicht zum Aufhören [des Unterworfenseins unter Geborenwerden und Altern in Todhaftigkeit], daher nicht zum [höchsten] Frieden im unvermittelten Wissen [und Sehen dieses Aufhörens], daher nicht zur Erwachung, demnach

⁶⁴⁰ Mir drängt sich nun diese Vermutung auf: Dieser Kern der Lehre wurde einem Schüler [von Mund zu Ohr] erst weitergereicht, sowie dieser einen solchen Kern vermisste und daher voraussichtlich imstande war, ihn unverzerrt zu erfassen.

nicht zum Nirvaṇa! [Das Verinnerlichen] dieser Zusammenhänge führt [nach dem Tod] lediglich zum Wiedererscheinen im Bereich der Weder-Unterscheidung-noch-Nichtunterscheidung!"; und daher gab ich mich mit dem [Erfassen und Behalten] dieser Zusammenhänge nicht zufrieden.

[Nachdem ich mich mit Udraka Rāmaputra ausgesprochen und ihm für alles Erhaltene gedankt hatte,] verließ ich [ihn und die Gemeinschaft seiner Schüler] und zog fort.

So begab ich mich weiter auf die Suche nach dem Heil, nach dem feinsten Zustand des höchsten Friedens. [Begleitet von fünf Gefährten, die gleichfalls in die Hauslosigkeit gezogen waren,]⁶⁴¹ wanderte ich nun weiter im Land Magadha, gelegentlich da und gelegentlich dort weilend, bis ich schließlich die nahe bei Uruvelā gelegene Festung erreichte. Dort entdeckte ich einen ansprechenden Platz, nämlich: eine [Lichtung] in einem entzückenden Hain, durch den –eingesäumt von flachen und sanften Ufern– ein sanfter Fluss mit klarem Wasser strömte. Ganz in der Nähe befand sich zudem ein Dorf,⁶⁴² [dessen Bewohner zum Darreichen der erforderlichen] Almosen [für uns sechs Sich-Bemühenden] bereit waren. Daher entschloss ich mich: „Dies ist ein ansprechender Platz für einen Kämpfer von guter Herkunft,⁶⁴³ der aus diesem Kampf als Sieger hervorgehen will: Hier also will ich mit dem Kämpfen beginnen!“ (...)«

Was den Śramaṇa Siddhārtha Gautama bewogen haben mag, nicht eine der sechs weiteren philosophischen Hochschulen zu besuchen, demnach von Orten, die ein –landauf-landab gepriesenes– Spektrum an phi-

⁶⁴¹ Wann sich ihm diese Fünf angeschlossen haben, bleibt im Dunkeln. Ich sehe hierzu diese zwei Möglichkeiten: (a) Er war in einer der beiden Hochschulen –wohl: in der des Udraka Rāmaputra– bereits als Tutor eingesetzt gewesen und hat in dieser Stellung die Fünf betreut. (b) Er hat nach dem Verlassen auch der zweiten Hochschule dann diese Fünf auf seinem Weg irgendwo –und dann wohl: am Seherstein im Gazellenhain bei Vārāṇasī– getroffen und längere Gespräche mit ihnen geführt.

Ich tendiere zur Alternative (2). Dann allerdings liegt die Vermutung nahe, dass diese Fünf die Meinung vertreten hatten, durch Kasteiungen erlange man weises Wissen.

⁶⁴² Dieses Dorf –hier noch namenlos, später mit S: „Gayā“ [= D: „Ort, Weiler, Gehöft“ bezeichnet– wird später als S: „Bodhgayā“ [= D: „Erwachungs-Ort“] bezeichnet werden.

⁶⁴³ Zweifellos ist hier nicht die Herkunft des Leibes [= des grobstofflichen Körpers] gemeint, sondern vielmehr die Herkunft des Geistes [und der mit dem Geist verbundenen feinstofflichen Energien].

Möglicherweise hatte er sich mit Absicht diesen Platz mit Blick auf die Festung ausgesucht, um sich dadurch stets gegenwärtig zu halten, dass er in den folgenden Wochen und Monaten als Kämpfer tätig sein und als Sieger aus diesem Kampf hervorgehen wollte. Und zudem war er in dieser Nähe von einer Garnison vergleichsweise sicher, nicht von Räubern und Strauchdieben besucht und heimgesucht zu werden.

losophischen und soteriologischen Lehren bereit hielten, das bleibt in den Schriften ungesagt; und auch ich kann mir hierzu keine Erklärung aus dem Ärmel schütteln, es sei denn diese: Sein Hauslehrer am heimatlichen Königshof hätt' ihm ausdrücklich nur die zwei des Ārādā Kālāma und des Udraka Rāmaputra empfohlen; aber auch hier –sollte dem so gewesen sein– bleibt für mich im Dunkeln, warum er vom Besuch der [mindestens] sechs anderen Hochschulen⁶⁴⁴ abgeraten haben mag.

Jedenfalls hat er sich dann entschlossen, nun zwei der damals unter Asketen geschätzten Arten der Selbstpeinigung durchzuführen, dies in der Absicht, dadurch das Leibliche in seinem Geist abzutöten, damit den Geist vom Irdischen weg- und zum Himmlischen hinzulenken. Wollten von den von ihm dann erzielten Ein-Sichten in das Himmlische die Anderen noch partizipieren, so musste darauf geachtet werden, dass dies noch vor dem Tod des Sich-peinigenden erfolgte; und darauf peinlichst zu achten, eben dies war die –verantwortungsvolle und daher keinesfalls auf die leichte Schulter zu nehmende– Aufgabe der Begleiter.

Mit dem –damals unter Asketen wohl geläufigen– Schlagwort: „den Geist niederschlagen“ war sicherlich nicht gemeint, auf diese Weise das Leibliche vorherrschend werden zu lassen; ganz im Gegenteil: *den* Geist, der sich vom Leiblichen bestimmen lässt, *der* sollte niedergeschlagen werden, am besten direkt, wo dies erfolgen konnte, und sonst im geeigneten Anwenden von Verfahren, welche die Bewegungen der körperlichen Energien zur Ruhe bringt und zudem die Hitze des Körpers abkühlt.

Es handelt sich demnach nicht um die Energien des Erdartigen –des Festen– und auch nicht um die des Wasserartigen –des Verbindenden–, wohl aber um die des Feuerartigen –des Erwärmenden– und des Luftartigen –des Bewegenden–, die durch gehörige Abschwächung ihren Einfluss auf den Geist verlieren sollten, mit anderen Worten: deren Einfließen bzw. Einströmen in den Geist verhindert werden sollte⁶⁴⁵.

Als vergeblich erwiesen sich diese Selbstquälungen: Keineswegs verloren diese Energien ihre Wirksamkeit, ganz im Gegenteil: Durch das bei diesen Selbstpeinigungen erzeugte Ungleichgewicht in den feinstofflichen Energien wirkte dieses sich am Sich-Peinigenden in der vorauszu- sehenden Weise aus. Und als zwar weiterhin nicht die Einsicht des Erlebens von Überirdischem, wohl aber die Aussicht auf das Sterben des Irdischen in Sicht war, da brach der Śramaṇa Siddhārtha Gautama das weitere Abschwächen seines bereits recht kraftlos gewordenen Leibs ab.

⁶⁴⁴ Eine weitere –die neunte– Hochschule war die –noch aufzuführende– dreistufige Schule der Feuer-Lehre.

⁶⁴⁵ Feuer und Wind zum Erlöschen zu bringen: auch dies erinnert an Yājñavalkya!

Durch maßvolles Verzehren von Almosenspeisen gelangte er wieder zur Einheit von Körper und Geist; und aus dieser Einheit erwachsen ihm dann die Kräfte, mit denen er –rückblickend auf die seinerzeit gewonnene Erste Vertiefung des Geistes– alsbald die Erwachung aus dem Rausch der Unwissenheit gewann, die Befreiung des Geistes vom Todhaften.⁶⁴⁶

»[*Der Bhagavan schildert den Irrweg der Selbstpeinigung sowie den zielgeleiteten Weg der Geistesvertiefung hin zur Erwachung:*]

„Ich fasste sodann den Entschluss: „Jetzt werd‘ ich die Zähne zusammenbeißen und meine Zunge gegen den Daumen pressen: Auf diesem Weg will ich meinen Geist nun niederbeugen, niederzwingen, niederschlagen!“; und ich führte diesen Entschluss [auch umgehend] aus. [Die Anstrengungen, die ich dabei aufzubringen hatte, bewirkten dabei, dass mir] der Schweiß aus den Achselhöhlen rann. So, wie ein starker Mann einen schwachen [Kerl] am Kopf oder an den Schultern packt und ihn sodann niederbeugt, niederzwingt, niederschlägt, so [ergriff ich] mit meinem Geist meinen Geist und beugte ihn nieder, zwang ihn nieder, schlug ihn nieder. Zwar führte ich [meinen Entschluss] mit unermüdlicher Anstrengung und unablässiger Achtsamkeit aus; aber mein Körper wurde durch dieses schmerzhaft Kämpfen, das ich bis zur Erschöpfung ausführte, überreizt und unruhig.⁶⁴⁷ Dieses so in mir aufgestiegene schmerzhaftes Gefühl durchdrang jedoch nicht meinen Geist und fand in ihm auch keine Bleibe.⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Siehe MN 4, MN 19, MN 26, MN 36.

Das Sūtra MN 36 enthält die von da ab durchgeführten Selbstquälungen in einer Art der Darstellung, die den stattgefundenen Ereignissen wohl sehr nahe kommt.

Ich fasse von jetzt ab die Inhalte dieser vier Sūtras zusammen, ohne die Nahtstellen durch unnötige Fußnoten zu kennzeichnen, dies, um das flüssige Lesen dieser überwältigend-eindrucksvollen Berichte nicht unnötig zu beeinträchtigen.

⁶⁴⁷ Das ganze vegetative System ist durch dieses Bemühen, den Geist vom Leib abzusondern, in Aufruhr und aus dem Gleichgewicht gebracht worden; und damit ist das Gegenteil von dem zu Erreichenden erreicht worden.

Das ist grob vergleichbar damit, dass die USA in Afghanistan wie auch im Irak jeweils den Krieg gewonnen und dabei den Frieden verloren haben.

⁶⁴⁸ Diese schmerzhaften Gefühle drangen zwar in sein Bewusstsein ein, wurden in ihm jedoch nicht ergriffen und festgehalten, sodass kein Gegengreifen erfolgen konnte. Die Achtsamkeit hat dies Ergreifen –gemäß AN 5.28– wirksam verhindert. Denn die darüberstehende –oder dahinterstehende– Stufe der ununterbrochen aufrechterhaltenen Achtsamkeit und die –sie wachhaltende und daher abermals darüberstehende oder dahinterstehende– ununterbrochen aufrechterhaltene Stufe der Wachsamkeit haben diese schmerzhaften Gefühle weder erreicht noch gar beeinträchtigt und daher nicht durchdrungen.

Im Sich-Stützen auf die Stufen der Achtsamkeit und der Wachsamkeit konnten diese schmerzhaften Gefühle daher immer wieder zum Verklingen gebracht werden.

[Da diese Bemühungen zum Reinigen des Geistes vom Leiblichen die Bewegungen und Erhitzungen im Leib nicht minderte sondern mehrte und dadurch zunehmend auch den Geist beeinträchtigten], fasste ich daraufhin den Entschluss: „Jetzt werd' ich die Anspannung der Atemlosigkeit durchführen!"; und ich führte ihn auch umgehend aus: Ich unterdrückte jegliches durch Mund und Nase erfolgendes Ein- und Ausatmen.⁶⁴⁹ [Die Anstrengungen, die ich dabei aufzubringen hatte, bewirkten jedoch, dass sich] in meinen Ohrhöhlen ein laut pfeifendes –von den [Körper-]Winden herrührendes– Geräusch einstellte. So, wie der Blasebalg des Schmieds pfeift, so hallte dies da in meinen Ohren.⁶⁵⁰ Zwar führte ich [meinen Entschluss] mit unermüdlicher Anstrengung und unablässiger Achtsamkeit aus; aber mein Körper wurde durch dieses schmerzhaftes Kämpfen, das ich bis zur Erschöpfung ausführte, überreizt und unruhig. Dieses so in mir aufgestiegene schmerzhaftes Gefühl durchdrang jedoch nicht meinen Geist und fand in ihm auch keine Bleibe.

Ich verschärfte meine Anstrengungen, indem ich nun darauf achtete, dass sich darüberhinaus auch kein Luftstrom zwischen Ohrenhöhlen und Mundraum bewegt. Dies bewirkte, dass heftigste [Körper-]Winde nun Empfindungen hervorriefen, als würde mein Kopf mit einem scharfen Schwert in viele Teile gespalten. (...) Zwar führte ich [meinen Entschluss] mit unermüdlicher Anstrengung und unablässiger Achtsamkeit aus; aber mein Körper wurde durch dieses schmerzhaftes Kämpfen, das ich bis zur Erschöpfung ausführte, überreizt und unruhig. Dieses so in mir aufgestiegene schmerzhaftes Gefühl durchdrang jedoch nicht meinen Geist und fand in ihm auch keine Bleibe.

[Ich verschärfte diese Anstrengungen nun mit höchstem Einsatz]. Die Wirkung davon war, dass meinen Körper nun ein ganz heftiges Brennen durchzog. (...) Zwar führte ich [meinen Entschluss] mit unermüdlicher

⁶⁴⁹ Dies ist natürlich nicht ohne Unterbrechungen, sondern etappenweise erfolgt.

Wer das Anhalten des Atmens nicht geübt hat, wird dies auf Anhieb kaum länger als eine Minute durchhalten können; und mit etwas Übung kann man die Dauer auf zwei Minuten steigern. Hierzulande schaffen einige Apneu-Taucher das Nicht-Atmen an die zehn Minuten lang. Der gegenwärtige Weltrekord liegt angeblich um über die Hälfte höher. Bei den Tuareg haben es die vormaligen Brunnen-Instandhalter geschafft, eine halbe Stunde lang im Brunnen unter Wasser zu arbeiten.

Möglich ist solches aber nur bei einem ganz ausgeglichenen Körperzustand mit minimaler Verbrennung von Kohlehydraten; und ein solcher setzt einen entsprechend ausgeglichenen Geisteszustand voraus.

Die Gegenprobe ist leicht zu erbringen, etwa in Situationen der erhöhten mentalen Belastung durch Messung des dabei erzeugten Achselschweißes.

⁶⁵⁰ Es stellte sich bei ihm also eine Form des Tinnitus ein: In leichteren Fällen führen diese Ohrgeräusche nur zu rascher Ermüdbarkeit; in schwereren Fällen hingegen sind sie kaum zu ertragen.

Anstrengung und unablässiger Achtsamkeit aus; aber mein Körper wurde durch dieses schmerzhaftes Kämpfen, das ich bis zur Erschöpfung ausführte, [nunmehr gänzlich] überreizt und unruhig. Dieses so in mir aufgestiegene schmerzhaftes Gefühl durchdrang jedoch nicht meinen Geist und fand in ihm auch keine Bleibe.

Von den [Mitfühlenden],⁶⁵¹ die mich da sahen, sagten Einige: „Der Śramaṇa Gautama ist [schon] tot!“. Andere hingegen meinten: „Nein! Der Śramaṇa Gautama liegt zwar im Sterben; aber er ist noch nicht tot!“. Und wiederum Andere behaupteten: „Der Śramaṇa Gautama ist nicht tot und liegt auch nicht im Sterben, sondern ist jetzt ein Arhat; denn diese halten solche Zustände aus!“

[Da der Weg des Nicht-Atmens mich nicht zum Heil führte], fasste ich sodann den Entschluss: „Jetzt werd' ich jegliche Zufuhr von Nahrung [an meinen Leib] gänzlich unterbinden!“. Da jedoch nahten sich mir [Mitfühlende] und erklärten: „Herr! Mach' das nicht! Falls Du es aber dennoch tust, dann werden wir Dir himmlische Nahrung (...)“⁶⁵² einflößen,⁶⁵³ so dass Du dadurch weiterleben wirst!“

⁶⁵¹ Das Wort S: „Nāga“ [= „Schlange“] wird gelegentlich –durchaus in hervorhebendem Sinn– für Menschen verwendet. Ich gehe davon aus, dass auch der Ausdruck S: „Devatā“ [= „Gottheit“] dann und wann auf Menschen angewendet worden ist, gemäß dem Ausruf: „Du bist ein Engel!“, wenn jemand einem in einer kribbligen Lage beispringt.

In diesem Sinn geb' ich oben „Devatā“ nicht durch „Gottheit“, sondern durch „Mitfühlender“ wieder; denn ein solcher ein Mensch trägt in diesen Augenblicken seines Lebens ja tatsächlich göttliche Züge. Ob es sich –was das Wahrscheinlichere ist– bei diesem Mitfühlenden um einen der fünf Gefährten gehandelt hat, oder um einen Bewohner des benachbarten Dorfs, der Almosen-Speisen hergebracht hatte, oder um einen Offizier aus der Garnison, der diese sechs Ankömmlinge aus dem benachbarten Königreich Kośala zu observieren hatte, das ist natürlich nicht mehr zu entscheiden.

⁶⁵² Ich lass' oben weg: „durch die Poren Deiner Haut“.

Denn das wird damals –und auch zuvor und auch danach– niemand fertig gebracht haben.

⁶⁵³ Zwei Möglichkeiten der Deutung seh' ich an obiger Stelle:

(a) Dies war eine äußere Stimme, vielleicht die des wachhabenden Offiziers, der angekündigt hat, dass er bei drohendem Exodus den Garnisonsarzt herbeirufen würde, damit dieser dann den Śramaṇa zwangsernährt.

(b) Dies war eine innere Stimme, die den Śramaṇa Gautama darauf aufmerksam gemacht hat, dass auch Absicht, Achtsamkeit und Bewusstsein zur Nahrung zählen; siehe hierzu z.B. SN 12.43 und DN 33 (IV-17).

Diese beiden Möglichkeiten schließen sich natürlich nicht aus.

Zur Möglichkeit (a): Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit hat der Garnisonskommandant nach Rājagṛha per Eilboten gemeldet, dass sich in Sichtweite von der Festung ein Śākya-Prinz mit fünf Gefährten niedergelassen hat, angeblich zum Zweck der Ausübung einer Askese; und er hat mit dieser Meldung die Anfrage verbunden, wie er sich da zu verhalten bzw. wie er vorzugehen habe. Der Großkönig von Magadha wird sodann den Order gegeben haben, diese Gruppe zu observieren, und dabei einerseits zu

Da vergegenwärtigte ich mir: „Falls ich nun vorgeben würde, vollständig auf Nahrung zu verzichten, wobei ich aber weiß, dass diese [Mitfühlenden] meinem Körper (...) himmlische Nahrung einflößen, dann würd' ich ja [alle jene, die an meine Ausübungen glauben], belügen; [das aber darf nicht geschehen]!“. Daher wies ich diese [Mitfühlenden] zurück mit den Worten: „Das braucht's nicht!“

[Da mir dieser Weg nicht offenstand], fasste ich nun den Entschluss: „Jetzt werd' ich nur ganz wenig Nahrung zu mir nehmen: [täglich] nur, was in einer Hand Platz hat, ob Bohnensuppe oder Linsensuppe oder Wickensuppe oder Erbsensuppe!“; und ich führte diesen Entschluss [auch sofort] durch, indem ich [von da ab täglich] nur eine [kleine Menge an –mir von den Dorfbewohnern dargebotenen–] Suppe [als Nahrung für den Leib] zu mir nahm. [Im Verlauf der folgenden Tage und Wochen] magerete daraufhin mein Leib gänzlich aus; und irgendwann war er nur noch Haut-und-Knochen: Die Knochen konnten an der Haut gesehen und ertastet werden; und die vormals helle Haut⁶⁵⁴ verfärbte sich hin ins Graue, ins Braune, ins Gelbe. (...) Wollte ich meine Notdurft verrichten und mich [hierzu von meinem Sitz] erheben, so kippte ich nach vorne um und fiel auf das Gesicht: So schwach geworden war dann irgendwann mein Leib.

Von den Leuten,⁶⁵⁵ die mich da sahen, sagten Einige: „Der Śramaṇa Gautama ist [jetzt] schwarz!“. Andere hingegen meinten: „Nein! Der Śramaṇa Gautama ist nicht schwarz, sondern braun!“. Und wiederum Ande-

verhindern, dass die –eventuell als Asketen getarnten– Spione Informationen über Militärisches erhalten, andererseits aber auch zu verhindern, dass diesem Prinzen etwas zustößt, was der Großkönig des benachbarten Kośala zum Anlass einer militärischen Intervention verleiten könnte. [Man erinnere sich an den Anlass zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs!] Der plötzliche –noch dazu in der Nähe einer Garnison erfolgende– Tod eines jungen Prinzen aus Kośala's Machbereich musste daher unter allen Umständen verhindert werden.

NB: Ob das Wort „einflößen“ in einer Beziehung zu „einströmen“ bzw. „Einströmung [= S: „Āsrava“] steht, ist für mich nicht leicht zu beurteilen. Falls dem so wäre, dann erhielte die sodann erfolgte Ablehnung durch den Śramaṇa Gautama eine deutlich andere Ausrichtung als dann, wenn diese beiden Wörter nicht in einer Ähnlichkeitsbeziehung zu einander stehen.

⁶⁵⁴ Die Śākyas –natürlich: ausgenommen der Mitglieder des Ordens der Baudhas– waren stolz auf ihre Hellhäutigkeit; und dieses wurde ihnen noch zu Lebzeiten Buddha Śākyamuni's zum Verhängnis.

⁶⁵⁵ Das Anhalten des Atmens kann zu Bewusstseinstrübungen führen. Das Verringern der Nahrungszufuhr hingegen schwächt –zunächst zumindest– nur den Körper und –noch– nicht den Geist; daher konnte der Śramaṇa Gautama jetzt die Leute als Leute erkennen [und sie nicht für Gottheiten vermeinen].

re behaupteten: „Der Śramaṇa Gautama ist nicht schwarz und auch nicht braun; vielmehr hat er eine goldfarbene⁶⁵⁶ Haut!“

Ich aber vergegenwärtigte mir: „Was Śramaṇas und Brāhmaṇas in der Vergangenheit oder in der Gegenwart oder in der Zukunft an schmerzhaften, qualvollen, bohrenden Empfindungen erlebt haben, jetzt erleben, erleben werden: dies hier war das höchste solcher Gefühle; denn härtere und peinigendere als sie gibt es nicht. Dennoch hab' ich durch diese herben Selbstquälungen nicht [einmal ansatzweise irgendwelche] überweltliche Zustände erreicht, auch kein andersartiges Wissen und Sehen, insbesondere keine den Edlen eigene Einsicht.⁶⁵⁷ [Dieser Weg führt daher keinesfalls zum Ziel.] Welcher andere [–von diesen Holzwegen verschiedene–] Pfad führt dann zur Erwachung [und damit zum Heil]?“

Ich überlegte: „Da ist doch, wenn ich mich [recht] erinnere, jene Begebenheit: Mein Vater war [mit dem Bestellen der Äcker] befasst; ich aber saß im kühlen Schatten eines Rosenapfelbaums. Ganz getrennt von den Vergnügungen der [äußeren] Sinne und von den [sonstigen] unheilvollen Zuständen des Geistes trat ich damals in die Erste Vertiefung ein, die mit Erwägen und Untersuchen erfüllt ist, in einen [Zustand voller] Freude und Glückseligkeit, der aus [eben] diesem Getrenntsein von den Vergnügungen der [äußeren] Sinne und von den [sonstigen] unheilvollen Zuständen des Geistes erwachsen ist; und ich verweilte darin!“: Ist dies vielleicht [doch] der Weg zur Erwachung? Und [indem ich mir diese Erinnerung genau vergegenwärtigte], wurde mir klar: „Ja, das ist der Weg zur Erwachung!“

[Ich erkannte nun zwar, dass dieser Weg zum Ziel der Erwachung führt; ich brauchte ihn nur in die richtige Richtung zu begehen, nämlich: nicht zur Unwissenheit hin, sondern von der Unwissenheit weg, hin zum gänzlichen Hinter-mir-Lassen der Unwissenheit; und worin diese Unwissenheit genau besteht, dies wäre dann in der Ersten Vertiefung bei geschärftem Bewusstsein in jeder Einzelheit zu ermitteln. Aber dennoch

⁶⁵⁶ Vollkommen unvermisches Gold ist puderweich. Daher wird dem Gold zum Zweck der Härtung anderes Edelmetall beigemischt: in früheren Zeiten meist Kupfer, später dann vorwiegend Silber, und gegenwärtig auch häufig Platin.

Mit beigemischem Kupfer erhält das Gold dann eine rötlich-hellbraune Färbung; siehe Friedrich Barbarossa: „Sein Haar war rot wie Gold“.

NB: In den letzten Lebenstagen des Buddha Śākyamuni wird seine Haut von seinem Helfer Ānanda ebenfalls als goldfarben gesehen; da jedoch dürfte es sich um eine safran-goldene Hautfärbung gehandelt haben, hervorgerufen durch eine sich dem Abend zuneigende Sonne.

⁶⁵⁷ Mit „den Edlen eigene Einsicht“ bezieht sich der Śramaṇa Gautama hier offenkundig auf solche Edlen, die sich bis dahin bereits höhere Einsichten zu Eigen gemacht hatten; dann aber handelt es sich dabei um vor-buddhistische Edle.

stieg in mir da dann eine feine Angst auf, nämlich: die Angst, jene Freude und Glückseligkeit, die in der Ersten Vertiefung schließlich erlebt wird, könnte meinen Geist, der nach diesem unbeschreiblich-herrlichen Gefühl greifen, gegengreifen und dadurch fesseln.] Dann jedoch fragte ich mich: „Weshalb sollt' ich vor diesem Wohlsein Angst haben, vor diesem Wohlsein, das ganz getrennt von jeglichen Vergnügungen der Sinne⁶⁵⁸ und von jeglichen unheilsamen Zuständen des Geistes ist?!“ [Indem ich mir sodann die Erste Vertiefung noch einmal genau vergegenwärtigte, schwand diese Angst; und] ich verstand sodann: „[Vor diesem Wohlsein brauch' ich keine Angst zu haben; und] ich habe [daher nun auch] keine Angst [mehr] vor diesem Wohlsein!“

Doch da wurde mir bewusst: „Es wird schwierig werden, mit einem derart abgemagerten Leib, [wie ich ihn jetzt habe, die Erste Vertiefung samt dem mit ihr einhergehenden] Wohlsein wieder zu erreichen. Daher muss ich als erstes etwas feste Nahrung zu mir nehmen, beispielsweise den aufgekochten Reis und den Haferbrei [vom Vortag, den uns die Leute aus dem Dorf gern' als Almosenspeise anbieten]!“; und sodann aß ich von diesen Speisen, [als sie mir dargereicht wurden].

Als ich aber begann, von solchem aufgekochten Reis und dem Haferbrei –als dieser mir [am Tag darauf] ein weiteres Mal dargeboten wurde– ein weiteres Mal zu essen, da waren die fünf [Gefährten] –die mich bis dahin in der Erwartung: „Sowie der Śramaṇa Gautama höhere Zustände [des Geistes] erreicht hat, wird er sie uns mitteilen!“ begleitet hatten– nun enttäuscht und angewidert in dem Gedanken: „Der Śramaṇa Gautama hat nun sein Kämpfen aufgegeben: Zurückgekehrt zur Üppigkeit ist er; üppig lebt er nun!“ . Und sie verließen mich daraufhin [ohne einen Abschiedsgruß].

Ich aber aß [dennoch von der mir dargebotenen] festen Nahrung; und dadurch gewann ich [nach und nach] meine [körperlichen] Kräfte [und dadurch auch meine geistigen Fähigkeiten] wieder zurück.⁶⁵⁹

[Unbegrenzte Kraft erwuchs mir nun, und unerschütterliche Achtsamkeit. Ruhig wurde da mein Körper, und gesammelt mein Geist:]

Ganz getrennt von den Vergnügungen an den Gegenständen der Sinne und von den unheilsamen Zuständen des Geistes weilte ich da, erwägend

⁶⁵⁸ Mit „Sinne“ sind hier natürlich die *fünf äußeren Sinne* gemeint.

⁶⁵⁹ Der oben folgende Absatz fehlt in MN 36 wie auch in MN 26. Ich übernehm' ihn deswegen von MN 4 und MN 19 und füg' ihn hier ein, da er sinngemäß hierher gehört.

In gleicher Weise stell' ich im Folgenden die vier Vertiefungen des Geistes sowie das dreifache Wissen –letzteres hinreichend komprimiert– durch sinngemäßes Zusammenfügen dieser vier Beschreibungen dar.

und überlegend,⁶⁶⁰ in der –von dieser Zurückgezogenheit⁶⁶¹ gezeugten–
ruhegeborenen Freude und Glückseligkeit; so erreichte ich [jetzt erneut]
die Erste Vertiefung des Geistes; und ich weilte darin.⁶⁶² Doch die sich
dabei einstellenden Gefühle des Wohlseins durchdrangen nicht meinen
Geist und fanden [daher] in ihm [auch] keine Bleibe.

Nach dem Vollenden dieses Erwägens und Untersuchens ließ ich die-
ses ausklingen und hielt nun mit festem Selbstvertrauen meinen jetzt ei-
nig und daher auch ruhig gewordenen Geist [gesammelt auf das Ergebnis
jenes Erwägens und Überlegens ausgerichtet];⁶⁶³ dadurch gewann ich die
–von Erwägen und Überlegen nunmehr freie– aus dieser Sammlung des
Geistes geborene Freude und Glückseligkeit, und erreichte so [erstmal]
die Zweite Vertiefung des Geistes. Doch die sich dabei einstellenden Ge-
fühle des Wohlseins durchdrangen nicht meinen Geist und fanden [da-
her] in ihm [auch] keine Bleibe.

Diese Glückseligkeit ausklingen lassend,⁶⁶⁴ weilte ich daraufhin in
Heiterkeit,⁶⁶⁵ in der Stille des ausgewogenen und gleichmütigen⁶⁶⁶ Geis-

⁶⁶⁰ Nämlich: jetzt nicht ein Ātman erwägend und dessen Bestehensweise überlegend [=
untersuchend], sondern das Anātman erwägend und seine vielfältige Bestehensweise
überlegend [= untersuchend]: als Analytische Meditation.

⁶⁶¹ Die Zurückgezogenheit ist hier hauptsächlich eine innere, wie auch an anderen Stel-
len –mehrheitlich im SN– deutlich gemacht wird.

⁶⁶² Im Gegensatz zum nachfolgenden Dreifachen Wissen wird hier bei diesen Vier Ver-
tiefungen nicht gesagt, wie lange diese jeweils gedauert haben.

Insbesondere bei der Ersten Vertiefung geh' ich davon aus, dass er –abgesehen von
erforderlichen Unterbrechungen wie Schlaf usw.– in diesem Erwägen und Untersuchen
Tage –wenn nicht Wochen– verweilt hat, und ähnlich sicherlich auch bei der nachfol-
genden Konzentrativen Meditation in der Zweiten Vertiefung.

⁶⁶³ Dieses *jetzt* durchgeführte Erwägen und Untersuchen über *diesen* Gegenstand, *das*
hat zu einem Ergebnis geführt. Und *daher* hat *dieses* Erwägen und Untersuchen stö-
rungsfrei zuende gebracht und der in der Zweiten Vertiefung verinnerlicht werden kön-
nen. Das Ergebnis dieses Verinnerlichtens bestand in der Zweiten Vertiefung im Ver-
festigen der in der Ersten Vertiefung erlangten Erkenntnis zu einem nunmehr unver-
lierbaren und festen Wissen, das in der darauffolgenden Dritten Vertiefung zur Weis-
heit gedeiht, zu diesem nunmehr unvermittelten –nämlich nicht mehr jeweils durch er-
neutes vorausgehendes Nachdenken und Untersuchen vermittelt wirkendes– Wissen.

⁶⁶⁴ Denn auch eine sehr erfreuliche Gemütsregung ist und bleibt eine Bewegung im
Geist und damit eine Unruhe im Geist.

⁶⁶⁵ Der Ausdruck „Heiterkeit“ ist hier nicht in der neueren bierseligen Art, sondern in
der ursprünglichen Art gebraucht, mit „trübe“ bzw. „bewölkt“ als Gegenbegriffe zu
„heiter“. Leider enthält das Deutsch der Gegenwart keine alternative Bezeichnung für
einen in diesem Sinn heiteren Gemüt, vermutlich deswegen, weil es seit etwas über
hundert Jahren hierzulande nichts [mehr] gibt, zu dessen Bezeichnung ein entsprechen-
der Ausdruck erforderlich wäre.

tes, des einsichtigen und geistesgegenwärtigen Bewusstseins, und erlebte dabei im Körper⁶⁶⁷ jene Glückseligkeit, welche die Edlen⁶⁶⁸ beschreiben mit: „glücklich weilend in Gleichmut und Achtsamkeit“. So erreichte ich [nun auch] die Dritte Vertiefung des Geistes; und ich weilte darin. Doch [selbst] die sich dabei einstellenden [äußerst feinen] Gefühle des Wohlseins durchdrangen nicht meinen Geist und fanden [daher] in ihm [auch] keine Bleibe.

Nach dem [sodann vollzogenen vollständigen] Zurücklassen [auch der allerfeinsten Arten] von Glück und Pein und dem schon zuvor erfolgten endgültigen Versiegen von allem Frohsinn wie auch Trübsinn gewann ich durch den daraus erwachsenen [vollendeten] Gleichmut das Freudlos-Leidlose und mit diesem die Reinheit der Achtsamkeit.⁶⁶⁹ So erreichte ich die [bis dahin niemandem bekannte und daher auch bis dahin von niemandem erreichte] Vierte Vertiefung des Geistes; und ich weilte darin. Doch [selbst] die sich dabei einstellenden Gefühle [der vollendeten Ausgeglichenheit]⁶⁷⁰ durchdrangen nicht meinen Geist und fanden [daher] in ihm [auch] keine Bleibe.

Dieses –auf solche Weise gewordene, geläuterte, schlackengeklärte, reine, feste, geschmeidige,⁶⁷¹ unerschütterlich gewordene– Bewusstsein richtete ich daraufhin [– die erste Nachtwache⁶⁷² hatte soeben begonnen–] auf das Wissen von meinen früheren Leben. Der Reihe nach erinnerte ich mich –in dieser Erinnerung zeitlich zurückschreitend– an das vorige Leben, an das Leben vor diesem vorigen, (...), und so weiter, bis

⁶⁶⁶ Der Ausdruck „Gleichmut“ wird –um es der Wichtigkeit wegen zu wiederholen– hier stets sinnlich mit „Geistesausgewogenheit“ und deswegen sinnenentgegengesetzt zu „Gleichgültigkeit“ verwendet. [Das kann –leider!– nicht oft genug gesagt werden.]

⁶⁶⁷ Mit dem Begriff „Körper“ ist auch hier zweifellos das –die Tätigkeiten des Geistes ausführende und nunmehr zum Einklang mit sich selbst gelangte– feinstoffliche Energiesystem gemeint, nicht hingegen der Verband der Elementarteilchen mit ihren elektromagnetischen Feldern.

⁶⁶⁸ Auch hier steht der Ausdruck „die Edlen“ für Edle aus der Vor-Baudha-Zeit, m.E.: vorrangig für seinen Lehrer und Meister am Hof seines Vaters, für den Gelehrten [und Weisen?] Saṃbhamitra.

⁶⁶⁹ Denn bis dahin war sie noch durch ein allerfeinstes Glücksgefühl eingefärbt und daher durch dieses Gefühl in allerfeinster Art aufgewühlt; und dies hatte zur Folge, dass das Bewusstsein nicht bis in die allerfeinsten Ebenen seines Geistes blicken konnte.

⁶⁷⁰ In die Textvorlage ist in den Jahrhunderten nach dem Dahinscheiden des Buddha an dieser Stelle durch gedankenloses Schablonisieren der Ausdruck „des Wohlseins“ hineingeraten; ich hab' ihn durch „der Ausgeglichenheit“ ersetzt.

⁶⁷¹ Der Ausdruck „geschmeidig“ ist als Gegenbegriff zu „starr, steif“ zu verstehen.

⁶⁷² Der Gesamt-Tag wurde in 6 Wachen unterteilt: in drei Tagwachen und in drei Nachtwachen, somit jede solche Wache [= Wach-Zeit eines Wächters] von 4-stündiger Dauer: dies nicht als Vorreiter der Arbeitszeitverkürzung, sondern im Wissen, dass die Aufmerksamkeit des Wächters nach vier Stunden der Auffrischung bedarf.

hin zu diesem und jenem Leben in vergangenen –durch Welterblühen– Weltverblühen begrenzten– Weltzeitaltern:⁶⁷³ „Dort war ich, jenen Namen hatte ich, jener Familie gehörte ich an, das war mein Beruf, solches Glück und solches Leid widerfuhr mir in diesem Leben; und so starb ich. Und danach erschien ich an einem anderen Ort wieder in jenem [nachfolgenden] Leben, mit jenem Namen, in jener Familie; und so weiter, der Reihe nach, ein Leben nach dem anderen!“: so erinnerte ich mich der Reihe nach⁶⁷⁴ an viele verschiedene frühere Leben mit ihren jeweiligen Begebenheiten, [soweit ich diese Reihe meiner früheren Leben zurückverfolgen wollte] (...). Dieses Wissen hab' ich in der ersten Nachtwache erlangt; und mit ihm hab' ich das ihm gegenläufige Unwissen zerschnitten und vernichtet. So hab' ich damals das Dunkel zerteilt und das Licht gewonnen, dies durch zielgelenktes eifriges und unermüdliches Streben. Doch die sich dabei einstellenden Gefühle [der Ausgeglichenheit] durchdrangen nicht meinen Geist und fanden [daher] in ihm [auch] keine Bleibe.

Dieses –auf solche Weise gewordene, geläuterte, schlackengeklärte, reine, feste, geschmeidige, unerschütterlich gewordene– Bewusstsein richtete ich danach auf das Wissen [von den allgemeinen] Zusammenhängen vom Gestorbenwerden und Wiedergeborenwerden der Lebewesen. Mit dem geläuterten, dem himmlischen, über menschliche Grenzen hinausreichenden Auge sah ich die Lebewesen dahinschwinden und wie-

⁶⁷³ *Hier* ist der Ausdruck „Welt“ auf jeden Fall nicht epistemologisch, sondern vielmehr physikalisch-kosmologisch zu verstehen, und „Welterblühen–Weltverblühen“ daher gemäß „Explosion–Implosion [des Weltalls, des Universums]“ [im Sinne von Georges Lemaitre].

Ein Weltzeitalter wird dabei als nicht leicht mit Zahlen zu bestimmen bestimmt, wohl von der Dauer von vielen Milliarden von Jahren; siehe SN 15.05 ff.

Vermutlich rekurriert Buddha Śākyamuni hier auf eine uns jetzt nicht mehr bekannte astronomische Theorie, die in den Hochschulen seiner Zeit allseits bekannt waren, und die er damals daher nicht weiter zu bestimmen genötigt war.

NB: Die Anzahl der Leben, an die sich der hier im Erwachen begriffene Śramaṇa Gautama erinnert haben wird, kann bei weitem nicht so aberwitzig groß sein, wie dies die Hörer-Berichter berichten. Denn angenommen, er habe sich pro Bewusstseins-Augenblick an ein gesamtes Leben erinnert, [was wohl so nicht ganz der Fall gewesen sein wird]; dann kann er sich innerhalb von nur vier Stunden nur ein eine –relativ zur Dauer eines Weltzeitalters– recht begrenzte [wenngleich für mich aberwitzig hohe] Anzahl von früheren Leben erinnert haben.

Zu den –beim Auswendiglernen erfolgten– Schablonisierungen gehört u.a.: „jenen Namen hatte ich“, „das war mein Beruf“, ... : Dies gilt nur für die Zeiten der Menschheit.

⁶⁷⁴ Dieser Ausdruck: „der Reihe nach“ darf nie vergessen werden, wenn irgendwo in den Texten von der Allwissenheit des *Buddha* gesprochen wird; sie ist *nicht jainistisch!*

dererscheinen, die gewöhnlichen wie die edlen,⁶⁷⁵ die schönen wie die hässlichen, die glücklichen wie die traurigen; und ich erkannte dabei, wie diese Lebewesen entsprechend ihrer Handlungen wiederkehren:⁶⁷⁶

„Diese lieben Lebewesen neigen in ihren Taten–Worten–Denken dem Schlechten zu; beim Auseinanderbrechen ihres Körpers nach dem Tod gelangen sie auf eine schlechte Fährte [und auf ihr] in eine unglückliche Welt.⁶⁷⁷ Hingegen neigen jene lieben Lebewesen in ihren Taten–Worten–Denken dem Guten zu; beim Auseinanderbrechen ihres Körpers nach dem Tod gelangen sie auf eine gute Fährte [und auf ihr] in eine glückliche Welt!“.⁶⁷⁸ Das alles sah ich nunmehr mit dem geklärten himmlischen Auge. Dieses Wissen hab‘ ich in der ersten Nachtwache erlangt; und mit ihm hab‘ ich das ihm gegenläufige Unwissen zerschnitten und vernichtet. So hab‘ ich damals das Dunkel zerteilt und das Licht gewonnen, dies durch zielgelenktes eifriges und unermüdliches Streben. Doch die sich dabei einstellenden Gefühle [der Ausgeglichenheit] durchdrangen nicht meinen Geist und fanden [daher] in ihm [auch] keine Bleibe.

Dieses –auf solche Weise gewordene, geläuterte, schlackengeklärte, reine, feste, geschmeidige, unerschütterlich gewordene– Bewusstsein richtete ich schließlich auf das Wissen um die Vernichtung [meines vor-maligen] Getriebenseins:⁶⁷⁹

⁶⁷⁵ Eigentlich ist es unnötig, darauf hinzuweisen, dass „edel“ hier im sittlichen Sinn und nicht im politischen Sinn zu verstehen ist.

⁶⁷⁶ Was hier „erkennen“ heißt, ist mir nicht ganz klar. Denn nach MV 1.38.11 hatten auch die Anhänger des Feuer-Kults eine Karman-Lehre, einmal abgesehen davon, dass diese sich bereits bei Yājñavalkya angedeutet hat. Vielleicht hat sich die Lehre Buddha Śākyamuni’s von denen der vorangegangenen Schulen –einschließlich der des Mahāvira– dadurch unterschieden, dass er nicht alles und jedes ausschließlich durch Handlungen in vergangenen Leben determiniert erachtete; siehe hierzu SN 36.21 und MN 101.

⁶⁷⁷ Hier wird von Buddha Śākyamuni der Ausdruck „Welt“ wieder im epistemologischen Wortsinn gebraucht. Man hat jeweils mit Blick auf den Inhalt zu entscheiden, in welchem Wortsinn „Welt“ jeweils verwendet wird.

⁶⁷⁸ Diese Zusammenhänge analysierte Buddha Śākyamuni durchaus differenzierter, als sie in diesem Bericht beschrieben werden; siehe dazu Teile von MN 136.

NB: Bärbeiße Anfangsteile wie die von MN 22, MN 38 und MN 136 sind m.E. später hinzugefügte Verschandlungen: teils hinzugefügt, um konkurrierenden Schulen eins auszuwischen, und teils, weil ein Abt sein Ausrasten mit der raschen Erfindung einer Story hat begründen wollen: sein Ausrasten sei aus heiligem Zorn erfolgt, und genau in solcher Weise habe auch der Buddha [re-]agiert.

⁶⁷⁹ Ich gebe, wie schon mehrmals gesagt, S: „Āsravā“ –wörtlich: „Einströmung“– hier in der Passiv-Form wieder, somit nicht, wie üblich, durch „Trieb“, sondern durch „Getriebensein“.

Der genaue Grund hierfür wird im Buch II verdeutlicht. Hier muss dieser Hinweis ausreichen: Das Bewusstsein wird durch einströmende Geisteskräfte getrieben.

:: „Dies ist [die Bestehensart] des Erleidens!“⁶⁸⁰ das erkannte ich nunmehr wirklichkeitsgemäß, [und das sah ich nunmehr unvermittelt].⁶⁸¹

:: „Dies ist der Ursprung des Erleidens!“ das erkannte ich nunmehr wirklichkeitsgemäß, [und das sah ich nunmehr unvermittelt].

:: „Dies ist das Erlöschen des Erleidens!“ das erkannte ich nunmehr wirklichkeitsgemäß, [und das sah ich nunmehr unvermittelt].

:: „Dies ist der zum Erlöschen des Erleidens führende Pfad!“ das erkannte ich nunmehr wirklichkeitsgemäß, [und das sah ich nunmehr unvermittelt].

:: „Dies ist [die Bestehensart] des Getriebenseins!“⁶⁸² das erkannte ich nunmehr wirklichkeitsgemäß, [und das sah ich nunmehr unvermittelt].

Die Einströmungen bestehen gemäß der Lehre Buddha Śākyamuni's –anders als bei Mahāvīra– nicht aus von außerhalb des eigenen Körpers kommender feinstofflicher Materie in die –bei Mahāvīra ohnehin materiell verstandene– Seele, sondern als Begleitkräfte des Geistes wie insbesondere die Drei Gifte *Gier-Hass-Irrung*, die aus dem Geist in das Bewusstsein des Geistes einströmen und es durchtränken bzw. vergiften.

Darauf hat schon OST aufmerksam gemacht; siehe *Strauss (1924)*, S. 115.

In den Schilderungen des eigenen Erwachungserlebnisses weist Buddha Śākyamuni regelmäßig auf das Erlöschen des Getriebenseins hin; in allen weiteren Darlegungen der Zusammenhänge, die das Erleiden betreffen, meidet er zwar nicht die mit „Getriebensein“ benannte *Sache*, wohl aber nach Möglichkeit den *Ausdruck* „Getriebensein“, d. h. den Ausdruck „Āsravā“. Ein Grund hierfür ist in den Textvorlagen auch in Andeutungen nicht zu ermitteln. Ich vermute –ohne mich dabei auf irgendeinen Textbeleg stützen zu können–, dass er den weiteren Gebrauch dieses Wortes zumindest in den ersten zwei oder drei Klassen der Schulung seiner Jünger recht bald vermieden hat, weil diese diesen Ausdruck zu oft im Sinne des Jainismus verstanden und so seine Darlegungen von Grund auf missverstanden haben.

⁶⁸⁰ Mit Blick auf DN 33 (III-27) unterscheid' ich *Leid* von *Erleiden* so, dass *Leid* mit *Schmerz* identisch ist, dass hingegen das *Erleiden* mit dem *geistigen Ausgeliefert-Sein an Vorkommnisse* identisch ist, vergleichbar mit der Sprechweise der Physiker: „Die Kugel erleidet einen Stoß“.

⁶⁸¹ Das bloße –durch Erwägen und Untersuchen vermittelte, aber noch nicht im Geist verinnerlichte und vertiefte– Erkennen der Bestehensart des Erleidens konnten sich – und können sich– viele Menschen mit einem bescheidenen Ausmaß an intellektueller Anstrengung aneignen.

Das zum unvermittelten Sehen führende Verinnerlichen und Vertiefen hingegen erfordert ein ungleich umfangreicheres Ausmaß an Anstrengungen.

Das Nicht-Verinnerlichte wird nach dem Beenden des Untersuchens gleich wieder verdrängt [und wirkt dann in entscheidenden Momenten des Lebens].

Das Verinnerlichte ist dem Bewusstsein stets gegenwärtig und leitet das Handeln in Gedanken–Worten–Werken.

⁶⁸² Nicht nur das Erleiden, sondern auch das Getriebensein ist eine –entscheidende– Hinsicht der Unfreiheit, der Fremdbestimmung, der Heteronomie, nämlich: der Fremdbestimmung des Denkens –des Gedankenführens– durch Gesteskräfte, die den Geist zu einem Reaktionsbündel degenerieren lassen.

:: „Dies ist der Ursprung des Getriebenseins!“, das erkannte ich nunmehr wirklichkeitsgemäß, [und das sah ich nunmehr unvermittelt].
:: „Dies ist das Erlöschen des Getriebenseins!“, das erkannte ich nunmehr wirklichkeitsgemäß, [und das sah ich nunmehr unvermittelt].
:: „Dies ist der zum Erlöschen des Getriebenseins führende Pfad!“, das erkannte ich nunmehr wirklichkeitsgemäß, [und das sah ich nunmehr unvermittelt].

Alles dies nun wirklichkeitsgemäß erkennend [und zudem unvermittelt sehend], da wurde mein Geist vom Getriebensein –nämlich: vom Getriebensein zum Sinnesvergnügen, vom Getriebensein zum Gewordenwerden,⁶⁸³ vom Getriebensein zum Unwissen– befreit.

Das Erkennen [und zudem das unvermittelte Sehen] erwuchs im nun Befreiten: „[Das ist die] Befreiung!“.⁶⁸⁴ Und ich erkannte [wirklichkeitsgemäß und sah unvermittelt: „Geendet hat das Geborenwerden; vollendet ist der Reinheitswandel; erwirkt ist das zu Erwirkende: Nicht mehr [ist] diese [Welt]!“⁶⁸⁵ Ungebunden [bin ich daher]!“:⁶⁸⁶ Dieses Wissen hab’ ich in der dritten Nachtwache erlangt; und mit diesem Wissen hab’ ich das zu ihm gegenläufige Unwissen zerschnitten und vernichtet. So hab’ ich damals das Dunkel zerteilt und das Licht gewonnen, nämlich: durch zielgelenktes eifriges und unermüdliches Streben. Doch die sich dabei einstellenden Gefühle [der Erleichterung] durchdrangen nicht meinen Geist und fanden [daher] in ihm [auch] keine Bleibe.“⁶⁸⁷

⁶⁸³ Bei einem gewöhnlichen Lebewesen verändert jede Handlung von Denken–Sprechen–Tun den eigenen Geist, wie geringfügig im Einzelfall auch immer; und was man nach einer solchen Handlung geworden ist, dazu ist man –passiv, d.h.: erleidend– *geworden*; in eben diesem Sinn benütz’ ich diesen schwerfälligen Kunstausdruck.

⁶⁸⁴ Eigentlich dürfte hier der Ausdruck „Befreiung“ nicht zu einem Satz ergänzt werden; der Grund hierfür wäre im Buch II zu besprechen.

⁶⁸⁵ Anstelle des flachen Verständnisses der meisten Übersetzer schließ’ ich mich hier dem epistemologisch tiefen Verständnis von KEN an.

⁶⁸⁶ Warum dieser letzte Satz in den Übersetzungen in aller Regel weggelassen wird, das zu ergründen ist mir nicht möglich gewesen.

Deutlich zu erkennen ist insbesondere auch hier (1) die Übernahme von Ausdrücken aus dem Vokabular Mahāvīra’s, aber (2) dabei die gänzlich andersartige Verwendung dieser Ausdrücke durch den nunmehrigen Buddha Śākyamuni.

⁶⁸⁷ Überlieferungen aus späteren Jahrhunderten fügen hier noch ein, es habe bei ihm auch in den Tagen nach diesem Erlebnis des erstmaligen Sehens der eigenen Beschaffenheit noch Versuchungen der Töchter des Todes gegeben, die er aber sofort durch das Erinnern an die Vergänglichkeit des Begehrten überwand, und dass er aufkeimende Gedanken an weltliche Macht in solche der Schönheit des Edlen Strebens umformte.

Das mag so gewesen sein; aber sehr leicht können Schilderungen dieser Art auch aus den Bestrebungen späterer Berichterstatter entstanden sein, der überlieferten Erzählung etwas mehr äußere Dramatik zu verleihen; die dort gewählte Wortwahl spricht für diese Vermutung.

3. *Der Tathāgata*

Natürlich bestand für den nunmehr aus dem Schlaf der Unwissenheit Erwachten –aus jenem Schlaf, den der Rausch der Unwissenheit hervorgebracht hatte– nicht das Erfordernis, unentwegt jedes feine tiefe langandauernde Glücksgefühl –etwa das der Dritten Vertiefung– beiseite zu schieben, dann jedenfalls nicht, wenn er nicht tiefgründige Erwägungen und Untersuchungen durchzuführen hatte. Daher wird er sicherlich einige Tage nach der Erwachung beim Verinnerlichen des soeben Erlangten das sich dabei einstellende Gefühl des Wohlseins quasi geduldet haben, ohne jedoch danach zu verlangen.

Dennoch wird er nach wenigen Tagen erneut Erwägungen und Überlegungen durchgeführt haben, dies hinsichtlich der Zwölf Glieder des Entstehens aus bzw. durch Vorheriges. Theorien hierzu gab es damals vermutlich bereits bei Meistern, die sich mit Fragen der Epistemologie –der Erkenntnistheorie– befasst hatten; und diese 2 · 11 Kapitel-Überschriften standen wohl ebenfalls schon fest:

- „Aus Unwissenheit: Gestaltetsein“,
„Aus Gestaltetsein: Bewusstsein“,
..... (usw.)
- „Aus Keine-Unwissenheit: kein Gestaltetsein“,
„Aus Kein-Gestaltetsein: kein Bewusstsein“,
..... (usw.)

Ich vermute –ohne dass die mir zugänglichen Texte auch nur eine Spur von Belegen hierzu bieten– dass er hier [insbesondere] zwei Punkte für ihn noch zu klären gewesen sind: (a) die Frage, *was* Unwissenheit ist, und was es daher heißt, *keine* Unwissenheit in sich zu tragen, sowie (b) die Frage, *was* das Bewusstsein ist, und was es demnach heißt, *kein* Bewusstsein zu haben.

Bezüglich der Frage (a) wird er dabei zu dem Ergebnis gelangt sein, dass das Gegenteil von Unwissenheit keinesfalls Wissen ist, sondern viel-

Ich halte solche Rückfälle, auch wenn sie rasch überwunden wurden, für wenig wahrscheinlich und akzeptiere sie daher nicht, nämlich die Annahme, er sei auch nach jener –äußerst harten, wenngleich nutzlosen– Askese sowie selbst nach dem Erlangen des erstmaligen Erwachens noch solcher groben Anfechtungen der Sinnesgier ausgesetzt gewesen.

Vermutlich haben die Śrāvakas da von sich auf ihn geschlossen.

mehr Weisheit; und bezüglich der Frage (b) wird er Yājñavalkya's Antwort, der Weise sei nach dem Tod ohne Bewusstseinszustände, wenn- gleich noch befähigt, Bewusstseinszustände hervorzurufen, verworfen haben. Zu klären war hier, was nicht erst nach dem Tod, sondern was hier und jetzt nach dem gänzlichen Zuendegehen dieser Unwissenheit mit „kein Bewusstsein“ gemeint sein kann, dann vor allem, wenn da kein Ātman vorhanden ist, das nun für alle Ewigkeit unbewusst in sich ruht.

Und am Ende der ersten Woche hatte er dann diesen Knoten gelöst; und er hatte damit die Zusammenhänge ermittelt, die sich ergeben, indem man die Ātman-Lehre als Kern der Unwissenheit nimmt. Während sich MN und AN wie auch SN –und DN ohnehin– darüber ausschweigen, gibt MV immerhin Hinweise hierzu, wenngleich dürftige:⁶⁸⁸

»[*So berichten dies die Halter des Vinayas:*] ⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ Ich setze diese Nacherzählung gemäß MV I.1-6 –und mit Blick auf MN 26– fort.

⁶⁸⁹ Vieles spricht dafür, dass der Kern des MV wie auch des CV von Upāli –dem vormaligen Hofbarbier des Śākya-Lands– stammt, und dass von seinen Schülern und Schülerschülern dann durch Hinzufügungen die uns überlieferten Fassungen dieser beiden Texte erstellt –und in den [gut erkennbaren] Hinzufügungen entstellt– worden sind.

Das wirft allerdings eine durchaus interessante Fragestellung auf: Auch er war ein Teilnehmer an jenem ersten Konzil, das kurz nach dem Tod Buddha Śākyamuni's von Mahākaśyapa einberufenen wurde, und dessen Besetzung weder allgemeinen noch repräsentativ war. Diesem Konzil war die ganze 12-gliedrige Kette des Entstehens-aus-Vorausgegangenem aber nicht bekannt, wie MWS zutreffend festgestellt hat.

Upāli jedoch kannte sie; und er berichtete sie [viel später?] –wenngleich, für die *Leute* [= für die unteren Schulungsklassen], nur in Kapitelüberschriften– in seiner chronologisch vorgehenden Beschreibung der wichtigsten Begebenheiten in den Jahren der Lehrtätigkeit des Buddha von dieser Kette gleich am Anfang seines Berichts.

Warum –so wird man sich da fragen müssen– hat er davon jenen anderen Konzilsteilnehmern nichts kundgetan?

Leicht zu beantworten ist diese Frage –und entsprechend leicht zu erklären das damit beschriebene Phänomen – mit diesen *Annahmen*:

(a) Upāli hat bereits zu einer der beiden oberen Klassen der –gemäß DN 16– vier Klassen der Geistesschulung gehört, oder gar –wie ich vermute– zur obersten Klasse.

(b) Zu diesen beiden oberen Klassen hatten –wie sich dies aus dem abschließenden Teil des Konzilsberichts ergibt– Mahākaśyapa und seine Vertrauten und somit die meisten der übrigen Konzilsteilnehmer noch nicht das Übertrittszeugnis erhalten, [wie dies auch aus dem Abschluss des Konzilsberichts zu entnehmen ist].

(c) Dieser Kernbestand der Lehre des Buddha war nur an jene weiterzugeben, die sich schon vom Dürsten nach dem Sein des Wahrgenommenen weit genug fortbewegt hat-ten, und die einen ausgeprägten Sinn für erkenntnistheoretische Überlegungen in ihrem Geist entwickelt hatten.

Natürlich hat Upāli in seiner Teilschule dieses Wissen dann geeigneten Schülern von Mund zu Ohr weitergegeben; und er hat wohl irgendwann auch das vollständige Inhaltsverzeichnis der Lehre vom Entstehen-aus-Vorausgegangenem allen seinen Schü-

In der Zeit [nach diesem Erreichen der Erwachung] blieb der Bhagavan zunächst bei Uruvelā am Ufer des Flusses Nerañjara. Sieben Tage lang saß er dort ununterbrochen⁶⁹⁰ mit gekreuzten Beinen am Fuß des Bodhi-Baums. [Hier vertiefte und verinnerlichte er in seinem Geist die bei der Erwachung erlangten Einsichten; und dabei] erfreute er sich an dem Glück, [das mit dem Wissen von der] Vollständigen Befreiung [seines Geistes von jeglichem Erleiden und Getriebensein einherging].

[Am Ende dieser sieben Tage hatte] der Bhagavan dann die *Kette des Entstehens durch Vorausgegangenes* [in allen Hinsichten] durchdacht; und zur Zeit der ersten Nachtwache [fasste er den Kern dieser Kette in beiden Richtungen, [nämlich: zuerst in der Richtung des Entstehens des Erleidens, und sodann in der des Vergehens des Erleidens in diesen jeweils elf Merksätzen zusammen].⁶⁹¹

„Aus vorausgegangene Unwissenheit: Gestaltetsein.
Aus vorausgegangenes Gestaltetsein: Bewusstsein.
Aus vorausgegangenes Bewusstsein: Form–Begriff.
Aus vorausgegangenen Form–Begriff: Sechs[facher] Bereich.
Aus vorausgegangenen Sechs[fachen] Bereich: Berührung.
Aus vorausgegangene Berührung: Empfindung [samt Gefühl].
Aus vorausgegangene Empfindung [samt Gefühl]: Dürsten.
Aus vorausgegangenes Dürsten: Anhaften.
Aus vorausgegangenes Anhaften: Gewordenwerden.
Aus vorausgegangenes Gewordenwerden: Geborenwerden.
Aus vorausgegangenes Geborenwerden:
 Altern–[in–]Todhaftigkeit, [wodurch:]
 Kummer, Klage, Trübsal, Pein, Verzweiflung.
So entsteht die ganze Masse des Erleidens.

lern zugänglich gemacht, dies wohl mit der Absicht, dadurch diesen Kernbestand der Lehre des Buddha vor dem Vergessenwerden zu bewahren. Und tatsächlich haben sich Generationen später im Orden bereits globale Degenerationserscheinungen eingestellt, in deren Verlauf das genaue Wissen um die zu jenen elf Überschriften gehörenden Inhalte abhandengekommen ist, aber glücklicherweise nicht auch noch die –inzwischen allseits bekannten– Kapitelüberschriften.

Er hat –wie sich aus jener Annahme weiter ergibt– in seinem Konzilsbericht klar zu erkennen gegeben, dass die dort erstellten Zwei Sammlungen nicht die ganze Lehre Buddha Śākyamuni's ist, wie auch, wie es um den Charakter von Mahākaśyapa bestellt ist.

⁶⁹⁰ Der Ausdruck „ununterbrochen“ ist hier natürlich nicht wortwörtlich, wohl aber –im alltäglichen Wortgebrauch– sinngemäß zu verstehen.

⁶⁹¹ Die Begründungen für die sinnherstellenden Ergänzungen in den folgenden zwei mal elf Beschreibungen von Entstehen aus Vorausgegangenem werden im Buch II vorgetragen.

Hingegen entsteht durch das restlose Vernichten der Unwissenheit
und dem [damit einhergehenden gänzlichen] Enden des Getriebenseins:
das Enden des Gestaltetwerdens;
mit dem Enden des Gestaltetwerdens:
das Enden des Bewusstseins;
mit dem Enden des Bewusstseins:
das Enden von Form–Begriff;
mit dem Enden von Form–Begriff:
das Enden des Sechs[fachen] Bereichs;
mit dem Enden des Sechs[fachen] Bereichs:
das Enden der Berührung;
mit dem Enden der Berührung:
das Enden der Empfindung [samt Gefühl];
mit dem Enden der Empfindung [samt Gefühl]:
das Enden des Dürstens;
mit dem Enden des Dürstens:
das Enden des Anhaftens;
mit dem Enden des Anhaftens:
das Enden des Gewordenwerdens;
mit dem Enden des Gewordenwerdens:
das Enden des Geborenwerdens;
mit dem Enden des Geborenwerdens:
das Enden des Alterns–[in–]Todhaftigkeit,
[und dadurch das Enden von:]
Kummer, Klage, Trübsal, Pein, Verzweiflung.
So vergeht die ganze Masse des Erleidens.“

[In dieser ersten Nachtwache verinnerlichte der Bhagavan sodann das
solchermaßen durch Erwägen und Überlegen gewonnene Wissen um die
Zusammenhänge des Entstehens der ganzen Masse des Erleidens so,
dass er schließlich ein unvermitteltes Wissen und Sehen davon gewann.]
Sodann sprach er feierlich:

„Sowie dem Brāhmaṇa, sich eifrig mühend,
dann die Zusammenhänge deutlich werden,
verliert er jeden Zweifel. Denn er sieht das
Entstehen durch Vorausgegang’nes gänzlich.“

[In dieser mittleren Nachtwache verinnerlichte der Bhagavan sodann
das solchermaßen durch Nachdenken und Überlegen gewonnene Wissen

um die Zusammenhänge des Vergehens der ganzen Masse des Erleidens so, dass er schließlich ein unvermitteltes Wissen und Sehen davon gewann.] Sodann sprach er feierlich:

„Sowie dem Brāhmaṇa, sich eifrig mühend,
dann die Zusammenhänge deutlich werden,
verliert er jeden Zweifel. Denn er sieht das
Vergehen [des Entstandenen nun] gänzlich.“

[In dieser letzten Nachtwache festigte und kräftigte der Bhagavan schließlich dieses nun als unvermitteltes Wissen und Sehen der Zusammenhänge des Entstehens wie auch des Vergehens der ganzen Masse des Erleidens so, dass es von da ab nicht mehr verlierbar wurde und dadurch dann stets sein Handeln in Gedanken–Worten–Taten bestimmte.] Sodann sprach er feierlich:

„Sowie dem Brāhmaṇa, sich eifrig mühend,
dann die Zusammenhänge deutlich werden,
hat er des Todes Heere ganz vernichtet,
steht da nun, wie die Sonn‘ am Himmel leuchtend.“

[Mit diesen feierlichen Worten besiegelte der Bhagavan –der nun ein Tathāgata geworden ist– das Erreichen der Erleuchtung.]

Dies ist der Abschluss des Berichts vom [Erreichen der] Erwachung [unter dem Bodhi-Baum].

Nach dem Ende der ersten Woche, [die auf das Erreichen der Erwachungs gefolgt war und die mit dem Gewinnen der Erleuchtung endete,] trat der Bhagavan aus der [einspitzigen] Vertiefung [des Geistes auf die Zusammenhänge des Entstehens wie auch des Vergehens der ganzen Masse des Erleidens] heraus; er [erhob sich von diesem Platz und] begab sich zu dem [nahegelegenen] Feigenbaum der Ziegenhirten.⁶⁹² An dessen Fuß setzte er sich sodann mit gekreuzten Beinen hin und blieb da sodann ununterbrochen weitere sieben Tage lang.⁶⁹³ [Hier vollendete er das Ver-

⁶⁹² Eine der Deutungsmöglichkeiten dieser Bezeichnung ist die, dass es den örtlichen Ziegenhirten erlaubt war, von den Früchten dieses Baums zu essen.

Ich vermute, dass er sich [auch] deswegen unter diesen Baum gesetzt hat, um –so wie Gośāla– im Beisein bei den sozial Niedersten nichts Niederes zu finden.

⁶⁹³ Sicherlich hat er sich auch deshalb einen anderen schattenspendenden Baum ausgesucht, um das Gewonnene zu einem nicht von den Umständen des Platzes abhängigen Besitz werden zu lassen.

innerlichen der klar erkannten und unvermittelt gesehenen Zusammenhänge,] und erfreute sich an dem [damit einhergehenden] Glück.«

Um aber auch diesem Glück nicht zu verfallen, suchte er nach etwas, dem er understand und das er daher zu verhehren hatte:⁶⁹⁴

»So hab' ich es gehört:

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan bei Uruvelvā am Ufer des Flusses Nerañjarā am Fuß des Feigenbaums der Ziegenhirten, eben erst⁶⁹⁵ zur (...) ⁶⁹⁶Erwachung gelangt.

Da nun erwog der Bhagavan dieses: „Ungut ist es, niemanden zu haben, den man hochhält und verehrt. Welchem Śramaṇa oder Brāhmaṇa könnt' ich mich aber denn nun anschließen, ihn verehrend wie hierzu dann auch ihm dienend?“

[Darüber nachdenkend, hielt er schließlich] diesem Gedanken fest:

Anschließen möcht' ich zwar mich an einen Śramaṇa oder Brāhmaṇa zum Zweck der Erfüllung des [vielleicht] noch nicht [gänzlich] Erfüllten von dem, was zum Begriff der Tugend gehört, auch von dem, was zum Begriff der Sammlung [des Geistes] gehört, dann auch zu dem, was zum Begriff der Weisheit gehört, dazu auch zu dem, was zum Begriff der Erlösung [vom Gefesselt-Sein durch Unwissenheit] gehört, wie schließlich auch zu dem, was zum Begriff des wissenden Schauens dieser Erlösung gehört.⁶⁹⁷

Aber ich sehe in dieser Welt –in diesen Bereichen der Götter mit ihren Māras und Brāhmas sowie in diesen Bereichen der Menschen mit ihren Śramaṇas oder Brāhmaṇas– [niemanden und insbesondere] kei-

NB: Das Wort „ununterbrochen“ darf dabei ganz sicherlich nicht auf die Goldwaage gelegt werden.

⁶⁹⁴ Ich unterbrech' an dieser Stelle die MV-Darstellung und schiebe das –mir äußerst wichtig erscheinendes– Sūtra SN 6.2 ein, das –erstaunlicherweise– ansonsten bislang keinerlei Beachtung gefunden hat.

⁶⁹⁵ Der Ansicht der Kommentatoren, dies habe sich erst fünf Wochen nach dem Erreichen der Erwachung zugetragen, kann ich nicht folgen: Nicht nur spricht der Text dagegen; sondern viel spricht dafür, dass er sich unmittelbar nach dem Erreichen dieses Zustands überlegt hat, unter welchen Schutz er sich beim nun erforderlichen Stabilisieren dieses Fließgleichgewichts der Erwachung am besten stellen sollte.

⁶⁹⁶ Hier hab' ich –aus später einsichtigen Gründen– das Adjektiv „vollkommenen“ weggelassen.

⁶⁹⁷ Dies sind die fünf Gruppen des Fortschritts: „Śīla“ [:S, P: „Sīla“, D: „Tugend“], S: „Samādhi“ [:P, D: Sammlung“], „Prajñā“ [:S, P: „Paññā“, D: „Weisheit“], „Vimukti“ [:S, P: „Vimutti“, D: „Erlösung, Befreiung“], „Vimuktijñānadarśana“ [:S, P: „Vimuttiñāṇadassana“, D: „Befreiung-Wissen-Sehen“, „Befreiungswissensehen“].

nen Śramaṇa oder Brāhmaṇa, der mehr⁶⁹⁸ als ich selber mit Tugend, mit Sammlung [des Geistes], mit Weisheit, mit Erlösung [vom Gefesselt-Sein durch Unwissenheit], sowie mit wissendem Schauen dieser Erlösung ausgestattet, sodass ich mich ihm anzuschließen hätte, ihn [hierin] verehrend wie hierzu dann auch ihm dienend.

Daher sollt' [und werd'] ich mich den [Guten] Zusammenhängen⁶⁹⁹, die von mir [bei der] Erwachung [und durch sie] erkannt worden sind, von jetzt ab anschließen, sie verehrend wie hierzu dann auch ihnen dienend!“

Auf dieses hin verschwand der Brahmā Svayampati,⁷⁰⁰ in seinem Gemüt die Gemütserwägungen des Bhagavans erkennend, aus der Brahmā-Welt so schnell, wie ein starker Mann den eingebogenen Arm ausstreckt oder den ausgestreckten Arm einbiegt, und erschien vor dem Bhagavan. Er schlug seinen Mantel über die eine Schulter⁷⁰¹, ließ sich mit dem rechten Knie auf den Boden nieder, richtete seine gefalteten Hände zum Bhagavan, und sprach so zu ihm:

„So ist es, Bhagavan! So ist es, Sugata! Die Tathāgatas –die Saṃbudhas– der Vergangenheit haben sich diesen [Guten] Zusammenhängen angeschlossen, sie verehrend wie hierzu dann auch ihnen dienend; und auch die der Zukunft werden sich so verhalten. Und auch gegenwärtig möge der Bhagavan, der nun ein Thatāgata ist, nämlich ein Saṃbuddha,

⁶⁹⁸ Ich kann hier –anders als die Kommentatoren– nichts von der Behauptung, er habe alle anderen als niedriger eingestuft, herauslesen. Vielmehr sagt er hier lediglich –und dies jedoch ausdrücklich–, dass er niemanden sieht, der über ihm steht, was natürlich damit zu vereinbaren ist, dass er es als möglich erachtet, dass sonst noch jemand auf der gleichen Stufe wie er selber steht.

Eine nochmalige Versuchung durch Māra und seine Töchter gab's da nicht mehr.

⁶⁹⁹ Das Wort „Dhamma“ [:P, S: „Dharma“] hier mit „Wahrheit“ o.ä. wiederzugeben, das ist, aus philosophischer Sicht betrachtet, recht irreführend. Denn gemeint sind –worüber eigentlich kein Zweifel bestehen kann– in *erster* Linie die Zusammenhänge, deren Beachten und Anwenden zur *Todlosigkeit* –zum *Zustand* der Todlosigkeit– leitet, und in *zweiter* Linie die Lehre –die Beschreibung dieser Zusammenhänge–, weswegen es sich hierbei –wie gleich danach von Svayampati gesagt wird– um *gute* Zusammenhänge handelt.

NB: Deswegen werden in buddhistischen Tempeln die Texte richtigerweise *über* den Repräsentationen eines Buddhas angeordnet, somit räumlich *oberhalb* von ihnen.

⁷⁰⁰ Vom buddhistisch-tantrischen Gesichtspunkt her betrachtet, kann es sich bei diesem Brahmā Svayampati –bei dem Brahmā, der ein Aus-sich-heraus-bestehender-Vater ist, nur um eine Beschützer-Gottheit handeln, deren Verwirklichung der Strebende anzustreben hat [und die ihm dient, und die ihn beim Erreichen des Ziels verehrt].

⁷⁰¹ Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ist mit „die eine Schulter“ *die linke Schulter* gemeint.

sich diesen [Guten] Zusammenhängen anschließen, sie verehrend wie hierzu dann auch ihnen dienend!“⁷⁰²

So sprach der Brahmā Svayampati.⁷⁰³ Und er verfasste hierzu dann noch den folgenden Merkvers:

„Die (...) Buddhas der Vergangenheit, die Buddhas der Zukunft, daher nunmehr auch der Buddha der Gegenwart: Verehrer dieser Guten Zusammenhänge waren sie, und werden dies sein, und ist er dieses nun, sie alle; denn das ist ein Gesetz⁷⁰⁴ für alle Buddhas. Und darum soll, wer nach dem eig’nen Heil strebt, der Lehre aller Buddhas stets gedenken; er soll [daher auf diese Art] die Guten Zusammenhänge achten und verehren!“⁷⁰⁵«

»[*So berichten dies die Halter des Vinayas:*]

Da nahte sich ihm ein [im benachbarten Weiler wohnender] Brähmaṇa, [dem von den Aussprüchen des Bhagavan berichtet worden ist].⁷⁰⁶

Dieser Brähmaṇa tauschte mit dem Bhagavan freundliche und höfliche Worte der Begrüßung aus;⁷⁰⁷ und er stellte sich daraufhin [dem Bhagavan] zur Seite hin.⁷⁰⁸ Sodann fragte er ihn: „Welche Hintersichten sind es, Freund Gautama,⁷⁰⁹ durch die man ein Brähmaṇa wird? Was sind die Eigenschaften, die einen Brähmaṇa ausmachen, die einen Brähmaṇa kennzeichnen?“⁷¹⁰

⁷⁰² Der Ausdruck „Tathāgata“ erscheint hier zum ersten Mal in den Texten.

⁷⁰³ Dies dürfte der ursprüngliche Abschluss des Sūtras SN 6.2 gewesen sein.

Die oben folgende Hinzufügung ist jedoch nicht ohne Belang.

⁷⁰⁴ Ohne jeden Zweifel ist mit „Gesetz“ hier nicht ein *Kausalgesetz* gemeint, sondern ein Gesetz der Moral.

⁷⁰⁵ Dieses Sūtra besitzt nicht den sonst üblichen Abschluss.

⁷⁰⁶ Denn die Frage, die er sogleich stellen wird, stellt er ja doch wohl nicht ohne irgendeine Veranlassung.

⁷⁰⁷ Erst in unserer –sich auf dem absteigenden Ast befindenden– Kultur sind die Formen der höflichen Begrüßung auf „Hallo!“ zusammengeschrumpft.

⁷⁰⁸ Das ist eine Form mittlerer Ehrerbietung: Er hat sich ihm weder frontal entgegengestellt noch sich seitlich von ihm an einer –nach Möglichkeit etwas niedrigeren– Stelle hingesetzt.

⁷⁰⁹ Er hat den Namen Buddha Śākyamuni’s gekannt. Demnach hat es sich in den benachbarten Siedlungen bereits herumgesprochen, um wen es sich bei diesem –sich derart abmühenden– Asketen in der Tat handelt.

⁷¹⁰ Er war durchaus nicht –wie ihm oft unterstellt wird– von mürrischer und von am Kastendünkel leidender Art. Denn bereits die Art seiner Fragestellung zeigt unmissver-

Der Bhagavan erkannte, [was der Inhalt dieser Frage sowie der Beweggrund ihrer Äußerung war]; und er antwortete ihm: „Ein Brāhmaṇa ist man, sowie man alles Unheilsame [aus Körper–Rede–Geist] entfernt hat und daher nun frei von Unreinheiten [aller Art wie vor allem auch von der Unreinheit] der Überheblichkeit [wegen der vermeintlichen eigenen Reinheit] ist, sowie man demnach den Reinheitswandel in Selbstbeherrschung lebt, und sowie man zudem die vollkommene Weisheit erlangt hat; ein Brāhmaṇa ist man, sowie man ohne weltlichen Stolz weilt. [Ja, sowie man diesen Zustand erreicht hat,] darf man sich gerechtfertigterweise „Brāhmaṇa“ nennen!“

[In sich gekehrt und mit verhangenem Blick verließ sodann der Brāhmaṇa den Bhagavan.]⁷¹¹

Dies ist der Abschluss des Berichts von den Begebenheiten unter dem Feigenbaum des Ziegenhirten.

Nach dem Ende dieser zweiten Woche trat der Bhagavan aus der [einspitzigen] Vertiefung [des Geistes auf alles, was er nun klar erkannt und unvermittelt sehen konnte] heraus; er [erhob sich von diesem Platz und] begab sich zu dem [nahegelegenen Baum, in dessen Umgebung sich ein Mächtiger⁷¹² aufhielt, nämlich] Mucalinda⁷¹³. An den Fuß dieses Baums setzte sich der Bhagavan sodann mit gekreuzten Beinen hin und blieb da dann [wiederum] eine Woche lang; dabei erfreute er sich an dem Glück,

ständig an, dass er das Erlangen der Brāhmaṇaschaft nicht von der standesgemäßen Geburt abhängig gemacht hat.

⁷¹¹ So deut' ich dieses Fehlen eines Abschlusses, nämlich: dass dieser Brāhmaṇa –dabei seinen Blick nach innen richtend, nämlich auf die bei ihm noch ermittelbaren Unzulänglichkeiten– sich daraufhin verstört davongemacht hat. Die sonst geäußerten Vermutungen, er habe sich böswillig aus dem Staub gemacht, gehen nicht mit dem Text konform.

⁷¹² Der Ausdruck S: „Nāga“ steht zwar in der alltäglichen Verwendung für Schlangen aller Art, ist jedoch offenbar unter den Śramaṇas jener Zeit häufig gemäß „Mächtiges [Wesen]“ gebraucht worden, und dies dann meist nicht im negativen Sinn –siehe beispielsweise MN 24!–, zumal die Schlangen damals –siehe auch MV I.15!– da und dort sogar die Verehrung als Weltenschützer genossen, die Verehrung als Lokapāla.

⁷¹³ Zu vermuten ist, dass dieser Mucalinda ein junger Offizier aus der –in der Nähe des Weilers gelegenen– Festung war, der den Auftrag hatte, diesen mit einer safrangelben Robe bekleideten Prinzen Gautama aus einem benachbarten –und mit dem Feindesland Kośala verbündeten– Śākya-Königreich, der sich in auffälliger Nähe zu dieser Festung aufhielt und sich dabei als Śramaṇa ausgab, zu observieren.

Der Buddha hatte an diesen Tag –zweifellos geschult durch seine vormalige Ausbildung im Militärwesen– an der Bewölkung erkannt, dass ein Wetterumschwung bevorstand, und hatte sich daher unter eben diesem –wohl dichtbelaubten– Baum begeben, in dessen Umgebung sich jener Mucalinda gerade aufhielt.

Dieser junge Mann tat dann in den folgenden Stunden und Tagen alles, um den Buddha vor dem Unbill des Wetters zu schützen.

[das mit dem nunmehr vollendeten klaren Wissen und unvermittelten Sehen einherging].

Bald aber, [nachdem er sich unter diesen Baum niedergelassen hatte,] zog eine Wetterfront heran, die –wiewohl die Regenzeit längst vorbei war– den Himmel verdunkelte und sodann mit schweren Stürmen heftige und lang anhaltende kalte Regengüsse herbeiführte.

Da eilte [dieser] Mächtige herbei, legte seinen [eigenen Mantel] in sieben Windungen um den Leib des Bhagavan, und [befestigte an den Ästen] oberhalb des Hauptes des Bhagavan als große Haube [seinen Sonnenschirm]. [So schützte er ihn in diesen Regentagen, indem er dachte und] sprach: „Möge weder die Kälte des Regensturms noch die Hitze der Sonnenglut den Bhagavan treffen! Und mögen [seinen Leib] weder Stechmücken noch Bremsen noch irgendwelche Kriechtiere aufsuchen!“⁷¹⁴

Gegen Ende dieser Woche zogen die Regenwolken ab; und ein wolkenloser Himmel öffnete sich wieder über das Land. Da löste Mucalinda, dieser Mächtige, diesen in sieben Windungen angelegten [und mittlerweile durchfeuchteten Mantel] vom Leib des Bhagavan. Sodann [legte er sein Obergewand ab,⁷¹⁵ trat daraufhin so –nämlich] in der Erscheinung eines einfachen Jünglings– vor den Bhagavan, und ehrte ihn mit zusammengefalteten Händen.⁷¹⁶

Der Bhagavan, der den [lauteren Beweggrund in diesem Mächtigen] erkannt hatte, sprach da feierlich:

„Zur Freude wird die Loslösung bei dem, der
zufrieden ist, der die Zusammenhänge,
die er gehört⁷¹⁷ [und dann durchdacht hat, weiß und
zudem dann] sieht, [und dieses unvermittelt].
Zur Freude wird die Hasslosigkeit hier in

⁷¹⁴ Mit dem stillschweigend erfolgten Annahmen dieses Schutzes zeigt Buddha Śākya-muni, dass er den Weg der Nacktasketen im allgemeinen und den des Mahāvīra im besonderen nicht als einen Heilsweg, sondern als einen Holzweg erachtet.

NB: Auch in der Regenzeit regnet es nicht ununterbrochen. Sowie vielmehr zwischen zwei Wolkenfronten der Himmel aufreißt, brennt dann die Sonne herab, bringt den Erdboden zum Dampfen, was die Kleintiere zum Aufbruch auf Futtersuche verleitet.

⁷¹⁵ Falls er tatsächlich ein Offizier aus der nahegelegenen Kaserne war, so wollte er dann wohl jede Überheblichkeit vermeiden, und legte zu diesem Zweck alles an Kleidern ab, was seinen militärischen Rang anzeigte; wir würden gegenwärtig sagen: Jacke und Mütze.

⁷¹⁶ *Solches* geschah dann allerdings stets stehend sowie dem zu Ehrenden vollständig zugewandt; und *dabei* war das Stehen dann natürlich *nicht* eine Affront-Haltung.

⁷¹⁷ Offensichtlich ist dieser Merkvers nicht eine Beschreibung seines eigenen Werdegangs, sondern eine Empfehlung für den weiteren Werdegang dieses Mächtigen.

der Welt, der Lebewesen Nicht-Verletzen.
Zur Freude wird die Gierlosigkeit hier in
der Welt, das Sich-Befreien von Begierden.
Die Auflösung der Einbildung: „Ich bin“,⁷¹⁸ das
bringt in der Tat das höchste Wohlergehen.“

[In der Haltung der Ehrerbietung verließ Mucalinda, dieser Mächtige,
daraufhin den Bhagavan.]

Dies ist der Abschluss des Berichts über Mucalinda.

Nach dem Ende der dritten Woche, [die auf das Erreichen der Erwach-
ung gefolgt war,] trat der Bhagavan aus der [einspitzigen] Vertiefung
des Geistes [auf das Entstehen des Erleidens und auf das Vergehen des
Erleidens] heraus, [erhob sich von diesem Platz], und begab sich zum
[nahegelegenen Baum auf der] Königsstätte.⁷¹⁹ [Dort an den Fuß eines
Baums] setzte er sich sodann mit gekreuzten Beinen hin; er blieb da un-
unterbrochen eine Woche lang, sich am Glück [der Befreiung von der „Ich
bin“-Einbildung] erfreuend.

Gegen Ende dieser Woche kamen die zwei Kaufleute Tapussa und
Bhallika auf ihrer Geschäftsreise von Ukkala [nach Uruvelā. Dort] hörten
sie von einem (...) Blutsverwandten⁷²⁰ [des einen Geschäftsmanns] die
folgende Neuigkeit: „Edle Freunde! Hier, [ganz in der Nähe, nahe an der

⁷¹⁸ Diese Einbildung „Ich bin“ ist zwei Jahrtausende später von Descartes an die Spitze
der zu seinem Philosophiegebäude führenden Meditationen gesetzt worden; und selbst
Kant hat dieses „Ich bin“ als Beschreibung seiner transzendentalen Apperzeption –einer
angeblich unveränderlichen und dabei alles Erkennen und Wissen erstellenden und si-
chernden Selbstwahrnehmung– neben dem Ding-an-sich-selbst als einen dieser beiden
Fixpunkte seiner Erkenntnistheorie gesetzt. Man hat somit davon auszugehen, dass es
seinerzeit in Alt-Indien Seins-Lehren gegeben hat, die der des Parmenίδes recht nahe
gekommen sind.

⁷¹⁹ Ich vermute –ohne dafür weitere Gründe vorweisen zu können–, dass dieser Platz
aufgrund folgender Begebenheit diesen Namen S: „Rājātana“ – D: „Königsbereich“ – er-
halten hat: Vor nicht zu langer Zeit hatte der Großkönig von Magadha die in der Nähe
gelegend Kaserne visitiert und inspiziert. Grundsätzlich aber pflegte er sein Lager nicht
innerhalb einer bewaffneten Einheit, deren Kampfkraft stärker war als die seiner Leib-
wache, zu nehmen; und daher hatte er an dieser –nahe bei der Überlandstraße gelege-
nen Stätte seine Zelte aufschlagen lassen und von da aus die einzelnen Teileinheiten zu
sich beordert. Dieses aufregende und Nervenkraft verzehrende Ereignis hatte bei den
Ortsansässigen die Erinnerung an diese Stätte nicht rasch vergessen lassen.

⁷²⁰ Ich ersetze „Gottheit, die in einem früheren Leben ihr Blutsverwandter gewesen ist“
durch das schlichte „Blutsverwandter“. Und bei eben diesen Blutsverwandten werden
sie auf ihrer Reise wohl eine Rast eingelegt haben.

Sollten die beiden Kaufleute mit einander blutsverwandt gewesen sein –wofür viel
spricht–, dann hat es sich um einen Blutsverwandten von beiden Kaufleuten gehandelt.

Überlandstraße, dort am Fuß des Baumes der –leicht erhöhten und nicht zu übersehenden– Königsstätte weilte [ein]⁷²¹ Bhagavan, der erst vor wenigen Wochen zum Saṃbuddha geworden ist. Begeht Euch mit Reiskuchen und Honigbällchen zu ihm, [bringt ihm diese Speisen dar, und] erweist ihm dabei Eure Ehrerbietung! Denn das wird Euch für lange Zeit zum Heil und Segen gereichen!⁷²²

Daraufhin nahmen diese beiden Kaufleute Reiskuchen und Honigbällchen und begaben sich zu dem Ort, an dem der Bhagavan weilte. Sie traten vor ihm hin, begrüßten ihn ehrerbietig, und stellten sich ihm zur Seite hin. Sodann [boten sie ihm die [mitgebrachten Speisen an] mit den Worten: „Möge, Herr, der Bhagavan von uns diesen Reiskuchen und diese Honigbällchen annehmen, damit uns das für lange Zeit zum Heil und zum Segen gereicht!“. Da nun überlegte der Bhagavan: „Die Tathāgatas nehmen Speisen grundsätzlich nicht mit der Hand an.⁷²³ Wie aber soll ich das mir jetzt Dargebotene nun entgegennehmen?“ [Er blickte in die vier Richtungen um sich herum; und er bemerkte da in seiner Reichweite

⁷²¹ Mit Sicherheit sind diese Berichter nicht der Ansicht gewesen, es gäbe auf dem ganzen Rosenapfelkontinent –d.h.: in ganz Indien– keinen weiteren Bhagavan.

⁷²² Denn in leichter Abwandlung des Satzes von Keynes wussten sie: „Man muss etwas von seinen Gütern zielgerichtet weggeben, um viele neue Güter zu erwerben; kurz: Man muss gütig sein, um begütert zu werden!“

Daher musste ihnen dieser Blutsverwandte seine Empfehlung nicht zweimal oder gar dreimal sagen.

NB: Zur Wendung „für lange Zeit“: Die Einstellung des L: „Do ut des“ –des D: „Ich gebe [dir], auf dass du [mir] gebest!“–, mit der man den Göttern begegnete, wurde demnach auch bei Wesen ausgeübt, die ihren Wohnsitz [noch] nicht oben im Luftraum hatten.

NNB: Die Endlichkeit der Auswirkungen solcher verdienstvoller Handlungen von endlicher Art war offensichtlich auch im Bürgertum unbestritten; denn das Ausmaß dieser Handlungen war ja naturbedingt ebenfalls von endlicher Art.

⁷²³ Zunächst zur Pluralform „Tathāgatas“: Dieser Ausdruck wird von Buddha Śākyamuni im Singular mehrheitlich zur Selbstbezeichnung verwendet.

Hier hingegen zeigt er mit dem Plural an, dass das Erreichen der Tathāgataschaft *keine* Singularität ist. [Vermutet wird, dass dieser Ausdruck bereits vor Buddha Śākyamuni in Gebrauch war, auch bei den Jainas.]

Sodann zur Suche nach einem Teller: Vermutlich hatten bis dahin schon mehrere Schuloberhäupter von sich erklärt, sie seien Tathāgatas, vielleicht aber auch nur Mahāvīra, das Oberhaupt der Jainas. Dieser jedenfalls nahm –weil er jeglichen Besitz abwies, nicht nur den an einem Kleid, sondern dann natürlich auch den an einer Almosenschaale– die ihm dargebotenen Speisen daher–zwangsläufig, wie wir sagen möchten– nur mit der Hand an.

Buddha Śākyamuni entschließt sich nun, dargebotene Speisen *so* gerade *nicht* anzunehmen: Wer sie *so* annimmt, zeigt damit an, dass er *kein* Tathāgata ist.

Aber den beiden –höchstwahrscheinlich jaina-orientierten– Kaufleuten haben diesen bemerkenswerten Unterschied offenkundig überhaupt nicht bemerkt.

einige breite flache und zudem leicht ausgehöhlte Steine;⁷²⁴ und er entschloss sich: „Mit diesen Schalen werd' ich] die mir hier dargereichten Speisen entgegennehmen!“. Er nahm diese Steinschalen in seine Hände, erhielt auf ihnen den Reiskuchen und die Honigbällchen, und verzehrte sie sodann. [Daraufhin] reinigte er [zunächst] diese Steinschalen und [danach auch] seine Hände.⁷²⁵

[Tapussa und Bhalika, diese beiden Kaufleute, baten nun den Bhagavan um die Darlegung des von ihm erzielten Wissens. Dieser erklärte ihnen sodann in der ihrer Verstehenskraft gemäßen Weise die Bestehensart des Erleidens, den Ursprung des Erleidens, das Erlöschen des Erleidens, und den zu diesem Erlöschen führenden Pfad. Erfreut unterbrachen sie ihn da mit dem Ausruf: „Dann ist das ja die gleiche Lehre, die auch unser Meister Mahāvīra verkündet; denn auch er beschreibt das Leiden, dessen Ursache, das Zur-vollständigen-Auswirkung-Bringen dieser Ursache, und den zum oberen Ende der Welt hinführenden Weg! Führt auch der Pfad des Bhagavan's über die Welt hinaus? Oder verbleibt jemand, der diesen Pfad beschreitet, dann dennoch hier in dieser Welt?“. Auf dieses hin antwortete ihnen der Bhagavan: „Wer den Pfad so begeht, wie ich ihn gegangen bin, der befindet sich, am Ziel angelangt, nicht mehr in der Welt, sondern außerhalb der Welt!“.⁷²⁶ Auf dieses hin erklärten

⁷²⁴ Vielleicht hat es sich dabei um Picknick-Überbleibsel des –längst abgereisten– Hofstaats des Groß-Königs gehandelt; denn dass die armen Ziegenhirten derart brüsk mit ihrem Geschirr umgegangen sind, das darf als ausgeschlossen gelten.

⁷²⁵ Ich folge hier der nicht-wörtlichen Übertragung von RHD-WOB; die wörtliche Übersetzung lautet: „[Daraufhin] nahm er seine Hände von den Steinschalen zurück.“: Hierbei dürfte es sich wohl um einen –durch bloßes wortgerechtes Übersetzen ins Pali bewirkten– Übertragungsfehler handeln.

Sodann: Den oben nun folgenden Absatz hab' ich mir ausgedacht. Ausgegangen bin ich dabei von der Vermutung, dass diese Bürger dem damals in Magadha unter den Bürgern und speziell unter den Kaufleuten herrschenden Trend gefolgt sind, sich als Laien-Anhänger dem Jainismus zuzuwenden; und vorgegangen bin ich dabei in der Absicht, ein kongruentes Bild dieses Vorkommnisses zu zeichnen, dies unter Einbeziehung des gleich darauf erfolgenden Entschlusses Buddha Śākyamuni's, das von ihm ermittelte Wissen *nicht [mehr]* weiterzureichen.

NB: Für den Jainismus sind die Fehlhandlungen des Geistes in ihrem Gewicht nicht so bedeutsam wie die der Sprache oder gar wie die des Körpers; siehe MN 56. Dies mag einer der Gründe gewesen sein, warum –weniger die Bauern und vielmehr– die Kaufleute sich vom Jainismus angesprochen gefühlt haben.

⁷²⁶ Diese beiden biedereren Kaufleute verstehen unter „Welt“ –genauso wie ihr in epistemologischer Hinsicht gleichfalls biederer Lehrer und wie die späteren buddhistischen Śrāvākayāna-Philosophien– nichts Anderes als ein bewusstseinsunabhängiges Weltall.

Der auch aus diesem Schlaf Erwachte versteht hingegen unter „Welt“ hier das *Als-Welt-Erfasste*. Siehe auch SN 2, wie auch DN 11. Das aber war diesen beiden ganz *weltlich* ausgerichteten Kaufleuten natürlich *nicht* zu vermitteln.

Tapussa und Bhallika, die beiden Kaufleute, dem Bhagavan beglückt:
„Dann, Herr, ist der Bhagavan wirklich ein Sieger, und somit einer, der unserem Meister Mahāvīra gleicht; denn die Lehre des Bhagavan gleicht ja der Lehre unseres Meisters Mahāvīra!“]

Und sie verneigten sich mit ihren Häuptern zu den Füßen des Bhagavan⁷²⁷ und sprachen: „Herr! Wir nehmen unsere Zuflucht zum Bhagavan und von den Zusammenhängen,⁷²⁸ die er uns dargelegt hat! Möge der Bhagavan uns von heute ab für unsere ganze [weitere] Lebenszeit als seine Laien annehmen!“. So erklärten sich diese beiden Kaufleute mit einer zweigliedrigen [Zufluchtsformel] als die ersten Laien [des Bhagavan. Sie versicherten ihm sodann, wie glücklich und wie dankbar sie dafür seien, hier in ihm einen so großen Sieger begegnet zu sein, und wie glücklich das Königreich Magadha über diese frohe Kunde, die sie unverzüglich allen Menschen berichten würden, sein werde, zumal vor kurzem ein großes Schul-Oberhaupt gestorben sei und ein anderes großes Schul-Oberhaupt im Sterben liege. Sodann verabschiedeten sie sich vom Bhagavan ehrerbietig unter Zukehrung ihrer rechten Seiten, und zogen weiter ihres Weges.]“

Das alles hat sich auf der Königsstätte zugetragen.

NB: Abgesehen davon, dass es für diese Beiden die Frage nach seiner Lehre ganz nahe-liegend war –wiewohl sie, nach der Kaufleute Art, beim Erhalten der Antwort, dann doch nur kurzzeitig aufmerksam zuhörten–, wär' es ohne ein solches Nachfragen und eine wenigstens ganz kurz gefasste Antwort völlig unverständlich, wieso sie zum Abschied Zuflucht zum Buddha und zu seiner Lehre haben nehmen können.

NNB: Hätte das damals stattgefunden Gespräch nicht einen derartigen Verlauf genommen, so wäre zudem auch nicht zu verstehen und einzusehen, warum Buddha Śākyamu-ni bald, nachdem die Beiden sich von ihm verabschiedet hatten, den Ent-schluss gefasst hat, die von ihm gefundenen Zusammenhänge, von denen er nun ein unvermitteltes Wissen und Sehen –und somit die Weisheit– gewonnen hatte, für sich zu behalten.

⁷²⁷ D.h.: Sie fielen vor ihm auf ihre Knie und senkten ihre Häupter zur Erde nieder.

⁷²⁸ So, wie D: „Gesetz“, so hat auch S: „Dharma“ [= P: „Dhamma“] die zwei –epistemolo-gisch sehr unterschiedliche– Bedeutungen, nämlich gemäß: (a) „Zusammenhang“, (b) „Darlegung des [= Beschreibung des, ≈ Lehre von dem] Zusammenhang“.

Für (a) spricht: Man muss [auch] den Weg nach unten kennen, um zu erkennen, dass und wie man den Weg nach oben zu begehen hat; deswegen wird das Zwölfgliedrige Entstehen durch Vorausgegangenes als Zuflucht gewählt, d.h.: der Weg selber.

Für (b) spricht: Um den Weg zu kennen, muss man die Beschreibung des Weges ken-nen und sich an diese halten, in diesem Fall: an die 12-teilige Beschreibung des Entste-hens durch Vorausgegangenes.

Man mög' es mir nachsehen, dass ich [noch] zögere, mich zur Frage, ob (a) vor (b) oder hingegen (b) vor (a) den Vorrang hat, zu äußern.

Danach, am Ende dieser vierten Woche [nach dem Erreichen der Er-
wachung, und bald⁷²⁹, nachdem diese beiden Kaufleute weitergezogen
waren,] trat der Bhagavan aus der [einspitzigen] Vertiefung [auf den Ge-
genstand seines Wissens] heraus, [erhob sich von diesem Platz,] und be-
gab sich [zurück] zum Feigenbaum des Ziegenhirten. Dort blieb er am
Fuß des Baums stehen,⁷³⁰ [ohne sich hinzusetzen. Er war jetzt ganz allein
an diesem Ort; und] sein Geist neigte sich nunmehr dem Alleinbleiben zu.
Denn er überlegte und vergegenwärtigte sich dieses:

„Dieser Zwölfgliedrige Zusammenhang,⁷³¹ den ich [in allen Einzelhei-
ten] durchdrungen habe,⁷³² ist tiefgründig und [über alles Weltliche] er-
haben. Er bringt [zwar, wenn er erfasst und verstanden wird,] dem Ge-
müt Ruhe und Frieden; aber er ist [eben nur sehr] schwer zu erfassen
und zu verstehen. [Denn in seinem] feinsten [Kern] ist er dem logischen
Schließen nicht [mehr] zugänglich.⁷³³ Sie ist einsehbar, [aber eben] nur
für einen Weisen. Die [sonstige] Menschheit hingegen gibt sich dem Be-
gehren hin, findet daran Gefallen, erfreut sich daran. Für sie ist diese Leh-
re kaum zu verstehen, diese Lehre von den bedingt-bestehenden Zusam-
menhängen des Entstehens aus Vorausgegangenem.⁷³⁴ Und kaum zu ver-
stehen und einzusehen ist für sie die Lehre vom Zur-Ruhe-Kommen des
Gestaltetwerdens [von Körper–Rede–Geist], vom Hinter-sich-Lassen des
zum Geborenwerden führenden [Anhaftens], vom Auslöschen des Dürs-
tens, vom Freikommen von den Leidenschaften, vom vollständigen Erlö-

⁷²⁹ Hier allerdings wird das Wort „bald“ wohl eine Zeitspanne benennen, die deutlich kürzer als ein Tag und vielleicht sogar merklich kürzer als eine Stunde ist.

⁷³⁰ Das: „Er blieb stehen“ ist bemerkenswert, wenngleich scheinbar bislang von niemandem bemerkt worden!

Und bemerkenswert ist natürlich ebenfalls, dass niemand die Aufeinanderfolge zunächst des Aufsuchens der beiden Kaufleute und sodann der Entschluss zum Nicht-Weiterreichen der Lehre bemerkt hat.

⁷³¹ So ist es gemäß (a) zu formulieren, hingegen gemäß (b) als: „Diese Lehre [von den Zusammenhängen] ...“. Nach (a) ist es ein buddhistisches Vorgehen, und nach (b) ein buddhologisches Vorgehen.

⁷³² Das Durchdringen der Zusammenhänge erfolgt mittels Denken [= inneres Sprechen, siehe MN 44], somit in einer Sprache. Das Durchdringen der Lehre von den Zusammenhängen erfolgt mittels Denken [= internes Sprechen] über diese Sprache, die diese Zusammenhänge beschreibt, somit in einer Metasprache zu dieser Sprache.

Warum dies bislang übersehen worden ist, das vermag ich nicht zu erklären.

⁷³³ Das mag für einfache Gemüter, deren logische Fähigkeiten der Entwicklung harren, durchaus so klingen, als wäre dabei etwas–oder gar alles–unlogisch.

Ich sehe das jedoch anders, nämlich: dass hier alles Denkbare und Sagbare durchgehend logisch [= den Gesetzen der Logik unterstellt] ist. Das logische Schließen handelt von Aussagen und Urteilen einer Sprache und erfolgt in Aussagen und Urteilen einer [erweiterten] Sprache [über jene Sprache]. Aber: *Über Alles hinausgehen ...*

⁷³⁴ Diese Lehre ist die Zweite Edle Wahrheit, wohl mit Blick auf die Erste Edle Wahrheit.

schen [des Feuers des Getriebenseins und des Dürstens], kurz gesagt: vom Nirvāṇa, [vom Nicht-Brennen].⁷³⁵ Würd' ich [den Leuten diese von mir durchdrungenen] Zusammenhänge darlegen, so würden sie diese keinesfalls verstehen und einsehen; und die Mühen und Anstrengungen, die ich dabei bis zur Erschöpfung aufzubringen hätte, [sie wären umsonst, und wären auch das einzige, was dabei herauskommen würde]!“

Und da kamen dem Bhagavan die folgenden Verse in den Sinn, die bis dahin noch niemand gehört hatte:

„Mit großen Mühen hab' das [Wissen von den]
Zusammenhängen ich mir angeeignet.
Dabei belass' ich's nun: Warum denn sollt' ich
es weitergeben? Ist es für die Wesen,
versunken ganz in Gier und Hass, doch schwer, die
Zusammenhänge [richtig] zu verstehen!
Sie, die sich hingeben der Leidenschaft, die
von Unwissenheit eingefangen sind, sie
sind unfähig, zu sehen das, was gegen
den Strom erdachter Meinungen sich richtet,
was weise, tiefsinnig und tiefgründig ist,
was eben deshalb schwer nur zu durchschau'n ist.“

Indem der Bhagavan die Lage der Dinge so erwog, neigte sich sein Geist zur Beschaulichkeit und damit zum Nicht-Weitergeben der [von ihm gewonnenen Einsicht in die] Zusammenhänge.

Aber der Brahmā Svayampati⁷³⁶ erkannte da (...) ⁷³⁷ die Überlegung, die im Geist des Bhagavan vor sich ging; und er klagte: „Ach! Die Mensch-

⁷³⁵ Diese Lehre ist die Dritte Edle Wahrheit, wohl mit Blick auf die Vierte Edle Wahrheit.

⁷³⁶ Dieser auch weiterhin ständiger Begleiter des Buddha ist –meiner von mir mangels Kenntnisse vom Brāhmaṇismus nicht zu begründenden Vermutung nach– der dem Prinzen Siddhārtha spätestens beim Auszug in die Hauslosigkeit, vielleicht aber auch bereits vor der Begebenheit unter dem Rosenapfelbaum –und dann zu eben jenem Zweck– von einem seiner Lehrer –von Saṃbhamitra?– im Verlauf einer Von-Mund-zu-Ohr-Einweihung als Schutzgottheit [= als Iṣṭhadevatā]– gegeben [und als solche später auch noch vom Buddha beibehalten] worden.

Erstaunlicherweise hält er sich jedoch ausgerechnet in den Monaten und Wochen vor dem Dahinscheiden Buddha Śākyauni's bedeckt ...

⁷³⁷ Ich lasse hier weg: „durch die Kraft seines Geistes“. Denn den Geist eines Samyaksambuddhas kann kein *äußerer* Deva und darüber hinaus auch kein *äußerer* Brahmā auffinden oder gar ermessen: Unauffindbar ist er und unermesslich; siehe hierzu z. B.: SN 22.85 und SN 44.01, und Kurzformen hiervon u.a.: SN 06.07 und SN 06.08.

heit wird verderben, ganz elendiglich verderben, falls das Gemüt der Thatāgata's, des Arhat's, des Samyaksambuddha's sich zum Verweilen in Beschaulichkeit sich neigt, zum Nicht-Weitergeben der [Einsicht in die] den Zusammenhängen, [allen voran von diesem Zwölfgliedrigen Zusammenhang des Entstehens durch Vorausgegangenes]!“. Und [auf der Stelle]⁷³⁸ erschien er, aus der Brahmā-Welt kommend,⁷³⁹ vor dem Bhagavan.

Er richtete seine obere Robe so zurecht, dass sie die eine Schulter⁷⁴⁰ bedeckte, kniete sich mit dem rechten Knie zu Boden nieder, erhob die gefalteten Hände zum Bhagavan, und richtete diese Bitte an ihn: „Herr! Möge der Bhagavan, der Sugata,⁷⁴¹ doch die [Lehre von den] Zusammenhängen weitergeben! [Denn] es gibt Lebewesen, deren Auge [des Geistes] nur wenig mit Staub bedeckt ist, [deren Einsichtsfähigkeit demnach nur wenig getrübt ist]: Diese werden die Darlegung der Zusammenhänge [und insbesondere die des Zwölfgliedrigen Zusammenhangs] verstehen. Würde ihnen diese [Lehre] aber nicht vermittelt werden, so könnten sie nicht das Heil erlangen!“

Dies sprach der Brahmā Svayampati. Und er fügte dieser [Bitte noch die Aufforderung] hinzu:

„Verkündet werden in Magādha Lehren,
die unrein [die Zusammenhänge schildern],
erfunden von verunreinigten Menschen.
Drum öffne Du zum Todlosen das Tor jetzt;
lass so die [Menschheit] dann die Lehre hören,

Somit ist in der Textvorlage ein inneres Ereignis nach außen projiziert worden, ob aus mangelndem Verständnis oder ob in der –gut gemeinten– Absicht, in der Wiedergabe die Dramatik zu steigern.

⁷³⁸ Ich kann und will nicht entscheiden, ob mit dem Ausdruck: „solange ein kräftiger Mann benötigt, um seinen ausgestreckten Arm zu beugen oder um seinen gebeugten Arm auszustrecken“ ein Augen-Augenblick [$\approx 0,05$ s] gemeint ist, wie es die Wiedergabe der überlieferten Texte suggeriert, oder aber ein Geist-Augenblick [$\approx 0,000.005$ s], was aus grundsätzlichen Erwägungen –die Geschwindigkeit der Bewegungen der Zustände im Geist betreffend– das zu Vermutende ist. Daher schreib' ich: „auf der Stelle“.

Zu Frage der Bestimmung der Länge von Zeitspannen eines Geist- Augenblicks siehe *Anhang (a)*.

⁷³⁹ Abhängig davon, ob man diesen Brahmā als eine äußere Person oder aber als eine innere Stimme erachtet, ist seine Brahmā-Welt ein äußerer Bereich im Universum oder hingegen ein innerer Bereich, ein Zustand des Geistes des Buddha Śākyamuni.

⁷⁴⁰ Mit Sicherheit darf davon ausgegangen werden, dass das nicht irgendeine, sondern vielmehr die linke Schulter war.

⁷⁴¹ Der Ausdruck „Sugata“ hat die wörtliche Übersetzung „Gut-Gegangener“, ist dabei jedoch zumeist gemäß „gut [für das Heil der Lebewesen den Heilsweg zu dessen Ziel] Gegangener“ zu verstehen.

die aufgefunden ward vom Fleckenlosen!
 Wie einer, der auf eines Berges Gipfel
 auf einem Felsen stehend,⁷⁴² wird gesehen
 von allen Menschen ringsherum, so, Weiser,
 steig' Du empor zum höchsten Hort der Wahrheit.⁷⁴³
 Blick' dann, Allséhender, von dort herab auf
 die Menschen, die verloren im Erleiden
 und überwältigt vom Entsteh'n–Vergeh'n sind,
 Du, der sich selbst befreit hat vom Erleiden!⁷⁴⁴
 Erhebe Dich, Du großer Held, Du Sieger!⁷⁴⁵
 Begib Dich hin zur [Menschheit], hoher Meister,
 de Du Dich selbst von allem Fehl befreit hast!
 Die Lehre reiche [denen, die bereit sind,
 sie aufzunehmen unverfälscht]! Es werden
 da [Menschen] sein, die sie verstehen können!“ (...) ⁷⁴⁶

Auf diese dringende Bitte des Brahmā Svayampati hin blickte der Bhagavan mit den Augen eines Erwachten voller Erbarmen auf die [Mensch-

⁷⁴² Dieses Gleichnis erinnert allzu sehr an Mahāvīra's Traum vom Berge ...

Ich vermute, dass diese Ähnlichkeiten –auch gemäß MN 11, wiewohl dort hauptsächlich die zu Yājñavalkya gemein sind– bewusst [und mit neuem Sinn] gesetzt sind.

⁷⁴³ Hier kriegt der gute Brahmā gerade noch die Kurve zum *übertragenen* Sinn seiner Aufforderung an den Buddha, nun die *Bergpredigt* zu halten.

⁷⁴⁴ In der Sprechweise der Evangelien –und geringfügig abgeändert– gesagt: „Andere soll er retten; denn sich selbst hat er bereits gerettet!“

⁷⁴⁵ Die dem Jainismus entnommene Terminologie wird hier gegen den Jainismus gerichtet: S: „Mahāvīra“ = D: „Großer Held“, und S: „Jina“ = D: „Sieger“!

Der herkömmliche Interpret mag da immer noch darüber zweifeln, auf wen diese Aussagen denn wohl abzielen mögen; dem herkömmlichen Kriminalisten aber ist alles klar.

⁷⁴⁶ Gemäß MV 1.2.5-10 hat Buddha Śākyamuni in Anwendung des Prinzips: „Du musst es dreimal sagen!“ diese –sodann zweimal wiederholte– Bitte zweimal abgelehnt und sein Gemüt erst mit der dritten Bitte erweichen lassen.

Ich gehe davon aus, dass im Verlauf der mündlichen Tradierung hier die Dramatik hat gesteigert werden sollen, ohne dass dabei bedacht worden ist, dass man dadurch dem nunmehr von allen Befleckungen frei Gewordenen eine gute Portion Hartherzigkeit unterstellt hat.

Ich halte mich an dieser Stelle daher an MN 26, der gemäß Buddha Śākyamuni sich *nicht* dreimal bitten lässt, sondern *gleich* auf die erste Bitte hin –auf die erste Geistesregung des Erbarmens hin, die sich seiner beginnenden Neigung des Geistes zum Nichtweitergeben des Erkannten entgegengestellt hat– dieser Bitte entsprochen hat.

NB: Die Anspielungen auf die Lehre Mahāvīras –durch Benützung seines Vokabulars wie auch seiner Parabeln, wenngleich natürlich hier mit anderem Sinngehalt– sind nicht zu übersehen. Wer sie nicht übersieht, für den ist es feststehend, dass mit: „unreine Lehre, in Magadha verkündet“ die Lehre Mahāvīra's gemeint sein muss.

heit]. Dabei sah er sah er bei ihnen [Menschen], deren Augen [des Geistes] durch sehr viel Staub verdunkelt waren, wie auch [Menschen], deren Augen [des Geistes] durch nur wenig Staub verdunkelt waren, ferner [Menschen] mit stumpfen Verstand wie auch [Menschen] mit scharfem Verstand,⁷⁴⁷ auch solche mit schlechten Anlagen wie auch andere mit guten Anlagen, zudem manche, die nur schwer zu unterweisen waren, wie auch einige, die recht leicht zu unterweisen waren; und er gewährte unter diesen dabei dann einige [Menschen], die die Gefahren des unheilsamen Verhaltens für ihre [künftigen Leben] klar erkannt hatten.

So, wie in einem Teich mit Lotosblumen und Wasserrosen, seien diese nun blau [oder rot]⁷⁴⁸ oder weiß, die allesamt im schlammigen, Boden des Teichs] keimen und sodann nach oben wachsen, [einige] nicht bis zum Wasserspiegel gelangen, sondern unterhalb von ihm [im schlammigen Wasser verweilen], andere hingegen [immerhin] bis zu diesem Wasserspiegel vorstoßen, und einige von diesen [zudem schließlich ganz] über den Wasserspiegel hinaus gelangen, wo sie von [diesem schlammigen] Wasser nicht mehr berührt oder benetzt werden, ebenso zeigten sich da dem Bhagavan die Menschen mit ihren unterschiedlichen Anlage und Fähigkeiten.

Daraufhin richtete er an den Brahmā Svayampati in Versform feierlich diese Worte:

„Zum Todlosen ist weit das Tor geöffnet
für alle, die zum Hören Ohren haben!
Vertrauen mögen reichlich sie entwickeln,
damit sie dieses Tor auch recht erkennen!
Die edlen, kostbaren Zusammenhänge:
Ich wollte, Brahmā, über sie nicht reden
zu [ander'n] Menschen, weil ich ohne Hoffnung
[auf Früchte] dieses schweren Werks gewesen.“

Da erkannte dieser Brahmā Svayampati: „Der Bhagavan hat meiner Bitte, die [Lehre von den] Zusammenhängen weiterzureichen, stattgege-

⁷⁴⁷ Man benötigt eben einen scharfen Verstand, um genau sehen zu können, wie weit das fehlerfreie Denken und Sprechen und mit diesen Fähigkeiten auch die des logischen Argumentierens reichen, und um mit einem solchen logischen Argumentieren genau sehen zu können, wo die Grenze eines jeden fehlerfreien logischen Argumentierens grundsätzlich überschritten ist.

Hingegen benötigt man wenig Verstand, um beispielsweise Buddhaghosa's banale und grobschlächtige Deutung der 12-er-Kette nachzuvollziehen. Wieso Buddhaghosa's Deutung auch im Bodhisattvayāna akzeptiert wird, ist mir unbegreiflich.

⁷⁴⁸ Wiederum halt' ich mich hier an MN 26.

ben!“. Er verneigte sich vor dem Bhagavan, umwandelte ihn unter Zukehrung seiner rechten Seite, und verschwand sodann auf der Stelle.

[Das alles hat sich zugetragen, als] Brahmā Svayampati seine Bitte vorgetragen hat.]

Nun überlegte sich der Bhagavan: „Wem könnt’ ich denn als Erstem den Zwölfgliedrigen Zusammenhang darlegen? Wer wird wohl diese Darlegung leicht und rasch verstehen?“; und er kam zu dem Beschluss: „Ārādā Kālāma ist gelehrt und weise. Schon seit langem ist sein Auge der Weisheit nur noch durch wenig Staub verdunkelt. Daher sollt’ ich als Ersten ihm die Zusammenhänge [und insbesondere den Zwölfgliedrigen Zusammenhang] darlegen; den leicht und rasch wird er diese Darlegung verstehen!“. Da aber raunte ihm eine unsichtbare Gottheit⁷⁴⁹ zu: „Herr! Vor [wenigen] Wochen ist Ārādā Kālāma gestorben!“; und ihm ging die Gewissheit auf, dass Ārādā Kālāma tatsächlich vor [wenigen] Wochen gestorben war. Da sprach der Bhagavan: „Ein edler Geist war Ārādā Kālāma!⁷⁵⁰ Hätt’ er die Darlegung der von mir gefundenen Zusammenhänge vernommen, so hätt’ er sie rasch verstanden und eingesehen!“

Sodann überlegte sich der Bhagavan: „Wem könnt’ ich aber dann sonst als Erstem den Zwölfgliedrigen Zusammenhang darlegen? Wer wird diese Darlegung leicht und rasch verstehen?“; und er kam zu dem Beschluss: „Udraka Rāmaputra ist gelehrt und weise. Schon seit langem ist sein Auge der Weisheit nur noch durch wenig Staub verdunkelt. Daher sollt’ ich als Ersten ihm die Zusammenhänge [und insbesondere die beiden Zwölfgliedrigen Zusammenhänge] darlegen; denn er wird diese Darlegung leicht und rasch verstehen!“. Da aber raunte ihm eine unsichtbare Gottheit zu: „Herr! Vor [wenigen] Tagen ist Udraka Rāmaputra gestorben!“; und ihm ging die Gewissheit auf, dass Udraka Rāmaputra tatsächlich vor [wenigen] Tagen gestorben war. Da sprach der Bhagavan: „Ein edler Geist war Udraka Rāmaputra!⁷⁵¹ Hätt’ er die Darlegung der von mir gefundenen Zusammenhänge vernommen, so hätt’ er sie rasch verstanden und eingesehen!“⁷⁵²

⁷⁴⁹ Auch sie mag man, je nach Weltsicht, als eine äußere oder aber als eine innere Stimme deuten. Und als äußere Stimme mag man ein übernatürliches Wesen oder aber ein natürliches Wesen –beispielsweise einen Almosenspendler oder den [den Bhagavan observierenden] Offizier– nehmen.

NB: Die Annahme, damals hätten sich wichtige Begebenheiten mangels Radio und Fernseh’n nicht rasch verbreitet, ist unbedingt falsch.

⁷⁵⁰ So nämlich hat der Śramaṇa Siddhārtha Gautama über seinen Lehrer geurteilt.

⁷⁵¹ So nämlich hat der Śramaṇa Siddhārtha Gautama über seinen Lehrer geurteilt.

⁷⁵² Diese lobenden Worte sind unbedingt zu beachten.

Daraufhin überlegte sich der Bhagavan: „Wem könnt' ich aber dann sonst als Erstem den Zwölfgliedrigen Zusammenhang darlegen? Wer wird diese Darlegung leicht und rasch verstehen?“; und er kam zu dem Beschluss: „Jene Gruppe der fünf Śramaṇas [–nämlich: Kaṇḍanya, Vappa, Bhassya, Mahānāma, Aśvajit–, diese Fünf,] die mir seinerzeit bei meinen Abmühungen [in der Selbstquälerei] beigestanden sind, sie haben mir [dabei in mancherlei Hinsichten] geholfen.⁷⁵³ Daher sollt' ich ihnen nun als Ersten die Zusammenhänge darlegen!“

Sodann überlegte sich der Bhagavan: „Wo könnten sich diese fünf Śramaṇas jetzt wohl aufhalten?“; und er sah mit seinem –nunmehr [gänzlich ungetrübten und somit klaren und daher]– mit göttlichen Kräften ausgestatteten Auge [des Geistes], dass diese Fünf nun bei Vārāṇasī im Gazellenhain am Seherstein weilten.⁷⁵⁴

Er blieb aber noch bei Uruvelā, solange ihm dies dienlich erschien.⁷⁵⁵

{Dort weilte er –an diesen Tagen, wenige Wochen nach seiner Erwachung [aus dem Schlaf des Getriebenseins durch Unwissenheit]– allein und zurückgezogen am Ufer des Flusses Nerañjara unter dem Feigenbaum der Ziegenhirten. Dabei überlegte er sich, [was wohl für Menschen einfacheren Gemüts der gerade und zielgerichtete Weg zu deren Läuterung sein kann; und er kam zu diesem Ergebnis:]

„Der zielgerichtete Weg zur Läuterung der Lebewesen –und damit zur Überwindung von Kummer–Klage–Trübsal–Pein–Verzweiflung durch Erzielen des Aufbauenden, nämlich: des zum Verwirklichen des Nirvāṇas

Und wer sie beachtet, der muss unweigerlich gegenläufige Aussagen über diese beiden Lehrer in den Überlieferungen als spätere Hinzufügungen und damit als nicht-authentisch –kurz: als unecht– ansehen, zudem: als Verstoß gegen die *Rechte Rede*.

⁷⁵³ Von *ihnen* –des Buddhas *dritte* Wahl– wird in diesem Beschluss *nicht* gesagt, was zuvor von seinen beiden weltlichen Lehrern gesagt worden ist, nämlich: dass auch sie diese Zusammenhänge leicht und rasch verstehen werden.

Das zeigt an, dass Buddha Śākyamuni *diesen* Fünfen *nicht* die *gleichen* Fähigkeiten zugetraut hat wie *jenen* beiden Hochschul-Lehrern, wie auch, dass die 12-er-Kette nur bei der banalen Deutung von Buddhaghosa leicht verstehbar ist.

NB: Da jener Lehrer an der Hofschule, unter dessen Anleitung er die Erste Vertiefung erlangt hatte, hier *nicht* genannt wird, ist davon auszugehen, dass dieser zu der Zeit, als der Śramaṇa Gautama die Hochschule des Udraka Rāmaputra verlassen hatte, nicht mehr lebte [und dem Śramaṇa Gautama davon berichtet worden ist].

⁷⁵⁴ Sich in die Mentalität dieser Fünf hineinversetzend, erkannte der nunmehrige Buddha Śākyamuni dann klar, wo sie anzutreffen sein müssten.

Zugeraunt hat ihm dies aber offenkundig niemand.

⁷⁵⁵ Zu vermuten ist, dass er so lange dort geblieben ist, bis er sich über die Vorgehensweise zur schrittweisen Übermittlung der Vier Edlen Wahrheiten an diese fünf vormaligen Weggefährten genaue Klarheit verschafft hatte.

Dies voraussetzend, füg' ich oben –kenntlich gemacht durch ein Paar von geschweiften Klammern– das Sūtra SN 47.18 ein, das genau zu dieser Vermutung passt.

Hinführenden– [baut auf] den Vier Pfeilern der Achtsamkeit [auf]. Diese Pfeiler tragen die Einsicht. Und sie ist die Brücke, [auf der diese Fünf die Flut des Getriebenseins hinüber zum rettenden Ufer überschreiten können. Und dies sind dann die Vier Pfeiler der Brücke:] Hat der Bhikṣu alles Sehnen nach Weltlichem und allen Trübsinn hinter sich gelassen, so wache er daraufhin unermüdlich achtsam und klar bewusst

∴ bei seinem Körper über eben diesen Körper,
∴ bei den seinen Gefühlen über eben diese Gefühle,
∴ bei seinem Geist über eben diesen Geist,
∴ bei dem [Zwölfgliedrigen] Zusammenhang über eben diesen Zusammenhang.“

Der Brahmā Svayampati gewährte in seinem Geist das Ergebnis der Überlegungen des Bhagavans; und auf der Stelle verschwand er sodann aus der Brahmā-Welt und erschien vor dem Bhagavan. Er entblößte die eine Schulter, richtete die gefalteten Hände zu ihm, und bestätigte ihm: „So ist es Bhagavan, ja, genau so ist es, Buddha!“. Sodann wiederholte er die vom Bhagavan gefundene Vorgehensweise, sie damit bestätigend, und bekräftigte dies mit der folgenden Strophe:

„Er, der Erbarmungsvolle, Gütige, der
das Ende des Geborenwerdens klar hat
geseh’n, kennt den geraden Weg, auf dem man
die Flut zur Vorzeit überquert hat, zudem
zur Gegenwart sie überquert, und sie auch
in Zukunft allezeit wird überqueren!“

[Sodann grüßte der Brahmā Svayampati den Bhagavan ehrerbietig, umwandelte ihn unter Zukehrung der rechten Seite, und verschwand sodann auf der Stelle.]}

[Dies sind die Erwägungen des Bhagavan zum geeigneten Weiterreichen der Lehre von den Zusammenhängen an die Fünf.]

Der Bhagavan blieb so lange bei Uruvelā, wie ihn dies [zur Vorbereitung auf die an die Fünf zu gebenden Unterweisungen] als angebracht erschien; und sodann brach er zur Wanderung nach Vārāṇasī auf.

Auf dem Weg dorthin –noch auf der Strecke vom Bodhibaum nach Gayā, bemerkte der zur Schule der Ājīvakas gehörende Upaka den Bhagavan. [Er trat zu ihm hin und] sprach ihn mit den folgenden Worten an:

„Heiter⁷⁵⁶ ist Dein Gesicht[sausdruck], Freund; und hell und rein ist Deine Hautfarbe. Unter wem weilst Du in der Hauslosigkeit? Wer ist Dein Lehrer? Wessen Lehre bekennt Du?“⁷⁵⁷ Auf dieses hin antwortete ihm der Bhagavan mit den folgenden Versen:

„Bezwungen hab‘ ich alle Widersacher.
Allweise⁷⁵⁸ bin ich. Frei bin ich [von allen
Befleckungen], vom Anhaften. Ich habe
zurückgelassen Alles. Die Befreiung
erlangt hab‘ ich durch gänzliche Zerstörung
des Dürstens. Da das Wissen durch mich selbst ich
gewonnen hab‘, wen sollt‘ ich dann erachten
als meinen Meister?! Keinen Lehrer hab‘ ich!
Und niemand ist mir gleich: In den Gefilden
der Menschen und der Götter ist kein Wesen
wie ich. Der Heilige, der Höchste Meister
bin ich auf diesem Erdenrund, der eine
Samyáksambuddha, der Gelassenheit und
Nicht-Brennen⁷⁵⁹ hat erreicht [aus eig‘nen Kräften].
Zur Stadt der Kāsīs⁷⁶⁰ hin begeb‘ ich mich, um
dort der Zusammenhänge Rad zu drehen.⁷⁶¹

⁷⁵⁶ Um es nochmals zu wiederholen: Das Wort „heiter“ wird in dieser Schrift stets als Gegenbegriff zu „umwölkt, [wolken-]verhangen, trübe, verdüstert“ verwendet, und nie gemäß „angeheitert“. Daher verwend‘ ich „heiteren Gemüts“ sinngleich mit „unumwölkten Gemüts, unverdüsterten Gemüts“.

⁷⁵⁷ Die Art dieser Fragen zeigt an, dass es sich damals –sozusagen– gehört hat, als Hausloser einer der –sozusagen– offiziellen Orden anzugehören.

NB: Ein Ājīvaka ist ein Nacktgänger –kurz: ein Nacktler–, der sich darin abmüht, sein unheilbares Karman dadurch zur Auswirkung zu bringen, dass er seinen Leib vollständig den Wechselfällen der Witterung aussetzte und zudem vollständig den Kleintieren als Nahrungsquelle darbot; und um kein neues unheilbares Karman anzusammeln, lebte er –dem späteren Diogenes gleich– in nicht mehr zu überbietender Bedürfnislosigkeit.

Was die Primarität des Nacktgehens betrifft, so muss demnach als gesichert gelten, dass diese –entgegen des durch die Jaina-Texte suggerierten Eindrucks– nicht von Mahāvīra erfunden worden ist.

⁷⁵⁸ Hier wird „allweise“ anstelle des –an die Kosmologie Mahāvīra’s angelehnten– Ausdrucks „allwissend“ verwendet: sicherlich als gewollte Abhebung davon.

⁷⁵⁹ Insbesondere hier –mit Blick auf MV 1.6– geb‘ ich, wie gesagt, S: „Nir-Vāṇa“ [= P: „Nibbāṇa“] durch D: „Nicht-Brennen“ wieder; denn hier wär‘ eine Wiedergabe durch D: „Nicht-[mehr-im-]Wald[-leben]“ sinnarm, und durch D: „Nicht-Wehen“ sinnwidrig.

⁷⁶⁰ Ein Kāsī ist ein Mitglied der Stadtherren von Vārāṇasī.

⁷⁶¹ Das MN 26 wird auch S: „Dharmacakrapravartanasūtra“ –D: „Der-Zusammenhänge-Rad-erstes-Drehen-Leitfaden“– genannt.

Der Todlosigkeit Trommel werd' ich schlagen
auf diesem Erdenrund, das blind geworden!“

„Freund! Du gibst demnach von Dir an,“ [fragte da Upaka,] „der Heilige zu sein, der unumschränkte Sieger?“⁷⁶²; und der Bhagavan antwortete ihm feierlich mit diesen Versen:

„Mir gleicht ein jeder Held und Sieger, der das
Zerstören des Getriebenseins⁷⁶³ vollbracht hat.
Denn alle Zustände des Unheilsamen
hab' ich besiegt, hab' ganz sie überwunden.
Drum, Upaka, [weil überwunden ich dies
auf Dauer gänzlich hab',] bin ich der Sieger!“

Dazu bemerkte der Nacktler Upaka: „Na, Freund, woll'n wir's hoffen!“, schüttelte den Kopf, schlug einen Seitenweg ein, und entfernte sich.⁷⁶⁴
[Dies ist die Begebenheit auf dem Weg nach Gāyā.] «⁷⁶⁵

Mit eben diesen Worten hat Buddha Śākyamuni auf seine erste Darlegung der von ihm ermittelten Zusammenhänge hingewiesen, als er seinen beiden Hauptjüngern Śāriputra und Maudgalyāyana vor den anderen Jüngern den Lehrauftrag erteilt und diesen anderen Jüngern damit die –damals eben nur aus diesen beiden Hauptjüngern bestehende– Höchste Samigha vorgestellt hat.

NB: „das Rad des Dharmas drehen“ ist sinngemäß mit „die Lehre von den Zusammenhängen –insbesondere: vom 12-gliedrigen Zusammenhang– weiterreichen“, sinnarm jedoch mit: „die Lehre von der Lehre [von den Zusammenhängen (...)] weiterreichen“. Somit steht hier S: „Dharma“ unbedingt für D: „Zusammenhang, Gesetz“, und keinesfalls für „Lehre [vom Zusammenhang], Gesetzesaussage“.

⁷⁶² Denn Upaka erkennt den Sieger [= Jīna] und Alles-Überwinder ja nicht in einem, der noch nicht einmal das Kleidertragen überwunden und die Kleider zurückgelassen hat, der noch den Konventionen frönt.

⁷⁶³ Auch hier gebraucht der Buddha das Wort S: „Āsrava“, aber eben *nicht* mehr im wörtlichen Sinn von „Ein-[und Aus-]Strömung“, wie bei Mahāvīra.

NB: Die jetzige Aussage mit „Mir gleicht (...)“ zeigt an, dass sein Zustand zwar nicht übertroffen, aber durchaus von Anderen erreicht werden kann. Daher sind in den vorangehenden Strophen die Wendungen „(...) ist kein Wesen wie ich“ und „Ich bin der eine (...)“ als zeit- und ortsbezogen zu verstehen, d. h. bezogen auf die Lehrer der Schulen des Gangesgebiets zu seiner Zeit.

⁷⁶⁴ Aus diesem Ereignis, das für Buddha Śākyamuni in keiner Weise vorteilhaft war – und dessen Übermittlung daher auf jeden Fall als authentisch zu erachten ist –, hat er sofort eine wichtige Lehre gezogen, nämlich: dass man sich mit denen, die vom Hören der eigenen Lehre einen Vorteil für sich gewinnen könnten, zum Erreichen dieses Zwecks auf keinen Fall auf die Du-und-Du-Ebene begeben darf. Erfolgreich setzte er diese Einsicht wenig später nach dem erneuten Zusammentreffen mit den Fünfen ein.

⁷⁶⁵ Nur die folgende Zwischen-Überschrift unterbricht den fortlaufenden Text.

4. Der Kāya der ersten Jünger

»[So berichten dies die Halter des Vinayas:]

Der Bhagavan wanderte daraufhin weiter von Ort zu Ort; und er gelangte auf diese Weise schließlich zum Gazellenhain bei Vārāṇasī, wo er am Seherstein die Fünf gewährte. Diese erblickten ihn, wie er sich ihnen näherte, ebenfalls; und sie vereinbarten miteinander dieses: „Freunde! Dieser Śramaṇa Gautama, der sich uns jetzt nähert, der seine Anstrengungen aufgegeben und sich zur Üppigkeit zurückbegeben hat, der seither in Üppigkeit lebt, ihn wollen wir nicht begrüßen; vor ihm wollen wir uns bei seiner Ankunft nicht von den Sitzen erheben und ihn auch nicht seinen Mantel und seine Almosenschale abnehmen! Einen Sitz hinstellen, das ist das einzige, was wir machen werden. Und wenn es ihm beliebt, so mag er darauf Platz nehmen.“⁷⁶⁶

Sowie jedoch der Bhagavan gemessenen Schritts ihnen immer näher kam, vergaßen sie ihre Vereinbarung: Sie gingen ihm entgegen und [begrüßten ihn; und sie geleiteten ihn sodann zum Seherstein. Dort] nahmen sie ihm den Mantel und die Almosenschale ab, bereiteten ihm den Sitz, brachten ihm Fußwasser und einen Fußhocker sowie ein Handtuch zum Abtrocknen. Daraufhin setzte sich der Bhagavan auf den vorbereiteten Sitz und wusch sich die Füße.

[Während alledem hatten die Fünf] den Bhagavan [ständig] mit seinem [Familien-]Namen sowie mit der Anrede „Freund“ angesprochen. [Schließlich] erklärte er ihnen:

„Sprecht mich, ihr Bhikṣus,⁷⁶⁷ weder mit meinem [Familien-]Namen noch mit der Anrede „Freund“ an! Denn der Tathāgata⁷⁶⁸ ist ein Arhat, ein Samyaksambuddha!

Ihr Bhikṣus! Hört mir zu! Das Todlose⁷⁶⁹ ist gewonnen worden! Ich will es euch darlegen; ich werd' euch die Lehre davon weiterreichen!⁷⁷⁰

⁷⁶⁶ Mit „Sitz“ dürfte eine Scheibe des Stamms eines gefällten Baums gemeint sein.

⁷⁶⁷ Mit diesem erstmaligen Anreden der Fünf mit „Ihr Bhikṣus!“ eröffnet er den Ordensbereich, in den die Fünf dann, sowie sie dieses wünschen, eintreten und damit einen Kāya –eine Körperschaft– bilden können, aus der heraus dann der Saṃgha –wörtlich: die Schar, der Umkreis– hervorgehen kann.

⁷⁶⁸ Dies ist seine Selbstbezeichnung nach dem Erreichen der Erwachung.

Natürlich waren Ausdrücke wie „Buddha“ und „Tathagāta“ damals unter den Brāhmaṇas und Śramaṇas kein Fremdwort. Und eben deswegen ist die Vermutung, S: „Tathāgata“ sei mit D: „[zu den Fünfen] Hingekommener“ nicht ernst zu nehmen.

⁷⁶⁹ S: „Amarta“ [= P: „Amata“, =D: „Todloses“].

⁷⁷⁰ Er legt das Todlose wie auch die Zusammenhänge, die zum Todlosen leiten, dar; und er lehrt dieses wie auch das Todhafte und die Zusammenhänge, die zum Todhaften len-

Wenn ihr dieses Dargelegte ausübt, werdet ihr bald zum Erfassen dieser Zusammenhänge vordringen; ihr werdet dass das so Erfasste daraufhin vollständig erkennen; und ihr werdet das so Erkannte dann endlich unvermittelt sehen!

Von da ab werdet ihr dann im Besitz des höchsten Ziels des Reinheitswandels⁷⁷¹ weilen, zu dessen Erreichen Edle Jünger das Haus[leben] aufgeben und in die Hauslosigkeit ziehen!“

„Freund Gautama!“, erwiderten sie ihm nun. „Nicht einmal durch Dein Verhalten beim Ausüben der Selbstquälungen hat Du es geschafft, übermenschliche Fähigkeiten zu gewinnen, ganz zu schweigen von vollkommenem Wissen und heiliger Einsicht! Wie denn nur willst Du solches erreicht haben, nachdem Du das Sich-Abmühen aufgegeben hast, zur Üppigkeit zurückgekehrt bist, seither in Üppigkeit lebst?!“

„Der Tathāgata, ihr Bhikṣus,“ berichtigte sie der Bhagavan, „ist keiner, der das Sich-Abmühen aufgegeben hat, der zur Üppigkeit zurückgekehrt ist, der nun in Üppigkeit lebt.⁷⁷² Vielmehr ist der Tathāgata ein Arhat, ein Samyaksambuddha!

Hört mir zu! Das Todlose ist gewonnen worden! Ich will es euch darlegen; ich werd' euch die Lehre davon weiterreichen!

Wenn ihr dieses Dargelegte ausübt, werdet ihr bald zum Erfassen dieser Zusammenhänge vordringen; ihr werdet dass das so Erfasste daraufhin vollständig erkennen; und ihr werdet das so Erkannte dann endlich unvermittelt sehen!

ken; aber er legt nicht –wie wir, die Interpreten, das tun– die Darlegung dar und lehrt somit nicht die Lehre, betreibt nicht –wie wir es tun– Buddhologie. Daher –aber nicht nur daher– geb' ich S: „Dharma“ vorrangig –wenngleich nicht ausschließlich– „Zusammenhänge“ bzw. mit „[Zwölfgliedriger] Zusammenhang“ wieder.

Der Buddha reicht die Lehre weiter, indem er die von der Lehre beschriebenen Zusammenhänge darlegt.

⁷⁷¹ Den Ausdruck S: „Brahmacarya“ geb' ich dann mit „Reinheitswandel, Heilswandel“ wieder, wenn er den überweltlichen Weg zum Erlöschen [des Getriebenseins durch Unwissenheit] bezeichnet, sowie dann mit „Brahmāwandel“, wenn der den Weg zu einer [weltlichen] Brahmā- Welt benennt.

⁷⁷² Dieser Wortwechsel ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie man bei gleicher Wortwahl bei unterschiedlicher Verwendung der benützten Ausdrücke –hier: von „Üppigkeit“– zu unterschiedlichen Feststellungen gelangen kann, kurz gesagt: wie man so aneinander vorbeireden kann.

NB: Selbst der Ausdruck S: „Ātman“ [= P: „Atta“] wird von Buddha Śākyamuni bedenkenlos –je nach dem Bildungsstand der jeweiligen Zuhörerschaft– manchmal gemäß „Selbst, Ich“ und manchmal gemäß „selbst, selber, ich“ verwendet.

Bei der Groß-Schreibung ergibt dies keinen Widerspruch.

Von da ab werdet Ihr dann im Besitz des höchsten Ziels des Reinheitswandels weilen, zu dessen Erreichen Edle Jünger das Haus[leben] aufgeben und in die Hauslosigkeit ziehen!“

Ein weiteres Mal widersprachen sie ihm mit den nämlichen Worten; und abermals versuchte er, sie mit seiner Erklärung zu überzeugen. Sie aber widersprachen ihm ein drittes Mal.⁷⁷³ Auf dieses hin fragte er sie: „Ihr Bhikṣus! Hab‘ ich, eurer Erinnerung nach, früher jemals so, [wie jetzt gerade,] zu euch gesprochen?“

„Niemals hast Du früher so zu uns gesprochen, Herr!“⁷⁷⁴, [gaben sie ihm zu. Daraufhin versicherte ihnen der Bhagavan ein weiteres Mal:]

„Der Tathāgata ist ein Arhat, ein Samyakṣambuddha!

Hört mir zu! Das Todlose ist gewonnen worden! Ich will es euch darlegen; ich werd‘ euch die Lehre [vom Todlosen] weiterreichen!

Wenn ihr dieses Dargelegte ausübt, werdet ihr bald zum Erfassen dieser Zusammenhänge vordringen; ihr werdet dass das so Erfasste daraufhin vollständig erkennen; und ihr werdet das so Erkannte dann endlich unvermittelt sehen!

Von da ab werdet ihr dann im Besitz des höchsten Ziels des Reinheitswandels weilen, zu dessen Erreichen Edle Jünger das Haus[leben] aufgeben und in die Hauslosigkeit ziehen!“

Mit diesen Worten konnte der Bhagavan jetzt die Fünf überzeugen. Und willig hörten sie nun wieder⁷⁷⁵ auf seine Worte: Aufmerksam hörten sie seiner Darlegung zu; und so richtete jeder von ihnen seinen Geist auf das [Höchste] Wissen hin aus.

Und so [begann] der Bhagavan, [ihnen die Zusammenhänge in einer für sie verstehbaren Art darzulegen]:

„Zwei Abwege,⁷⁷⁶ ihr Bhikṣus, sind zu vermeiden und aufzugeben,⁷⁷⁷ nämlich:

⁷⁷³ Hier ist dieses dreifache Widersprechen natürlich durchaus glaubhaft. Der Buddha allerdings spricht seine Beteuerung zunächst kein drittes Mal aus.

⁷⁷⁴ Die Erinnerung an diese Tatsache hat sie stutzig werden lassen; und daher reden sie ihn nun zumindest mit „Herr“ an.

Jedes Nicht-Distanz-Halten erzeugt früher oder später [unnötige] Probleme.

⁷⁷⁵ RHD und WOB stellen zu diesem „wieder“ zutreffend fest: „As they had done before when they underwent austerities together with the Bodhisatta at Uruvelā“.

Siehe MV I.6.16 (S. 94, dortige FN 1.)

⁷⁷⁶ Ich schreibe oben „Abwege“ anstelle von „Extreme“; auch „Überzogenheiten“ wäre treffend, beides dann adjektivisch zu verwenden als „abwegig“ bzw. „überzogen“.

⁷⁷⁷ Natürlich sind diese beiden extremen –besser gesagt: überzogenen, abwegigen– Arten des Wandels nicht die einzigen zwei Extreme, die aufzugeben sind, wohl aber die vorrangigen für einen Bhikṣu, der sich am Anfang des Wegs befindet; gemeint sind:

- das Sich-Hingeben an das Begehren nach den Gegenständen der Sinne, das gewöhnlich, niedrig, entwürdigend, unedel, und ohne Gewinn ist, sowie

- das Sich-Hingeben an Selbstquälerei, das schmerzhaft, unedel, und ohne Gewinn ist.

Durch das Vermeiden dieser beiden Abwege [und anderer derartiger Paare von Überzogenheiten] hat der Tathāgata den Mittleren Pfad gefunden, der zum Frieden führt, zum Zur-Ruhe-Kommen, zum Erkennen, zum Sehen, zum Wissen, zur Weisheit, zum Erlöschen [des Brennens in Gier-Hass-Verblendung], zum Nir-Vāṇa, zum Saṃ-Bodhi⁷⁷⁸:

Dies ist der Edle Achtfache Pfad,⁷⁷⁹ bestehend aus: Rechter Ansicht, Rechter Gesinnung, Rechter Rede, Rechtem Tun, Rechtem [Lebens-]Wandel, Rechtem Streben, Rechter Achtsamkeit, Rechter Sammlung. [Er wird von der vierten der Vier Edlen Wahrheiten beschrieben, dies mit deren jeweils drei Hinsichten:]

:: Die Edle Wahrheit [von der Bestehensart] des Erleidens⁷⁸⁰ lautet: „Geborenwerden,⁷⁸¹ Altwerden, Krankwerden, Totwerden, das alles ist

- der Abweg des linkshändigen Tantrismus, dem gemäß man durch Einüben in die Dauerhaftigkeit von Sinneslust die Voraussetzung dafür schafft, nach dem Tod in einer entsprechenden Götterwelt wiedergeboren zu werden, siehe u.a. MN 45 und MN 75;

- der Abweg des Selbstquälung, siehe u.a. MN 14 und MN 45.

⁷⁷⁸ S: „bodhi“ = D: „Erwachung“, und S: „Saṃbodhi“ = D: „Voll[ständige] Erwachung“.

⁷⁷⁹ Der Rechte Wandel gehört eigentlich zum Rechten Tun; und dann wäre dies ein Edler Siebenfacher Pfad.

Warum die Sieben auf die Acht gestreckt worden ist, erklär' ich mir so:

(a) Der vormalige Prinz Siddhārtha Gautama entstammt dem Kriegerstand.

(b) Festungen wurden –aus Gründen der besseren Verteidigungsmöglichkeit– häufig 8-zackig angelegt, nämlich: gemäß der Umfangsbegrenzung zweier gleich-großer aufeinander gelegter Quadrate mit gemeinsamem Mittelpunkt, von denen das eine gegen das andere um einen halben rechten Winkel gedreht ist.

⁷⁸⁰ Das Wort S: „Duhkha“ [P: „Dukkha“] wird meist mit D: „Leid, Leiden“ wiedergegeben. Da aber die Krankheiten allesamt zu den Leiden gerechnet werden, müsste Buddha Śākyamuni –würde hier die Wiedergabe „Leiden“ verwendet– demnach auch nach dem Vollen Erwachen, da ihn natürlich auch später hin verschiedene Erkrankungen befielen, immer noch dann und wann Leiden widerfahren sein, wiewohl er doch das Leiden gänzlich überwunden und beseitigt hat.

Daher ist mit „Duhkha“ mit Sicherheit das gemeint, was –im Sinne Kant's– mit „[unfrei-es] Erleiden“ sowie mit „das einem widerfahrende Leid“ –kurz: „das einem Widerfahrende“– zu bezeichnen ist, gemäß: „Die Kugel erleidet einen Stoß“.

NB: Insbesondere in den Śrāvakayāna-Texten findet man gelegentlich die Wiedergabe „Unbefriedigendsein“ anstelle von „Leiden“; denn mit der Übersetzung „Leiden“ stößt man bald an die Grenzen der Deutungsmöglichkeiten von „Duhkha“, beispielsweise bei den Freuden der körperlichen Vereinigung zweier Sich-Liebenden, dies bei der üblichen Gegebenheit, dass man dabei nicht jeden Augenblick gänzlich über sich steht.

Erleiden; Anwesendsein von Gehasstem, Abwesendsein von Geliebtem, das alles ist Erleiden; Nichterhalten von Begehrtem, [Erhalten von Unerwünschtem], das alles ist Erleiden. Kurz gesagt:⁷⁸² Das Anhaften⁷⁸³ an den Fünf Gruppen des Entstandenen ist das [Bestehen von] Erleiden.

:: Die Edle Wahrheit von der Ursache des Erleidens lautet: „Das [dreifache] Dürsten, das zum [stets-erneuten] Geborenwerden führt, weil es mit Lust und Gier verbunden ist und sein Vergnügen da und dort [sucht und] findet –nämlich: das Dürsten nach Vergnüglichem, das Dürsten nach Gewordenwerden, das Dürsten nach Dauerhaftigkeit,⁷⁸⁴ [das ist die Ursache des Erleidens].

⁷⁸¹ Aus Gründen, die ich im Buch II ausführlicher darlegen werde, wähl' ich hier stets die Passivform anstelle der üblichen Aktivform der betreffenden Ausdrücke, auch wenn dies da und dort etwas gekünstelt wirkt, wie beispielsweise „Geborenwerden“ und „Totwerden“.

Mich leitet Kant's Unterscheidung von „autonom“ und „heteronom“ dazu, hier Heteronomie anzunehmen und diese daher durch die *Passiv-Form* –auf Deutsch: durch die *Leidens-Form*– wiederzugeben.

⁷⁸² Das „kurz gesagt“ war für mich am Anfang meines Strebens nach Verstehen der Lehre Buddhas *zu* kurz.

Ich lass' es oben dennoch ohne weiteren Kommentar stehen.

Denn es bedarf einer längeren Darlegung dessen, was unter „Person“ bzw. „ich“ sowie unter „Ich“ und schließlich unter „Selbst“ zu verstehen ist, um dieses „kurz gesagt“ treffend zu erklären.

⁷⁸³ Ein Schmerz ist natürlich ein *Leid*. Aber das –durch das Anhaften am Schmerz entstehende– Mitgerissen-Werden vom Schmerz ist ein *Erleiden dieses Leids*.

⁷⁸⁴ Das Wort S: „Kāma“ geb' ich nicht, wie üblich, mit D: „geschlechtliche Sinnenlust“, sondern durch den –diesen Fall durchaus einschließenden, aber weiter reichenden– Begriff „Vergnügliches, Vergnügenfinden“ wieder.

Schwerer tu' ich mich hingegen mit dem Ausdruck S: „Vibhava“. Die Mehrheit der Übersetzer schreibt –wegen „vi-, als „nicht, un-, wider-“– hierfür D: „Vernichtung, Vergehen“, was durchaus *eine* Bedeutung dieses Wortes ist, wenngleich kaum *die* von Buddha Śākyamuni hier intendierte; denn das Dürsten nach Selbstvernichtung als *allgemeines* Getriebensein der Lesewesen gibt es nicht. Allenfalls gibt es den Verzweiflungsakt der Selbsttötung, der aber weit unterhalb der Prozentmarke liegt und dem eine Vielfalt von Beweggründen zugrunde liegt, angefangen vom Schreien nach Beachtetwerden bis hin zum Fliehen vom Gewordenwerden, wobei diesem –wie Schopenhauer richtig bemerkt– stets ein Dürsten nach Leben und nie ein Dürsten nach Tod zugrundeliegt.

Eine *andere* Bedeutung von S: „Vibhava“ ist die von D: „Reichtum, Besitz“. Diese letztere Bedeutung wählen KMS sowie –lange zuvor– RHD und HOB [hier E: „prosperity“]; in diesem Sinn wäre dann auch „Wohlergehen, Wohlstand“ passend. Diese Bedeutung ist aber implizit in „Vergnüglichem“ enthalten; sie ist somit, rein logisch gesehen, eine unnötige Verdopplung und daher entbehrlich.

Daher hab' ich mich auf der Suche nach dem, was hier zur Abrundung dessen, wonach man dürsten kann, noch fehlt, gemäß Nietzsches Satz: „Denn alle Lust will Ewigkeit“ für eine *weitere* Bedeutung von S: „Vibhava“ entschieden, nämlich für D: „Nicht-Werden,

:: Die Edle Wahrheit vom Erlöschen des Erleidens lautet: „Das vollständige Aufhören des Dürstens und damit aller Leidenschaften –was das Ergebnis des Aufgebens und des Vernichtens allen Dürstens ist–, [das ist das Erlöschen des Erleidens].

:: Die Edle Wahrheit vom Pfad, der zum Erlöschen des Erleidens führt, lautet: „Rechte Ansicht, Rechte Gesinnung, Rechte Rede, Rechtes Tun, Rechter [Lebens-]Wandel, Rechtes Streben, Rechte Achtsamkeit, Rechte Sammlung, [das ist der Pfad, der zum Erlöschen des Erleidens führt].

[Jede dieser Vier Edlen Wahrheiten hat zudem drei Hinsichten;⁷⁸⁵ und sowie ihr sie alle verinnerlicht, gelangt Ihr zu eben dem Ziel, zu dem ich *so gegangen* bin. Diese drei Hinsichten lauten:]⁷⁸⁶

„Dies ist die Edle Wahrheit von der [Bestehensart des] Erleidens“, „[Bei] dieser Edle Wahrheit von der [Bestehensart des] Erleidens gilt es, [dieses unedle Bestehen] zu verstehen“, „[Bei] dieser Edle Wahrheit von

Nicht-Veränderung, Nicht-Vergehen, Dauerhaftigkeit“, dies als Synonym für S: „Ātman“, dabei „Vibhava“ verstanden gemäß „wider das Gewordenwerden“.

Ich setze demnach das Dürsten [:D, S: Tṛṣṇā, P: Tanha] [nicht gleich wohl aber] parallel zum Getriebensein [:D, S: Āsrava]; und ich erhalte dadurch die Parallelitäten:

Kāma- Tṛṣṇā – Kāma-Āsrava
Bhava- Tṛṣṇā – Bhava-Āsrava
Vibhava- Tṛṣṇā – Avidyā-Āsrava

⁷⁸⁵ Ein formales Analogon zu dieser Dreifach-Unterteilung der Vier Edlen Wahrheiten taucht Jahrtausende später bei Kant in seiner Urteilstafel mit den vier Urteilsfeldern und deren jeweils dreifacher Unterteilung auf.

Dabei erhebt sich die Frage, ob Kant [schon] Kenntnissen von den alt-indischen Philosophien im Allgemeinen und von der buddhistischen Philosophie im Besonderen gehabt hat. Ich meine, dass er zumindest *rudimentäre* Kenntnisse von der Ātman-Lehre durch *tüchtige englische Seeleute* erhalten hat, und dass er zumindest rudimentäre Kenntnisse von der Lehre Buddha Śākyamuni's sowohl durch eben diese Engländer, die indische Waren per Segelboot von London nach St.Petersburg brachten und dabei in Königsberg [zum Auftanken von Trinkwasser u.ä.] Station machten, als auch von Beamten Russlands [insbesondere zur Zeit des Siebenjährigen Kriegs] über die Religion der Kalmücken erhalten hat.

Jedenfalls besaß Kant rudimentäre Kenntnisse von Tibet.

⁷⁸⁶ Stereotype Wiederholungen sind beim mündlich erfolgenden Weiterreichen von Texten unentbehrlich, um dadurch eventuell entstandene Überlieferungslücken wieder schließen zu können; beim schriftliche erfolgenden Weiterreichen sind sie jedoch eher hinderlich und gelegentlich sogar unerträglich. Wie auch sonst gelegentlich, verkürz' ich auch an dieser Stelle oben den Text so, dass dadurch die Lesbarkeit erleichtert und dabei der Inhalt nicht beeinträchtigt wird.

Andererseits versuch' ich dabei, einige der im Verlauf der –drei Jahrhunderte lang gedauert habenden– mündlichen Weitergabe entstandenen sinnentstellenden Verkürzungen –wie beispielsweise: „Die Edle Wahrheit von der Ursache des Erleidens hab' ich aus dem Weg geräumt“– wieder rückgängig zu machen.

der [Bestehensart des] Erleidens hab' ich [dieses unedle Bestehen] verstanden“: Von diesen –zuvor nie gehörten Zusammenhängen hab' ich Einsicht, Verstehen, Sehen, Wissen, Weisheit erlangt.

„Dies ist die Edle Wahrheit von der Ursache des Erleidens“, „[Bei] dieser Edle Wahrheit von der Ursache des Erleidens gilt es, [diese unedle Ursache] aus dem Weg zu räumen“, „[Bei] dieser Edle Wahrheit von der Ursache des Erleidens hab' ich [diese unedle Ursache] aus dem Weg geräumt“: Von diesen –zuvor nie gehörten Zusammenhängen hab' ich Einsicht, Verstehen, Sehen, Wissen, Weisheit erlangt.

„Dies ist die Edle Wahrheit vom Erlöschen des Erleidens“, „[Bei] dieser Edle Wahrheit vom Erlöschen des Erleidens gilt es, [dieses edle Erlöschen] unvermittelt zu sehen“, „[Bei] dieser Edle Wahrheit vom Erlöschen des Erleidens hab' ich [dieses edle Erlöschen] unvermittelt gesehen“: Von diesen –zuvor nie gehörten Zusammenhängen hab' ich Einsicht, Verstehen, Sehen, Wissen, Weisheit erlangt.

„Dies ist die Edle Wahrheit vom Pfad, der zum Erlöschen des Erleidens führt“, „[Bei] dieser Edle Wahrheit vom Pfad, der zum Erlöschen des Erleidens führt, gilt es, [diesen edlen Pfad durch vollständiges Begehen] zu verwirklichen“, „[Bei] dieser Edle Wahrheit vom Pfad, der zum Erlöschen des Erleidens führt, hab' ich [diesen edlen Pfad durch vollständiges Begehen] verwirklicht“: Von diesen –zuvor nie gehörten Zusammenhängen hab' ich Einsicht, Verstehen, Sehen, Wissen, Weisheit erlangt.

Ihr Bhikṣus! Solange mir noch nicht die fehlerfreie Reinheit dieses Sehens und Einsehens der Vier Edlen Wahrheiten mit ihren jeweils Drei Hinsichten zu Eigen war, so lange war mir klar, dass ich da noch nicht das höchste und unbedingte Volle Erwachen (...) erreicht hatte; aber seit mir die fehlerfreie Reinheit dieses Sehens und Einsehens der Vier Edlen Wahrheiten mit ihren jeweils Drei Hinsichten zu Eigen ist, weiß ich, dass ich nun das höchste und unbedingte Volle Erwachen (...) erreicht habe.

Und in mir entstand [und besteht] dieses Sehen, diese Einsicht, dieses Wissen, diese Weisheit: „Diese Unabhängigkeit meines Geistes [vom Getriebensein durch Fehlwissen]⁷⁸⁷ kann ich nicht mehr verlieren.⁷⁸⁸ [Des-

⁷⁸⁷ Diese Autonomie ist natürlich auf eine Heteronomie als Gegenteil von ihr bezogen, hier somit: auf „Avidyā“ [= „Unwissenheit, Fehlwissen“], und auf „Āsrava“ [= Einströmung [dieses Fehlwissens in das Bewusstsein], Getriebensein [des Bewusstseins von diesem Fehlwissen]“.

⁷⁸⁸ Zu fragen ist dann natürlich, wie denn dies möglich sein soll, da diese Unabhängigkeit doch entstanden ist, und da alles Entstandene dem Vergehen unterworfen ist, den letzten Worten des Buddha vor seinem Dahinscheiden gemäß.

Meine Antwort wird im Buch II dahingehend lauten, dass die sich [natürlich] aufbrauchende Ursache dieser Unabhängigkeit durch vollendete Bewusstheit im Parasamgate [= im Über-Alles-hinausgegangen-Sein] stets wieder erneuert wird.

wegen] ist dies⁷⁸⁹ mein letztes Geborenwerden [gewesen]; denn von da ab hab' ich kein Geborenwerden mehr.“

Dies sprach der Bhagavan. Und die fünf Bhikṣus waren über seine Worte erfreut und beglückt.

Und noch während [einer dieser] Darlegung[en] des Bhagavan erlangte der Ehrwürdigen Kauṇḍanya das klare und fleckenlose Auge [für das Sehen der Zusammenhänge] auf, gemäß: „Was immer ein Entstehen durch Vorausgegangenes hat, das hat auch ein Vergehen durch Vorausgegangenes!“⁷⁹⁰ (...) ⁷⁹¹

⁷⁸⁹ Dieses „dies“ kann auf zwei Begebenheiten hinweisen: (a) auf das Ausgetreten sein aus dem Mutterleib vor 36 Jahren, oder (b) auf den Augenblick, an den die Lotos-Blüte die Wasseroberfläche durchstoßen und aus dadurch dem sumpfigen Wasser in die reine Luft gelangt ist, somit: auf den Augenblick, der dem Erreichen der Erwachung unmittelbar vorausgegangen ist.

Erstaunlicherweise neigen alle Übersetzer und Interpreten zur Deutung (a), wiewohl diese doch allenfalls für einfache Gemüter wie den Fünfen und wie Mahākaśyapa gedacht gewesen sein kann, nicht hingegen beispielsweise für Śāriputra, für Maudgalyāyana, für Subhūti und –last not least– für Purāṇa, [den Abt des Klosters im Bambus-Hain bei Rājagṛha zur Zeit des 1-ten Konzils].

Aber hier steht „dieses ist“, nicht hingegen „jenes war“. Daher kann schwerlich *jenes* Ausgestoßenwerden aus dem Mutterleib oder gar *jenes* Gezeugtwordensein durch Vater und Mutter gemeint sein, sondern vielmehr das *Geborenwerden eben dieses augenblicklichen Geisteszustands*, in dem Erkennen mit Sehen entstanden ist: Und dies ist das –in diesem Augenblick natürlich noch durch die vorhergehenden Anstrengungen bedingte und daher von diesen abhängige– Geborenwerden aus dem Abhängigen heraus in das Unabhängige, vergleichbar mit der Lotusblüte, die die Wasseroberfläche nach oben hin durchbricht.

Ein *weiteres derartiges* Geborenwerden –eine Geburt auf unfreie Art– gibt es für den, der sich auf diese Weise befreit hat, dann von diesem Augenblick ab natürlich *nicht mehr*.

Kurz gesagt: Mit „dieses ist“ ist das Rückblick-Erfassen [P: Pacca-vekkhaṇā-ñāṇa, S: Pratya-vekṣaṇā-jñāna] des unmittelbar vorhergegangenen Geisteszustands gemeint.

Wer hingegen, wie Buddhaghosa und wohl auch schon dessen Lehrer und Lehrerslehrer, mit Darlegungen über das geist-augenblickliche Entstehen–Vergehen und damit über das sich stets geist-augenblicklich vollziehende Geborenwerden [bis zum Erreichen der Befreiung] und Geburtnehmen [von diesem Geist-Augenblick ab] in diesem Zusammenhang nicht viel anzufangen weiß, der wird verständlicherweise darauf bestehen, dass der Ausdruck „Geburt“ hier keinesfalls ein Fachbegriff ist, sondern unbedingt gemäß den Verwendungsweisen des Alltags zu gebrauchen ist, und das heißt bei ihm: gemäß „aus dem Mutterleib ausgestoßen werden“.

Und dass man dann keine Geburt mehr nimmt, das kann in diesem Fall nur heißen, dass man nach dem Abschluss des Sterbevorgangs auf keinen Fall noch in Kontakt zu denen treten wird, die einem in diesem Leben wie auch in den vergangenen Leben in vielerlei Hinsichten geholfen haben.

⁷⁹⁰ So modifizier' ich –mit Blick auf den gleich nach der Erwachen gefundenen Zwölfgliedrigen Kette– die üblich gewordene Übersetzung: „Was immer der Bedingung des

Auf dieses hin sprach der Bhagavan feierlich: „Verstanden⁷⁹² hat Kauṇḍanya; ja, er hat verstanden!“

So erhielt der Ehrwürdigen Kauṇḍanya da den Namen „Ājñātakaṇḍanya“⁷⁹³.

Der Ehrwürdigen Ājñātakaṇḍanya aber hat [sehr bald danach]⁷⁹⁴ die Zusammenhänge [unvermittelt] gesehen, [ihr Zusammenwirken] beherrscht, [das Wissen über sie in Einzelheiten] verstanden, [dieses zudem] klar durchdrungen; er hat dadurch alle Unsicherheiten überwunden und alle Zweifel beseitigt; er erreicht so das vollständige Wissen; und er war von da ab im Wissen des vom Lehrer ihm Gelehrten von niemandem mehr abhängig.

Entstehens unterworfen ist, das ist auch der Bedingung des Vergehens unterworfen“, verkürzt zu: „Vergänglich ist das Entstandene“.

⁷⁹¹ Es folgt ein sehr störender –und dazu noch an dieser hierfür wenig geeigneten Stelle erfolgter– Einschub, die 33 vedisch Götter betreffend, den ich daher übergehe.

NB: Man geht nicht in der Annahme fehl, dass Buddha Śākyamuni diesen Fünfen nicht nur dieses –später so von ihnen überlieferte– Inhaltsverzeichnis seiner Lehre dargelegt, sondern diese Inhaltsangabe in den Tagen und Wochen danach auch mit reichlich viel Inhalt versehen hat. Aber dieser Inhalt ist von diesen Hörern eben nicht berichtet worden; und daher konnten –und mussten– die einzelnen Teilschulen diese Inhaltsangabe – natürlich ihrem jeweils eigenen Verstehen gemäß– mit Inhalten versehen. Hätte der Buddha nur diese überlieferte Kurzfassung dargelegt, so wäre überhaupt nicht einsichtig, wieso dem Ehrwürdigen Kauṇḍanya dabei das Weisheitsauge aufgegangen ist.

NNB: Zwar erinnert Kauṇḍanya’s Ausspruch –wegen „durch Vorausgegangenes“– sehr an die 12-gliedrige Kette des Entstehens durch Vorausgegangenes; dennoch muss davon ausgegangen werden, dass Buddha Śākyamuni ihnen diese Kette wohl nur von Rückwärts bis zum Glied des Anhaftens dargelegt hat, vielleicht noch bis zum Glied des Dürstens, und allerhöchstens bis zum Glied der Berührung.

⁷⁹² „verstanden“ [:D, = P: „aññāsi“, = S: „ājñāsi“].

Hätte dieses einfache Gemüt nun wirklich *alles* verstanden, dann hätt’ er nicht weiterhin von Buddha Śākyamuni unterwiesen werden müssen. Tatsächlich hat er aber erst die Vergänglichkeit vom Entstandenen verstanden.

⁷⁹³ Nur recht schwerfällig ist S: „Ājñātakaṇḍanya“ [= P: „Aññātakaṇḍaṇṇa“] auf D mit „Verstandenhabender Kauṇḍanya“ wiederzugeben.

⁷⁹⁴ Diese drei Wörter, die ich oben eingefügt habe, verändern durchaus den Sinn der Aussage beträchtlich.

Ich haben sie aus folgendem Grund eingefügt: Es mag zwar sein, dass Kauṇḍanya in diesem einen Augenblick wirklich bis zum endgültigen unvermittelten Sehen der Zusammenhänge vorgestoßen ist; aber sehr wahrscheinlich ist dies keinesfalls. Denn er hatte damit ja noch nicht einmal die Arhatschaft –die Heiligkeit, die Vollständige Befreiung– erlangt, wie aus dem Abschluss dieses Bericht zweifelsfrei hervorgeht. Und daher bedurfte er bis zu diesem Ziel auch weiterhin der geduldigen und zielgerichteten Lenkung seines Meisters.

Da nun sprach er zum Bhagavan: „Herr! Mög' ich vom Bhagavan (...)“⁷⁹⁵ die Weihe des Ordenseintritts erhalten!“⁷⁹⁶

„Komm' her, Bhikṣu!“, erklärte nun der Bhagavan [feierlich]. „Gut dargelegt sind die Zusammenhänge. Führ' daher diesen Heilswandel, um dadurch alles Erleiden zum Erlöschen zu bringen!“: Das⁷⁹⁷ war die Weihe des Ordenseintritts dieses Ehrwürdigen.

Daraufhin erteilte der Bhagavan [vorwiegend]⁷⁹⁸ den übrigen vier Bhikṣus Anweisungen wie auch Ermahnungen durch Darlegungen, die auf die Zusammenhänge –der einen, die zum Todhaften leiten, und der anderen, die zum Todlosen führen– bezogen waren.

[Bald darauf] öffnete sich das Weisheitsauge [auch] dem Ehrwürdigen Vappa sowie dem Ehrwürdigen Bhassya. Mit den gleichen Worten baten nun auch sie um die Weihe des Ordenseintritts; und mit den nämlichen Worten erteilte [auch] ihnen der Bhagavan diese Weihe.

Sodann erteilte der Bhagavan [vorwiegend] den übrigen zwei Bhikṣus Anweisungen wie auch Ermahnungen durch Darlegungen, die auf die Zusammenhänge –der einen, die zum Todhaften leiten, und der anderen, die zum Todlosen führen– bezogen waren.

[Bald darauf] öffnete sich das Weisheitsauge [schließlich auch] dem Ehrwürdigen Mahānāma sowie dem Ehrwürdigen Aśvajit. Mit den glei-

⁷⁹⁵ Ich verkürze: „die Ordination des Pabbajjā und des Upasampadā“ zu: „die Weihe des Upasampadā“.

Denn der Auszug aus dem Hausleben in die Hauslosigkeit liegt bei Kaṇḍanya ja nun doch bereits eine gewisse Zeitdauer zurück; er brauchte deswegen jetzt nicht erst durch eine Weihe erstellt werden; und sie kann daher hier keinesfalls gemeint sein.

Demnach hat sich hier in der Wiedergabe eine stereotype Formel breit gemacht.

NB: Die Weihe des Auszugs aus dem Hausleben wurde vom Buddha erst beim Knaben Rāhula geschaffen; Śāriputra wusste damals von ihrem Bestehen noch nichts.

⁷⁹⁶ Diese so geäußerte Bitte setzt voraus, dass ihm bereits bekannt war, dass Buddha Śākyamuni vorgehabt hatte, für den Zweck der intensiven Schulung seiner Jünger einen Orden zu gründen.

⁷⁹⁷ Es darf davon ausgegangen werden, dass Kaṇḍanya, vor dem Buddha stehend [oder sitzend], sein Haupt vor ihm verneigt hat; und dann ist es, mit Blick auf uralte Traditionen, durchaus wahrscheinlich, dass der Buddha seine Stirn auf den Scheitel des Kaṇḍanya gelegt und so dessen Ordenseintritt besiegelt hat.

NB: Ich nehme an, dass diese Fünf Bhikṣus während der Unterweisungen dem Buddha zur Seite gesessen sind, somit in einem Rechten Winkel zu ihm. Ganz sicherlich jedoch wird die Begrüßung wie auch die Verabschiedung wie auch die Weihe des Ordenseintritts in Gesicht-zu-Gesicht-Form erfolgt sein.

⁷⁹⁸ Natürlich wird er sich von da ab vorwiegend um die vier anderen Śramaṇen gekümmert haben; aber dass er dem Kaṇḍanya von da ab nichts mehr an Darlegungen hat zukommen lassen, das seh' ich als gänzlich abwegig an: „Führe diesen Heilswandel ...“.

Dies würde zudem auch der Aussage widersprechen, wonach er alle Fünf weiterhin unterwiesen hat, aufgeteilt wechselweise in Zwei-plus-Drei.

chen Worten baten nun auch sie um die Weihe des Ordenseintritts; und mit den nämlichen Worten erteilte [schließlich auch] ihnen der Bhagavan diese Weihe.

[Der Bhagavan setzt sodann seine Darlegungen fort.] Dabei lebten er wie auch die Fünf von dem, was die Bhikṣus von ihrem Almosengang zurückbrachten, wobei den einen Tag drei Bhikṣus um Almosen gingen [und die zwei verbliebenen die Darlegungen erhielten] und den anderen Tag diese beiden Bhikṣus um Almosen gingen [und dann die drei verbliebenen die Darlegungen erhielten]. (...) ⁷⁹⁹

[Nachdem diese fünf Bhikṣus die Zusammenhänge des Entstehens und Vergehens so weit verstanden hatten, wandte sich der Bhagavan dem Darlegen des Fehlwissens über die eigene Person zu.] Er sprach zu ihnen:

„Ihr Bhikṣus! [Was an einem selber festgestellt werden kann, das ist: die Form, und die Geistesauswirkungen, wobei diese gegliedert werden können in Empfundenes samt Gefühlswert, in Unterschiedenes, in geistig Gestaltetes, in Bewusstes. Bewirkt worden ist dieses solchermaßen Festgestellte durch die Energien des Körpers, durch das Empfinden im Verlauf einer Empfindung, durch das Unterscheiden im Verlauf einer Unterscheidung, durch die Gestaltungskräfte des Geistes im Verlauf des Gestaltens des Geists, durch das Bewusstwerden im Verlauf von Bewusstseins-Augenblicken. Was nun von dem, was an einem selber als vorhanden festgestellt werden kann, besteht aus sich selbst heraus? Was davon ist ein Selbst?⁸⁰⁰ Ein Selbst soll ja doch unvergänglich sein; und dann müsst' es unveränderlich und deswegen unzusammengesetzt sein, um nicht den Bedingungen des Entstehens–Vergehens zu unterliegen. Aber ein solches Selbst⁸⁰¹ ist nicht zu ermitteln; denn:]

Die [mit den äußeren Sinnen zu erfassende] Form ist nicht das Selbst. Denn wäre sie dies, so wäre sie [nicht einer Veränderung und somit insbesondere] nicht der Erkrankung [oder einer anderen unerwünschten Veränderung] unterworfen; vielmehr wäre man es selber, der dann bestimmen würde: „So soll meine Form sein, [und nicht anders]!“⁸⁰² Aber weil die Form nicht das Selbst ist, [sondern vielmehr zusammengesetzt

⁷⁹⁹ Das Wort „Üppigkeit“ taucht jetzt nicht mehr auf.

⁸⁰⁰ Der Übergang ist viel zu ruppig, als dass er bei den damaligen Darlegungen so durch Buddha Śākyamuni hätt' erfolgt sein können. Ich versuche daher oben –ob mit oder ob ohne Glück, das mögen Andere beurteilen–, einen Übergang zu erstellen, dies unter Berücksichtigung der beiden Hinsichten des Ermittelten und des zu diesem Ermitteln geführt habenden.

⁸⁰¹ Wie gesagt: „Selbst“ [:D, P: „Atta“, S: „Ātman“].

⁸⁰² Denn ein *Selbst*, selbst wenn es ein solches gäbe, dürfte nicht *fremd*-bestimmt und damit *hetero*-nom, sondern müsste *selbst*-bestimmend und damit *auto*-nom sein.

ist und deswegen entsprechend seiner Zusammensetzung der Veränderung unterliegt,] ist es nicht möglich, so über sie zu bestimmen.

[Und das selbe gilt für das, was mit dem inneren Sinn zu ermitteln ist, nämlich:] von der Empfindung,⁸⁰³ von der Unterscheidung,⁸⁰⁴ von den Gestaltungen,⁸⁰⁵ vom Bewusstsein,⁸⁰⁶ [wie Ihr Euch dies durch eigenes Nachdenken und Untersuchen zu vergegenwärtigen habt]!

Wie seht ihr das, ihr Bhikṣus: Ist die Form beständig oder aber vergänglich?“

„Sie ist vergänglich, Herr!“

„Das, was vergänglich ist: Ist das leidhaft oder freudvoll?“⁸⁰⁷

„Es ist leidhaft, Herr!“

„Was nun vergänglich und leidhaft –weil der Veränderung unterworfen– ist, macht es für Solches einen Sinn, es in der Art: „Dies ist mein; dies bin ich; dies ist mein Selbst!“⁸⁰⁸ zu erachten?“

„Das macht keinen Sinn, Herr!“

„[In gleicher Weise habt ihr] die Empfindung, die Unterscheidung, die Gestaltungen, das Bewusstsein [zu untersuchen; und dann werdet ihr dabei jeweils zum gleichen Ergebnis gelangen.]⁸⁰⁹

⁸⁰³ „Empfindung samt Gefühl[swert]“ [:D, P: S: „Vedanā“]. Wenn von 5 bzw. 6 Arten der Vedanās gesprochen wird, so sind damit die –zu Wahrnehmungen führenden– Empfindungen gemeint; wenn hingegen von 3 Vedanās gesprochen wird, so sind die drei Arten der –die Empfindungen einfärbenden– Gefühle gemeint.

Zudem wird mit „Vedanā“ nicht bereits ausdrucksmäßig unterschieden, ob die passive oder die aktive Hinsicht vorliegt: das Empfundene oder das Empfinden.

⁸⁰⁴ „Unterscheidung“ [:D, P: „Saññā“, S: „Saṃjñā“], gemäß: „Saṃ-Jñā“.

Auch hier wird mit „Saññā“ nicht bereits ausdrucksmäßig unterschieden, ob die passive oder die aktive Hinsicht vorliegt: das Unterschiedene oder das Unterscheiden.

Wieso sämtliche Übersetzer P: „Saññā“ mit D: „Wahrnehmung“ bzw. mit E: „perception“ wiedergeben, kann ich mir nur so erklären, dass sie S: „Saṃ-Jñā“ entweder nicht kennen oder es übersehen.

⁸⁰⁵ „Gestaltung“ [:D, P: „Saṃkhāra“, S: „Saṃskāra“].

Auch hier wird mit „Saṃkhāra“ nicht bereits ausdrucksmäßig unterschieden, ob die passive oder die aktive Hinsicht vorliegt: das Gestalten, oder das Gestaltet-worden-Sein.

⁸⁰⁶ „Bewusstsein“ [:D, P: „Viññāna“, S: „Vijñāna“, aus: „vi-Jñā-na“.

Und auch hier wird mit „Viññāna“ nicht bereits ausdrucksmäßig unterschieden, ob die passive oder die aktive Hinsicht vorliegt: das Sich-bewusst-Machen, oder das Sich-bewusst-worden-Sein.

⁸⁰⁷ Mit „freudvoll“ ist hier nicht die weltliche –weil von mancherlei äußeren [hier: = weltlichen] Bedingungen abhängige– Freude gemeint, sondern die überweltliche –weil nur von inneren und zudem autonomen [hier: = überweltlichen] Bedingungen abhängige Freude.

Und ganz entsprechend ist das „leidhaft“ auf die Heteronomie bezogen.

⁸⁰⁸ Hier wird die Erkenntnistheorie Yājñavalkya's mit einem Schlagwort aufgezeigt.

⁸⁰⁹ Wichtig für das rechte Verständnis der Śrāvaka-Berichte ist es, im Auge zu behalten, dass Buddha Śākyamuni diesen Fünfen die 12-er-Kette *nicht* lehrt!

Indem man sich dies, [an welchen Einzelfällen auch immer, genau und klar] vergegenwärtigt, erkennt man: „Eine jede Form –ob sie einmal war oder jetzt ist oder einmal sein wird, ob sie die eines Lebewesens oder eines Nicht-Lebewesens ist, ob sie von grob[stofflich]er oder hingegen von fein[stofflich]er Art ist,⁸¹⁰ ob sie von niederer oder aber von hoher Beschaffenheit ist, ob sie sich in der Nähe oder in der Ferne befindet–, sie ist nicht Mein, sie ist nicht Ich, sie ist nicht mein Selbst!⁸¹¹ Desgleichen sind jede Empfindung, jede Unterscheidung, jegliche Gestaltungen, jedes Bewusstsein⁸¹² –ob dies einmal war oder jetzt ist oder einmal sein wird, (...) ⁸¹³ ob dies von grob[geistig]er oder von fein[geistig]er Art ist, ob sie von niederer oder von hoher Beschaffenheit ist, (...)–, sie alle, sie sind nicht Mein, sie sind nicht Ich, sie sind nicht mein Selbst!“: Auf diese Weise sollte man [–insbesondere sich selber betreffend–] fehlerfrei nachdenken und [das Ergebnis eines solchen Nachdenkens, nämlich die Erkenntnis, dann als] Wissen über die Zusammenhänge nehmen und behalten!

Ihr Bhikṣus! Indem ein Edler Hörer dieser Darlegungen das Gehörte dann in dieser Weise untersucht [und schließlich dieses Untersuchte richtig erkennt], zieht er sich von der Form zurück, wie auch von der Empfindung, von der Unterscheidung, von den Gestaltungen, vom Be-

⁸¹⁰ Hier wird nur die *zweifache* Unterteilung der Formen in Grobstoffliches und Feinstoffliches gemacht.

Śāriputra hat hingegen gemäß DN 33 (Dreiergruppe) die *dreifache* Unterteilung der Formen angegeben, nämlich in Grobstoffliches, Feinstoffliches und Feinststoffliches, genauer: in Sichtbares und Widerstandbietendes, in Nichtsichtbares und Widerstandbietendes, und in Nichtsichtbares und Nichtwiderstandbietendes, gemäß der Physik der Gegenwart z.B.: Moleküle, Photonen, Schwarze Materie.

Er teilt in jener Sammlung von Dreierunterteilungen die Elemente [:D, = S: Dhātu] in niedere, mittlere und höchste ein. Ob diese beiden Dreierunterteilungen in einer Beziehung zu einander stehen und, falls ja, welche diese ist, das wird nicht eindeutig zu ermitteln sein.

⁸¹¹ Das ist somit die genaue Gegenposition zur Ātman-Lehre Yājñavalkya's. Denn nach dessen Sicht gehören die erfassten Gegebenheiten ja dem eigenen Selbst; sie sind daher nicht von einem selber getrennt; sie sind –weil sich das eigene Selbst in sie entäußert hat– das eigene Selbst.

Insbesondere darauf wird im Buch II im Einzelnen einzugehen sein.

⁸¹² Hierzu hat man sich dies zu vergegenwärtigen: Der Geist im Allgemeinen und in ihm das Bewusstsein im Besonderen besteht aus einer Kontinuität von Augenblicks-Zuständen dieses Geistes bzw. dieses Bewusstseins.

Mehrere Bewusstseine sind in diesem Sinn somit stets solche aus der Kontinuität [= aus der Aufeinanderfolge] *eines* solchen Bewusstseins-Stroms.

⁸¹³ Bestimmte stereotype Wendungen, die offensichtlich im Verlauf der mündlichen Weitergabe der Texte gedankenlos eingefügt worden sind, lass' ich oben weg.

wusstsein. Löst er solchermaßen sein Anhaften⁸¹⁴ [an diesen fünf Gruppen], so wird er befreit.⁸¹⁵ Der Befreite wird dann gewahr: „[Das ist] die Befreiung!“; und er erkennt: „Versiegt [ist] das Geborenwerden, vollendet der Reinheitswandel, erwirkt das zu Erwirkende: Nicht mehr ist (...) diese Welt!“⁸¹⁶

Dies sprach der Bhagavan. Die fünf Bhikṣus waren über seine Worte erfreut und beglückt.

[Und mehr noch:] Im Verlauf diese Darlegung wurden ihre Gemüter frei vom Anhaften an die Welt und damit erlöst vom Getriebensein, [das dieses Anhaften nach sich gezogen hatte].

So gab es zu jener Zeit dann sechs Arhats⁸¹⁷ auf dem Erdenrund.

[Das alles hat sich im Gazellenhain am Seherstein zugetragen.]«

Buddha Śākyamuni hatte demnach die Aufnahmefähigkeit dieser fünf Gefährten richtig eingeschätzt:

Zum Verständnis einer Erkenntnis-Philosophie oder gar zum Leben nach einem solchen Verständnis, dazu waren diese –von ihren Gemütern her: gutherzigen– vormaligen Gefährten und jetzigen Jünger nicht in der Lage. Er musste ihnen daher die Vier Edlen Wahrheiten daher in dem Alltagsverständnis vortragen, dem gemäß die Dinge genau so *sind*, wie sie *erscheinen*; und er konnte ihnen darüber hinaus nicht verdeutlichen, dass es sinnlos ist, über das *Erscheinen* hinaus nach dem *Sein* zu fragen [oder gar solche Fragen zu beantworten].

Er konnte ihnen daher den Kern seiner Philosophie –genauer gesagt natürlich: den Kern seines Philosophierens– nicht nahebringen, nämlich: Sein Verständnis der *Zwölf Glieder des Entstehens aus Vorherigem*. Und damit hat er ihnen auch nicht verdeutlichen können, worin –erkenntnistheoretisch gesehen– das Bestehen der Welt besteht, und damit auch nicht, wie es zum Entstehen der Welt kommt, und insbesondere auch

⁸¹⁴ Ich nehme hier „Rāga“ [:S, D: „Leidenschaft“] als eine [heftige] Form des Anhaftens und schreibe daher allgemein „Anhaftung“ statt „Leidenschaft“.

⁸¹⁵ Dies zeigt: Buddha Śākyamuni hat diesen Fünfen die Kette der zurückreichenden Ausgangsorte des Erleidens allenfalls bis hin zum Dürsten erklären können, wohingegen er sie jenen beiden Hochschullehrern bis hin zur Unwissenheit –zum Fehlwissen mitsamt dem Getriebensein durch dieses Fehlwissen– hätte darlegen können.

⁸¹⁶ Es ist davon auszugehen, dass bereits diese Fünf nicht in der Lage gewesen sind, diese Feststellung im erkenntnistheoretischen Sinn zu verstehen, und dass sie ihn daher im alltäglichen Sinn verstanden haben, eben so, wie –von KEN abgesehen– alle Übersetzer, etwa [wie in der Textvorlage] gemäß: „There is no further return to this world“.

⁸¹⁷ Zur Erinnerung: S: „Arhat“ [= P: „Arahant“] ist etymologisch mit D: „Ehrenhafter, Ehrwürdiger“ verwandt, kann aber hier sinngemäß mit D: „Heiliger, das Heil erwirkt Habender“ wiedergegeben werden.

nicht, wie es zum Vergehen der Welt kommt, und wodurch das Vergehen der Welt zustande kommt.⁸¹⁸

Er konnte ihnen die Zwölfer-Kette vom Ende zum Anfang hin daher höchstens bis zum –übertragen gemeinten– Dürsten beschreiben.

Er konnte sie ihnen auch nur in der ungefähren alltäglichen Sichtweise darlegen, der gemäß die Dinge entstehen, sodann unverändert bestehen, und schließlich vergehen. Dass sie sich –dies [auch] in einem materialistisch-realistischen Sinn– unentwegt verändern, dass sie demnach in den kleinsten Zeit-Einheiten⁸¹⁹ ihr Entstehen–Vergehen haben, das war für sie nicht mehr zu verstehen: „Dieser Stein hier“, so werden sie gedacht haben, „verändert sich doch nicht, sondern besteht; denn andernfalls müsste man diese Veränderungen an ihm doch bemerken!“

Daher konnte er ihnen auch das unentwegte Entstehen–Vergehen der jeweils eigenen Person –ihr jeweils in aller kürzesten Zeitintervallen erfolgendes Geborenwerden–Gestorbenwerden und in diesem Sinn ihr unentwegtes Altern, dies in unfreier, in todhafter Art– nicht verdeutlichen. Er hat diese zentralen philosophischen Fachbegriffe –allen voran dem des Todhaften– daher nicht nach ihren philosophischen Inhalten, sondern nach ihrem jeweiligen Alltagsverständnis zu gebrauchen gehabt.

Daran änderte sich auch nichts, als in den Wochen darauf der eine oder andere reiche Jüngling, des Lebens in Reichtum [vorerst einmal] überdrüssig geworden, in den Orden eintrat, und dass der eine oder andere Bürger sich dem Orden als Laie anschloss: Ein Verständnis für den *philosophischen Fachgebrauch* von „Ṭṛṣṇa“ [= „Durst, Dürsten“] war ihnen nicht zu vermitteln, sondern nur das eines alltäglichen *Haben-Wollens*, und auch nicht das jeweils augenblicklich erfolgende *Entstehen–Vergehen*, gemäß: „Was immer dem Entstehen unterworfen ist, das ist dem Vergehen unterworfen“, kurz: „Was entsteht, das vergeht“.

Wohl deswegen richtete Buddha Śākyamuni –zum Zweck des Einhaltens des seiner Schutzgottheit gegebenen Versprechens– seinen Blick auf philosophische Hochschulen, deren Lehren von einer Art waren, dass er plus-minus darauf aufbauen konnte; und da erinnerte er sich an die

⁸¹⁸ Das SN enthält mehr als ein Dutzend [Kurz-]Beschreibungen hiervon.

Die anderen Sammlungen hingegen zeigen an, dass ihre Hörer das, was außerhalb ihres Verständnis-Horizont gelegen ist, möglichst ungehört [und unberichtet] sein lassen.

⁸¹⁹ Gemäß der gegenwärtigen Physik –genauer: der Allgemeinen Relativitätstheorie im Verein mit der Quantenfeldtheorie– beträgt die kleinste –und deswegen nicht zu unterschreitende– Zeiteinheit $5,39121 \cdot 10^{-44}$ s [= Planck-Zeit].

Diesem kleinsten Zeitintervall hat man sich 2010 auf $12 \cdot 10^{-18}$ s genähert; dieses Zeitintervall enthält demnach ungefähr $2,2 \cdot 10^{26}$ s.

dreistufige Kloster-Hochschule bei Uruvelā, welche eine Feuer-Lehre [als Kosmologie] und eine Karman-Lehre [als Soteriologie]⁸²⁰ vertrat.⁸²¹

Zuvor jedoch war es seine Pflicht, diese Jünger bis zur Befreiung auf der Stufe des Nicht-mehr-Dürstens nach den Dingen dieser Welt zu leiten. Und nachdem dies erfolgt war, sandte er sie aus, damit sie denen, die dem Dürsten gleichfalls überdrüssig waren, den Weg zum Überwinden des Dürstens weisen konnten.⁸²² Dies wird so berichtet:⁸²³

»[*So berichten dies die Halter des Vinaya:*]

„Ihr Bhikṣus! Ich bin von allen Fesseln entbunden, ob menschliche, ob göttliche; und auch ihr sein nun von allen Fesseln entbunden, ob menschliche, ob göttliche. Daher, ihr Bhikṣus, begeben euch nun auf Wanderschaft, zum Gewinn der Vielen, zum Wohlergehen der Vielen, aus Erbarmen für die Weltlinge (...). Aber geht jeweils allein [und nicht zu mehreren]!⁸²⁴ Reicht diese Lehre –die herrlich ist in ihrer Grundlage, in ihrem Aufbau, in Ihrem Abschluss– [weiter an alle jene, die sie vernehmen wollen]! Legt ihnen das fehlerfreie, vollendete reine Leben in Heiligkeit dar! [Denn] es

⁸²⁰ Ausdrücklich deswegen hat Buddha Śākyamuni später die Aufnahme von weiteren Vertretern dieser Schulrichtung von der Wartezeit ausgenommen; siehe MV 1.38:

„Ihr Bhikṣus! Wenn Feuer-Verehrer und Jaṭilas zu euch kommen [und um Aufnahme in den Orden bitten], dann haben diese die Upasampadā-Ordination [direkt] zu erhalten; und ihnen ist keine Parivāsa aufzuerlegen. Warum dies? Weil diese die Lehre vertreten, dass Handlungen ihren Lohn erhalten, dass Tätigkeiten [die ihnen in moralischer Hinsicht gemäßen] Ergebnisse nach sich ziehen.“

⁸²¹ Natürlich stellt sich uns da die Frage, warum er nicht die 6+2 anderen –im Abschn.1 aufgeführten– Schulen hat aufsuchen wollen. Die Textvorlagen geben dazu keine Auskunft; und sie stellen nicht einmal diese Frage in den Raum.

Wie gesagt: Ich vermute dieses, [ohne es irgendwie belegen zu können]:

Sein vormaliger Meister am heimatlichen Königshof hat ihm ausdrücklich diese beiden –sodann auch von ihm aufgesuchten– Hochschulen empfohlen; und er hat ihm ausdrücklich –und dies mit guten Gründen– vom Besuch jener anderen sechs Hochschulen abgeraten. Die beiden empfohlenen Hochschulen haben sich jedoch nach dem Dahinscheiden ihrer Meister mangels geeigneten Nachfolgern aufgelöst; und deren Schüler haben sich in die Winde verstreut.

⁸²² Einerseits berichten –offensichtlich später eingefügte– Teile von MV, diese Missionstätigkeit sei äußerst erfolgreich verlaufen, insbesondere bei Fußkranken; andererseits hat Buddha Śākyamuni danach eine solche Aufforderung nie mehr wiederholt, sondern eher vom Missionieren abgeraten. Daher –und auch, weil es sich da wohl bei dem, was da dem Orden zugeführt worden ist, um variable Gemüter gehandelt haben wird, von denen die Textvorlagen zu den späteren Begebenheiten im Orden nichts, aber auch garnichts mehr berichten– geh' ich davon aus, dass Buddha Śākyamuni die Ergebnisse dieses Aussendens nicht als Erfolg für das Heil der Menschen erachtet und es daher bei dieser Einmaligkeit belassen hat.

⁸²³ Siehe MV 1.11.

⁸²⁴ Auch diese Regel ist singular gewesen.

gibt [Menschen], deren Augen des Geistes nur wenig staubbedeckt sind; wird diesen die Lehre nicht dargelegt, dann können sie nicht die Erlösung [vom Todhaften] erlangen; [wird sie ihnen dargelegt, dann] werden sie dies verstehen [und anwenden].

Ich werde mich ebenfalls [auf die Wanderschaft begeben, nämlich: zurück] nach Uruvelā, dorthin zur Festung, um dort die Lehre darzulegen!“

[Und sodann vergegenwärtigte sich der Bhagavan, dass er dies aus Erbarmen für die Vielen unternehmen wolle, nicht hingegen aus irgendeinem –ihn dann fesselnden– Eigennutz, dass es vielmehr –wie es sich bis dahin gezeigt hat– vom Gesichtspunkt des Eigennutzes aus betrachtet für ihn selber bequeme gewesen wäre, die gefundene Lehre nicht weiterzureichen.]⁸²⁵ (...) ⁸²⁶

Der Bhagavan verblieb dann noch bei Vārāṇasī, solange er dies für angebracht erachtete; und sodann begab er sich auf den Weg nach Uruvelā. Als er da einen [anmutigen] Hain gewahrte, bog er von der Straße ab und ließ sich in diesem Hain am Fuß eines Baumes nieder.

Zu dieser Zeit vertrieben sich in diesem Hain dreißig junge Männer aus wohlhabenden Verhältnissen mitsamt ihren Frauen die Zeit mit sportlichen Betätigungen. Einer von ihnen allerdings war unverheiratet; und für ihn hatten seine Freunde eine Hure geheuert. Während sie sich nun sportlich betätigten und dabei nicht [auf ihre Sachen] achteten, da nahm die besagte Hure die Wertsachen [aus den abgelegten Gewändern] und machte sich aus dem Staub. [Sowie diese Freunde sowohl das Verschwinden der Hure als auch das ihrer Wertsachen bemerkten, unterbrachen sie ihre Spiele und] fahndeten nach der Verschwundenen.

Während sie so den Hain durchstreiften, gewahrten sie den Bhagavan. Sie begaben sich zu ihm hin und fragten ihn: „Bitte, Herr, hat der Bhagavan hier eine Frau vorbeirennen sehen?“

„Was, ihr jungen Männer,“ [fragte der Bhagavan zurück,] „habt ihr mit dieser Frau zu schaffen?“

Und sie berichteten ihm, was sich vorhin ereignet hatte.

„Ihr jungen Männer, was meint ihr, was wohl besser für euch ist: dass ihr Euch auf die Suche nach einer [Hure] aufmacht, oder dass ihr euch nach der Suche nach euch selbst aufmacht?“

„Das, Herr, wäre besser für uns, dass wir uns auf die Suche nach uns selber aufmachten!“

⁸²⁵ So reformuliert ich MV 1.11.2, dort dramatisch dargestellt als ein mit Māra höchstpersönlich geführter Dialog.

Denn er ist für Māra nicht mehr auffindbar, wie oft genug betont wird.

⁸²⁶ Ich werde offensichtlich später erfolgte Einschübe in MV, wie etwa hier MV 1.12-13, weglassen, ohne dies in jedem einzelnen Fall zu begründen.

„In diesem Fall nehmt doch hier Platz; und ich werd' euch dann die Gegebenheiten [von dem, was ihr selber sein,] darlegen!“

„Ja, Herr!“, antworteten ihm diese reichen jungen Männer; und sie begrüßten ihn [nun] ehrerbietig und ließen sich *nahē* bei ihm nieder.

Sodann unterwies sie der Bhagavan [sowohl in dem, was heilsam ist], wie: dem Almosen-Spenden und der mit Freigiebigkeit verbundenen Verdiensten, über die [sonstigen] sittlichen Verpflichtungen, und dann über himmlische [Belohnungen der Sittlichkeit]; [sodann in dem, was unheilsam ist], wie: übles [Reden und Tun], Eitelkeit, unsittliches Begehren; und [schließlich] über den Segen des Aufgebens [allen] Begehrens.

Und als er dann gewahrte, dass diese jungen Männer bereit [zum Aufnehmen der Lehre] waren, (...) dass sie [diesbezüglich] frei von Hindernissen waren, legte er ihnen die Lehre in ihren Grundlagen von Erleiden-Ursache-Beenden-Pfad dar. Und so, wie ein reines fleckenfreies Kleidungsstück die Farbstoffe richtig aufnimmt, so [öffnete] sich diesen jungen Männern, noch während sie saßen [und zuhörten] das reine und fleckenlose Auge für die Gegebenheit: „Was der Bedingung des Entstehens unterworfen ist, das ist auch der Bedingung des Vergehens unterworfen.“

Und nachdem diese jungen Männer die Zusammenhänge erfassten-erkannten-begriffen-durchdrangen, nachdem sie auf solche Weise darüber das volle Wissen erlangten und dabei in der Lehre des Meisters von niemand Anderem abhängig waren, wandten sie sich mit diesen Worten an den Bhagavan: „Herr! lass' uns vom Bhagavan die (...) Upasampadā-Weihe erhalten!“

„Kommt her, Bhikṣus!“ sprach da der Bhagavan. „Gut dargelegt ist die Lehre! Führt ein heiliges Leben, um so des Erleiden zu erlöschen!“: Auf diese Art erhielten [auch] diese ehrwürdigen jungen Männer die Upasampadā-Weihe.⁸²⁷

[Hier endet der Bericht von den dreißig reichen jungen Männern.]«

5. *Das Entstehen der Schule*

So sehr der eine oder andere auf Bergeshöhe oder in Waldestiefe die Lehre des Buddha auch verinnerlichen und dadurch die Befreiung vom Getriebensein erhalten mag, so sehr bedarf es des Klosterlebens, um die Lehre und ihre jeweilige zeitgemäße Darlegung und Fortentwicklung zu fördern, und zwar: des intensiven Klosterlebens, und hierbei vor allem:

⁸²⁷ Ungesagt bleibt, wie viele von ihnen später wieder zu ihren Frauen zurückkehrten.

des universitäre Klosterlebens. Diese Einschätzung dürfte für Buddha Śākyamuni der Grund für sein Bemühen gewesen sein, nicht nur vereinzelte Schüler zu gewinnen, sondern eine Schule zu erstellen.

In seinem Bestreben, dem Versprechen, das er dem Brahmā Svayampati gegeben hatte, baldmöglichst nachzukommen, erinnerte er sich nun an die dreigliedrige Kloster-Hochschule in der unmittelbaren Nachbarschaft des Ortes, an dem er vor Monaten die Vollständige Erwachung aus dem Schlaf der Unwissenheit und der Irrungen erzielt hatte, wie auch daran, dass deren Karman-Lehre nah‘ verwandt mit der seinen war.

Nun war aber seine Rückreise nach Uruvelā durch die Unterweisungen der dreißig aufnahmebereiten Jünglingen unterbrochen worden.

Sicherlich erst Tage später –vielleicht aber, zum Zweck der weiteren Unterweisung dieser jungen Männer, erst Wochen später– setzte Buddha Śākyamuni seine Wanderung dann in Richtung Uruvelā fort.

Dort besuchte er sofort die –wie ich annehme: dreigliedrige– Hochschule des den Feuer-Kult ausführenden Brāhmaṇa-Ordens, der sich äußerlich durch die Filzhaar-Tracht zu erkennen gab.⁸²⁸

Aus welchen Gründen die Lehre dieser Hochschule verschwiegen wird –sei’s aus Nicht-Verstehen, sei’s aus Bedenken hinsichtlich ihrer Attraktivität, sei’s ... –, das ist nicht mehr zu ergründen. Jedenfalls ist die Mitteilung über deren Lehre durch Geschichten über angebliche Wunder ersetzt worden. Und man mög’s mir bitte nachsehen, wenn ich über diese Mirakel-Stories den Mantel des Schweigens hülle. Berichtet wird:⁸²⁹

»[*So berichten dies die Halter des Vinaya:*]

Der Bhagavan wanderte sodann weiter von Ort zu Ort und erreichte so schließlich Uruvelā. Dort unterhielten damals drei Jaṭilas⁸³⁰ [aus dem

⁸²⁸ Wieso auf dieses dreiteilige Kloster nicht bereits früher –beim Bericht über die Wahl des Platzes, an dem die Kasteiungen durchgeführt werden sollten– erwähnt worden ist, darüber kann man nur rätseln.

Dem Śramaṇa Gautama war es offenbar schon damals nicht unbekannt. Und umgekehrt ist der Śramaṇa Gautama auch dem Kloster wohl nicht unbemerkt geblieben.

⁸²⁹ Siehe MV 1.15.

⁸³⁰ Die Jaṭilas vertraten eine –uns nicht mehr in allen Einzelheiten bekannte– Lehre davon, dass die Weltentstehung aus Feuer beginnt und dass der Weltuntergang im Feuer endet, wie auch, dass der Fortlauf der Welt durch Feuer getragen wird. Inwieweit diese Lehre Ähnlichkeiten zu der des Zarathuṣtra besitzt, entzieht sich meiner Kenntnis.

Hinsichtlich der Handlungen vertraten sie eine Karman-Lehre, die wahrscheinlich mit einer Wiedergeburt-Lehre einherging.

Geschlecht der Kaśyapas Einsiedeleien als Ausbildungsorte für Anhänger der Feuer-Lehre und des damit verbundenen Feuer-Kults; dabei war] Uruvelā-Kaśyapa das Schul-Oberhaupt von 500 Jaṭila-Jüngern [in der Einsiedelei bei Uruvelā, sodann] Nadī-Kaśyapa das Schul-Oberhaupt von 300 Jaṭila-Jüngern [in der Einsiedelei bei Fluss, nämlich: beim Fluss Nerañjarā, und schließlich] Gayā-Kaśyapa das Schul-Oberhaupt von 200 Jaṭila-Jüngern [in der Einsiedelei beim Dorf Gayā].⁸³¹

Der Bhagavan begab sich zur Einsiedelei des Jaṭilas Uruvelā-Kaśyapa; [und er traf dort bei Sonnenuntergang ein. Er begrüßte er sich mit ihm mit freundlichen und zuvorkommenden Worten; und] er fragte ihn sodann: „Falls es dir nichts ausmacht, Kaśyapa, so lass‘ mich bei dir irgendwo übernachten!“

„Zwar wär‘ ich hochofret,“ erwiderte ihm dieser, „ könnt‘ ich dem Mahāśramaṇa im Schlafraum eine Stelle zum Schlafen anbieten. Aber mit meinen vielen Schülern ist dieser buchstäblich bis auf den letzten Platz besetzt!“

„Das versteh‘ ich gut. Aber in deinem [Tempel-]Raum, in dem euer [heiliges] Feuer brennt, da wird doch wohl noch ein Platz für mich zum Nächtigen sein.] Wenn es dir nichts ausmacht, Kaśyapa, dann lass mich in deinem [Tempel-]Raum, in dem euer [heiliges] Feuer in Brand gehalten wird, die eine Nacht verbringen!“

„Dies macht mir zwar nichts aus; aber darin hält sich ein grimmiger Nāga⁸³² auf (...); und dieser könnte Dir vielleicht Unannehmlichkeiten bereiten!“ (...)

Äußerlich kennzeichneten sie sich diese Brāhmaṇas dadurch, dass sie ihre Haare ver-
färbt trugen.

⁸³¹ Mich peinigt der ganz starke Verdacht, dass hier –wie auch sonst sehr oft– bei diesen
Ziffern hinten versehentlich eine „0“ hinzugeraten –und diese daher wegzulassen– ist.

Denn ich kann mir nicht gut vorstellen, wie eine 1.000-köpfige Hochschule in dieser
Gegend von abgabepflichtigen Bauern problemlos hat durchgefüttert werden können.

Festzuhalten ist, dass der vormalige Śramaṇa Gautama vor der Erwachung keinerlei
Kontakte mit diesen Hochschulen aufgenommen hat.

Hingegen geh‘ ich, wie gesagt, davon aus, dass den drei Schulleitern davon berichtet
worden ist, dass am Fluss Nerañjarā sich ein Śramaṇa samt fünf Gefährten niederge-
lassen hat. Und ich gehe davon aus, dass diese drei Hochschulen nicht irgendwie ne-
beneinander bestanden haben, sondern dass die Unterrichtsstoffe klassenweise auf
einander aufgebaut haben, wohl: die 1-te Klasse in der Einsiedelei von Gayā, die 2-te
Klasse in der vom Fluss [= Nadī], und die 3-te Klasse in der von Uruvelā, sozusagen: im
Unterweisen der äußeren, der inneren, und der geheimen Bedeutungen des Opferkults.

Ich vermute, dass sich das Dorf Gayā –das erst jetzt so bezeichnet wird– nahe am Ort,
an dem der Śramaṇa Gautama die Erwachung erzielt hatte, befunden hat, oder jeden-
falls näher daran als Uruvelā.

⁸³² Für die Hörer-Berichter war dieser Nāga natürlich eine Schlange.

„Er wird mir nichts antun. Bitte Kaśyapa, erlaube mir daher, [irgendwo in einer Ecke] in diesem [Tempel-]Raum [die Nacht zu verbringen]!“

„Dann, Mahāśramaṇa, bleibe dort [die Nacht hindurch], so, wie Du es wünschst!“

Daraufhin begab sich der Bhagavan zum Tempel, betrat den Raum, machte sich dort [in einer hinteren Ecke aus mitgebrachtem] Gras ein Lager, und setzte sich darauf, mit gekreuzten Beinen und aufgerichteten Leib, mit achtsamem Geist. Der Nāga bemerkte dies alles. [Und um sich diesen sowohl unerwarteten als auch unerwünschten Gast näher zu ansehen, holte er mit seiner Feuerzange ein brennendes Scheit Holz aus dem Feuer und schritt mit diesem zum Bhagavan hin. Dieser aber blieb ruhig und wortlos sitzen, was diesen Gesellen verärgerte: Er schwang nun das brennende Scheit Holz nahe vor dem Bhagavan hin und her; doch dessen Gesichtszügen blieben ruhig und heiter. Verunsichert hielt der Geselle inne; und da hob der Bhagavan das bis dahin leicht gesenkte Haupt und blickte ihn an, wortlos zunächst. Sodann aber sprach er zu diesem Nāga: „Wenn du mit mir sprechen und mich dabei gut sehen möchtest, dann macht es mir nichts aus, zu dir hin zum Feuer zu kommen!“

Wortlos begab sich der Geselle zum heiligen Feuer zurück, legte das brennende Scheit in die kleiner gewordene Flamme zurück, und legte ein weiteres Scheit Holz hinzu; und gleich darauf flammte auch dieses auf und beleuchtete den Bhagavan, der soeben zu ihm gekommen war.

„Der Herr“, begann der Geselle, „hat sich mir zwar nicht vorgestellt; aber es sollte mich wundern, wenn er nicht der Mahāśramaṇa wäre, der vor einem viertel Jahr mehrere Wochen lang dort im Königshain am Fluss mit fünf weiteren Śramaṇas geweilt hat, wie man sagt: um durch Mager-Werden ein fettes Wissen zu gewinnen. War er darin erfolgreich? Und wie sieht dieses Wissen aus? Was kann man damit anfangen?“

Ganz ruhig stellte sich der Bhagavan nun diesem rußverschmierten Gesellen vor; und er berichtete ihm von seinem ursprünglichen Vorhaben und vom Miss-erfolg desselben. Auch berichtete er ihm sodann von

Mir hingegen will es scheinen, dass dieser Nāga schlicht und einfach ein verrußter Schmiedegeselle aus der 4-ten Kaste war:

Die Schmiede durften –wie auch hierzulande bis in die frühe Neuzeit hinein – ihre Behausung samt Schmiede nicht innerhalb von geschlossenen Ortschaften haben, vor allem aus Angst vor einem Stadtbrand. Insgesamt waren die Schmiede –die mit Feuer und glühenden Eisen umzugehen wussten– in gleicher Weise geschätzt wie gefürchtet.

Dieser –von mir vermutete– rauhbeinige Geselle hatte in diesem Hauptteil des dreigliedrigen Klosters im Tempel bei diesem *Ewigen Feuer* darauf zu achten, dass es während der Nacht weder erlosch noch loderte [und dann das Gebäude in Brand setzte]. Tagsüber wachte einer der Schüler über dieses Feuer.

der Befreiung seines Geistes vom Getriebensein durch das Dürsten, geleitet durch das Fehlwissen hinsichtlich der Vergänglichkeit der Dinge, sowie von dem Orden, den er im Gazellenhain bei Vārāṇasī ins Leben gerufen hatte. Mit wechselnder Aufmerksamkeit hörte ihm der Geselle zu; doch dabei war es klar, dass sein Hauptaugenmerk auftragsgetreu darauf gerichtet war, die Flamme weder vergehen noch auflodern zu lassen.

„Hast du noch Fragen, die ich dir beantworten sollte?“

„Heute nicht; aber vielleicht ein andermal. In den beiden verbleibenden Nachtwachen will ich über alles nachdenken, was der Bhagavan mir berichtet hat!“

Draußen hatten es sich einige] Jaṭilas [nicht nehmen lassen] durch die Fensterluken die beiden Männer am Feuer zu beobachten: „Die Haltung des Mahāśramaṇas ist herrlich!“, stellten sie fest. „Aber der Nāga wird ihm sicherlich noch übel mitspielen!“

[Der Bhagavan aber begab sich nun zu seinem Lagerplatz, legte sich auf seine rechte Seite, und verbrachte die mittlere Nachtwache im klarbewussten Schlaf.⁸³³ Und zur letzten Nachtwache erhob er sich, um sodann im Freien hin und her zu gehen.]

Bei Tagesanbruch trat dann der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa zu ihm, [fragte ihn zunächst nach dem Wohlbefinden und nach dem Ruhen in diesem Feuer-Raum, und sodann, ob ihn jener Nāga hoffentlich nicht angebrannt habe. Und der Bhagavan antwortete ihm, mit Hinweis auf den Nāga, der soeben den Tempel-Raum verließ:] „Da siehst du den Nāga, Kaśyapa: Sein Feuer ist durch mein Feuer überwunden worden!“ (...)

Und der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa dachte sich: „Dieser Mahāśramaṇa verfügt wirklich über große Fähigkeiten und über hohe (...) Kräfte (...); aber die gleiche geistliche Entwicklung wie ich, die hat er [wohl] nicht.“

[Den Vormittag über befragte der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa sodann den Bhagavan über dieses und jenes; und der Bhagavan gab ihm bereitwillig Auskunft. Zur Zeit des Sonnenhöchststandes wurden beiden von Schülern das Mittagmahl gereicht. Und da danach der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa keine weiteren Fragen mehr stellte, erhob sich der Bhagavan, um sich von ihm zu verabschieden.] Dieser jedoch hatte wegen dieses Wunders Zuneigung zum Bhagavan in sich hervorgebracht; und er bat ihn [zum Abschied]: „Bleib‘ bei mir, Mahāśramaṇa! Ich werd‘ Dich täglich mit Speisen versorgen!“ [Und schweigend zeigte der Bhagavan sein Einverständnis.]

⁸³³ Dieser besteht darin, beim Schlafen die stille Bewusstheit, jetzt zu schlafen, aufrechtzuerhalten, wie auch, zur vorgenommenen Zeit aufzuwachen.

Die Vorgehensweisen zum Erlernen desselben sind auch hierzulande bekannt.

*[Ende des ersten Wunders.]*⁸³⁴

Der Bhagavan zog sich daraufhin in einen Hain zurück, der nicht weit von dieser Einsiedelei entfernt war. Er verbrachte dort [den Nachmittag und den Abend sowie auch die darauf folgende] Nacht. Es war dies eine Vollmond-Nacht, [mit nahezu wolkenlosem Himmel, von ein paar Schleierwolken abgesehen]. Und dieses Licht mit seinen wechselnden Helligkeiten und Farbschattierungen erfüllte den ganzen Hain. [Dies wurde von der Einsiedelei aus beobachtet.]

Und als die Nacht dem Tag wich, begab sich der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa zum Bhagavan, [begrüßte ihn ehrerbietig, stellte sich ihm zur Seite hin,] und sprach: „Es ist nun an der Zeit, Mahāśramaṇa! Das Mahl ist bereitet! Das war ja ein herrlicher Lichtglanz, der heute Nacht diesen Hain ausgefüllt hat. Wie nur ist dieses zustande gekommen?“ (...)

Und der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa dachte sich: „Dieser Mahāśramaṇa verfügt wirklich über große Fähigkeiten und über hohe (...) Kräfte (...); ob er aber die gleiche geistliche Entwicklung wie ich, das muß sich erst noch erweisen!“

[Daraufhin begaben sich beide zur Einsiedelei.] Dort bewirtete der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa den Bhagavan mit Speisen. [Und wiederum befragte dieser ihn, diesmal jedoch über Einzelheiten, die Lehre von den Zusammenhängen der Gegebenheiten betreffend. Und so befragte er ihn, bis sich die Sonne dem Horizont zuneigte. Sodann verabschiedete sich der Bhagavan von ihm.]

Der Bhagavan nahm nun in jenem Hain seinen Wohnsitz.

*[Ende des zweiten Wunders.]*⁸³⁵

(...) [Und auch am nächsten Morgen holte der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa den Bhagavan zur Mahlzeit ab. Die Tutoren und die Schüler nahmen an diesem diesem Mahl teil.

Nach dem Beendigen des Mahl, als sich der Bhagavan anschickte, sich von seinem Sitz zu erheben, bat der Gastgeber ihn: „Verweilen möge der

⁸³⁴ Zum Folgenden siehe MV 1.16.

NB zu diesen Wundern: Gemäß DN 11 ist nur ein Wunder von Wert, nämlich: das Wunder der Unterweisung.

Alle davon verschiedenen –angeblichen– Wunder haben eine banale natürliche Erklärung.

Ganz in diesem Sinn hab' ich die –für einen Baudha doch recht anstößigen– Wundergeschichten hier nicht aufgetischt, sondern sie durch die Wunder der Unterweisung – die zu geben ich aber nicht fähig bin und auf die ich daher nur hingewiesen habe – ersetzt, genauer gesagt natürlich: durch Andeutungen hiervon.

⁸³⁵ Zum Folgenden siehe MV 1.17.

Mahāśramaṇa! Und wenn ihm nichts ausmacht, möcht' ich Einwände gegen seine Darlegungen vortragen!“

„Das macht mir nichts aus!“, antwortete ihm der Bhagavan. „Trage daher vor, woran Du Zweifel hegst!“

Und der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa trug daraufhin Stunde um Stunde Einwände vor; und jedem Einwand begegnete der Bhagavan mit einer treffenden Antwort, mit ruhigem und heiterem Gemüt.

Und erst, als sich die Sonne zum Horizont hin neigte, beendeten beide dieses Wechselgespräch.]⁸³⁶

Und der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa dachte sich: „Dieser Mahāśramaṇa verfügt wirklich über große Fähigkeiten und über hohe (...) Kräfte (...); offensichtlich hat er die gleiche geistliche Entwicklung wie ich; ob er mir darin aber überlegen ist, das muß sich erst noch erweisen!“

Sodann verabschiedete sich der Bhagavan von ihm und begab sich in den Hain zurück.

*[Ende des dritten Wunders.]*⁸³⁷

(...) [Und auch am nächsten Morgen holte der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa den Bhagavan zur Mahlzeit ab. Auch diesmal nahmen die Tutoren und die Schüler an diesem Mahl teil.

Nach dem Beendigen des Mahl, als sich der Bhagavan anschickte, sich von seinem Sitz zu erheben, bat der Gastgeber ihn: „Verweilen möge der Mahāśramaṇa! Und wenn ihm nichts ausmacht, möchten diese Lehrer wie auch einige der Schüler Einwände gegen die Darlegungen des Mahāśramaṇas vortragen!“

„Das macht mir nichts aus!“, antwortete ihm der Bhagavan. „Sie mögen vortragen, woran sie Zweifel hegen!“

Und diese Lehrer sowie einige der Schüler trugen daraufhin Stunde um Stunde Einwände vor; und jedem Einwand begegnete der Bhagavan mit einer treffenden Antwort, mit ruhigem und heiterem Gemüt.

Und erst, als sich die Sonne zum Horizont hin neigte, beendeten sie dieses Wechselgespräch.]

Und der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa dachte sich: „Dieser Mahāśramaṇa verfügt wirklich über große Fähigkeiten und über hohe (...) Kräfte (...); offensichtlich hat er eine höhere geistliche Entwicklung wie diese Lehrer und Schüler; ob er aber auch mir darin überlegen ist, das muß sich eben noch erweisen!“

⁸³⁶ Eine derartige Diskussion muss stattgefunden haben; den sonst ist nicht so recht einzusehen, warum man den Buddha am übernächsten Tag nicht eingeladen hat.

⁸³⁷ Zum Folgenden siehe MV 1.18.

Sodann verabschiedete sich der Bhagavan von ihm und begab sich in den Hain zurück.

*[Ende des vierten Wunders.]*⁸³⁸

Noch am selben Abend begannen die Lehrer und Schüler des Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa die Vorbereitungen zu einer große Opfer-Feier, die für den folgenden Tag vorgesehen war. Zu dieser Feier pflegten die Menschen aus Aṅga und aus Magadha teilzunehmen; und sie brachten hierzu stets in überreichlichem Umfang harte und weiche Nahrung [als Spende für die Hochschule] mit.

Der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa dachte sich an diesem Vorabend: „Morgen, wo da meine große Opferfeier abgehalten werden soll, [da hol' ich den Mahāśramaṇa besser nicht ab; denn] zu dieser Feier werden die vielen Leute aus Aṅga und aus Magadha kommen; und sie werden diese Schule mit ihren Spenden an Nahrungsmitteln versorgen. [Am Nachmittag werden dann die Dispute zwischen Lehrern und Schülern stattfinden, an denen dann die Spender ersehen können, wie an dieser Schule gearbeitet wird.] Falls nun da der Mahāśramaṇa sich an diesen Disputen beteiligt, dann würd' ihm die Ehre der Versammlung zukommen, und damit auch reichlich viel an Spenden, dies auf Kosten der Spenden für [diese Schule]. Deshalb ist es gut [für die Schule], wenn er morgen nicht hier erscheint!“

Der Bhagavan, [der am darauffolgenden Morgen nicht abgeholt wurde, [aber die anwachsende Menge an Gläubigen sah und über den Ablauf dieser Feier wie auch der darauf folgenden Dispute Bescheid wusste], erfasste die Gedanken des Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa. Er begab sich daraufhin nach Uttara Kuru zum Almosengang. Mit dem, was er dort erhalten hatte, begab er sich daraufhin zum [nahen] Anottatta-See. Dort verspeiste er das Erhaltene; und dort verweilte er während der Tageshitze an einem [schattigen] Ort. [Und als die Kraft der Sonne nachließ, erhob sich der Bhagavan und wanderte zu jenem Hain zurück.

Am darauf folgenden Morgen begab sich der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa wieder zum Bhagavan, [begrüßte ihn ehrerbietig, stellte sich ihm zur Seite hin, und] sprach: „Es ist an der Zeit, Mahāśramaṇa! Das Mahl ist bereitet! Warum bist Du gestern [Abend]⁸³⁹ nicht gekommen? Wir haben uns gefragt: „Warum kommt der Mahāśramaṇa nicht?“; und wir haben

⁸³⁸ Zum Folgenden siehe MV 1.19.

⁸³⁹ Ohne diese Hinzufügung wird seine Frage zu einem scheinheiligen Reden.

Dieses aber scheint mir sowohl hinsichtlich des Erfolgten wie auch des Folgenden nicht gegeben zu sein.

Wegen der Feierlichkeiten wird das tägliche Mahl diesmal erst abends erfolgt sein. Der Uruvelā-Kaśyapa war vermutlich bis in die Nacht hinein von Laien okkupiert.

Dir den für Dich gedachten Anteil an harter und weicher Speise aufgehoben!“

„Mir ist gekommen,“ [antwortete ihm der Bhagavan,] „dass es dir lieber ist, wenn ich an dieser großen Opferfeier nicht teilnehme, auch, damit ich an den nachmittags erfolgenden Disputen nicht beteiligt zu werden brauche. Deswegen hab‘ ich mich nach Uttara Kuru zum Alosengang begeben; und was ich dort erhalten habe, [das hat mir dann genügt].“

Und der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa dachte sich: „Dieser Mahāśramaṇa verfügt wirklich über große Fähigkeiten und über hohe (...) Kräfte (...); [möglicherweise hat er doch eine höhere] geistliche Entwicklung wie ich! [Da will ich nun doch einmal in mich gehen!]“

[Daraufhin begaben sich beide zur Einsiedelei.] Dort bewirtete der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa mit Speisen. [Und danach erklärte er, er wolle an diesem Tag in sich gehen; und er wolle ihm am nächsten Morgen davon berichten. Daraufhin verabschiedete sich der Bhagavan von ihm und begab sich zurück zum benachbarten Hain.]

*[Ende des fünften Wunders.]*⁸⁴⁰

(...) [Am nächsten Morgen holte der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa den Bhagavan wieder zur Mahlzeit ab. Sie waren dismal wieder allein.

Nach dem Beendigen des Mahl, als sich der Bhagavan anschickte, sich von seinem Sitz zu erheben, bat der Gastgeber ihn: „Verweilen möge der Mahāśramaṇa! Und wenn ihm nichts ausmacht, möcht‘ ich ihn etwas fragen!“

„Frage nur zu!“, ermunterte ihn der Bhagavan.

Und nach einer Weile des Schweigens begann der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa: „Herr! Sag‘ ganz ehrlich: Wie ist es um mich bestellt? Hab‘ ich bereits den Zustand des Heils erlangt?“]

Und [ruhig] antwortete ihm der Bhagavan: „Nein, Kaśyapa, das ist nicht der Fall: Du hast ihn nicht erreicht; und mehr noch: Du hast noch nicht einmal den Pfad zur Heiligkeit betreten. Du führst noch nicht die Anleitungen aus, die Dich zur Heiligkeit hinleiten könnten; und Du hast auch den Pfad zu diesen Ausübungen noch nicht betreten!“

[Da erhob sich der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa von seinem Sitz, wandte sich dem Bhagavan zu, kniete sich vor ihm nieder,] und verneigte sich mit seinem Haupt zu des Bhagavan’s Füßen. Sodann bat er: „Herr! Lass‘ mich (...) die Upasampadā-Weihe vom Bhagavan erhalten!“

⁸⁴⁰ Zum Folgenden siehe MV 1.20.

„Kaśyapa!“, [entgegnete ihm auf dieses hin der Bhagavan.] „Du bist das Schuloberhaupt und der oberste Lehrer von 500 Jaṭilas, [die sich bis jetzt in geistlicher Hinsicht an dich gebunden haben]. Gehe darum vorab zu ihnen, bericht' ihnen von Deinem Entschluss, und gib ihnen sodann die Freiheit, das zu tun, was sie für sich als richtig erachten!“

Auf dieses hin begab sich der Jaṭila Uruvelā-Kaśyapa zu seinen Schülern und teilte ihnen mit: „Ihr Herren! Ich möchte [von jetzt ab] den Heilsweg unter der Anleitung des Mahāśramaṇas begehen. Und ihr [seid nunmehr nicht mehr von mir abhängig und] mögt daher das tun, was euch als richtig erscheint!“

[Doch diese Jaṭilas erwiderten ihm:] „Herr! Seit längerem bereits haben wir in uns eine Zuneigung zum Mahāśramaṇa aufkeimen lassen! Und, Herr, da Du [nun] den Heilsweg unter der Anleitung des Mahāśramaṇas begehen wirst, da wollen auch wir alle [mit Dir] diesen Heilsweg unter seiner Anleitung begehen!“

Sodann schnitten sich diese Jaṭilas –Lehrer wie Schüler– ihre Haupthaare samt Bart ab; und sodann warfen diese samt den Haarflechten in den Fluss, und desgleichen alles da, was sie bisher als das trugen, was sie von den Nicht-Jaṭilas unterschied, und schließlich auch alles Zubehör für ihre bisherigen Feuer-Feierlichkeiten. Danach begaben sie sich alle zum Bhagavan.

Dort [knieten sich vor ihm nieder] und verneigte sich mit ihren Häuptern zu des Bhagavan's Füßen. Sodann baten sie: „Herr! Lass' uns (...) die Upasampadā-Weihe vom Bhagavan erhalten!“

„Kommt her, Bhikṣus!“, sprach da der Bhagavan. „Gut dargelegt ist die Lehre! Führt ein heiliges Leben, um so des Erleiden zu erlösen!“: Auf diese Art erhielten [auch] diese ehrwürdigen Männer die Upasampadā-Weihe.

Bald darauf bemerkte der Jaṭila Nadī-Kaśyapa diese Gegenstände, die da den Fluss hinabtrieben; und mit Schrecken fiel ihm ein, seinem Bruder [und dessen Schülern] könnte ein herbes Unglück widerfahren sein. Er sandte einen Jaṭila dorthin mit der Anweisung: „Geh hin und schau' nach meinem Bruder!“; [aber da in ihm die Unruhe weiter zunahm], begab er sich gleich darauf selber auf den Weg dorthin; und seine 300 Schüler und Tutoren folgten ihm.

Als er dort eintraf, [erkannte er zunächst seinen Bruder, der nun kein Haupthaar mehr trug, nicht wieder. Dann aber umarmte er ihn und berichtete ihm von seinen Befürchtungen. Dieser aber beruhigte ihn, berichtete ihm, was sich in den vergangenen Tagen ereignet hatte; und er teilte ihm seinen nun vollzogenen Entschluss mit.]

Daraufhin fragte der Jaṭila Nadī-Kaśyapa den Ehrwürdigen Uruvelā-Kaśyapa: „Und, Kaśyapa, ist dies [nun wirklich] die Glückseligkeit?“

„Ja, [mein jüngerer Bruder]!“, antwortete dieser ihm ruhig. „Dies ist die Glückseligkeit!“

[Eine Weile stand nun der Jaṭila Nadī-Kaśyapa stumm da. Dann holte er sein Messer aus der Reisetasche; und mit diesem schnitt er sich daraufhin die Haupthaare samt Bart ab. Sodann wandte er sich seinen Schülern zu und erklärte ihnen, dass er dem Beispiel seines Bruders folgen werde, dass sie daher von nun ab nicht mehr von ihm abhängig seien, und dass sie tun sollten, was sie als richtig erachteten. Diese jedoch bestanden darauf, ihm auch darin folgen zu wollen.]

Daraufhin schnitten sich auch diese Jaṭilas Haupthaare samt Bart ab; und sodann warfen diese samt den Haarflechten in den Fluss, und dergleichen alles da, was sie bisher als das trugen, was sie von den Nicht-Jaṭilas unterschied (...). Danach begaben sie sich alle zum Bhagavan.

Dort [knieten sich vor ihm nieder] und verneigte sich mit ihren Häuptern zu des Bhagavan's Füßen. Sodann baten sie: „Herr! Lass' uns (...) die Upasampadā-Weihe vom Bhagavan erhalten!“

„Kommt her, Bhikṣus!“, sprach da der Bhagavan. „Gut dargelegt ist die Lehre! Führt ein heiliges Leben, um so des Erleiden zu erlöschen!“. Auf diese Art erhielten [auch] diese ehrwürdigen Männer die Upasampadā-Weihe.

Bald danach bemerkte auch der Jaṭila Gayā-Kaśyapa voller Schrecken diese Sachen den Fluss hinuntertreiben. Und auch er begab sich –gefolgt von seinen 200 Schülern– flugs [zunächst zur Nadī-Einsiedelei, die er leer vorfand, und sodann flussaufwärts] zur Uruvelā-Einsiedelei.

Erleichtert und voll Freude umarmte er seine Brüder, sowie er sie wieder erkannt hatte; und er ließ sich von ihnen berichten.

Auch er folgte nun dem Beispiel seiner älteren Brüder, und mit ihm seine Schüler: Nachdem sie alle sich von den Sachen getrennt hatten, die sie als Jaṭilas kennzeichneten] (...) begaben sie sich zum Bhagavan.

Dort [knieten sich vor ihm nieder] und verneigte sich mit ihren Häuptern zu des Bhagavan's Füßen. Sodann baten sie: „Herr! Lass' uns (...) die Upasampadā-Weihe vom Bhagavan erhalten!“

„Kommt her, Bhikṣus!“, sprach da der Bhagavan. „Gut dargelegt ist die Lehre! Führt ein heiliges Leben, um so des Erleiden zu erlöschen!“. Auf diese Art erhielten [auch] diese ehrwürdigen Männer die Upasampadā-Weihe.⁸⁴¹

⁸⁴¹ Es folgt nun: MV 1.21; siehe auch: SN 35.28, SN 22.61, SN 22.79, SN 22.136.

[In den nachfolgenden Tagen und Wochen unterwies der Bhagavan diese Ehrwürdigen in ihren Einsiedeleien ihren jeweiligen Verständnisfähigkeiten angemessen; teils unterwies er dabei an jedem dieser Einsiedeleien alle Schüler zusammen, und teils nur deren vormalige Lehrer, die nun als Tutoren ihrer Schüler wirkten. Den vormaligen Lehrern legte er die *Zwölf Glieder des Entstehens aus Vorherigem* vom Bewusstsein ab bis zum Altern in Todhaftigkeit dar. Er lehrte sie dabei, wie das, was sie bis dahin als *die* Welt erachtet hatten, eine *erstellte* Welt ist, erstellt aus dem mittels der Sinnesgebiete und den darauf bezogenen Bewusstseinen durch Begrifflichkeit und Formgebung.⁸⁴² Und diese bemühten sich daraufhin, das Gehörte so ihren Schülern zu berichten, dass diese dies nachvollziehen konnten, dass sie hierzu Fragen wie auch Einwände stellen konnten, die diese nunmehrigen Tutoren –soweit sie darauf nicht selber zu antworten in der Lage waren, sodann bei nächster Gelegenheit mit dem Bhagavan besprachen.

Und irgendwann erhielt der Bhagavan von den vormaligen Schuloberhäuptern dann die Rückmeldung, dass die Schüler die Unterweisungen soweit verstanden hätten. Daraufhin legte der Bhagavan ihnen in Grundzügen auch die Ausgangsorte des Dürsten nach dem Sein des Empfundene dar, nämlich: die Unwissenheit, die sich im Dürsten nach dem Sein des Empfundene äußert und die das Handeln im Denken–Reden–Tun gestaltet, und mit diesem das Bewusstsein, das dann –von einem Fehlwissen ausgehend– das Erkannte beurteilt.]⁸⁴³

Nachdem der Bhagavan in Uruvelā geblieben war, solange er dies als richtig erachtet hatte,⁸⁴⁴ begab er sich –begleitet von diesen 1.000 Bhikṣus– [auf dem Weg nach Rājagṛha] zum Gayāsīsa.⁸⁴⁵

Auf der Kuppe dieses hohen Hügels vermittelte der Bhagavan den [für ihre Verständniskräfte zu beghenden] Heilsweg mit diesen Worten:

„Ihr Bhikṣus! Alles brennt! Und wie brennt alles?

Der Sehsinn brennt; das Gesehene brennt; die aus dem Sehsinn hervorgegangenen geistigen Eindrücke brennen; die Berührung des Sehsinns [mit Gesehenem] brennt; die Empfindung, die durch die Berührung des

⁸⁴² Kant würde stattdessen sagen: durch Begriffe samt Anschauungs-Formen.

⁸⁴³ Auch diesen Einschub kann ich allein von den Texten her nicht rechtfertigen.

⁸⁴⁴ Einerseits war es aus Gründen des Unterweisens erforderlich, möglichst lange in diesen drei Einsiedeleien zu bleiben.

Andererseits erhielten diese vormaligen Priester des Feuerkults nun von den Gläubigen keine [umfangreichen] Nahrungsspenden mehr, sodass auch deswegen ein allzu langes Verweilen dieser 1.000 –oder vielleicht eben doch nur: dieser 100– Bhikṣus in diesen Einsiedeleien ausgeschlossen war.

⁸⁴⁵ Ich zitiere: „According to General Cunningham, Gayāsīsa [= the head of Gayā] is the mountain of Brahmāyoni near Gayā. Arch.Rep. III, 107.“

Sehsinns [mit Gesehenem] hervorgeht –sei diese nun unangenehm oder unerheblich oder angenehm–, auch sie brennt. In welchem Feuer brennt dies [alles]? Ich sage euch: Sie [alle] brennen im Feuer der Gier, im Feuer des Zorns, im Feuer des Fehlwissens; sie brennen in [den Ängsten von] Geborenwerden, Altern in Todhaftigkeit, [wie diese sich zeigen in:] Kummer, Klage, Trübsal, Pein, Verzweiflung.

Der Hörsinn brennt; das Gehörte brennt; die aus dem Hörsinn hervorgegangenen geistigen Eindrücke brennen; die Berührung des Hörsinns [mit Gehörtem] brennt; die Empfindung, die durch die Berührung des Hörsinns [mit Gehörtem] hervorgeht –sei diese nun unangenehm oder unerheblich oder angenehm–, auch sie brennt. In welchem Feuer brennt dies [alles]? Ich sage euch: Sie [alle] brennen im Feuer der Gier, im Feuer des Zorns, im Feuer des Fehlwissens; sie brennen in [den Ängsten von] Geborenwerden, Altern in Todhaftigkeit, [wie diese sich zeigen in:] Kummer, Klage, Trübsal, Pein, Verzweiflung.

Der Riechsinn brennt; das Geruchene brennt; die aus dem Riechsinn hervorgegangenen geistigen Eindrücke brennen; die Berührung des Riechsinns [mit Geruchem] brennt; die Empfindung, die durch die Berührung des Riechsinns [mit Geruchem] hervorgeht –sei diese nun unangenehm oder unerheblich oder angenehm–, auch sie brennt. In welchem Feuer brennt dies [alles]? Ich sage euch: Sie [alle] brennen im Feuer der Gier, im Feuer des Zorns, im Feuer des Fehlwissens; sie brennen in [den Ängsten von] Geborenwerden, Altern in Todhaftigkeit, [wie diese sich zeigen in:] Kummer, Klage, Trübsal, Pein, Verzweiflung.

Der Schmecksinn brennt; das Geschmeckte brennt; die aus dem Schmecksinn hervorgegangenen geistigen Eindrücke brennen; die Berührung des Schmecksinns [mit Geschmecktem] brennt; die Empfindung, die durch die Berührung des Schmecksinns [mit Geschmecktem] hervorgeht –sei diese nun unangenehm oder unerheblich oder angenehm–, auch sie brennt. In welchem Feuer brennt dies [alles]? Ich sage euch: Sie [alle] brennen im Feuer der Gier, im Feuer des Zorns, im Feuer des Fehlwissens; sie brennen in [den Ängsten von] Geborenwerden, Altern in Todhaftigkeit, [wie diese sich zeigen in:] Kummer, Klage, Trübsal, Pein, Verzweiflung.

Der Tastsinn brennt; das Getastete brennt; die aus dem Tastsinn hervorgegangenen geistigen Eindrücke brennen; die Berührung des Tastsinns [mit Getastetem] brennt; die Empfindung, die durch die Berührung des Tastsinns [mit Getastetem] hervorgeht –sei diese nun unangenehm oder unerheblich oder angenehm–, auch sie brennt. In welchem Feuer brennt dies [alles]? Ich sage euch: Sie [alle] brennen im Feuer der Gier, im Feuer des Zorns, im Feuer des Fehlwissens; sie brennen in [den Ängs-

ten von] Geborenwerden, Altern in Todhaftigkeit, [wie diese sich zeigen in:] Kummer, Klage, Trübsal, Pein, Verzweiflung.

Der Denksinn brennt; das Gedachte brennt; die aus dem Denksinn hervorgegangenen geistigen Eindrücke brennen; die Berührung des Denksinns [mit Gedachtem] brennt; die Empfindung, die durch die Berührung des Denksinns [mit Gedachtem] hervorgeht – sei diese nun unangenehm oder unerheblich oder angenehm –, auch sie brennt. In welchem Feuer brennt dies [alles]? Ich sage euch: Sie [alle] brennen im Feuer der Gier, im Feuer des Zorns, im Feuer des Fehlwissens; sie brennen in [den Ängsten von] Geborenwerden, Altern in Todhaftigkeit, [wie diese sich zeigen in:] Kummer, Klage, Trübsal, Pein, Verzweiflung.

Ihr Bhikṣus! Dies alles richtig erwägend, nimmt ein wohlunterwiesener Jünger, der den Edlen Pfad begeht, dann Abstand vom Sehsinn, Abstand vom Gesehenen, Abstand von den aus dem Sehsinn hervorgegangenen geistigen Eindrücken, Abstand von der Berührung des Sehsinns [mit Gesehenem], Abstand von der Empfindung, die durch die Berührung des Sehsinns [mit Gesehenem] hervorgeht.

Er nimmt dann Abstand vom Hörsinn, Abstand vom Gehörten, Abstand von den aus dem Hörsinn hervorgegangenen geistigen Eindrücken, Abstand von der Berührung des Hörsinns [mit Gehörtem], Abstand von der Empfindung, die durch die Berührung des Hörsinns [mit Gehörtem] hervorgeht.

Er nimmt dann Abstand vom Riechsinn, Abstand vom Gerrochenen, Abstand von den aus dem Riechsinn hervorgegangenen geistigen Eindrücken, Abstand von der Berührung des Riechsinns [mit Gerrochenem], Abstand von der Empfindung, die durch die Berührung des Riechsinns [mit Gerrochenem] hervorgeht.

Er nimmt dann Abstand vom Schmecksinn, Abstand vom Geschmeckten, Abstand von den aus dem Schmecksinn hervorgegangenen geistigen Eindrücken, Abstand von der Berührung des Schmecksinns [mit Geschmecktem], Abstand von der Empfindung, die durch die Berührung des Schmecksinns [mit Geschmecktem] hervorgeht.

Er nimmt dann Abstand vom Tastsinn, Abstand vom Getasteten, Abstand von den aus dem Tastsinn hervorgegangenen geistigen Eindrücken, Abstand von der Berührung des Tastsinns [mit Getastetem], Abstand von der Empfindung, die durch die Berührung des Tastsinns [mit Getastetem] hervorgeht.

Er nimmt dann Abstand vom Denksinn, Abstand vom Gedachten, Abstand von den aus dem Denksinn hervorgegangenen geistigen Eindrücken, Abstand von der Berührung des Denksinns [mit Gedachtem], Ab-

stand von der Empfindung, die durch die Berührung des Denksinns [mit Gedachtem] hervorgeht.

Indem er auf solche Weise Abstand von alledem nimmt, legt er die Leidenschaft ab; getrennt von Leidenschaft, wird er frei; ist er frei, wird er gewahr, dass er frei ist; und er erkennt, dass damit das Geborenwerden aufgehört hat, dass der Heilsweg die Vollendung erreicht hat, dass das zu Erwirkende erwirkt worden ist, und dass dies [alles] nicht mehr *ist*.“

Als diese Darlegung vorgetragen wurde, da wurden die Gemüter der eintausend Bhikṣus frei vom Anhaften an die Welt, und losgebunden vom Getriebensein.⁸⁴⁶

[Daraufhin gab der Bhagavan den drei Ehrwürdigen Kaśyapa-Brüdern noch ergänzende Hinweise zum genauen Verständnis seiner zusammengefassten Darlegung, dies zu dem Zweck, damit diese ihre Schüler in intensiven Gruppengesprächen darin einweisen, damit diese das Erkannte im Geist vertiefen können und es dadurch unverlierbar werden lassen.] Nachdem der Bhagavan auf dem Gayāsīsa so lange geblieben war, wie er dies für richtig hielt, zog er –begleitet von diesen 1.000 Bhikṣus– von Ort zu Ort weiter in Richtung Rājagṛha.⁸⁴⁷ Unweit davon ließen er [und die Bhikṣus] sich im Yaśṭivana nahe des Heiligen Schreins Supatiṣṭa nieder.

Dies wurde dem König Seniya Bimbisāra von Magadha [von seinen Spähern unverzüglich] berichtet. (...) Er begab sich daher [mit seiner Leibwache und mit seinen Beratern, von denen einige] Brāhmaṇas [und andere] Bürger waren, dorthin. (...) Sie begrüßten [die Ankömmlinge], fragten sich dabei jedoch: „Wie steht’s nun? Hat sich der Mahāśramaṇa unter die geistliche Leitung des Uruvelā-Kaśyapa’s begeben, oder hat sich der Uruvelā-Kaśyapa dem Mahāśramaṇa unterstellt?“⁸⁴⁸ [Denn an den Kleidern wie auch am Verhalten konnten sie nicht sogleich eine Rangordnung ausfindig machen. Andererseits gebot es der Respekt vor dem bis dahin anerkannten Feuer-Orden, deren Lehrer nicht zu übergehen.]

Der Bhagavan erkannte die Schwierigkeit, die sich diesem Groß-König und seinen Begleitern [hinsichtlich der Etikette] stellte. Daher wandte er

⁸⁴⁶ Es folgt mit MV 1.22 quasi die staatliche Anerkennung des Ordens samt dem damit einhergehenden staatlichen Rechtsschutz.

⁸⁴⁷ Holt man aus der Ziffer „1.000“ eine „0“ heraus, sodass diese zu „100“ wird, dann ist man mit dem Bericht „100 Bhikṣus“ der historischen Wahrheit deutlich nähergerückt. Und auch hier gilt sicherlich nicht unbedingt: „Hundert = 100“.

NB: Die Fünf Gefährten sowie die anderen Ordinierten werden hier übersehen; oder sie waren da noch nicht anwesend, sondern sind erst Tage später nachgefolgt.

⁸⁴⁸ Er und seine Berater waren somit nicht gänzlich uninformiert über das, was sich in den letzten Monaten bei Uruvelā so alles getan hat. Noch nicht informiert waren sie lediglich über die allerletzten Entwicklungen.

sich an den Ehrwürdigen Uruvelā-Kaśyapa und begann mit diesem das folgende Wechselgespräch:

„Bewohner Uruvelās, der du
als Abgemagerter⁸⁴⁹ bekannt bist:
Welch' Wissen hast gewonnen du, dass
dein Heilig' Feuer du nun aufgabst,
dein Feuer-Opfer hast verlassen?
Ich frag' dich dieses nun, Kaśyapa!“

„Die Opfer[-Texte] handeln doch von
Gesehenem, von Schallen, auch von
Getastetem, und von Vergnügen,
von Frauen auch.⁸⁵⁰ Doch ich versteh' nun,
dass all' die Hinsichten des Seiens
Verschmutzungen nur sind. Deswegen
bereitet mir kein großes Opfer
und auch kein kleines jetzt noch Freude!“

„Kaśyapa! Wenn doch nun dein Geist am
Gesehenen, an Schallen, auch an
Getastetem nicht Freude findet,
was ist's dann, das dir Freude bringt in
der Welt der Menschen und der Götter?
Erkläre mir dies nun Kaśyapa!“

„Geseh'n hab' ich des Friedens Zustand,
in dem die Grundlagen des Seiens
–die Hinderungen zur Vollendung–
ein Ende nun gefunden haben:
der Zustand, frei von Anhaftung an
den Sinnesgegenständen, damit
ein Zustand, der sich nicht verändert
zu einem ander'n Zustand, der nicht
zu einem ander'n ist zu wandeln.
Dies ist's, warum mir große Opfer
–desgleichen auch die kleinen Opfer–

⁸⁴⁹Die Jaṭilas übten hinsichtlich des Verzehrs von Nahrung eine äußerst strenge Askese aus, sicherlich nicht, um damit Karman abzutragen, wohl aber, um jeglicher Trägheit vorzubeugen.

⁸⁵⁰ Demnach handelten einige der Opfer-Texte vom linkshändigen Tantrismus.

jetzt keine Freude mehr bereiten!“

Sodann erhob sich der Ehrwürdigen Uruvelā-Kaśyapa von seinem Sitz, legte seinen Mantel über die eine Schulter, verbeugte sich kniend vor dem Bhagavan, dabei das Haupt zu dessen Füßen neigend, und sprach zu ihm: „Mein Lehrer, Herr, ist der Bhagavan; und ich bin sein Schüler! [Ja, so ist es, und nicht anders!]“

Und nun verstanden [der Mahārāja und] seine Begleiter: „Der Uruvelā-Kaśyapa hat sich unter die geistliche Leitung des Mahāśramaṇa’s gestellt!“ (...)⁸⁵¹ [Mit hohen Worten drückte er sodann seine Freude und Genugtuung darüber aus, dem Mahāśramaṇa nun endlich begegnet zu sein, und bekannte sich auch bei ihm mit den Worten des Zufluchtnehmens als Beschützer des Ordens. Und er fuhr fort:] „Herr, möge der Bhagavan damit einverstanden sein, zusammen mit der Bruderschaft⁸⁵² der Bhikṣus morgen mit mir zu speisen!“

Und der Bhagavan [widersprach nicht, sondern] bekundete seine Zustimmung schweigend.

Und nachdem der Groß-König verstanden hatte, dass der Bhagavan die Einladung angenommen hatte, erhob er sich von seinem Sitz, grüßte ihn ehrerbietig, umwandelte ihn unter Zukehrung seiner rechten Seite, und begab sich fort.

Und gleich am darauffolgenden Morgen ließ der Magadha-König Bimbisāra ausgezeichnete feste und weiche Speisen vorbereiten; und zur Mittagszeit ließ er dem Bhagavan ausrichten: „Herr! Es ist nun Zeit! Das Mahl ist zubereitet!“

Der Bhagavan hatte sich bereits am Vormittag bekleidet. Nun nahm er seine Almosenschale und seinen Mantel; und – begleitet von den tausend Bhikṣus, die zuvor Jaṭilas gewesen waren – betrat er sodann Rājagṛha. (...) [Dort wurd’ er bereits von einem Boten des Königs erwartet, der sie zum Palast begleitete und hierbei der Stadtbevölkerung die Ankunft des Bhagavan’s ausrief.]

⁸⁵¹ In der Textvorlage wird nun behauptet, Buddha Śākyamuni habe nun den zwölf Myriaden von Zaungästen die Lehre vorgetragen, worauf diesen das reine fleckenlose Weisheitsauge aufgegangen sei, und dies gemäß Kauṇḍanya’s Worten: „Was der Bedingung des Entstehens unterliegt, das unterliegt auch der Bedingung des Vergehens“.

Ich will allerdings niemandem, den das Glauben daran glücklich macht, diesen Glückszustand versauern.

Hingegen dass der Groß-König auch hier –wie bei allen anderen von ihm anerkannten Orden– Zuflucht genommen hat [und mit diesem Zuflucht-Nehmen nichts anderes als die staatliche Anerkennung dieses Ordens ausgesprochen hat], das eracht’ ich als recht wahrscheinlich.

⁸⁵² Die Hörer-Berichter verwenden hier *noch nicht* das Wort „Saṃgha“!

Im [Innenhof des] Palastes ließen sich sodann der Bhagavan und die ihn begleitenden Bhikṣus auf Sitze nieder, die für sie hingelegt worden waren. Sodann bediente der Groß-König Bimbisāra eigenhändig den Buddha⁸⁵³ und die Bruderschaft der Bhikṣus, [soweit diese in der Nähe des Buddha saßen].⁸⁵⁴ Und sowie der Bhagavan sein Mahl beendet und die Schale sowie seine Hände gereinigt hatte, setzte sich der Groß-König zu ihm hin.

Dabei überlegte er sich: „Welcher Ort wäre wohl für den Bhagavan [und seine Bruderschaft] als Aufenthaltsort geeignet? Dies müsste ein Ort sein, der von der Stadt nicht zu weit entfernt ist, den somit die Leute, die ihn aufsuchen wollen, leicht erreichen können, aber auch nicht zu nah, damit er tagsüber nicht überfüllt ist, und den nachtsüber der Stadtlärm nicht erreicht, auch ein nicht übel riechender Ort, der sich für ein Leben in Zurückgezogenheit gut eignet, [und dessen Verschenken mir keinen nennenswerten Verlust bereitet]?“; und er kam zu dem Schluss: „Der Bambus-Hain ist das genau dazu Passende!“

Und mit einem goldenen Krug goss er [zeremoniell Wasser über die Hände des Buddha's Hände]⁸⁵⁵ und übergab ihm [den Hain mit den Worten]: „Herr! Ich übergebe hiermit den Bambus-Hain dieser Bruderschaft von Bhikṣus mit dem Buddha an ihrer Spitze!“; und der Bhagavan nahm [dieses Geschenk] an.

Sodann [fragte der Groß-König den Buddha nach dem Inhalt seiner Lehre;] und der Buddha [schilderte sie ihm in einer auf die Verstandnis-kraft dieses Groß-Königs zugeschnittenen Weise]. Daraufhin [verabschiedete er sich von ihm, erhob sich, und suchte, begleitet von den Bhikṣus, die Bambus-Hain auf; ein Sklave des Groß-Königs hatte ihn bis dorthin begleitet und ihm den Umfang dieses Hains gezeigt. Sodann wandte sich der Bhagavan an die Bhikṣus und erklärte: „Euch Bhikṣus ist es erlaubt, für die Zwecke Eures Aufenthalts einen [diese Zwecke angemessenen] Ort als Gabe zu erhalten!“⁸⁵⁶

⁸⁵³ Hier erscheint im MV das erste Mal das Wort „Buddha“. Dieses wird später –siehe Buch III– noch bezüglich Anāthapiṇḍada wichtig.

⁸⁵⁴ Dass er 1.000 Bhikṣus eigenhändig –und ohne die Hilfe seiner Sklaven– bedient habe, ist gänzlich ausgeschlossen; und selbst bei 100 Gästen wäre dies etwas zuviel für ihn verlangt.

⁸⁵⁵ Man erinnere sich daran, wie der Jüngling Siddhārtha seinerzeit Meister Saṃbhrami- tra zum Unterrichten übergeben worden ist!

⁸⁵⁶ Es folgen nun die –über die Maßen wichtigen– Abschnitte MV 23-24.

6. Der Saṃgha der Edel-Jünger⁸⁵⁷

Zu dieser Zeit [suchte] Sañjayin [Belatṭhīputra, der Lehrer und Meister einer Schule von Wander-Śramaṇas] in Rājagṛha [seine Zweigschule auf, die von seinen Tutoren] Śāriputra und Maudgalyāyana, die unter seiner Obhut dem weltlichen Leben entsagt hatten, [hier geleitet wurde].⁸⁵⁸ Diese beiden hatten sich gegenseitig ihr Wort gegeben: „Wer von uns beiden zuerst das Todlose findet, der wird es dem Anderen mitteilen!“⁸⁵⁹

An einem dieser Tage [war] Asvajit, [aus Vārāṇasī kommend], im Bambus-Hain eingetroffen. Und am [darauf folgenden] Vormittag begab er sich– nachdem er sich bekleidet sowie Mantel und Almosenschale genommen hatte– nach Rājagṛha zum Almosengang. [Aufrecht hielt er Leib und Haupt,] die Augen dabei leicht nach unten gerichtet; sein Gehen und seine sonstigen Bewegungen waren [ruhig und zeichneten sich durch innere Würde aus].

Der Wander-Śramaṇa Śāriputra erblickte da den Ehrwürdigen Asvajit in Rājagṛha. (...) Und er dachte sich: „Dieser Mann ist wahrhaftig einer der Bhikṣus, die auf dem Erdenrund Arhats sind, oder die jedenfalls bereits den Pfad zur Arhatschaft betreten haben. Dann werd' ich mich ihm jetzt nähern und ihn fragen: „Freund! In wessen Namen hast Du der Welt entsagt? Wer ist Dein Lehrer? Wessen Lehre vertrittst Du?“. Aber dann vergegenwärtigte er sich: „Das ist jetzt nicht der rechte Zeitpunkt, um diesen Bhikṣu so zu befragen; denn er begibt sich auf seinem Almosengang auch in die Innenhöfe der Häuser. Daher werd' ich ihm [mit gehörigem Abstand] nachfolgen, so, wie sich dies für Einen gehört, der etwas von einem Anderen will!“

Sowie der Ehrwürdige Asvajit seinen Almosengang abgeschlossen hatte, begab er sich mit den erhaltenen Speisen vor [das Stadttor] von Rājagṛha. Da nun näherte sich im der Wander-Śramaṇa Śāriputra; und er tauschte mit dem Ehrwürdigen Asvajit freundliche und zuvorkommende Worte der Begrüßung aus. Danach stellte er sich ihm zur Seite;⁸⁶⁰ und er fragte ihn: „Freund! Heiter ist Dein Antlitz; und rein und hell ist Deine

⁸⁵⁷ Die bisherige Bruderschaft der Bhikṣus bildete zwar einen Kāya, jedoch –im genuine Wortsinn– keinen Saṃgha, d.h.: keinen mit dem Buddha wenigstens ähnlichen Umkreis.

⁸⁵⁸ Über die philosophische Lehre dieses Meisters ist nicht mehr bekannt, als was vorhin im *Abschnitt 1.(g)* wiedergegeben worden ist. Ich vermute, dass er eine –den Pyrrhon vorwegnehmende– Skepsis vertreten hat.

⁸⁵⁹ Die Annahme, die beiden Philosophen hätten nichts von der Ankunft des Mahāśramaṇa's vernommen, ist so abwegig, dass sie nicht widerlegt zu werden braucht.

⁸⁶⁰ Dieses *Nicht-frontal-vor-einem-Stehen* war eine Form besonderer Höflichkeit und Ehrerbietung.

Hingegen ist bei Niederwerfungen natürlich die frontale Haltung angebracht.

Haut. In wessen Namen hast Du der Welt entsagt? Wer ist Dein Lehrer? Wessen Lehre vertrittst Du?“

„Freund!“, [antwortete ihm der Ehrwürdige Asvajit.] „Hier weilt der Mahāśramaṇa Gautama, ein Śramaṇa aus dem Śākya-Geschlecht. In seinem –des Bhagavan’s– Namen hab’ ich der Welt entsagt. Er, der Bhagavan, ist mein Lehrer [und Meister]; seine, des Bhagavan’s, Lehre vertritt ich!“

„Und welche Lehre, Herr, vertritt Dein Lehrer? In welcher unterweist er Dich?“

„Ich bin nur ein ganz junger Schüler, Freund, der erst vor kurzem die Weihe der Aufnahme in den Orden erhalten hat: Neu ist mir daher noch seine Lehre und seine Satzung. [Deswegen] kann ich Dir die Lehre nicht im Einzelnen erklären; aber zusammenfassend kann ich Dir berichten, wovon sie handelt!“⁸⁶¹

„Nun gut, Freund!“, sprach da der Wander-Śramaṇa Śāriputra. „Sei’s lang, sei’s kurz: Sag’s mir, wie’s Du willst. Aber nenne mir unbedingt den Kern [der Lehre]; und [um das Außen-Herum] brauchst Du nicht viele Worte zu machen!“

Auf dieses hin legte der Ehrwürdige Asvajit dem Wander-Śramaṇa Śāriputra [die Zusammenhänge] mit den folgenden Worten dar:

„Vom ursächlich Entstand’nen zeigt der
Tathāgata die Ursachen, und
auch das Zuendegehen. Dies ist
des Mahāśramaṇa’s Belehrung!“

Dem Wander-Śramaṇa Śāriputra öffnete sich da das Auge der Weisheit, gemäß: „Was der Bedingung des Entstehens unterliegt, das unterliegt auch der Bedingung des Vergehens“. [Und er sprach:] „Mit diesen Zusammenhängen hast Du den Zustand erlangt, in dem jeder Kummer endet, ein Zustand, der in Unmengen von vergangenen Weltzeitaltern unerkannt geblieben ist!“. [Er bedankte sich beim Ehrwürdigen Asvajit; und er verabschiedete sich von ihm, nachdem er von ihm den Aufenthaltsort des Bhagavans mitgeteilt erhalten hatte.]

Unverzüglich begab er sich daraufhin zum Wander-Śramaṇa Maudgal-yāyana. Und als dieser ihn kommen sah, rief er [erstaunt] aus: „Bruder! Heiter ist dein Antlitz; und rein und hell ist deine Haut. Hast du am Ende das Todlose gefunden?“

⁸⁶¹ Denn er ist einfachen Gemüts; und eine Epistemologie, wie sie den Mitgliedern des Feuer-Kults gelehrt worden ist, das hat seine Verständnisgrenzen überschritten.

„Ja, Bruder!“, antwortete er ihm. „Ich bin zum Todlosen [geleitet worden]!“⁸⁶²

„Und wie ist dies erfolgt?“, wollte jener [ganz aufgeregt] wissen.

Und der Wander-Śramaṇa Śāriputra berichtete ihm in allen Einzelheiten von dem, was sich soeben begeben hatte.⁸⁶³

Da sprach der Wander-Śramaṇa Maudgalyāyana zum Wander-Śramaṇa Śāriputra: „Dann, Bruder, lasst uns zum Bhagavan gehen, um und ihm anzuschließen. Denn Er soll nun unser Lehrer [und Meister] sein!“

[Aber der Wander-Śramaṇa Śāriputra wandte ein:] „Bruder! Uns vertrauen hier die zweihundertfünfzig Wander-Śramaṇas, die sich an uns gebunden haben: Diese müssen wir daher von unserer Absicht vorab in Kenntnis setzen; und dann sind sie nicht mehr an uns gebunden und können das tun, was sie für richtig erachten!“

So begaben sie sich zu diesen Wander-Śramaṇas; und sie berichteten ihnen: „Freunde! Wir werden uns jetzt dem Bhagavan anschließen; und Er, der Bhagavan, soll nun unser Lehrer [und Meister] sein!“

[Die so Angesprochenen erklärten da:] „Euch, Ihr Herren, vertrauen wir! Wenn Ihr Euch also der geistlichen Leitung des Mahāśramaṇa’s unterstellen wollt, dann wollen auch wir dies tun!“

Aber Śāriputra und Maudgalyāyana suchten [zuerst noch] ihren bisherigen Lehrer] auf, den Wander-Śramaṇa Sañjayin Belaṭṭhīputra; und sie berichteten ihm: „Freund! Wir werden uns jetzt dem Bhagavan anschließen; und Er, der Bhagavan, soll nun unser Lehrer [und Meister] sein!“

„Nein, Freunde!“, [rief dieser da aus.] „Macht das nicht! Lasst uns stattdessen nun zu dritt die Leitung der Körperschaft [dieser Schüler] ausüben!“

Ein zweites und ein drittes Mal bestanden Śāriputra und Maudgalyāyana auf ihrem Entschluss; und ein zweites und ein drittes Mal bot ihnen Sañjayin Belaṭṭhīputra als Gegenleistung für den Verbleib das Mitwirken als Ordensleiter an. [Doch auch nun lehnten diese das Angebot ab.]

⁸⁶² Aus einsehbaren Gründen ersetz’ ich oben: „ich habe gefunden“ durch: „ich bin geleitet worden“.

⁸⁶³ Man geht kaum fehl in der Annahme, dass es sich in Rājagṛha ganz rasch herumgesprochen hat, wovon die Lehre, die Buddha Śākyamuni den vormaligen Jaṭilas gegeben hat, ungefähr handelt.

Denn dass beide so ins Blaue hinein ihren bisherigen Lehrer Sañjayin Belaṭṭhīputra verlassen haben, das darf bei ihnen –die ihren Verstand zu nutzen wussten und ihn daher nicht ausschalteten– als ausgeschlossen gelten.

Es folgt nun der abschließende Bericht von diesem Ereignis gemäß MV 1.24.

So begaben sich nun Śāriputra und Maudgalyāyana mit den zweihundertfünfzig Wander-Śramaṇas zum Bambus-Hain,⁸⁶⁴ während der Wander-Śramaṇa Sañjayin Belaṭṭhīputra [verbittert] zurückblieb.⁸⁶⁵

Der Bhagavan sah Śāriputra und Maudgalyāyana, [gefolgt von den zweihundertfünfzig Schülern], sich dem Bambus-Hain nähern. Und zu den [bei ihm weilenden] Bhikṣus sprach er, [Śāriputra und Maudgalyāyana betreffend], sodann: „Ihr Bhikṣus! Da treffen nun die beiden Gefährten Kolita und Upatissa bei uns ein!⁸⁶⁶ Dies ist ein ausgezeichnetes Paar von Jüngern, hoffnungsvoll [für den Orden]!“ (...)

Und nun traten Śāriputra und Maudgalyāyana, [gefolgt von den zweihundertfünfzig Männern], hin zum Bhagavan.

Da [knieten sich vor ihm nieder] und verneigte sich mit ihren Häuptern zu des Bhagavan's Füßen. Sodann baten sie: „Herr! Lass' uns (...) die Upasampadā-Weihe vom Bhagavan erhalten!“

„Kommt her, Bhikṣus!“, sprach da der Bhagavan. „Gut dargelegt ist die Lehre! Führt ein heiliges Leben, um so des Erleiden zu erlöschen!“: Auf diese Art erhielten [nun auch] diese ehrwürdigen Männer die Upasampadā-Weihe.

Als Abfolge hiervon wählten auch weitere hervorragende junge Männer aus Magadha das geistliche Leben unter der Leitung des Bhagavan's. Darüber wurden viele Leute ungehalten und ärgerlich; und sie murrten: „Der Śramaṇa Gautama bewirkt damit, dass die Väter ihre Söhne verlieren, dass die Ehefrauen zu Witwen werden, und dass ganze Familien aussterben! Zuerst hat er die eintausend Jaṭilas in seinen Orden aufgenommen, und danach die zweihundertfünfzig Schüler des Wander-Śramaṇas Sañjayin Belaṭṭhīputra; und nun führen auch noch so viele hervorragende junge Männer von hier das geistliche Leben unter seiner Leitung!“

Und sowie sie einen Bhikṣu gewahrten, verhöhnten sie ihn so:

„Gekommen ist nach Giribbāja

⁸⁶⁴ Formal kommt dies der Spaltung des Ordens von Sañjayin Belaṭṭhīputra gleich; und ganz offensichtlich haben dies manche Bewohner von Rājagṛha auch so gesehen!

NB: Jahrzehnte später hatte auch der Orden Buddha Śākyamuni's eine Ordensspaltung zu erleiden und durchzustehen.

⁸⁶⁵ Die Dramatisierung der Textvorlage lautet: „... he began to vomit hot blood from his mouth“; und die burmesischen und chinesischen Texte lassen ihn zudem sofort sterben.

⁸⁶⁶ Upatissa Śāriputra ist der Sohn der Śārī [oder: des Śāri?]; und Kolita Maudgalyāyana stammt aus der Großfamilie der Maudgalyāyanas.

Man sollt' es nicht übersehen, dass Buddha Śākyamuni als erstes den Maudgalyāyana nennt, und danach erst den Śāriputra.

Beide Edel-Jünger sind noch vor Buddha Śākyamuni verstorben; und erst nach dem Tod von Maudgalyāyana hält der Buddha eine Gedenk-Rede über beide.

hier in Magádha zu den Leuten
der Mahāśramaṇa. Genommen
hat er die Schüler des Sañjáyā.
Wer wird dann wohl der nächste sein, der
[von uns] zu ihm geleitet sein wird?!

(...) Einige diese Bhikṣus berichteten dies dem Bhagavan. [Dieser aber beruhigte sie mit den Worten:] „Dieses Lärmen, ihr Bhikṣus, wird nicht lange anhalten: sieben Tage nur; und nicht länger! Doch wenn sie Euch jetzt weiterhin (...) so verhöhnen, dann antwortet ihnen mit:

„Tathāgatas und Mahāvīras,
sie leiten durch die wahre Lehre
die Männer, [die zu ihnen kommen].
Wer wird dann gegen Weise murren,
die durch die Kraft der Wahrheit leiten
[all' jene, die zu ihnen kommen]?!“

Und so erfolgte dies nun: Die Leute verhöhnten die Bhikṣus mit jenem Vers, und die Bhikṣus antworteten ihnen mit diesem Vers.

Und bald danach sahen diese Leute ein: „Nicht durch Irriges, sondern durch Wahres leiten die Śākyaputra-Śramaṇas⁸⁶⁷ die [in den Orden ein-tretenden] Männer. Und dieses Lärmen währte nur sieben Tage, und keinen Tag länger.

Hier endet der Bericht über die Aufnahme von Śāriputra und Maudgalyāyana in den Orden des Bhagavan's. «

Mit Śāriputra und Maudgalyāyana gewann der Orden schließlich einen *Samgha*, wörtlich: einen *Umkreis* um Buddha Śākyamuni; denn bis dahin hatte ihn nur der *Kāya der Bhikṣus* umgeben, die Körperschaft bzw. Bruderschaft der Ordinierten.⁸⁶⁸ Aber hierzu hatten diese beiden künftigen Hauptschüler noch die Befreiung vom Getriebensein durch Unwissenheit zu erreichen. Maudgalyāyana hatte hierzu monatelang zu

⁸⁶⁷ Hier taucht erstmals der Begriff S: „Śākyaputra“ [= D: „Śākyasohn“] auf, und dies zudem von Ordens-Fremden, von ihnen nicht im genetischen, sondern im geistlichen Sinn verstanden und verwendet.

Erst in [einigen wenigen] Sūtras, die zweifellos vom letzten Lebens-Jahrzehnt des Buddha handeln, ist dieser Ausdruck wieder zu finden.

⁸⁶⁸ Natürlich widerfuhr [auch] dem Wort S: „Samgha“ die Inflation: recht bald wurde dieser Ausdruck zur Bezeichnung der Körperschaft der Ordinierten gebraucht. Gegenwärtig wird damit manchmal sogar die Laienschaft mit einbezogen.

kämpfen; Śāriputra hingegen erlangte sie vergleichsweise plötzlich, nämlich: durch Zuhören zu einem Disput, und durch tiefgründige Einsicht in das, worum es sich bei der Unwissenheit auch in deren feineren und feinsten Hinsichten handelt:⁸⁶⁹

»*So hab' ich es gehört:*

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan bei Rājagr̥ha; er hielt sich [an einem dieser Tage] auf dem Geierberg in der Wildschwein-Höhle auf.⁸⁷⁰

Dort besuchte ihn der Śramaṇa Dīghanaka. Dieser stellte sich dem Bhagavan zur Seite hin und tauschte mit ihm [die üblichen] freundlichen und zuvorkommenden Begrüßungsworte aus.

Sodann [befragte er ihn nach dessen Ansicht und Lehre; und der Bhagavan legte ihm, kurz gefasst, die Vier Edlen Wahrheiten dar; und beendete diese Darlegung mit den Worten: „Dies ist meine Ansicht; und dies ist die Lehre, die ich denen verkünde, die sie hören wollen!“]

Daraufhin [entgegnete Dīghanaka: „Meine Ansicht hingegen, Meister Gautama, und meine Lehre lautet: „Nichts [an Ansichten und an Lehren] ist für mich annehmbar!““]

„Ist, Aggivessana, dann zumindest diese von dir nun geäußerte Ansicht: „Nichts ist für mich annehmbar!“ für dich annehmbar?“⁸⁷¹

„Wäre diese von mir hier vertretene Ansicht [und Lehre] für mich annehmbar, dann, Meister Gautama, würd' es sich mit ihr ja genau so verhalten, [wie sie es selber besagt], ja genau so!“⁸⁷²

„Aggivessana! Es gibt genügend [Leute] auf dem Erdenrund, die [in solchen Lagen des Begründens dann denken und da] sagen: „Es würde sich mit ihr genau so verhalten, [wie sie es selber besagt]!“; und dennoch lassen sie diese Ansicht [und Lehre] nicht hinter sich zurück, [sondern]

⁸⁶⁹ Es folgt: MN 74 „An Dīghanakha“.

⁸⁷⁰ Er hat demnach einen Ort aufgesucht, welchen *bessere Leute* weitläufig umgehen.

⁸⁷¹ Vielleicht bereits vor seinem Auszug in die Hauslosigkeit durch den Hof-Brāhmaṇa, spätestens aber auf den beiden philosophischen Hochschulen, die er danach besucht und absolviert hatte, hat der vormalige Prinz Siddhārtha Gautama das fehlerfreie und treffsichere Argumentieren gelernt.

Und den Rückbezug einer Lehre auf sie selber hat er eben nicht nur hinsichtlich seiner eigenen Lehre durchzuführen verstanden; siehe hierzu MN 22.

⁸⁷² Er will damit sagen: „Würd' ich diese Ansicht und Lehre für annehmbar erachten, dann würd' ich damit das, was sie aussagt, annehmen, nämlich: dass nichts für mich annehmbar ist, und damit auch meine eigene Ansicht und Lehre nicht. Dies widerspricht jedoch dem Ausgangssatz dieses Arguments, der besagt, ich würde eben diese Ansicht und Lehre für annehmbar erachten!“

Hier haben demnach zwei nahezu gleichwertige Diskussions-Partner die Klinge gekreuzt!

nehmen dann eine weitere Ansicht [und Lehre] an.⁸⁷³ Ganz wenige nur gibt es, die da sagen: „Es würde sich mit ihr genau so verhalten, [wie sie es selber besagt]!“, und die diese Ansicht [und Lehre] hinter sich zurücklassen und dabei keine weitere Ansicht [und Lehre] mehr annehmen.⁸⁷⁴

Aggivessana! [Betrachte doch einmal, was es mit dem Annehmen einer Ansicht und Lehre über die Ansichten und Lehren von den Dingen auf sich hat! Diese drei Fälle sind auseinanderzuhalten und kommen auch wirklich vor:] „Alles ist für mich annehmbar“,⁸⁷⁵ „Einiges ist für

⁸⁷³ Der obige Satz –wie leider auch dessen hier nun erfolgende Kommentierung– wird wohl nur für jene Leser verständlich und nachvollziehbar sein, die mit dem –mehrfach zu vollziehenden– Rückblicks-Erkennen, wie dies in AN 5.28 angedeutet wird [und wie dies leider-leider im Buddhismus bis dato nirgendwo ausführlich thematisiert wird], etwas anzufangen wissen:

(a) Denken ist Zwiesprache des Geistes mit sich selbst, wie dies Buddha Śākyamuni gemäß MN 44 sagt und wie dies im Westen erstmals wohl von Protagóras gelehrt –und von Plátōn ohne Nennung des Urhebers [ab-]geschrieben– worden ist. Demnach besteht die Ansicht aus einem inneren Reden und die ihr entsprechende Lehre aus einem äußeren Reden.

(b) Normalerweise handelt die Ansicht und damit auch Lehre eines Weisheitslehrers von den Dingen dieser Welt, der Menschen eingeschlossen, und der eigenen Person im Besonderen. Ein Rückblicken auf sie ist nicht vorhanden; etwas umständlicher gesagt: In der Hierarchie des Zurückblickens ist ihr inneres wie auch äußeres Reden auf der Ebene 0 des Zurückblickens [auf Geredetes] angesiedelt.

(c) Die Ansicht Dīghanakha's betrifft nun primär nicht die Dinge dieser Welt, sondern das innere sowie das äußere Reden über die Dinge dieser Welt; es blickt demnach auf sie [zurück] und redet über sie. Sein Reden über das Reden über die Dinge ist daher auf der Ebene 1 des Zurückblickens [auf Geredetes] angesiedelt.

(d) Buddha Śākyamuni blickt nun auf das zurück, was Dīghanakha soeben gesagt hat, und thematisiert es, macht dieses Reden über das Reden über die Dinge nun zum Gegenstand seines Redens; und Dīghanakha verliert dabei nicht die Übersicht, sondern folgt ihm darin. Ihr beiderseitiges Reden ist da deswegen von da ab auf der Ebene 2 des Zurückblickens [auf Geredetes] angesiedelt.

(e) Buddha Śākyamuni verfolgt nun zwar diesen Ebenen-Wechsel –genauer wäre zu sagen: diesen stufenweise erfolgenden Aufstieg des Zurückblickens [auf soeben Geredetes]– nicht weiter, sondern macht Dīghanakha darauf aufmerksam, dass dieser –auch dann, wenn er jeweils Ebenen wechselt, sich dabei dennoch stets auf einer dieser Ebenen aufhält oder zumindest aufhalten könnte, dass er somit auf irgendeiner dieser Ebenen auffindbar sein wird, sei's von Brahmā oder sei's –via Anhaften– von Māra, dass er somit *keinesfalls* bereits *über Alles hinausgegangen* ist. Gegen Ende des Gesprächs versteht zumindest Śāriputra das von Buddha Śākyamuni auf keiner Ebene des Zurückblickens mehr Aussagbare; und vielleicht –vielleicht– ist etwas davon auch dem Śramaṇen Aggivessana Dīghanakha aufgeleuchtet.

⁸⁷⁴ Darin besteht der hauch-zarte wenngleich ur-entscheidende Unterschied des *Philosophierens* Buddha Śākyamuni's von der *Philosophie* Sañjayin Belatṭhīputras.

⁸⁷⁵ Dieser Synkretizismus war bereits damals in Alt-Indien verbreitet, etwa: beim Zugleich-Annehmen der Brahmā-Lehre und der Ātman-Lehre.

mich annehmbar, anderes nicht“⁸⁷⁶ „Nichts ist für mich annehmbar“⁸⁷⁷: Die ersten beiden Ansichten [über die Ansichten von den Dingen] neigen hin zum Sich-daran-Erfreuen, zum Sich-dazu-hingezogen-Fühlen, zum Dadurch-gefesselt-Werden. Die dritte hingegen neigt eher zum Sich-nicht-daran-Erfreuen, zum Sich-nicht-dazu-hingezogen-Fühlen, zum Dadurch-nicht-gefesselt-Werden.“

Auf die so Gesagte hin rief der Śramaṇa Dīghanaka [freudig-erregt] aus: „Der Meister Gautama lobt meine Sicht und meinen Standpunkt, ja, er heißt dies gut!“

„Aggivessana!⁸⁷⁸ [Du nimmst demnach einen Standpunkt ein; und von diesem aus hast du eine Sicht, demnach eine Ansicht, wenngleich eine Ansicht über Ansichten von Dingen.]⁸⁷⁹ Ein Weiser hingegen vergegenwärtigt sich dieses: „Halt‘ ich eine dieser Ansichten aufrecht, dann gerat‘ ich –indem ich sie als Lehre verkünde– in Streit mit denen, die andere Ansichten vertreten!“. Indem er solches vorhersieht, lässt er dann diese Ansicht hinter sich und macht sich keine weitere Ansicht mehr zu Eigen.

(...) Aggivessana! [Was man von einem Standpunkt aus –als seinen Gesichtspunkt– ansieht, diese Ansicht nimmt man dann eben an, als eine mit den Augen des Geistes gesehene Empfindung. Empfindungen gehen nun aber mit Gefühlswerten einher, sei dieses nun von unangenehmer, von belangloser, oder von angenehmer Art. Als unangenehm nimmt man die Ansichten wahr, die zur eigenen Ansicht entgegengesetzt sind, als belanglos jene, die hinsichtlich der eigenen Ansicht unerheblich sind, und als angenehm solche, die der eigenen Ansicht nahekommen oder gar mehr oder weniger zu ihr passen. Aber was hat man von solchen –erstellten und somit der Vergänglichkeit unterworfenen– Ansichten, wegen derer man sich dann und wann mit Anderen streitet, wodurch man dann sowohl diese als auch letztlich sich selber wertvoller Teile der Lebenszeit

⁸⁷⁶ Dies dürfte die Einstellung der meisten Nachdenkenden sein.

⁸⁷⁷ Dies ist die von Dīghanakha bis dahin vertretene Ansicht und Lehre.

⁸⁷⁸ In der Textvorlage folgt nun eine breite Auswalzung dessen, was Buddha Śākyamuni zuvor kurz als die drei – sich ausschließenden und zusammen erschöpfenden– Möglichkeiten angegeben hat.

Es ist davon auszugehen, dass der Inhalt des sich daran anschließenden Gesprächs zwar der Abt Purāṇa des Klosters im Bambushain –den man von der Teilnahme am 1-ten Konzil bewusst ausgeschlossen hatte– bekannt und verständlich gewesen ist, nicht jedoch den Teilnehmern dieses ersten Konzils, die ganz offenkundig nicht einmal –wie MWS treffend bemerkt– die vollständige Zwölfer-Kette gekannt haben, von ihrer intendierten Deutung ganz zu schweigen.

⁸⁷⁹ Wie gesagt: Diese Kurzfassung ist reine Spekulation. Ob man eine etwas ausführlicher Begründung, wie dies von Buddha Śākyamuni zweifellos erfolgt sein wird, noch jemals rekonstruieren wird können, das ist nicht sonderlich wahrscheinlich.

beraubt, von Ansichten, die irgendwann vergessen sein werden, und dies samt der Leute, die sie vertreten haben?! Und was hat man von den Gefühlen die in einem beim Empfinden einer soeben erstellten und danach anderen gegenüber vertretenen eigenen Ansicht?!

Aggivessana! Jedes Gefühl – sei's unangenehm, sei's belanglos, sei's angenehm – ist durch Gestaltungskräfte erstellt, ist daher bedingt entstanden, ist somit vergänglich, ist dem Verfall unterworfen, wird irgendwann schwinden und schließlich enden.

Indem ein wohlunterrichteter Edler Jünger dies so erkennt, wird er ernüchtert den Gefühlen gegenüber, seien diese nun unangenehm oder belanglos oder angenehm. Indem er ernüchtert wird, wird er begierdelos. Durch Begierdelosigkeit [–auch hinsichtlich der Ansichten, der eigenen keinesfalls ausgenommen–] wird [sein Geist vom Anhaften] befreit. Sowie er befreit ist, entsteht in ihm [die Selbsterkenntnis und damit] das Wissen: „[Das ist] die Befreiung!“; und er versteht und sieht dies: „Vernichtet ist das Geborenwerden; vollendet ist der Heilswandel; gewirkt ist, was zu wirken war: Nicht mehr ist diese [Welt]!“⁸⁸⁰

Aggivessana! Ein Bhikṣu, dessen Gemüt auf solche Art befreit ist, der verbündet sich mit niemandem, und der streitet nicht mit jemandem. Er wendet lediglich den jeweils gegenwärtigen Sprachgebrauch an, ohne daran zu kleben!“

Während dieses Gesprächs stand der Ehrwürdige Śāriputra hinter dem Bhagavan und fächerte ihm Luft [zur Kühlung] zu; und er überlegte sich dabei: „Ja, so ist es: Der Bhagavan spricht über das Zurücklassen dieser Sachen im nicht [sprachlich]⁸⁸¹ vermittelten Erkennen! Ja! Der Tathāgata spricht im unvermittelten [Sehen]!“; und indem der Ehrwürdige Śāriputra dies in seinem Geist so erwog, ward' dieser durch [das nun gänzlich erfolgende]⁸⁸² Nichtanhaften so vom Getriebensein befreit.

⁸⁸⁰ Der Satz: „Nicht mehr ist dieses!“ wird auf vielfältigste Arten interpretativ ergänzt, zumeist mit dem Verständnis-Horizont der ersten fünf Jünger.

Nicht allzu sinn-entfernt wäre noch die –m.W. bislang von niemandem verwendete– Wiedergabe: „Nicht mehr ist dieses [Gewordenwerden]!“.

Aber, wie gesagt: Ich schließe mich hier KEN an und übernehme seine Deutung.

⁸⁸¹ Wie gesagt: Natürlich gibt es Geisteszustände von unsprachlicher Art; aber jedes Denken über Gegenstände erfolgt sprachlich, nämlich: durch ein inneres Sprechen.

Ich habe im Herbst 1966 dieses Erlebnis in Philadelphia/PA-USA gehabt, als ich nach einigen Wochen des hauptsächlich Verwendens des dortigen Englisch's beim Konzipieren eines Briefs an den Kröner-Verlag urplötzlich bemerkte, dass dieses Konzipieren auf Englisch erfolgt ist.

⁸⁸² Man kann bedenkenlos davon ausgehen, dass Śāriputra zu dieser Zeit das Anhaften an den üblichen Dingen bereits gänzlich hinter sich gelassen hatte.

[Im Geist] des Śramaṇas Dīghanaka entstand die nicht-verschmutzte unbefleckte Sicht der Gegebenheiten:⁸⁸³ „Alles, was dem Entstehen ausgesetzt ist, das ist auch dem Vergehen ausgesetzt!“⁸⁸⁴ Er sah nun die Gegebenheiten, ermittelte sie, verstand sie, ergründete sie; er ließ den Zweifel hinter sich zurück, überwand die Verwirrung, gewann die Uner-schütterlichkeit, und wurde in des Lehrers Darlegungen von Anderen unabhängig.

Und er sprach zum Bhagavan:⁸⁸⁵ „Großartig, Meister Gautama, wirklich großartig! Auf vielfältige Weise⁸⁸⁶ sind die Gegebenheiten vom Meister Gautama erklärt und klargestellt worden: so, wie wenn Umgestürztes aufgerichtet wird, wenn Verborgenes enthüllt wird, wenn dem Verirrten der Weg gezeigt wird, wenn in die Dunkelheit eine Lampe hineingehalten wird, sozusagen: „Wer Augen hat, wird sehen!“ Darum nehm' ich Zuflucht zu Meister Gautama und zu [seiner] Lehre⁸⁸⁷ (...)! Möge mich der Meister Gautama von heut' ab als seinen Laien-Anhänger erachten, ihm zeitlebens getreu!“«

Was Śāriputra hier sehend erfasst hat, das wird nicht berichtet; und vielleicht ist es auch garnicht sagbar und damit auch nicht denkbar, nämlich: nicht in klaren Gedanken erfassbar. Aber es ist eine geistige Haltung, die man –mangels treffenderer Ausdrücke– wohl am besten mit „Weisheit“ bezeichnet.

⁸⁸³ Hier geb' ich S: „Dharma“ bzw. P: „Dhamma“ natürlich *nicht* mit D: „Lehre [von den Gegebenheiten]“, sondern *unbedingt* mit D: „Gegebenheiten“ wieder.

Denn das Sehen *der Lehre* würde darin bestehen –und besteht bei mir zum erheblichen Teil darin–, die *Texte* vor seinem Geistigen Auge vor sich zu sehen; und dies kann oben an dieser Stelle natürlich *keinesfalls* gemeint sein.

⁸⁸⁴ Dies wird sich bei ihm dann vorrangig auf die mental erstellten Dinge bezogen haben. Denn ich kann mir nicht gut vorstellen, dass er bei seiner –im philosophischen Sinn gemäß des späteren Pýrrhon– skeptischen Einstellung irgendwelche Dünkel hinsichtlich der materiellen Dinge gehabt haben wird.

⁸⁸⁵ Dieser erhebende Ausspruch ist später häufig –auch beim Erhalt von deutlich weniger tiefgründigen Darlegungen– wiederholt worden und dadurch dann zu einer Schablone degeneriert.

Hier scheint er erstmals gefallen zu sein, weniger als zwei Monate nach Śāriputra's Eintritt in den Orden Buddha Śākyamuni's, und dies auf höchste Einsichten hin orientiert: orientiert darauf, beim Denken und Reden im Bereich des Denkbaren und des Sagbaren zu bleiben, somit: keine Metaphysik zu betreiben.

⁸⁸⁶ Mit dem Ausdruck: auf vielfältige Weise ist klargelegt, dass die Darlegung der Gegebenheiten durch Buddha Śākyamuni deutlich länger und umfangreicher gewesen ist, als dies oben auf knapp zwei Normal-Seiten wiedergegeben worden ist.

⁸⁸⁷ Hier ist dann allerdings „Dharma“ wieder durch „Lehre“ richtigerweise wiederzugeben.

Irgendwann schien es Buddha Śākyamuni wohl geboten, zumindest den Śāriputra durch eine –erfolgreich zu verlaufende– öffentlich geführte Examination dem Kāya der Bhikṣus als Lehrer vorzustellen. Dies hätte jedoch beinahe zu einem Fiasko geführt; denn der zu Prüfende verstand die Frage zunächst so, dass auf Einzelheiten des letztlichen Verständnisses der Zwölferkette einzugehen ist; und solches schien ihm vor Bhikṣus, die auf der Stufe der Fünf zu üben hatten, wohl als nicht angebracht. Der Meister verhalf ihm schließlich durch einen Hinweis darauf, dass auf die Zwölferkette nicht inhaltlich einzugehen, sondern formal ihr Wirken darzulegen ist, schließlich dazu, die Zielrichtung der Frage zu erkennen:⁸⁸⁸

»[*So hab' ich es gehört:*]

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan bei Śrāvastī.

[Vor den bei ihm zusammengekommenen Bhikṣus] sprach der Bhagavan so zum Ehrwürdigen Śāriputra: „In dem Text „Pārāyana“ lautet die Frage des Ajita:⁸⁸⁹

„Die den Zusammenhang erprobten,
wie auch die Vielen, die noch üben:
Befragt, wie da sie sich verhalten,
dies, guter Herr, sag' unumwunden!“

Wie, Śāriputra, ist von diesem kurzgefassten Merkvers dessen Sinn, ausführlich dargelegt, zu verstehen?“

Aber der Ehrwürdige Śāriputra schwieg auf diese Aufforderung hin. Er schwieg auch dann noch, als der Bhagavan sie ihm ein zweites und ein drittes Mal stellte. [Da verdeutlichte ihm der Bhagavan die Zielrichtung seiner Aufforderung mit:] „Śāriputra, richte deinen Blick auf: „Dies ist geworden“: darauf richte dein Augenmerk!“

⁸⁸⁸ Siehe SN 12.31.

⁸⁸⁹ Der Text „Pārāyana“ [≈ „Hinüber-Weg“, = „Weg hinüber zum anderen Ufer“] ist das letzte Kapitel des SP.

Hier in diesem Kapitel ist der Abschnitt „Fragen des Ajita“ der erste von den 16 Abschnitten.

Die Vermutung liegt nahe, dass hier Fragen der vormaligen Jaṭilas aus Uruvelā samt deren Beantwortungen in Versform verkürzt als Merkverse zur Schulung dieser 1.000 – oder zumindest 100– nunmehrigen Bhikṣus zusammengestellt worden sind, die von diesen auswendig gelernt wurden, und die dann so auch weiteren Bhikṣus als Unterrichtsmaterial zur Verfügung gestellt werden konnten.

Trifft diese Vermutung zu, dann handelt es sich –vielleicht beim ganzen SP, sicherlich aber beim Kapitel „Pārāyana“– um einen Ursprungs-Text: um den zweiten, nach dem ersten, der die [bruchstückhafte] Wiedergabe der Belehrung der Fünf ist.

„Herr!“, [begann da der Ehrwürdige Śāriputra.] „So ist man einer, der [noch] übt:

Da sieht er wirklichkeitsgemäß im rechten Erkennen: „Dies ist geworden“. Hat er dies wirklichkeitsgemäß erkannt, dann befindet er sich dadurch auf dem Weg zur Abwendung vom Gewordenen, zum Zurücklassen des Gewordenen, zum Beendigen des Gewordenen.

Da sieht er wirklichkeitsgemäß im rechten Erkennen: „Das Entstehen [des Gewordenen] erfolgt durch seinen Nährstoff“.⁸⁹⁰ Hat er dies wirklichkeitsgemäß erkannt, dann befindet er sich dadurch auf dem Weg zur Abwendung vom Gewordenen, zum Zurücklassen des Gewordenen, zum Beendigen des Gewordenen.

Da sieht er wirklichkeitsgemäß im rechten Erkennen: „Durch das Zuendegehen seines Nährstoffs ist das Gewordene dem Gesetz des Zuendegehens unterworfen“. Hat er dies wirklichkeitsgemäß erkannt, dann befindet er sich dadurch auf dem Weg zur Abwendung vom Gewordenen, zum Zurücklassen des Gewordenen, zum Beendigen des Gewordenen.

Und so, Herr, ist man einer, der [schon] erprobt hat:

Da sieht er wirklichkeitsgemäß im rechten Erkennen: „Dies ist geworden“. Hat er dies wirklichkeitsgemäß erkannt, dann ist er infolge seiner Abwendung vom Gewordenen, seines Zurücklassens des Gewordenen, seines Beendigens des Gewordenen durch Nicht-Ergreifen erlöst.

Da sieht er wirklichkeitsgemäß im rechten Erkennen: „Das Entstehen [des Gewordenen] erfolgt durch seinen Nährstoff“. Hat er dies wirklichkeitsgemäß erkannt, dann ist er infolge seiner Abwendung vom Gewordenen, seines Zurücklassens des Gewordenen, seines Beendigens des Gewordenen durch Nicht-Ergreifen erlöst.

Da sieht er wirklichkeitsgemäß im rechten Erkennen: „Durch das Zuendegehen seines Nährstoffs ist das Gewordene dem Gesetz des Zuendegehens unterworfen“. Hat er dies wirklichkeitsgemäß erkannt, dann ist er infolge seiner Abwendung vom Gewordenen, seines Zurücklassens des Gewordenen, seines Beendigens des Gewordenen durch Nicht-Ergreifen erlöst.

So, Herr, ist man [einer, der den Zusammenhang noch übt, sowie sodann] einer, der den Zusammenhang erprobt hat.⁸⁹¹

⁸⁹⁰ Zum Begriff „Nährstoff“ als philosophisch-soteriologischen Fachbegriff siehe SN 12.11 und SN 12.12.

Es handelt sich hier um das Ernähren des Unfreien, des Heteronomen.

⁸⁹¹ Die jeweils ersten drei Schritte entsprechen den drei ersten der Vier Edlen Wahrheiten; und das Sich-Üben bzw. das Erprobt-Haben entspricht deann der vierten der Vier Edlen Wahrheiten.

Auf diese Art, Herr, versteh' ich, ausführlich dargelegt, was in [jenem Merkvers] kurz gesagt wird!“

„Gut, Śāriputra, sehr gut!“, [sprach da der Bhagavan. Und er bestätigte und bekräftigte diese Erörterung, indem er sie Wort für Wort wiederholte.]«⁸⁹²

»[Dies begab sich] bei Śrāvastī:

[Nachdem der Bhagavan sodann eine darauf bezogene Darlegung der Zusammenhänge –derer, die zum Gebundensein führen, und derer, die zur Befreiung leiten– gegeben und daraufhin den Abschluss dieser Darlegung bekundet hatte, begaben sich die meisten der Bhikṣus in ihre jeweilige Klause zurück, und so auch der Ehrwürdige Śāriputra. Gleich danach suchte ihn der Bhikṣu Kaḷāra –ein Adelige– auf, begrüßte sich mit ihm mit höflichen und zuvorkommenden Begrüßungsworten, und setzte sich ihm zur Seite hin.

Sodann berichtete er ihm: „Verehrter Śāriputra! Der Bhikṣu Moliya-Phagguna⁸⁹³ hat die Schulung aufgegeben und ist ins niedere Leben⁸⁹⁴ zurückgekehrt.“

„Dann“, [bemerkte hierzu der Ehrwürdige Śāriputra, „hat dieser Ehrwürdige eben in unserer Lehre und Ordnung keinen Trost gefunden.“

„So hat demnach der Ehrwürdige Śāriputra in dieser Lehre und Ordnung Trost gefunden?“⁸⁹⁵

„Ich hege darüber keinen Zweifel, Bruder!“

„Aber vielleicht in der Zukunft?“

„Darüber brauch' ich mir keine Gedanken zu machen, Bruder!“

Da erhob sich der Bhikṣu Kaḷāra von seinem Sitz, [verabschiedete sich freundlich vom Ehrwürdigen Śāriputra], und begab sich [schnurstracks] zu dem Ort, an dem sich der Bhagavan [zusammen mit einigen bei ihm verbliebenen Bhikṣus noch] befand. Er begrüßte ihn ehrerbietig, setzte sich ihm zur Seite hin, und brachte [aufgeregt] hervor: „Der Ehrwürdige Śāriputra hat [soeben] das Höchste Wissen erklärt, nämlich: „Vernichtet

⁸⁹² Sodann: Siehe SN 12.32. Es liegt auf der Hand, dass sich die in SN 12.32 geschilderte Begebenheit nahtlos an die in SN 12.31 berichtete anschließt.

⁸⁹³ Sollte dies der gleiche sein, der gemäß SN 12.12 –dort allerdings mit „*Ehrwürdiger Moliya Phagguna*“ bezeichnet– aus Buddha Śākyamuni das Eingeständnis der Existenz eines Ätmans herauslocken will, dann hat dieser Ehrwürdige bereits in der ersten der vier Klassen der Geistesschulung das Klassenziel nicht erreicht.

⁸⁹⁴ Das *niedere Leben* ist allgemein das *weltliche Leben*, hier allerdings vielleicht das *Leben nach einer anderen Lehre*.

⁸⁹⁵ Man spürt das hinterhältig-lauernde in dieser Frage; und Śāriputra's Antwort fällt dem entsprechend verhalten aus.

ist das Geborenwerden; vollendet ist der Heilswandel; gewirkt ist das zu Wirkende: „Nicht mehr ist diese [Welt]“: Das weiß ich nun!“⁸⁹⁶

Da nun forderte der Bhagavan einen der bei ihm noch anwesenden Bhikṣus auf: „Bhikṣu! Geh' du zum Śāriputra und bericht' ihm in meinem Namen: „Der Meister will dich sprechen!“⁸⁹⁶

„Ja, Herr!“, antwortete ihm dieser Bhikṣu. Er begab sich unverzüglich zum Ehrwürdigen Śāriputra; und er richtete ihm aus: „Der Meister will Dich sprechen, Bruder Śāriputra!“

„Ja, Bruder!“, antwortete dieser ihm. Er begab sich geradenwegs zum Bhagavan, begrüßte ihn ehrerbietig, und setzte sich ihm zur Seite hin.

„Hast du, Śāriputra,“ begann der Bhagavan, „wirklich das Erreichen des Höchsten Wissens erklärt, nämlich: „Vernichtet ist das Geborenwerden; vollendet ist der Heilswandel; gewirkt ist das zu Wirkende: „Nicht mehr ist diese [Welt]“: Das weiß ich nun!“?“

„Ehrwürdiger Herr!“, antwortete dieser. „Nicht mit diesen Ausdrücken und durch diese Sätze hab' ich die Sache ausgesprochen!“

„Śāriputra! In welcher Art und Weise ein Sohn von guter Herkunft⁸⁹⁷ auch immer das Erreichen des Höchsten Wissens erklärt, so ist diese Erklärung eben als solche zu verstehen!“

„Hab' ich denn, Herr, nicht so gesprochen: „Ehrwürdiger Herr! Nicht mit diesen Ausdrücken und durch diese Sätze hab' ich die Sache ausgesprochen!“?“⁸⁹⁸

„Wenn man dich so fragen würde, Śāriputra: „Wie wissend und wie sehend, Bruder Śāriputra, hast Du das Erreichen des Höchsten Wissens erklärt, gemäß: „Vernichtet ist das Geborenwerden; gelebt ist der Heilswandel; gewirkt ist das zu Wirkende: „Nicht mehr ist diese [Welt]“: Das weiß ich nun!“, was würdest du dann antworten?“

„Wenn man mich so fragen würde, Herr, (...), dann würd' ich antworten: „Mit dem Zerstören des Ursprungs des Geborenwerdens hab' ich erkannt: „Wenn [dieser Ursprung] zerstört ist, dann ist auch [das Geborenwerden] zerstört.““

⁸⁹⁶ Ohne jeden Zweifel hat Buddha Śākyamuni erwarten dürfen, dass er gerade hinsichtlich Śāriputra diese Nachricht *nicht über Mittelmänner* erfährt.

⁸⁹⁷ Zumeist wird dies leiblich verstanden; ich versteh' es geistig, d.h.: die Herkunft der Kontinuität des Geistes bei der Neugeburt betreffend.

⁸⁹⁸ Die Aussage ist glasklar, wenn auch sicherlich nicht für jedes einfache Gemüt unter den anwesenden Bhikṣus unmittelbar durchschaubar.

Ruhig aber bestimmt lässt sich Śāriputra auf die Tonlage der Verhandlung ein, ohne dabei emotiv auszurutschen.

Buddha Śākyamuni aber will es nun genau wissen; und er entschließt sich daher, jetzt seinem vorgesehenen Hauptschüler auf den Zahn zu fühlen: Die Fragen, die er stellt, erscheinen äußerlich als von einfacher Art; ihre perfekte Beantwortung aber setzt absolute Souveränität voraus. Und diese zeigt nun Śāriputra.

renwerden] zerstört“. [Und darum ist mir klar:] „Vernichtet ist das Geborenwerden; gelebt ist der Heilswandel; gewirkt ist das zu Wirkende: „Nicht mehr ist diese [Welt]“: Das weiß ich nun!“!“

„Wenn man dich dann fragen würde, Śāriputra: „Was aber, Bruder Śāriputra, ist die Ursache und der Ursprung des Geborenwerdens, woraus dieses hervorgeht und entsteht?“, was würdest du dann antworten?“

„Wenn man mich so fragen würde, Herr, (...), dann würd' ich antworten: „Bruder! Das Geborenwerden hat das Gewordenwerden als Ursache und Ursprung, aus dem es hervorgeht und entsteht!““

„Wenn man dich dann fragen würde, Śāriputra: „Was aber, Bruder Śāriputra, ist die Ursache und der Ursprung des Gewordenwerdens, woraus dieses hervorgeht und entsteht?“, was würdest du dann antworten?“

„Wenn man mich so fragen würde, Herr, (...), dann würd' ich antworten: „Bruder! Das Gewordenwerden hat das Anhaften als Ursache und Ursprung, aus dem es hervorgeht und entsteht!““

„Wenn man dich dann fragen würde, Śāriputra: „Was aber, Bruder Śāriputra, ist die Ursache und der Ursprung des Anhaftens, woraus dieses hervorgeht und entsteht?“, was würdest du dann antworten?“

„Wenn man mich so fragen würde, Herr, (...), dann würd' ich antworten: „Bruder! Das Anhaften hat das Dürsten als Ursache und Ursprung, aus dem es hervorgeht und entsteht!““

„Wenn man dich dann fragen würde, Śāriputra: „Was aber, Bruder Śāriputra, ist die Ursache und der Ursprung des Dürstens, woraus dieses hervorgeht und entsteht?“, was würdest du dann antworten?“

„Wenn man mich so fragen würde, Herr, (...), dann würd' ich antworten: „Bruder! Das Dürsten hat das Empfinden mit den damit einhergehenden Gefühlen als Ursache und Ursprung, aus dem es hervorgeht und entsteht!““⁸⁹⁹

„Wenn man dich dann fragen würde, Śāriputra: „Wie aber, Bruder Śāriputra, hast du erkannt und gesehen, dass ein angenehmes Gefühl [in dir nicht Fuß fasst und deswegen in dir keine Bleibe hat]?“,⁹⁰⁰ was würdest du dann antworten?“

„Wenn man mich so fragen würde, Herr, (...), dann würd' ich antworten: „Bruder! Von drei Arten sind die [mit den Empfindungen einhergehenden] Gefühle: unangenehm–belanglos–angenehm. Vergänglich sind

⁸⁹⁹ Weiter darf Buddha Śākyamuni –wegen dieses und jenes Bhiksus unter den Anwesenden– die 12-er-Kette nicht öffentlich zurückverfolgen.

Und darum wechselt er jetzt das Thema.

Und Śāriputra's Antwort wird sodann ausdrücklich gelobt !!!

⁹⁰⁰ Diese Änderung nehm' ich deswegen vor, weil der Text sonst den Eindruck erweckt, vom Erreichen der Befreiung ab werde man gefühllos.

unangenehme Gefühle, sind belanglose Gefühle, sind angenehme Gefühle. Was aber vergänglich ist, das ist leidvoll. Da ich dies erkannt habe, tritt der Fall nicht ein, dass ein angenehmes Gefühl [in mir Fuß fasst und dadurch in mir Bleibe hat]!“⁹⁰¹“

„Gut, Śāriputra, sehr gut! Dies ist eine andere Antwort, die man auch kurz zusammenfassen kann mit: „Was empfunden wird, das ist leidvoll“.

Wenn man dich schließlich fragen würde, Śāriputra: „Aufgrund welcher Erlösung, Bruder Śāriputra, hast du das Erreichen des höchsten Wissens erklärt, gemäß: „Vernichtet ist das Geborenwerden; vollendet ist der Heilswandel; gewirkt ist das zu Wirkende: „Nicht mehr ist diese [Welt]“: Das weiß ich nun!“⁹⁰², was würdest du dann antworten?“

„Wenn man mich so fragen würde, Herr, (...), dann würd' ich antworten: „Bruder! Aufgrund der eigenen Erlösung und der durch sie erfolgten Vernichtung des Anhaftens verweil' ich in einem [Bewusstsein meiner selbst], dass keine Triebe in mein [Bewusstsein] eindringen; [denn] ich lasse mich selbst nicht außer Acht!“⁹⁰¹“

„Gut, Śāriputra, sehr gut! Dies ist eine andere Antwort, die man auch kurz zusammenfassen kann mit: „Was der Śramaṇa als Getriebensein dargelegt hat, dazu ist mir jeder Zweifel fern: Das Getriebensein hab' ich [längst] zurückgelassen; und ich mache mir darüber keine Gedanken [mehr]!“⁹⁰²

Nachdem der Bhagavan so gesprochen hatte, erhob er sich von seinem Sitz und begab sich in seine Klausur.

Gleich, nachdem der Bhagavan gegangen war, [fragten ihn die noch anwesenden Bhikṣus, warum er eingangs zur ersten Frage des Bhagavans drei Male geschwiegen habe;⁹⁰³ und er antwortete] ihnen so:

„Brüder! Als der Bhagavan an mich jene erste Frage richtete, da erkannte ich [deren Ausrichtung] nicht; daher zögerte ich, sie zu beantworten. Nachdem dann der Bhagavan meine [schließlich gegebene] Antwort gütig annahm, da ward mit klar: „Wenn mich der Bhagavan über diese Sache einen Tag hindurch befragen würde, immer wieder mit anderen Worten und von anderen Blickwinkeln aus, würd' ich ihm pausenlos ant-

⁹⁰¹ Ich schließe mich hier WGG's Übersetzung von P: „attānaṃ ca nāvajānāmi“ an.

Alternative Übersetzungen wie: „Ich lasse mein Selbst nicht außer Acht“ oder: „Ich verachte mich nicht selbst“ gehen, inhaltlich gesehen, voll daneben.

⁹⁰² Die Formulierung ähnelt sehr jener, die Śāriputra gegenüber dem Zuträger Kaḷāra geäußert hatte. Ob dies ein Zufall ist, oder ob dieser Kaḷāra vor dem Eintreffen Śāriputra's dem Buddha [auf dessen eindringliche Nachfrage hin] noch das zuvor erfolgte Gespräch [samt von ihm hinzugefügter Erklärungs-Formel] berichtet hat, oder ob der Buddha nun den Verlauf dieses Gesprächs erahnt hat, das ist für mich nicht zu erraten.

⁹⁰³ Aus mancherlei Gründen seh' ich's als recht unwahrscheinlich an, dass Śāriputra ohne eine derartige vorausgegangene Frage einfach mit jenem Statement ankommt.

worten, und auch dies dann mit seinen anderen Worten und von seinen anderen Blickwinkeln aus; und desgleichen, wenn er mich noch die darauf folgende Nacht so befragen würde, oder mehrere Tage und Nächte lang hintereinander, oder eine ganze Woche lang hintereinander!“

Da erhob sich der Bhikṣu Kaḷāra –dieser Adelige– von seinem Sitz und begab sich [eiligst] zum Bhagavan, begrüßte ihn ehrerbietig, und setzte sich ihm zur Seite hin.

„Der Ehrwürdige Śāriputra, Herr,“ [so berichtete er ungefragt,] „hat einen Löwenruf erschallen lassen!“; und er wiederholte Wort für Wort die Aussagen Śāriputra’s.

„Die Grundbestandteile der Gegebenheiten [und ihre Zusammenhänge]“, [so wies ihn nun der Bhagavan sanft zurecht,] „sind von Śāriputra so vollkommen durchdrungen, dass er, wenn ich ihn über diese Sache einen Tag hindurch befragen würde, immer wieder mit anderen Worten und von anderen Blickwinkeln aus, mir pausenlos antworten würde, und auch dies dann mit meinen anderen Worten und von meinen anderen Blickwinkeln aus; und desgleichen, wenn er mich noch die darauf folgende Nacht so befragen würde, oder mehrere Tage und Nächte lang hintereinander, oder eine ganze Woche lang hintereinander!“⁹⁰⁴

Ich vermute, dass Śāriputra das Erreichen der Befreiung des Geistes von Unwissenheit samt Getriebensein gemeinsam mit seinem Gefährten Maudgalyāyana hat berichten wollen, und dass er auf gar keinen Fall hat anzeigen wollen, einen Vorsprung vor ihm zu besitzen.

Die Nachricht davon, dass Śāriputra –wie indirekt auch immer, und wie verspätet seinem Meister gegenüber auch immer– berichtet hat, vom Getriebensein durch Unwissenheit endgültig freigekommen zu sein, dürfte sich ihm Kloster in Windeseile verbreitet haben; und auch sein geistlicher Bruder Maudgalyāyana dürfte zu den Ersten gehört haben, denen Hörer davon berichtet haben. Daher begab er sich sodann zu ihm:⁹⁰⁵

»[*So hab’ ich es gehört:*

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan bei Śrāvastī im Sieger-Hain in Anāthapiṇḍada’s Kloster-Anlage.]

Damals begab sich der Ehrwürdige Maudgalyāyana zu Ehrwürdigem Śāriputra, wechselte mit ihm freundliche und zuvorkommende Worte der Begrüßung, und setzte sich ihm zur Seite hin. Sodann fragte er ihn:

„Vier Wege des Fortschritts gibt es, Bruder Śāriputra:

⁹⁰⁴ Es wird nicht berichtet, wie dieser Zuträger auf die stille aber unmissverständliche Zurückweisung des Buddha reagiert hat. Und letztlich ist dies auch uninteressant.

⁹⁰⁵ Siehe AN 04.168.

- :: dem mühelosen, der mit raschem Verständnis einhergeht,
- :: dem mühelosen, der mit langsamem Verständnis einhergeht,
- :: dem mühevollen, der mit raschen Verständnis einhergeht, sowie
- :: dem mühevollen, der mit langsamem Verständnis einhergeht.

Auf welchem dieser vier Wege des Fortschritts, Bruder, wurde Dein Gemüt vom Getriebensein [durch Unwissenheit und damit vom] Anhaften befreit?“

„Auf dem, der mühelos ist und der mit raschem Verständnis einhergeht: auf diesem Weg, Bruder, wurde mein Gemüt vom Getriebensein [durch Unwissenheit und damit vom] Anhaften befreit!“«

Man darf bedenkenlos davon ausgehen, (a) dass Śāriputra bei dieser Begegnung seinem geistlichen Bruder sowie (b) bei nächster Gelegenheit seinem geistlichen Meister im Einzelnen berichtet hat, wie und warum es dazu gekommen ist, dass er das Erzielen der Vollendeten Befreiung –vor-erst– für sich hat behalten wollen.

Aber Maudgalyāyana selber hatte dieses Ziel noch nicht im Blick; und es bedurfte nun mancher Ermahnungen Buddha Śākyamuni's, um seinen Eifer anzuspornen statt diese erlahmen zu lassen:⁹⁰⁶

»[*So hab' ich es gehört:*

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan im Bhagga-Land bei Sumsumāragiri im Wild-Hain des Bhesakalā-Waldes. Damals hatte sich der Ehrwürdige Maudgalyāyana in die Ortschaft Kallavāḷaputta zurückgezogen, dies mit dem Ziel, bei Sitzen die Schläfrigkeit, die ihn da jeweils überfiel, [zu überwinden. Der Bhagavan jedoch ahnte, dass der Ehrwürdige Maudgalyāyana des aufmunternden Zuspruchs bedarf; und er machte sich daher unverzüglich auf den Weg zu ihm. Dort angekommen, erblickte er ihn, wie dieser sitzend in einen Kurzschlaf gefallen war.]⁹⁰⁷ Er ließ sich bei ihm auf einen anderen Sitz nieder.

⁹⁰⁶ Siehe AN 07.58. Siehe hierzu auch das ganze SN 40.

⁹⁰⁷ Den in eckige Klammern gesetzten Text hab' ich anstelle des Berichts der –bei dieser Begebenheit garnicht anwesend gewesen– Hörer gewählt. Die Hörer berichten:

„Dies schaute der Bhagavan mit seinem himmlischen Auge, dem geklärten, übermenschlichen. Dies schauend, verschwand er aus dem Wild-Hain des Bhesakalā-Waldes, und, so schnell wie ein kräftiger Mann den gebeugten Arm ausstreckt oder den gestreckten Arm beugt, trat er im Māgadha-Land in der Ortschaft Kallavāḷaputta vor dem Ehrwürdigen Maudgalyāyana wieder in Erscheinung.“

Ich kann mir nun durchaus vorstellen, dass der soeben wieder zu sich gekommene Maudgalyāyana diese plötzliche Anwesenheit seines Meisters so empfunden hat. Denn

[Und als Maudgalyāyana wieder die Augen öffnete,] sprach er zu ihm:
„Du bist wohl schläfrig, Maudgalyāyana? Bist du schläfrig?“

„Ja, Herr!“, [gestand dieser ein.]

„Dann solltest du eine solche Vorstellung, in der verweilend dich die Müdigkeit überkommt, nicht beachten und sie nicht fortführen; und dann kann es sein, dass bei einem solchen Verweilen die Müdigkeit schwindet.

Falls sie jedoch bei diesem Vorgehen nicht schwindet, dann solltest du über die Lehre, so, wie du sie gehört und wie du sie gelernt hast, nachdenken, sie untersuchen, sie im Geist erforschen; und dann kann es sein, dass bei einem solchen Verweilen die Müdigkeit schwindet.

Falls sie jedoch bei diesem Vorgehen nicht schwindet, dann solltest du die Lehre, so, wie du sie gehört und wie du sie gelernt hast, ausführlich vor dir hersagen; und dann kann es sein, dass bei einem solchen Verweilen die Müdigkeit schwindet.

Falls sie jedoch bei diesem Vorgehen nicht schwindet, dann solltest du beide Ohren hin- und herschütteln⁹⁰⁸ und mit den Händen deine Glieder reiben; und dann kann es sein, dass bei einem solchen Verweilen die Müdigkeit schwindet.

Falls sie jedoch bei diesem Vorgehen nicht schwindet, dann solltest du dich von deinem Sitz erheben, die Augen mit Wasser abspülen, [die Klause verlassen,] draußen zum Himmel blicken und die Himmelskörper betrachten, [am Tag natürlich nur die Sonne, und des Nachts den Mond und die Sternbilder]; und dann kann es sein, dass bei einem solchen Verweilen die Müdigkeit schwindet.

Falls sie jedoch bei diesem Vorgehen nicht schwindet, dann solltest du deinen Geist auf die Vorstellung des Tageslichts richten und gerichtet halten, und dies am Tag wie auch in der Nacht, was dann zu einem wachen und ungetrübten Geist führen kann, zu einem mit Helle erfüllten Bewusstseinszustand; und dann kann es sein, dass bei einem solchen Verweilen die Müdigkeit schwindet.

Falls sie jedoch bei diesem Vorgehen nicht schwindet, dann solltest du hin- und hergehen, mit nach innen gerichteten Sinnen solchen Gehens Schritt für Schritt gewahr sein, ohne den Geist auf von außen kommende Eindrücke abschweifen zu lassen; und dann kann es sein, dass bei einem solchen Verweilen die Müdigkeit schwindet.

Falls sie jedoch auch bei diesem Vorgehen noch nicht schwindet, dann solltest du dich hinlegen, dabei –das eine Bein auf das andere gelegt– auf

sein Kurzschlaf dürfte traumlos gewesen sein, sodass er –da dann die innere Uhr nahezu stehengeblieben ist– diesen Tiefschlaf garnicht richtig mitbekommen hat.

⁹⁰⁸ Dieses Hin- und Herschütteln hat mit den Fingerspitzen zu erfolgen; und dabei werden dann –undifferenziert– Akupunktur-Stellen aktiviert.

der rechten Seite in der Löwenhaltung weilen, dabei achtsam und klarbewusst ruhen, und dabei den Geist auf die Vorstellung des Wiederaufstehens einstellen. Und beim Erwachen solltest du dich rasch erheben in dem Gedanken: „Dem Genuss des Ausruhens und des Schlafens will ich mich nicht hingeben!“: So, Maudgalyāyana, solltest du dich [im Kampf um das zu erreichende Ziel] üben!

Außerdem, Maudgalyāyana, solltest du dich so üben: „Ich will mich nicht mit aufgeblähtem Geist zu den Familien begeben!“: Denn wenn ein Bhikṣu sich mit aufgeblähtem Geist zu den Familien begibt, diese jedoch vorrangige andere Geschäfte zu erledigen haben und sich nicht so recht seiner annehmen, dann kommt ihm der Gedanke: „Wer denn hat mich mit dieser Familie entzweit? Diese Leute scheinen jetzt eine Abneigung gegen mich zu haben!“: Und wenn er dann vielleicht keine Speise erhält, wird er bestürzt; bestürzt, wird er aufgeregt; aufgeregt, verliert er die Beherrschung; und ohne Beherrschung ist der Geist fern aller Sammlung.

Außerdem, Maudgalyāyana, solltest du dich so üben: „Ich will mit niemandem einen heftigen Wortwechsel führen!“: Denn bei einem heftigen Wortwechsel hat man einen großen Wortschwall zu erwarten, bei einem großen Wortschwall aber Aufgeregtheit, bei Aufgeregtheit Mangel an Beherrschung; und ohne Beherrschung ist sein Geist fern aller Sammlung.

Und, Maudgalyāyana, ich lobe nicht jede Gemeinschaft; und ich tadle nicht jede Gemeinschaft: Eine Gemeinschaft mit Hauslosen zum Zweck der Geselligkeit lob' ich nicht; doch eine Gemeinschaft in Wohnungen ohne viel Lärm und Getue, von kühlen Winden umweht, den Geschäftigkeiten der Familien fern, zur Loslösung [von der Welt] geeignet: eine solche Gemeinschaft lob' ich!“

„Herr!“, fragte nun der Ehrwürdige Maudgalyāyana. „Inwiefern ist ein Bhikṣu, kurz gesagt, durch Aufhören des Begehrens erlöst, und ist dabei im Besitz höchster Reinheit, höchster Gewissheit, höchster Sicherheit, höchster Vollendung, und ist somit der Edelste unter den Göttern und Menschen?“

„Maudgalyāyana! Da hat ein Bhikṣu gehört: „Kein Ding ist es wert, daran anzuhaften!“: Hat er dies gehört, so untersucht er ein jedes Ding gründlich. Hat er es gründlich untersucht, so durchschaut er es. Hat er es durchschaut und empfindet es dabei als unangenehm oder als belanglos oder als angenehm, so weilt er bei jedem dieser Gefühle in der Betrachtung von ihrer Vergänglichkeit, in der Betrachtung ihres Aufhörens, in der Betrachtung des Losgelöstseins von ihnen. In einer solchen Betrachtung der Gefühle weilend, hängt er an nichts mehr in der Welt. An nichts mehr hängend, erzittert er nicht mehr. Nicht mehr erzitternd, erreicht er aus sich selber heraus das Nirvāṇa: „Versiegt ist das Geborenwerden, zu-

endegeführt der Heilswandel, gewirkt das zu Erwirkende: „Nicht mehr ist diese [Welt]!“. Das weiß er nun.

Maudgalyāyana! Insofern ist ein Bhikṣu, kurz gesagt, durch Aufhören des Begehrens erlöst, und ist dabei im Besitz höchster Reinheit, höchster Gewissheit, höchster Sicherheit, höchster Vollendung, und ist somit der Edelste unter den Göttern und Menschen!“«

Erstaunlich und verwunderlich ist es, dass in dieser Unterweisung nicht die Spur von einem bis zur Epistemologie führenden Teil der 12-er-Kette zu finden ist, dass diese Unterweisung somit auch für die ersten Fünf geeignet gewesen wäre, und welch' himmelweiter Unterschied zwischen einer solchen Befreiung und einer von Śāriputra erlangten besteht:

(a) Entweder haben die Hörer von dieser Unterweisung nur das berichtet, das sie verstanden haben, und sind dabei gründlich vorgegangen.

(b) Oder der Buddha hat da einen intellektuellen Unterschied zwischen dem –am Tantrischen uninteressierten– Śāriputra und dem –im Tantrischen bewanderten– Maudgalyāyana gesehen. Für dieses spricht, dass in den Schriften nur Śāriputra als Feldherr der Lehre aufgeführt und dem Meister [nahezu] gleichgestellt wird, wie auch, dass Buddha Śākya-muni nie Maudgalyāyana's, sondern stets nur Śāriputra's Weisheit preist.

Die überragende Weisheit Śāriputra's hat auch sein Geistes-Bruder Maudgalyāyana unvermittelt erkannt und uneingeschränkt anerkannt. Er selber verfügte über tantrische Fähigkeiten, die es ihm erlaubten, feinstoffliche Schwingungen auch aus erheblicher Entfernung wahrzunehmen und zu deuten,⁹⁰⁹ und dies insbesondere dann, wenn es sich um solche feinstoffliche Schwingungen gehandelt hat, die der Träger geistiger Bewegungen in einem anderen Menschen gewesen sind. So oder so ähnlich sind wohl solches Hören bei Maudgalyāyana zu verstehen, wenn man dabei das Gehörte nicht als rein subjektiv und ohne objektive Grundlage bestehend erachten will:⁹¹⁰

⁹⁰⁹ Diese –bei uns Menschen mehrheitlich verkümmerten– Fähigkeiten treten –selten aber immerhin– als Wirkungen auf, etwa: wenn dem geliebten Kind einer Mutter im Straßenverkehr etwas Lebensbedrohendes zustößt und die Mutter dies zuhause zu eben dieser Zeit quasi visuell sieht.

Ich gehe davon aus, dass man in einigen Jahrhunderten Fähigkeiten dieser Art erforscht haben wird.

⁹¹⁰ 21.01.

Siehe SN „Kolita“ ist –in P– der persönliche Name Mahāmaudgalyāyana's, wohingegen S: „Maud-galyāyana“ bzw. P: „Moggalāna“ sein brāhmaṇische Geschlechtername ist.

Siehe SN 40.02, das –wohl aus einer anderen Unterschule stammend– nahezu gleichlautend ist.

»So hab' ich es gehört:

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan bei Śrāvastī in Anāthapiṇḍada's Kloster-Anlage im Siegerhain.

[An einem dieser Tage] wandte sich dort der Ehrwürdige Mahāmaudgalyāyana an die bei ihm zusammengekommenen Bhikṣus mit den Worten: „Brüder Bhikṣus!“; und diese antworteten ihm: „Bruder!“. Daraufhin sprach er zu ihnen:

Brüder, als ich [einst beim Kämpfen um die Befreiung] allein in Zurückziehung weilte, da stieg einmal in meinem Geist diese Überlegung auf: „Edles Schweigen“, so wird gesagt; aber was ist denn nun Edles Schweigen?“

Da überlegte ich mir dies so: „Nach dem Ausklingenlassen des Erwägens und Überlegens⁹¹¹ tritt der Bhikṣus mit ruhiger Zuversicht und geeintem Geist in die [nunmehr] von Erwägen und Überlegen freie Zweite Vertiefung [des Geistes] ein und weilt in ihr mit der aus dieser Sammlung⁹¹² geborenen Freude und Entzückung!“. Dies nennt man „Edles Schweigen!“⁹¹³

Und da trat ich nun, ihr Brüder, nach dem Ausklingenlassen [auch dieses] Erwägens und Überlegens mit ruhiger Zuversicht und geeintem Geist in die [nunmehr] von Erwägen und Überlegen freie Zweite Vertiefung [des Geistes] ein und weilte in ihr mit der aus der Sammlung geborenen Freude und Entzückung. [Aber noch] während ich in diesem Zustand weilte, überfielen mich Gedanken [bezüglich] Aufmerksamkeit und Unterscheidung.⁹¹⁴

Da nun, ihr Brüder, ist der Bhagavan mit magischer Macht zu mir gekommen⁹¹⁵ und hat mich mit diesen Worten ermahnt: „Maudgalyāyana! Sei im Edlen Schweigen nicht nachlässig, Brāhmaṇa! Im Edlen Schweigen festige deinen Geist; im Edlen Schweigen eine deinen Geist; im Edlen Schweigen sammle deinen Geist!“

⁹¹¹ Das Ausdruckspaar „Erwägen und Überlegen“ ist sinngleich mit „Gedankenfassen und Untersuchen“ zu verstehen; es handelt sich dabei somit um Analytisches Meditieren.

⁹¹² Hier setzt demnach das Konzentrative Meditieren ein, dies auf den Gegenstand, der das Ergebnis des vorausgegangenen Analytischen Meditierens ist.

⁹¹³ Beim *edlen* Schweigen ist *auch* das *innere* Reden zur *Ruhe* gekommen.

⁹¹⁴ Es hat ihn da dann wohl auf der Meta-Ebene erwischt, in Anlehnung an MN 74 gesprochen: Er hat *aufmerksam* auf die Sammlung geachtet und dabei zwischen Gesamtheitsein und Nicht-Gesamtheitsein *unterschieden* ...

⁹¹⁵ Ohne jeden Zweifel darf davon ausgegangen werden, dass Maudgalyāyana es *so empfunden* hat; Zweifel dürfen hingegen mit Berechtigung angemeldet werden, dass es *so gewesen* ist.

Ihr Brüder! [Ich nahm mir dies zu Herzen; und] danach trat ich erneut nach dem Ausklingenlassen [auch dieses] Erwägens und Überlegens mit ruhiger Zuversicht und geeinten Geist in die [nunmehr] von Erwägen und Überlegen freie Zweite Vertiefung [des Geistes] ein und weilte in ihr mit der aus der Sammlung geborenen Freude und Entzückung.

Wenn man, ihr Brüder, von jemandem zu Recht sagen kann: „Er ist ein vom Meister geförderter Jünger, der das Große Unvermittelte Wissen⁹¹⁶ erlangt hat“, dann bin ich einer von diesen, von denen man das zu Recht sagen kann!“«

Ich hab keinen zweifel daran, dass das die Begebenheit, von welcher Maudgalyāyana hier später berichtet, noch in den Tagen vor dem Erreichen der Befreiung seines Geistes stattgefunden hat.

In der Zwischenzeit hielt Buddha Śākyamuni es für angebracht, den Śāriputra mit ein paar Fleißaufgaben zu beschäftigen. Und zu diesen gehörte dann das Meistern alles dessen, was der vormalige Śramaṇa Gautama bei seinen Lehrern zunächst daheim und dann in den beiden Hochschulen gemeistert hatte.

Aber auch diese erledigte Śāriputra quasi im Handumdrehen, und dies zur vollständigen Zufriedenheit seines Meisters:⁹¹⁷

»*So hab' ich es gehört:*

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan bei Śrāvastī im Sieger-Hain in Anāthapiṇḍada's Kloster-Anlage. Dort wandte er sich an die bei ihm versammelten Bhikṣus mit den Worten: „Ihr Bhikṣus!“; und diese antworteten ihm aufmerksam: „Herr!“. Daraufhin sprach er zu ihnen:

„Ihr Bhikṣus! Weise ist Śāriputra! Große Weisheit besitzt Śāriputra! Umfassende Weisheit besitzt Śāriputra! Freudebereitende Weisheit besitzt Śāriputra! Raschauffassende Weisheit besitzt Śāriputra! Scharfsichtige Weisheit besitzt Śāriputra! Durchdringende Weisheit besitzt Śāriputra!“

Einen Halbmond lang nur übte Śāriputra Einsicht in die Zustände der Vertiefungen des Geistes und erzielte dabei die Einsicht in sie, nämlich:

- ★ in die Erste Vertiefung (...);
- ★ in die Zweite Vertiefung (...);
- ★ in die Dritte Vertiefung (...);
- ★ in die Vierte Vertiefung (...);

⁹¹⁶ P: „mahābhiññatā“, S: „mahābhijñatā“, hier wiedergegeben D: „Großes Unvermitteltes Wissen“.

⁹¹⁷ Siehe MN 111. Auch ansonsten wird Śāriputra's Weisheit oft und oft gepriesen.

- * in die Vertiefung, die Raum-Unbegrenztheit⁹¹⁸ betreffend (...);
- * in die Vertiefung, die Bewusstseins-Unbegrenztheit betreffend (...);
- * in die Vertiefung, die Nichtetwasheit betreffend (...); und
- * in die Vertiefung, das Weder-Unterscheiden-noch-Nichtunterscheiden betreffend (...).⁹¹⁹

Aus jedem dieser Zustände, [in die er achtsam eingetreten war], trat er achtsam wieder heraus, betrachtete diese dann jeweils vergangenen Zustände von einem veränderten Zustand aus so: „Diese Zustände treten also tatsächlich auf, nachdem sie zuvor nicht vorhanden gewesen sind; und nachdem sie vorhanden gewesen sind, da sind sie nun wieder zerfallen!“. Hinsichtlich jedes solchen Zustands verweilte er, ohne davon angezogen zu werden und ohne davon abgestoßen zu werden, somit: unabhängig, ungebunden, losgelöst, frei, und dabei mit einem unbeschränktem Gemüt!

Ihr Bhikṣus! Wenn man zu Recht von jemandem sagen kann: „Er hat Meisterschaft in Edler Tugendhaftigkeit, in Edler Geistessammlung, in Edler Weisheit, in Edler Befreiung erlangt!“, dann ist tatsächlich Śāriputra derjenige, von dem man dies zu Recht zu sagen hat!

Ihr Bhikṣus! Wenn man zu Recht von jemandem sagen kann: „Er hat der Sohn des Bhagavan’s, von dessen Gemüt geboren, von dessen Mund geboren, vom Dharma[-Cakra] geboren, vom Dharma[-Cakra] erschaffen, ein Erbe des Dharma[-Cakras], und nicht ein Erbe im Weltlichen!“, dann ist tatsächlich Śāriputra derjenige, von dem man dies zu Recht zu sagen hat!⁹²⁰

Ihr Bhikṣus! Das unübertreffliche Dharma-Cakra, das vom Tathāgata in Bewegung gesetzt worden ist, das wird auf treffliche Art von Śāriputra in Bewegung gehalten!“

Dies sprach der Bhagavan. Und die Bhikṣus waren erfreut und beglückt über seine Worte.«

⁹¹⁸ Aus Gründen, die im Buch II dargelegt werden sollen, schreib’ ich hier und in der darauf folgenden Zeile „Unbegrenztheit“ statt „Unendlichkeit“.

⁹¹⁹ Die vier weiteren Vertiefungen sind weltliche Vertiefungen: nützlich, aber für das Begehen des Heilswegs entbehrlich. Bezüglich der 5-ten und 6-ten Vertiefung sollte man Yājñavalkya’s Antworten auf Gārgī’s beide Fragen nicht vergessen; und bezüglich der 7-ten und der 8-ten Vertiefung ist an die geheimen Lehren von Ārāḍa Kālāma und von Rāmaputra zu erinnern, die als Weiterentwicklungen der Lehre Yājñavalkya’s zu erachten sind.

⁹²⁰ Dies ist –abgesehen natürlich von [aus anderweitigen Gründen] nicht als authentisch zu erachtenden Textstellen– das einzige Mal, dass Buddha Śākyamuni jemanden als seinen –geistlichen– Sohn erklärt.

Er hat dies nicht einmal von Maudgalyāyana erklärt; und die dem entsprechenden Berichte Mahākaśyapa’s, sich selber betreffend, na ja,

Und dann erreichte schließlich auch Maudgalyāyana die Befreiung seines Geistes vom Getriebensein durch Unwissenheit und damit vom Anhaften. Wie durch Zufall begab er sich –so vermut’ ich dieses– zu ihm kurz danach sein geistlicher Bruder:⁹²¹

»[*So hab’ ich es gehört:*

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan bei Śrāvastī im Sieger-Hain in Anāthapiṇḍada’s Kloster-Anlage.]

Damals begab sich der Ehrwürdige Śāriputra zu Ehrwürdigen Maudgalyāyana, wechselte mit ihm freundliche und zuvorkommende Worte der Begrüßung, und setzte sich ihm zur Seite hin.

Sodann fragte er ihn: [„Bruder! Heiter ist dein Antlitz; und rein und hell ist deine Haut. Hast nun auch du das Todlose gewonnen?“

„Ja, Bruder!“, bestätigte dieser. „Auch ich habe nun dieses hohen Ziel erreicht!“

„Vier Wege des Fortschritts gibt es, Buder Maudgalyāyana (...):“

Auf welchem dieser vier Wege des Fortschritts, Bruder, wurde Dein Gemüt vom Getriebensein [durch Unwissenheit und damit vom] Anhaften befreit?“

„Auf dem, der mühevoll ist und der mit raschem Verständnis einhergeht: auf diesem Weg, Bruder, wurde mein Gemüt vom Getriebensein [durch Unwissenheit und damit vom] Anhaften befreit!“«

Sodann –so vermut’ ich weiter– begaben sich beide zu Buddha Śākyamuni und berichteten ihm gemeinsam –und unverklausuliert–, dass sie nun die Vollständige Befreiung erzielt hatten. Und damit war nun aus dem Kāya der Bhikṣus der Saṃgha hervorgegangen, in den Worten der Gegenwart gesagt: der Höchste Saṃgha, der Anuttara Saṃgha.

Und damit konnte Buddha Śākyamuni nun offiziell den Lehrauftrag an die beiden Gefährten –an den nun bestehenden Saṃgha, dem dritten Zufluchtsort neben Buddha und Dharma– erteilen.

Kein anderer Platz hierfür schien ihm zu diesem Zweck geeigneter zu sein als jener Gazellen-Hain bei Vāraṇasī, in dem er seinerzeit mit dem Weiterreichen der Lehre von den Zusammenhängen –mit dem Drehen des Rads der Zusammenhänge, die in der einen Richtung zum Todhaften und in der anderen in Richtung zum Todlosen– begonnen hatte:⁹²²

⁹²¹ Siehe AN 04.167.

⁹²² Siehe MN 141.

»So hab' ich es gehört:

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan bei Vārāṇasī im Gazellen-Hain am Seherstein. Dort wandte er sich an die bei ihm zusammengekommenen Bhikṣus mit den Worten: „Ihr Bhikṣus!“; und diese antworteten ihm aufmerksam: „Herr!“. Daraufhin sprach er zu ihnen:

„Ihr Bhikṣus! [Hier] bei Vārāṇasī im Gazellen-Hain am Seherstein hat der Tathāgata –der Arhat, der Samyaksambuddha– das unübertreffliche Dharma-Cakra in Bewegung gesetzt, [dieses Dharma-Cakra], das nun von keinem Śramaṇa oder Brāhmaṇa oder Deva oder Māra oder Brahmā oder sonstwem aufgehalten werden kann; dies: mit dem Darlegen–Darstellen–Beschreiben–Erklären–Enthüllen–Verankern der Vier Edlen Wahrheiten. Diese sind:

- :: die Edle Wahrheit vom [Wesen und vom Bestehen des] Erleidens;
- :: die Edle Wahrheit vom Ursprung des [bestehenden] Erleidens;
- :: die Edle Wahrheit vom Beenden des [bestehenden] Erleidens; und
- :: die Edle Wahrheit vom Pfad, der zum Beenden des [bestehenden]

Erleidens führt. (...)

Ihr Bhikṣus! Pfllegt Freundschaft mit Śāriputra und Maudgalyāyana, pfllegt Umgang mit ihnen! Denn sie sind weise; und sie sind hilfsbereit gegenüber ihren Gefährten im Reinheitswandel!

Śāriputra ist wie eine Gebährende; und Maudgalyāyana ist wie eine Amme!⁹²³

Śāriputra schult für die Frucht des Eintritts in den Strom zur Befreiung; und Maudgalyāyana schult für das Höchste Ziel.⁹²⁴

Śāriputra ist in der Lage, Euch –ihr Bhikṣus– die Vier Edlen Wahrheiten in aller Ausführlichkeit durch Darlegen–Darstellen–Beschreiben–Erklären–Enthüllen–Verankern zu vermitteln!“

Dies sprach der Bhagavan. Und sodann erhob er sich und begab sich [zu seinem Ruheplatz].

Danach wandte sich der Ehrwürdige Śāriputra an diese Bhikṣus mit den Worten: „Brüder Bhikṣus!“; und diese antworteten ihm aufmerksam: „Bruder!“. Daraufhin (...) [legte er ihnen die Vier Edlen Wahrheiten in großer Ausführlichkeit dar. Und er schloss mit den Worten:]

„Brüder Bhikṣus! [Hier] bei Vārāṇasī im Gazellen-Hain am Seherstein hat der Tathāgata –der Arhat, der Samyaksambuddha– das unübertreff-

⁹²³ Dies erinnert an Mutter und die Ziehmutter des vormaligen Prinzen Siddhārtha.

⁹²⁴ Im Theravāda ist der Ausdruck: „Frucht des Eintritts in den Strom zur Befreiung“ sinnwidrig zu „Eintritt in den Strom zur Befreiung“ verkürzt worden. Und gefolgert worden ist dann aus dieser Verkürzung, der Buddha habe Śāriputra nur sozusagen als Kindergärtner eingestellt. Neben vielen anderen Stellen spricht MN 111 dagegen.

liche Dharma-Cakra in Bewegung gesetzt, [dieses Dharma-Cakra], das nun von keinem Śramaṇa oder Brāhmaṇa oder Deva oder Māra oder Brahmā oder sonstwem aufgehalten werden kann; dies: mit dem Darlegen–Darstellen–Beschreiben–Erklären–Enthüllen–Verankern dieser Vier Edlen Wahrheiten!“

Dies sprach der Ehrwürdige Śāriputra. Und die Bhikṣus waren erfreut und beglückt über seine Worte.«

Sarvaṃ maṅgalaṃ

Buddha mit
Pauline



Anhänge

Anhang (a): Der Bewusstseins-Augenblick

Die dieser Berechnung zugrundeliegenden Mess-Ergebnisse sind von Michael Schneider durchgeführt worden. Die Mess-Ergebnisse sind von mir durch Messungen erzielt worden, die ich auf dem Hintergrund der Lehre des Bodhisattvayāna-Buddhismus gemäß Lama Gonsar Tulku durchgeführt habe; der Kern dieses Hintergrunds lautet:

★ „Ein Bewusstseins-Augenblick ist von der ungefähren Zeitdauer des 65-ten Teils des Schalls, der durch das Fingerschnalzen eines kräftigen erwachsenen Menschen so erzeugt wird: Der Mittelfinger der kräftigeren Hand wird gegen den Daumen dieser Hand gepresst; durch Verschieben des Daumens nach außen gleitet der Mittelfinger auf der Innenseite des Daumens auf den Daumen-Ballen und prallt dort auf.“

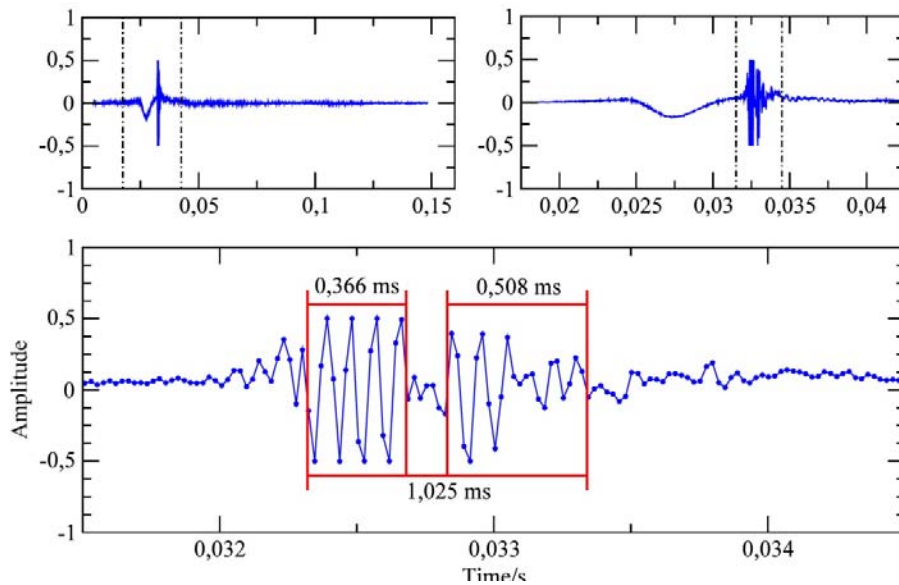
2002 hab' ich dieses Experiment mehrere hundert Male durchgeführt, und dies zumeist in der Wohnung. Denn die im Garten durchgeführten Experimente haben –die Schnalz-Halle betreffend– keine in der Auswertung erkennbaren Unterschiede aufgezeigt, außer: (a) dass der Schnalz-Hall in der Phase des Verhallens deutlich schwächer war und früher verhallt ist, und (b) dass gelegentlich andere Schalle die des Experimentierens beeinträchtigt und gestört haben.

Das Richt-Mikrofon hab' ich etwa 20 cm von der Innenseite der Hand entfernt gehalten und so jeweils den Schall aufgenommen und auf einem Rechner aufgezeichnet.

Das Experiment hab' ich in 10-er-Gruppen durchgeführt. Denn nach dem 10-ten Durchführen haben sich Ermüdungserscheinungen in der Hand bemerkbar gemacht, die zu nicht sehr harten Aufschlägen des Mittelfingers geführt haben, was sich in der graphischen Auswertung als verschmierte Zeichnungen dargestellt hat.

Der Computer-Ausdruck der einzelnen Ergebnisse hat ungefähr zu zwei Fünftel derart verschmierte Ergebnisse angezeigt, dass diese zum Bestimmen von Anfang und Ende des Schalls nicht brauchbar gewesen sind. Ungefähr weitere zwei Fünftel haben immerhin den Anfang des

Schalls und das Ende des Widerhalls halbwegs genau angezeigt, die Pause allerdings unerkennbar –oder gelegentlich: nahezu unerkennbar, aber zu erraten beim Wissen um sie– verschmiert. Aber immerhin ungefähr ein Fünftel der Ergebnisse haben zu Computer-Ausdrucken geführt wie beispielsweise diesem hier:



Zu deuten sind diese drei graphischen Darstellungen des Schnalzergebnisses mit großer Wahrscheinlichkeit so:

:: In der linken oberen Abbildung zeigt der dicke senkrechte Balken den Schnalz-Hall –zusammen mit dem Widerhall– dem rechts auslaufend die Widerhalle Tisch und Stühlen Schränken und Wänden nachfolgen. Die links vom Balken angezeigten geringfügigen Ausschläge dürften wohl durch das Geräusch erfolgt sein, das die Reibung des Mittelfingers beim Hinabgleiten am Daumen erzeugt hat.

:: Die rechte obere Abbildung zeigt die Vergrößerung des –in der linken Abbildung gestrichelt markierten– mittleren Teils. In der zeitlichen Dekomprimierung des Balkens ist bereits deutlich ein sehr schmaler Zwischenraum innerhalb des Balkens erkennbar.

:: Der gestrichelt abgegrenzte Teil hiervon wird in der unteren Abbildung erneut auseinandergezogen und vergrößert. Diese Vergrößerung ist –wie ich vermute– so zu lesen: Bald nach der Markierung 0,032 erfolgt das Aufprallen der Mittelfinger-Kuppe auf die Daumenwurzel. Dieser Aufprall hat das Aufbau des daraufhin zu hörenden [und hier gra-

phisch dargestellten] Schnalz-Halls –der, akustisch verstanden, ein Knall ist– zur Folge. Der Schnalz-Hall selber hält $366 \cdot 10^{-6}$ s lang an. Es folgt eine kurze Pause, im vorliegenden Fall von $151 \cdot 10^{-6}$ s Dauer. Da das Verhältnis der Zeitlängen des ersten Schalls –des Urhalls– zum nachfolgenden zweiten Schalls –wohl: dem Widerhall– bei dem einen Fünftel der gut auswertbaren Ergebnisse ziemlich konstant ist, und da die Zwischenpausen auch in über der Hälfte der noch recht gut auswertbaren Ergebnisse durch das *Wissen-wo* ungefähr ausfindig zu machen sind, kann dieses plötzlich erfolgte Abflauen der Amplituden nicht gut durch Indifferenz-Hypothesen erklärt werden. Auf diese Pause folgt ein Widerhall: häufig –aber nicht immer– schwächer als der Urhall, und meist abflauend, im vorliegenden –seltenen– Fall aus zwei genau auszumachenden Hälften bestehend; seine Dauer beträgt hier $508 \cdot 10^{-6}$ s.

:: Das Verhältnis von Urhall zu Widerhall ist in den Fällen, in denen dieser Unterschied auszumachen ist, konstant ungefähr 0,7 mit einer –über den Daumen gepeilten– Unsicherheit von 0,1. Dem Urhall ordne ich mit klinischem Blick auf die Serie der Messungen die mittlere Abweichung $133 \cdot 10^{-6}$ s zu, und dem Widerhall die mittlere Abweichung $169 \cdot 10^{-6}$ s.

Wie der Widerhall zu deuten ist, kann ich nicht mit [subjektiver] Bestimmtheit sagen. Im vorliegenden Beispiel will's mir scheinen, dass die erste [kräftige] Hälfte der Widerhall von der Innenhaut der –da konkavförmig gehaltenen– Hand des Schnalzens ist, und die zweite [deutlich schwächere] Hälfte der Widerhall von der Außenhaut dieser Hand. Aber ich will nicht ausschließen, dass es der Widerhall z.B. von meinem Oberkörper ist.

Nicht eindeutig vom Mess-Ergebnis her ist es demnach, was denn nun der Schnalz-Hall ist. Vorrangig bieten sich diese beiden Deutungen an:

(1) Der Schnalz-Hall besteht allein aus der Dauer des *Urhalls*. Diese Dauer liegt im Intervall [$233 \cdot 10^{-6}$ s; $499 \cdot 10^{-6}$ s] um $366 \cdot 10^{-6}$ s; und dessen 65-te Teil ist dann die Länge eines Bewusstseins-Augenblicks, nämlich: $5,63 \cdot 10^{-6}$ s, dies mit einem ungefähren Vertrauensintervall: [$3,88 \cdot 10^{-6}$ s; $7,38 \cdot 10^{-6}$ s].

(2) Der Schnalz-Hall hat die Dauer von *Urhall–Pause–Widerhall*. Er dauert somit $1.025 \cdot 10^{-6}$ s; und dessen 65-te Teil ist dann die Länge eines Bewusstseins-Augenblicks, nämlich: $15,77 \cdot 10^{-6}$ s, dies mit einem vermuteten Vertrauensintervall: [$10,49 \cdot 10^{-6}$ s; $21,05 \cdot 10^{-6}$ s].

Ich entscheide mich für die Möglichkeit (2). Denn so rein und scharf wie im obigen Beispiel sind *Urlaut-Pause-Widerhall* nur selten zu erzeugen; vielmehr ist in etwa vier Fünftel der Fälle die Pause durch Urhall und Widerhall zumindest teilweise verschmiert; und zu erkennen ist sie in den ansonsten guten Wiedergaben nur deswegen, weil man weiß, wo man sie zu suchen und zu ermitteln hat.

Auch die Überlegung, wie man denn wohl zu dieser Mess-Größe gekommen sein könnte, stärkt mich in dieser Vermutung; denn diese drei Möglichkeiten seh' ich nur, wie man zu der Zeitangabe von 1/65 des Schnalz-Halls gekommen ist:

- (a) aus zahlenmystischen Erwägungen;
- (b) durch blankes Raten;
- (c) durch Wahrnehmen, und somit empirisch.

Den Fall (a) kann man ausschließen. Denn die Bestimmung der Dauer müsste dann mit weniger langweiligen Zahlen erfolgen, als dies die 65 ist; und sie dürfte dann auch nicht von dieser –einen Spielraum gestattenden– Unschärfe sein, wie sich dies schon in der Versuchsbeschreibung –gemäß: „kräftiger erwachsener Mensch“– als auch in der Feststellung des Ergebnisses –gemäß: „ungefähr ein Fünfundsechzigstel“– aufweist.

Den Fall (b) schließ' ich aus ähnlichen Erwägungen aus.

Dann bleibt –vorerst– nur der Fall (c) übrig.

Doch dann stellt sich die Frage, wie man denn so etwas überhaupt wahrnehmen kann. Da muss wohl ein Yogi zu einer derartigen Geistesvertiefung fähig gewesen sein, (1) dass er die Aufeinanderfolge der Bewusstseins-Zustände mit dem inneren Auge unverschmiert hat wahrnehmen können, und (2) dass er dabei zugleich den Schnalz-Knall mit dieser Aufeinanderfolge hat vergleichen und festhalten können: irgendwie innerlich festhalten, um sie nach dem Heraustreten aus dieser Verinnerlichung gedanklich verbalisieren zu können. Eine Antwort darauf werd' ich den Lesern leider schuldig bleiben müssen.⁹²⁵

⁹²⁵ Auch ohne meditative Fähigkeiten kann es einem widerfahren, dass man die Seh-Augenblicke nacheinander einzeln wahrnimmt. Bei mir ist dies vor etwas über vier Jahrzehnten erfolgt, als mir in meinem PKW auf einer Bundesstraße ein LKW ohne Minderung der Geschwindigkeit frontal entgegengerast kam.

NB: Mein in nahezu letzter Sekunde erfolgtes Ausweichen nach links rettete zwar meiner Familie und mir das Leben und die Gesundheit; mein PKW hingegen hatte danach nur noch Schrottwert.

Von welcher Dauer ein Hör-Augenblick ist, das dürfte wohl in den kommenden Jahrzehnt]en erforscht werden. Die Dauer dürfte beim Menschen nicht viel länger sein als –beispielsweise– bei der Fledermaus.

Doch soviel wag' ich zu behaupten, nämlich: dass ein solcher Yogi den Schnalz-Hall zumeist in der Zusammensetzung *Urhall-Pause-Widerhall* gehört haben wird.

Vergleichsweise plump ist die Dauer eines Seh-Augenblicks, nämlich: $5 \cdot 10^{-2}$ s. Demnach erfolgen während eines Seh-Augenblicks ungefähr $3 \cdot 10^5$ Bewusstseins-Augenblicke.

Doch in ähnlicher Weise ist ein Bewusstseins-Augenblick eine grobe Zusammensetzung aus vielen Planck-Zeiteinheiten.

Eine Planck-Länge l_P ist diejenige Länge, die gemäß den gegenwärtigen physikalischen Theorien in messender Weise nicht unterschritten werden kann und innerhalb derer diese Theorien nicht anwendbar sind. Mit der Lichtgeschwindigkeit c , mit dem Gravitationsfaktor G , und mit dem planckschen Wirkungsquantum \hbar gilt dann gemäß einer –immer noch nicht ausgereiften– Relativistischen Quantenmechanik:

$$l_P = ((\hbar \cdot G) \cdot c^{-3})^{1/2}$$

Eine Planck-Zeit[einheit] t_P ist dann die Dauer eines Lichtstrahls beim Durchqueren einer Planck-Länge im materiefreien Raum bei dortiger Gravitationsgröße G , somit:

$$t_P = l_P \cdot c^{-1} = ((\hbar \cdot G) \cdot c^{-5})^{1/2}$$

Abgeschätzt wird dabei: $t_P \approx 5,391 \cdot 10^{-44}$ s.

Um 2010 ist –wie immer dies theorie-beladen bestimmt worden sein mag– immerhin bereits die Zeiteinheit $12 \cdot 10^{-18}$ s erreicht worden.

Der Leser möge sich sodann selber ausrechnen, wieviele aufeinanderfolgende Planck-Zeiten sich zu einem so bestimmten Bewusstseins-Augenblick zusammenfügen.

*Anhang (b):
Das Jaina-Weltbild*

Das Weltbild des alt-griechischen Vorsokratikers Anaxímenes ist möglicherweise eine banalisierte Version des Weltbilds des alt-indischen Philosophen Mahāvīra: Beide setzen eine Flach-Erd-Theorie voraus, wenngleich die des Anaxímenes eine räumlich arg begrenzte Variante derselben darstellt.

Im Gegensatz zum Weltbild des Anaxímenes, das man auch damals durch Reisen innerhalb weniger Jahre als falsch erkennen konnte, entzieht sich das Weltbild des Mahāvīra einer derartigen Falsifikation, und dies schlicht und einfach deswegen, weil der Durchmesser der Erdscheibe als aberwitzig hoch angesetzt wird.

Über die Astronomie Mahāvīra's berichten die mir bekannten Texte nichts, aber auch garnichts: nicht über den Verlauf der Sonne, des Mondes der Wandel-Sterne, der Fest-Sterne. Zu vermuten ist, dass diese gemäß Mahāvīra –wie bei Anaxímenes– ebenfalls nicht den Horizont unterschreiten, dass vielmehr ihre Laufbahn am Horizont einen Knick in die Waagrechte macht, was wir aber wegen der Hügel und Berge am Horizont so nicht sehen können.

Die Lehre vom Knick der Laufbahn der Gestirne ist bei einer Flach-Erd-Theorie wohl unumgänglich; denn würden die Gestirne in Kugelschalen um die Erde kreisen, dann ist die Behauptung, die Erde sei nicht kugelförmig, sondern vielmehr flach, argumentativ nicht gut zu rechtfertigen und kaumüberzeugend zu vertreten.

Im Einzelnen ergeben sich die Ausmaße von der Erdscheibe und vom Himmelsgewölbe, wie dies Michael Schneider berechnet hat, von diesen Grundannahmen aus:

Im Weltbild Mahāvīra's ist zwar der Raum in allen seinen Ausdehnungen unendlich; aber darin ist das kugelförmige Weltall im Raum in allen seinen sechs Himmelsrichtungen endlich, wenngleich –bezogen auf unser menschliches Vorstellungsvermögen– von unvorstellbar-großem Ausmaß. Die sechs Himmelsrichtungen sind dabei:

- Hinten [= Osten],
- Links [= Süden],

- Vorne [= Westen],
- Rechts [= Norden],
- Oben [= Zenit],
- Unten [= Nadir].

Die Erde –genauer gesagt: der Lebensbereich der Pflanzen–Tiere–Menschen in diesem Weltall– bildet dabei eine –vergleichsweise schmale– Scheibe um den waagrechten Äquatorialbereich dieser Weltkugel.⁹²⁶ Unterhalb der Erde beginnt die *Unterwelt*, die vermutlich schichtförmig gegliedert ist, mit nach unten härteren und schmerzhafteren Aufenthaltsbedingungen für Höllenbewohner. Die Erde –diese Erdscheibe– ist die *Oberwelt*. Der Luftraum oberhalb dieser Oberwelt ist die *Überwelt*; sie ist schichtenförmig gegliedert: In der untersten Schicht dieser Überwelt hausen die verschiedenen Erdgöttern samt ihrer windigsten Begleiter, wie etwa den Kobolden; und in den darüber befindlichen Schichten tummeln sich zunehmend langlebigere und glückerlebende Götter herum.⁹²⁷

Die Zeiten des Verweilens in den Bereichen der Schichten von Unterwelt–Oberwelt–Überwelt sind zwar von unterschiedlicher Länge, aber durchgehend von endlicher Dauer, und dies sowohl in den angenehmeren als auch in den unangenehmeren Bereichen.

Die Überwelt –und damit die Luftschicht– wird innerhalb des Weltalls nach oben durch die waagrechte Fläche *Īsīpabbhārā* abgeschlossen; sie bildet daher die obere Grenze des Götterbereichs. Auch diese Fläche reicht nach allen vier waagrechten Richtungen hin bis zum Rand des Weltalls. Ihr Durchmesser beträgt genau 4.500.000 Meilen; und ihr Rand [= Kreisumfang] beträgt daher ungefähr 14.230.249 Meilen.⁹²⁸

⁹²⁶ Man braucht aber trotzdem nicht davon auszugehen, das Festland dieser Scheibe habe bis zum Weltende gereicht. Durchaus denkbar ist es, dass es von den Wassern eines das Festland umgebenden Weltmeers eingefasst ist, deren Wasser vielleicht ihrerseits von [stürmischer] Luft eingeschlossen ist, die wiederum nur bis zur Grenze des Weltalls reichen.

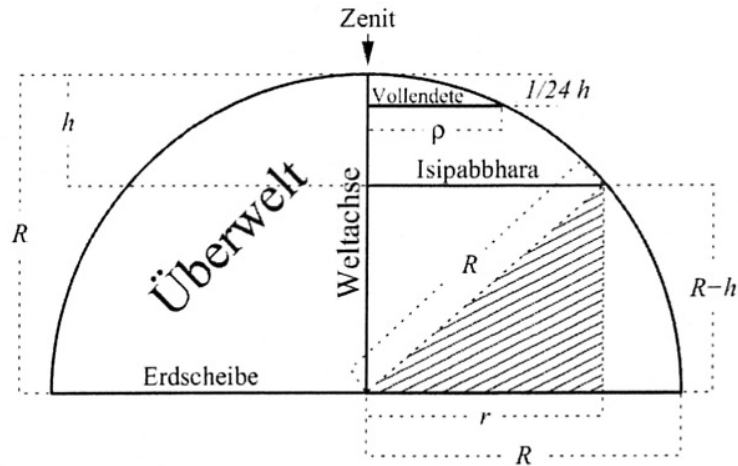
Die schmale Erdscheibe reicht nach oben sowie nach unten so weit, als es da Lebensmöglichkeiten für Pflanzen–Tiere–Menschen gibt, somit jeweils höchstens 10 km.

⁹²⁷ Die Götter sind Luft–Wesen: Ihre Leiber bestehen aus Luft; und ihre Energien sind die Winde, die es in der Luft in unterschiedlichem Ausmaß da und dort gibt.

In Europa haben sich diese Himmelswesen seit einem Jahrhundert zunehmend in die Highlands von Schottland zurückgezogen, quasi als ihre Reservate bzw. Rückzugsgebiete, da sie vom Aussterben bedroht sind.

NB: Jahwe ist/war zwar ebenfalls ein Luftgott; aber seine –diesen Luftkörper als Winde bewegend– Energien speist/e er –als ein Vulkan–Gott– von der Lava des Berges Sinaï. Und seit dieser Vulkan nicht mehr tätig ist, sind seine Kräfte zunehmend erlahmt.

⁹²⁸ Der Durchmesser ist damit zwar eindeutig festgelegt, nicht jedoch die Umrechnung der Meile auf den Kilometer. Denn:



Nun ist es natürlich unangebracht, dass Vollendete [und daher Unvergängliche] in Tuchfühlung mit Unvollendeten [und daher Vergänglichen] weilen.⁹²⁹ Daher muss zwischen beiden ein –luftleeres und damit für Vergängliche unpassierbares– Niemandsland bestehen. Daher gilt:

Eine Meile oberhalb von Īsīpabbhārā befindet sich der obere Rand des Weltalls, der obere Abschluss der Weltkugel.

Der Durchmesser der –auf der Erdscheibe senkrecht stehenden– Weltachse, der auf Īsīpabbhārā immerhin acht Meilen beträgt, nimmt von da ab nach oben kegelförmig ab und beträgt beim Auftreffen auf den oberen Rand des Weltalls den unmessbaren Teil eines Zolls.⁹³⁰

Der schirmförmige Raum, den das Weltall oberhalb von Īsīpabbhārā einnimmt, enthält zwei Schichten: Seine –von Luft und von Lebewesen leere– untere Schicht reicht dreiundzwanzig Vierundzwanzigstel der ei-

Eine Meile [= ml] –dieser Name leitet sich von L: „milia passum“ [= „tausend [durchschnittliche Doppel-]Schritte [einer Kompanie von Söldnern]“ ab– ist regional verschieden bestimmt worden, wohl: abhängig von der durchschnittlichen Schrittlänge der Soldaten der jeweiligen Gegend [und damit abhängig von deren Beinlängen]; zumeist liegt 1 ml im Bereich von: [1,6 km; 1,8 km].

Zum Begriff des Klafters [= kl] mag gelten, dass in Alt-Indien gegolten hat:

1 ml = 1.000 kl.

Dabei dürfte als Klafter nicht die durchschnittliche Körpergröße der Söldner, sondern die der königlichen Leibwache [≈ 1,8 m] genommen worden sein. Da es mir hier nicht auf die ganz genaue Bestimmung des Durchmessers des Weltalls ankommt, setz' ich:

- 1 kl = 1,8 m,
- 1 ml = 1,8 km.

⁹²⁹ Die Vollendeten wünschen nicht Wand-an-Wand mit den Unvollendeten [und insbesondere nicht mit den Scharen der elenden Götter und Engel] zu weilen, was man –bei etwas Einsichtskraft– durchaus verstehen kann.

⁹³⁰ Wiegesagt: Mit „unmessbar“ dürfte die gigantische natürliche Zahl 10^{60} gemeint sein.

nen –nach oben hin noch verbleibenden– Meile nach oben; diese Schicht ist ein Niemandsland; und in seiner oberen Schicht verweilt zwar ebenfalls nichts Veränderliches und Vergängliches, wohl aber die unveränderlichen und unvergänglichen Vollendeten als ihren ewigen Hort.

Die Vollendeten weilen demnach nicht außerhalb des Weltalls –was physikalisch auch garnicht möglich ist–, und auch nicht genau auf diesem infinitesimal-schmalen Rand, was wegen des nicht verschwindenden Volumens auch eines Vollendeten gleichfalls physikalisch nicht möglich ist; sie weilen in dieser vergleichsweise schmalen obersten Schicht dieses obersten Vierundzwanzigstels des oberen Segments des Weltalls.

Und dies erklärt dann auch, wieso nicht alle Lebewesen zur Vollendung gelangen können: *Jeder* Vollendete gelangt nach dem Tod seines irdischen Leibes ohne Zeitverzug und ohne Umwege in diesen obersten Bereich. Ist dieser aufgefüllt –und dadurch auch ohne Grenzzäune nicht mehr durch weitere Verstorbene zu betreten–, so ist dies nur so gewährleistet, dass von da ab *niemand* mehr die Vollendung erreicht.

Wann diese Absperrung erfolgen wird –falls sie nicht bereits erfolgt ist–, das ist nicht bekannt und auch nicht zu errechnen.

Zu errechnen ist allerdings die –maximale– Höhe h dieses Bereichs, d.h.: dessen Höhe an seiner höchsten Stelle, an der Weltachse; errechnet hat sie mir Michael Schneider. Anhand der in den Schriften aufgeführten Maßeinheiten lassen sich dann die übrigen Werte entsprechend der obigen –aus Veranschaulichungsgründen in Höhe und Breite maßstabsverzerrt erstellten– Skizze errechnen, dabei als Abkürzungen verwendet:

- ◊ R = Radius des Weltalls;
- ◊ r = Radius von Īsīpabbhārā;
- ◊ ρ = Radius der unteren Grenze des Bereichs der Vollendeten;
- ◊ h = die eine Meile vom Zenit senkrecht zu Īsīpabbhārā.

Außerdem werden als Abkürzungen für Längeneinheiten verwendet:

- ml = Meile;
- kl = Klafter;
- zl = Zoll;
- fß = Fuß.

Zunächst lässt sich der Radius R des Weltalls mit Hilfe des Satzes von Pythagóras berechnen; denn R ist [auch] die Hypotenuse des in der Abbildung schraffiert gezeichneten rechtwinkligen Dreiecks. Somit gilt:

$$R^2 = r^2 + (R-h)^2;$$

und dies lässt sich auflösen zu:

$$R = (h^2+r^2)/2h = 2.531.250.000.000 \text{ ml.}$$

Mit dem nun bekannten Weltraum-Radius lässt sich dann auch der Radius ρ der Fläche jenes Teilsegments der Weltkugel ermitteln, in dem die Vollendeten in vollendeter Ruhe weilen. Es ist dies:

$$\rho = [(2Rh/24) - (h/24)^2]^{1/2} \approx 459.279,33 \text{ ml.}$$

Dies ist so zu erläutern:

Der Radius R des Weltalls beträgt 2.531.250.000.000 ml, und sein Durchmesser somit das Doppelte. Dieser Wert des Durchmessers, gerundet auf $5 \cdot 10^{12}$ ml, ergibt dann ungefähr $9,5 \cdot 10^{12}$ km, was ungefähr ein Lichtjahr ist, d.h.: der Weg, den ein Lichtstrahl auf einem Durchmesser der Weltkugel –sich darauf ungehindert voranbewegend– von einem zum anderen Ende dieses Durchmessers in einem Jahr zurücklegt.

Der Radius ρ der Fläche, oberhalb dessen sich der für die Vollendeten vorbehaltene Raum befindet, beträgt ungefähr 459.279,33 ml, und ihr Durchmesser somit $9 \cdot 10^5$ ml, somit ungefähr $16,2 \cdot 10^5$ km.

Am obersten Rand des Weltalls hat die Weltachse den Durchmesser des unmessbaren Teils eines Zolls, dabei, wie gesagt, die natürliche Zahl ub [= Unmessbar] –mit Blick auf die Bedeutung des 60-er-Systems in der damaligen Astronomie– annehmend als:

$$ub = 10^{60}.$$

Zusätzlich nehme ich dieses an:⁹³¹

$$1 \text{ kl} = 6 \text{ flß};$$

$$1 \text{ flß} = 10 \text{ zl.}$$

Dann hat 1 kl die Länge von 60 zl, und 1 zl daher die von 0,03 m. Dann jedoch besteht 1 zl aus 10^{60} ub ; und umgekehrt ist dann die physikalische –natürlich nicht die mathematische– Elementardistanz von der Größe: (1 zl / 1 ub), d.h.: gleich mit $0,03/10^{60}$ m, d.h. mit: $0,03 \cdot 10^{-60}$ m.

Da die Zahl ub um 27 Zehnerpotenzen größer ist als die loschmidt-sche Zahl –diese beträgt $6,023 \cdot 10^{23}$ –, vermut' ich, dass sie in Mahāvīra's Elementarteilchenlehre den folgenden Stellenwert besaß:

Zwar sind die Atome punktförmige Gegenstände, und dies im mathematischen Sinn des Wortes; aber die Kräfte der Klebrigkeit –hier vor allem: der Abstoßung, und damit: der Uneindringlichkeit– beginnen spätestens dann voll zu wirken, wenn der Abstand zweier solcher Atome die Hälfte des Durchmessers des oberen Ausgangs der Weltachse erreicht

⁹³¹ Es geht mir hier –wie zuvor und wie danach– vorrangig nicht um eine genau zutreffende numerische Bestimmung der Werte dieser Größen, sondern um das Vermitteln der Vorstellung, in welchen Größenordnungen die Astronomen jener Zeit rechneten. Deswegen ist es für mich unerheblich, sollt' es sich irgendwann einmal zeigen, dass wir uns hier um –sagen wir– eine Zehnerpotenz geirrt haben.

oder gar unterschreitet. Deswegen kann an *dieser* Stelle *kein* Atom weiter nach oben –und das wäre: über die Welt hinaus– gelangen; und daher ist auch ein Aufenthaltsort oberhalb der Vollendeten bereits aus rein mikrophysikalischen Gründen nicht möglich.

Die Elementarteilchenlehre der Jainas hat –mit Abwandlungen– Eingang in die –Jahrhunderte nach Buddha Śākyamuni entstandene– Philosophie einer buddhistischen Schule – der Schule der Vaibhaṣikas– gefunden. Daher sollten die Philosophien der materialistisch-realistischen buddhistischen Schulen stets mit Blick auf Mahāvīra beurteilt werden, genauso, wie die Philosophien der idealistisch-phänomenalistischen buddhistischen Schulen stets mit Blick auf Yājñavalkya zu begutachten sein sollten.

Das Weltbild Mahāvīra’s ist ein kosmologisch erstelltes, somit ein materialistisch-realistisch angenommenes. Das Weltbild Buddha Śākyamuni’s hingegen besteht im Thematisieren –und damit im epistemologischen Reflektieren– solcher Weltbilder, die in epistemologischer Sicht daher dann als naiv erscheinen.

„Das Ende der Welt erreichen“, das heißt in epistemologischer Hinsicht eben das gleiche wie: „den Bewusstseinszustand bezüglich der semantischen und epistemologischen Bedingungen dauerhaft und unterbrechungsfrei aufrechterhalten, jener Bedingungen, die zum Erstellen einer Weltsicht, zu Aneignung dieser Weltsicht als der Welt, und zum körperlich–sprachlich–geistigem Leben und Wirken in dieser so erstellten und sich so angeeigneten Welt geführt hatten [und ansonsten weiterhin führen würden]“.

Bei rein äußerlicher Ähnlichkeit, die Wortwahl betreffend, könnte der Unterschied, den Sinn des Wortes betreffend, nicht größer sein als in diesem Fall:⁹³²

»[So hab‘ ich es gehört:

Zu einer Zeit weilte der Bhagavan] bei Śrāvastī [im Siegerhain in Anāthapiṇḍada’s Kloster-Anlage. Da nun begab sich zu fortgeschrittener Nacht⁹³³ der Gottessohn Rohitassa –mit seiner herrlichen Schönheit den

⁹³² Siehe SN 2.26.

⁹³³ Buddha Śākyamuni pflegte nur während der mittleren Nachtwache zu schlafen, dann aber gelegentlich tagsüber auch eine Stunde nach Mittag zur Zeit der größten Mittagshitze.

ganzen Siegerhain erhellend– zum Bhagavan, begrüßte ihn ehrerbietig, und] trat zur Seite. So zur Seite stehend, fragte er ihn dann:

„Herr! Ist es denn möglich, durch Wandern das Ende der Welt zu erkennen oder gar zu sehen oder gar zu erreichen, das Ende der Welt, wo man nicht geboren wird, nicht altert, nicht stirbt, nicht [weiterwandert], nicht wiedergeboren wird?“

„Dass durch Wandern“, [antwortete ihm der Bhagavan], „das Ende der Welt zu erkennen oder gar zu sehen oder gar zu erreichen sei, das Ende der Welt, wo man nicht geboren wird, nicht altert, nicht stirbt, nicht [weiterwandert], nicht wiedergeboren wird: solches behaupt‘ ich nicht!“⁹³⁴

„Wunderbar, Herr, unvergleichlich! Wie schön [und treffend] hat der Bhagavan dies gesagt hat: „(...): solches behaupt‘ ich nicht“!

In einem früheren [Leben] war ich ein Weiser, „Rohitassa“ mit Namen, der Sohn des Bhoja. Mit geistlichen Kräften war ich in einer Art ausgestattet, dass ich [unbehindert selbst] durch alle Lüfte wandern konnte, und dies mit der Schnelligkeit eines von einem trefflichen Bogenschützen geschossenen Pfeils; und mein Doppelschritt⁹³⁵ besaß das Ausmaß der Länge vom westlichen zum östlichen [Indischen] Ozean.

Und da, Herr, entstand in mir dieser Wunsch: „Ich will durch Wandern das Ende der Welt erreichen!“

Und mit einer Lebenserwartung von [weiteren] hundert Jahren bin ich sodann mit diesen Schrittpaaren und in dieser Geschwindigkeit losgeeilt, und dies hundert Jahre lang unterbrochen, vom Erfüllen der Bedürfnisse des Leibes natürlich abgesehen; und dennoch bin ich dann unterwegs –ohne das Ende der Welt erreicht zu haben– gestorben.

Ja! Wunderbar, Herr, unvergleichlich! Wie schön [und treffend] hat der Bhagavan dies gesagt: „(...): solches behaupt‘ ich nicht“!

„Freund! Ich stelle [dennoch] fest, dass es –ohne das Ende der Welt⁹³⁶ erreicht zu haben– nicht möglich ist, dem Erleiden ein Ende zu machen. Ausgestattet mit Unterscheidung[skraft] und Denksinn⁹³⁷ vermittele ich

Die letzte Nachtwache pflegte er außerhalb seiner jeweiligen Klausur gehend zu verbringen; und dabei konnte er dann auch die Morgendämmerung und die –in den ländlichen Gegenden Indiens oft atemberaubend herrliche– Morgenröte erleben.

⁹³⁴ Denn solche „ist“-Fragen sind metaphysische Schein-Sätze; auf sie geht er nicht ein.

⁹³⁵ P: „Padavīhāra“ [L: „passus“].

⁹³⁶ Dass hier mit der Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „Welt“ geschickt gespielt wird, muss bereits den antiken indischen Kommentatoren aufgefallen sein. WGG bemerkt dazu: „Das Wort „Loka“ wird, wie der Kommentar ausführt, in doppeltem Sinn verstanden, einmal als räumliche Welt [P: Cakkavāḷaloka], wie Rohitassa es gebraucht, und dann als Welt der Gestaltungen [P: Saṃkhāraloka], worauf nun der Buddha den Devaputra hinführt.“

⁹³⁷ Ich verstehe hier wie sonst: S: „Saṃjñā“ [= P: „Saññā“, = D: „Unterscheidung“];

mit diesem klafter-großen Leib [den Aufnahmebereiten: der Welt Beschaffenheit], der Welt Ursprung, der Welt Endigen, und dem zum Endigen der Welt führenden Pfad.“⁹³⁸

„Das Welt-Ende ist durch ein Wandern
nie zu erreichen. Aber ohne
das Welt-Ende erreicht zu haben,
gibt's vom Erleiden kein' Erlösung.
Drum wird sehr wohl der Weise, welcher
die Welt kennt, an ihr Ende kommen:
er, der den Heilswandel zuende
gegangen ist, [das Ziel erreicht hat],
der nun in Frieden weilt, der nicht nach
der Welt begehrt, nach dieser-jener.“«

S: „Manas“ [:P, = D: „Denksinn“].

⁹³⁸ Der folgende Merkvers ist arg abrupt an den Text angeheftet worden.

Ob dieser Merkvers –wie so häufig– dem Prosa-Text angefügt worden ist, oder ob umgekehrt der Prosa-Text dem Merkvers zur Verdeutlichung des damit Gemeinten irgendwann vorangestellt worden ist, darüber kann man an dieser Stelle nur raten.

*Anhang (c):
Der Schall im Sinne der Akustik*

In vielen alt-indischen Kosmologien wird der Raum als von Schall erfüllt verstanden; und Kepler würde sagen: als mit Sphärenmusik erfüllt. Das geht zum Teil so weit, dass der Raum mit der Gesamtheit der Schalle identifiziert wird, und dass daher der Hör-Sinn als das Wahrnehmungsorgan des Raums –dieser Schall-Wellen– genommen wird.

In sinngemäßer Abwandlung kann dies auch heute noch in der Wellenmechanik so vernommen werden: Demnach reicht der Raum genau so weit, als im Sinne Schrödinger's die Materie-Wellen reichen.

Der Schall ist –gemäß der Akustik unserer Tage⁹³⁹– eine Wahrnehmung bzw. Messung von Schwingungen von Molekül-Massen, seien diese nun in einem gasförmigem Zustand, was für uns Landbewohner vorrangig ist, oder seien sie in einem flüssigen Zustand, was für die Wassertiere wichtig ist, oder seien sie in einem festen Zustand, was für Schlangen sowie Würmer und sonstige entwickelte Bewohner des Erdinneren entscheidend ist.

Diese Schwingungen bestehen aus Longitudinalwellen –oder: Längswellen, oder: Druckwellen–, d.h.: aus sich abwechselnden Verdickungen und Verdünnungen in Teilen der betreffenden Molekül-Masse, in welcher sich diese in bestimmten –auch vor der Beschaffenheit der Molekül-Masse abhängigen– Geschwindigkeit fortpflanzen.⁹⁴⁰

Für den menschlichen Hörsinn sind im Durchschnitt die Frequenzen 16–20.000 Hertz hörbar; dabei ist die Größe Hertz bestimmt durch die Anzahl der Schwingung pro Sekunde, sodass n Hertz die Anzahl n von Schwingungen pro Sekunde ist.

In der Wahrnehmung des Schalls entspricht die Schallstärke den Amplituden –oder: Ausschlaghöhen– der Schwingungen.

⁹³⁹ Die Relativierung auf einen Theorie-Hintergrund ist aus wissenschaftstheoretischer Sicht unbedingt vorzunehmen.

So, wie die Akustik vor 200 Jahren nicht die gleiche ist wie gegenwärtig, so ist keinesfalls auszuschließen, dass sie in –sagen wir– 2.000 Jahren eine erneut andere sein wird.

⁹⁴⁰ Das Licht hingegen besteht aus Transversalwellen –oder: Querwellen–, d.h.: aus quer-schwingenden Wellen mit Wellenbergen und Wellentälern.

Sind diese zudem reine Sinusschwingungen, so handelt es sich dabei um Tonstärken; und sind sie endlichmalige Überlagerungen von reinen Sinusschwingungen, so sind sie Klangstärken.

Und in der Wahrnehmung des Schalls entspricht der Schallhöhe die Höhe der Frequenzen: bei reinen Sinusschwingungen somit die Tonhöhen, und bei endlichmalig überlagerten Sinusschwingungen die Klanghöhen.

Bei den nicht mehr hörbaren Frequenzen sind die niederen der Infraschall und die höheren der Ultraschall.

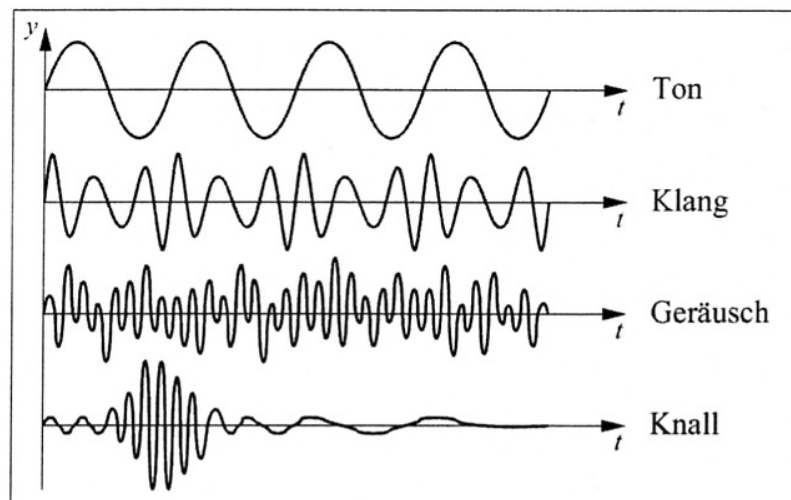
An Arten des Schalls sind für uns Menschen vorrangig: Töne, Klänge, Geräusche, Knalle. Diese werden im Einzelnen so bestimmt:

:: Ein *Ton* ist die Wahrnehmung *einer* Sinus-Schwingung.

:: Ein *Klang* ist die Wahrnehmung *mehrerer* –aber endlich vieler⁹⁴¹ überlagerter– Sinus-Schwingungen.

:: Ein *Geräusch* ist die Wahrnehmung einer *unregelmäßigen* –somit weder als Ton noch als Klang zu hörenden– Schwingung von *nicht [stark] kurzzeitiger* Dauer.

:: Ein *Knall* ist die Wahrnehmung einer *stark kurzzeitigen unregelmäßigen* Schwingung.



⁹⁴¹ Denn jeder Schall kann, mathematisch gesehen, als Überlagerung von –endlich vielen oder unendlich vielen– reinen Sinusschwingungen dargestellt werden.

Bildlich darzustellen –und dadurch zu veranschaulichen– sind diese Schall-Arten in der hier aufgezeigten Weise; dabei mussten jedoch –leider!– die Längswellen als Querwellen dargestellt werden.

*Anhang (d):
Die Emser Depesche*

Diese Emser Depesche ist uns auf den Gymnasien als ein Glanzstück deutscher Diplomatie und deutscher Kriegsführung deutlich und überdeutlich dargestellt worden. Tatsächlich aber ist diese Verkürzung einer Depesche –vollzogen perfide durch Bismarck zum Zweck der Einleitung eines Blitzkriegs gegen Frankreich– der Ausgangspunkt für den Niedergang Deutschlands, Frankreichs und Englands in der Weltpolitik.

Ausgangspunkt war –ein weiteres Mal– die außerhalb Spaniens erfolgte Entscheidung über die spanische Erbfolge:

Im Februar 1870 hatte die damalige spanische Regierung dem –katholischen– Fürsten Leopold von Hohenzollern-Sigmaringen die Krone Spaniens angetragen. Dieser erklärte [erst] am 19-ten Juni 1870 die Bereitschaft zu deren Übernahme; und der –evangelische– König von Preußen, Wilhelm I von Hohenzollern, gab am 21-ten Juni seine –nicht unbedingt erforderliche– Zustimmung hierzu, dies in seiner Eigenschaft als Ranghöchster unter den Hohenzollern.

Diese Entwicklung wurde in Frankreich am 02-ten Juli bekannt. Da die französische Regierung –wie bereits zur Zeit Ludwigs XIV– eine politisch-militärische Umklammerung nicht hinnehmen wollte, verlangte sie mit drohendem Ton den Verzicht Leopolds auf den spanischen Thron. Daraufhin gab am 12-ten Juli –nicht Leopold selber, sondern– dessen Vater Karl Anton von Hohenzollern-Sigmaringen den Verzicht seiner Familie auf die spanische Königswürde bekannt.

Das Kabinett in Paris gab sich aber damit nicht zufrieden; vielmehr wollte es den preußischen König dazu bringen, die Zusicherung zu geben, dass die Hohenzollern insgesamt und für alle Zeiten auf die Krone Spaniens verzichten, und für diese Zusicherung geradezustehen.

Nun hatte sich der König Wilhelm I –der einfach nur König sein wollte und daher das Regieren seinem Kanzler Bismarck überließ– sich zum Zweck des Erholens von seinen anstrengenden Amtsgeschäften in Berlin mit seinen Adjutanten Fürst Radzwill und Graf Eulenburg nach Bad Ems begeben; und Bismarck hatte ihm noch seinen Vertrauten Abeken –als Sekretär und wohl auch als Aufpasser– mit auf den Weg gegeben.

Dorthin reiste ihm nun der französische Botschafter, Graf Benedetti, eilends nach und ersuchte um eine Audienz. Diese wollte der König ihm

geben, sowie er Nachricht von seinen entfernten katholischen Verwandten aus Sigmaringen erhalten hatte. Aufgrund des Drängens der französischen Regierung wartete Benedetti dies jedoch nicht ab; vielmehr suchte –man könnte auch sagen: lauerte– er den Monarchen am Morgen des 13-ten Juli in Ems auf der Kurpromenade auf, wo seine Majestät gerade zu lustwandeln geruhte; und er trug dem da solchermaßen Überraschten die besagte Forderung vor.

Der König lehnte es im Verlauf der –von seiner Seite aus freundlich geführten– Unterhaltung ab, jetzt eine für alle Zeiten alle Personen aller Zweige des Hauses Hohenzollern bindende Zusage zu geben, da er eine solche nicht verantworten könne, da er nicht auf solche Art über jetzige oder spätere Mitglieder des Hauses verfügen könne, und da er im übrigen noch keine Nachricht aus Sigmaringen erhalten habe.

Noch am selben Nachmittag wurde er dann von der Verzichtserklärung von Leopolds Vater benachrichtigt.

In der Zwischenzeit hatten ihn aber Eulenburg und Abeken dahin gekriegt, sich über Benedetti's auf der Kurpromenade in aller Öffentlichkeit gezeigtes Verhalten so zu ärgern, dass er nun diesen Benedetti in dieser Sache nicht mehr empfangen wollte. Vielmehr ließ er ihm nun durch Radzwill mitteilen, die Information aus Sigmaringen sei nun eingetroffen; eine weitere Audienz, die Garantiezusage betreffend, erübrige sich jedoch, da seine auf der Kurpromenade gemachte Aussage sein letztes Wort in dieser Sache sei.

Im Auftrag des Königs sandte sodann Abeken eine Depesche –d.h.: ein Telegramm– nach Berlin an Bismarck mit diesem Inhalt:

„Seine Majestät der König schreibt mir:

„Graf Benedetti fing mich auf der Kurpromenade ab, um auf zuletzt sehr zudringliche Art von mir zu verlangen, ich sollte ihn autorisieren, sofort zu telegraphieren, dass ich für alle Zukunft mich verpflichtete, niemals wieder meine Zustimmung zu geben, wenn die Hohenzollern auf ihre Candidatur zurückkämen.

Ich wies ihn, zuletzt etwas ernst, zurück, da man à tout jamais dergleichen Engagements nicht nehmen dürfe noch könne.

Natürlich sagte ich ihm, dass ich noch nichts erhalten hätte, und da er über Paris und Madrid früher benachrichtigt sei als ich, er wohl einsähe, dass mein Gouvernement wiederum ausser Spiel sei.“

Seine Majestät hat seitdem ein Schreiben des Fürsten bekommen.

Da seine Majestät dem Grafen Benedetti gesagt, dass er Nachricht vom Fürsten erwarte, hat Allerhöchstderselbe, mit Rücksicht auf die obige Zumuthung, auf des Grafen Eulenburg und meinen Vortrag, beschlossen,

den Grafen Benedetti nicht mehr zu empfangen, sondern ihm nur durch einen Adjutanten sagen lassen: dass Seine Majestät jetzt vom Fürsten die Bestätigung der Nachricht erhalten, die Benedetti aus Paris schon gehabt, und dem Botschafter nichts weiter zu sagen habe.

Seine Majestät stellt Eurer Excellenz anheim, ob nicht die neue Forderung Benedetti's und ihre Zurückweisung sogleich unsern Gesandten, als in der Presse mitgetheilt werden sollte.“

Bismarck, der den Krieg gegen Frankreich wollte und dessen Generale das preußische Heer auf diesen Krieg vorbereitet hatten, kürzte dieses Telegramm und nahm daran einige stilistische Änderungen vor, so dass es nun den folgenden Wortlaut hatte:

„Nachdem die Nachricht von der Entsagung des Erbprinzen von Hohenzollern der Kaiserlich Französischen Regierung von der Königlich Spanischen mitgeteilt worden, hat der Französische Botschafter in Ems an S. Maj. den König noch die Forderung gestellt, ihn zu autorisiren, dass er nach Paris telegraphire, dass S. Maj. der König sich für alle Zukunft verpflichte, niemals wieder seine Zustimmung zu geben, wenn die Hohenzollern auf ihre Kandidatur wieder zurückkommen sollten.

Seine Maj. der König hat es daraufhin abgelehnt, den Franz. Botschafter nochmals zu empfangen, und demselben durch den Adjutanten vom Dienst sagen lassen, dass S. Majestät dem Botschafter nichts weiter mitzutheilen habe.“

Noch am gleichen Tag –am 13-ten Juli– wurde diese unfreundlich klingende Kurzfassung in einer Sondernummer der regierungsnahen „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung“ veröffentlicht. Die französische Regierung reagierte darauf –blind vor Wut– am 19-ten Juli mit einer Kriegserklärung an Preußen. Dabei war das französische Heer auf einen solchen Krieg überhaupt nicht vorbereitet.

Das preußische Heer –unterstützt von Einheiten der süddeutschen Verbündeten– marschierte noch im Sommer 1870 in Frankreich ein, besiegte dort das –rasch zusammengewürfelte– französische Heer, nahm den französischen Kaiser Napoleon III gefangen, marschierte daraufhin nahezu ungehindert Richtung Paris, und kesselte dort dann Paris ein. Der französische Kaiser dankte daraufhin ab.

Sodann besaß Bismarck die Taktlosigkeit, im bereits eroberten Versailles –somit in Frankreich vor den Toren von Paris– seinen König Wilhelm I zum deutschen Kaiser proklamieren zu lassen; und er zeigte den Mangel an politischem Weitblick, indem er der neuen französischen Re-

gierung einen Frieden diktierte, der neben Gebietsabtretungen auch hohe Reparationsleistungen –Frankreichs an Preußen, wiewohl der Krieg doch auf französischem Boden ausgetragen worden war– beinhaltete.

Ähnliches erwartete 1914 wohl auch Wilhelm II, und mit ihm die große Mehrheit der Deutschen; aber damals war Frankreich auf einen erneuten Überfall aus dem feindlichen Osten gewappnet. Und so wurde –als 1918 die deutsche Reichswehr kaum noch weitere Soldaten als Kanonenfutter ausheben konnte, daher den Krieg als verloren gab, und gegen den Willen und ohne die Zustimmung des Kaisers Wilhelm II von Hohenzollern dessen Abdankung verkündete– 1919 im Frieden von Versailles den vor einem halben Jahrzehnt noch so kriegsfreudig gewesenen Deutschen die Gegenrechnung präsentiert: auch diesmal, ohne dass es Kriegshandlungen auf deutschen Boden gegeben hätte, dafür allerdings umso mehr an herben Verwüstungen in Belgien und Nordost-Frankreich, entstanden durch Flächenbombardierungen der Reichswehrt samt Giftgas-Einsatz, damals ein Novum in der Kriegsführung.

Vom massenhaft erfolgten Giftgas-Krieg an der Westfront wissen hierzulande nur ein paar Prozent unter den Akademikern; und von dem ebenfalls erfolgten Giftgas-Einsatz im Osten gegen Russland weiß hierzulande kaum jemand Bescheid.

Mir ist der Giftgas-Einsatz um 1961 in München von Wilhelm Britzelmayr berichtet worden: Die Reichswehr hatte an der Westfront Gelbgas und Grüngas Richtung Süd nach Frankreich geschossen; und gleich danach ist ein Südwestwind aufgekommen, der diese Gaswolken auf die reichsdeutsche Seite der Front zurückgeweht hat, sodass er –mit vielen anderen Soldaten aus seiner Kompanie– dann kampfunfähig ins Lazarett eingeliefert werden musste.

Vom Giftgas-Einsatz auch an der Ostfront hab' ich durch Zufall erfahren: als ich den Lebenslauf des genialen russischen Schriftstellers und Satirikers Michail Michailowitsch Soschtschenkow studiert habe.

Der Propaganda der Politikern und den Journalisten der Jahre nach dem Ersten Weltkrieg ist es zu verdanken, dass damals –wie übrigens auch heute noch– die Mehrheit der Deutschen diese Zusammenhänge nicht klar sehen kann; und dieser eingeengte und getrübe Blick hat seinerzeit den Nazis schließlich einen Zulauf von nahezu vier Zehntel der Wähler beschert; und dies hat dann 1939 zu einem weiteren Weltkrieg geführt. Giftgas wurde in ihm nicht eingesetzt. Aber ab August 1945 wären dem Nazi-Reich die von Werner Heisenberg und Freunden erzeugten

Atombomben zur Verfügung gestanden; und der SS-Mann Wernher von Braun hätte dann seine Raketen einsatzbereit gehabt.⁹⁴² Sicherlich wären diese –bestückt mit Heisenberg's Wunderwaffen– eingesetzt worden, hätte der rasche Vormarsch der USSR-Truppen nicht zum vorzeitigen Ende des Nazi-Schreckens geführt.

Und auch die USA hatten erst im August 1945 ihre ersten beiden einsatzfähigen Atombomben erstellt. Davon konnte nun keine mehr über das –nun auch von USA-Truppen bevölkerte– Deutschland abgeworfen werden; und so mussten beide eben über dem noch nicht besiegten Japan entsorgt werden.

⁹⁴² Er hat nach dem Krieg Schutz und Zuflucht in den USA erhalten.

Und dort hat er viele Jahre spatter –nachdem die vormalige USSR ihren ersten Sputnik in eine Erd-Umlaufbahn geschossen hatte, und nach dem bald darauf gefolgten Flopnik einer USA-Rakete– dort die erste US-amerikanische Rakete konstruiert, die dann auch tatsächlich vom Erdboden abheben konnte.

*Anhang (e):
Form und Begriff bei Kant*

Kant war äußerst belesen, und dies nicht nur wegen seiner Tätigkeit als Leiter der Universitätsbibliothek. Kant war zudem ein aufmerksamer Zuhörer.

Ich bin fest davon überzeugt, dass Kant zumindest ungefähre Kenntnisse sowohl von indischen Ātman-Lehren als auch von bodhisattvayāna-buddhistischen Anātman-Lehren erhalten hatte: erstere vermutlich –wie er dies an einer Stelle angibt– von *tüchtigen englischen Seeleuten*, und letztere wohl vornehmlich von *russischen Beamten und Kaufleuten*, die sie ihrerseits von den Kalmücken erhalten hatten.

Und damit erklär' ich mir, Kant's Theoretische Philosophie betreffend, seine Verwendung der Ausdrücke „Ding an sich selbst“ sowie auch „transzendente Apperzeption“ [bzw. in der „Transzendentalen Methodenlehre“ dann auch zunehmend: „Selbst“]: Diese Ausdrücke sind in ihrem –kantischen– Gebrauch zunächst leer von Anschauungen; und sie erbringen daher keine Erkenntnisse von den Erscheinungen [= durch Menschen oder auch durch Mess-Apparate Wahrgenommenem]. Aber sie sind immerhin –anders als die Ausdrücke der Metaphysik– erkenntnisleitende Ideen [= Vorstellungen]. Soweit könnte ein Bodhisattvayāna-Buddhist ihm noch zustimmen.

In der „Transzendentalen Methodenlehre“ aber mausert sich vor allem sein Begriff „Selbst“ zunehmend von einer Idee zu einer Realität; und welchen Bezug bei ihm diese Realität zu Gott [≈ Brahman] hat, das harrt noch der Erforschung.

Jedenfalls erscheint bei ihm –im Westen erstmals so dezidiert– das alt-indische: *Nāma-Rūpa* in der Gestalt von *Begriff-[reine]Anschauung*, d.h. von *Begriff-Anschauung[sform]*: Denn schon Yājñavalkya hatte –anders als die vorausgegangenen Kosmologien– die Unterscheidung nach Begriff und nach Form auf die Gegebenheiten der äußeren und der inneren Sinne bezogen und nicht auf etwas angeblich aus sich heraus Bestehendes, nicht auf ein angebliches vorstellungs- und theorieunabhängiges Sein; und auch Buddha Śākyamuni bezieht diese Unterscheidung ausdrücklich auf die Gegebenheiten der äußeren und der inneren Sinne.

Bei Kant findet man diese Unterscheidung in seiner Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et pricipiis“, wobei bereits aus

dem Titel hervorgeht, dass er den Ausdruck „Welt“ im epistemologischen Verständnis verwendet. In kaum zu überbietender Ausführlichkeit beschreibt er diese Verwendung in seinem Hauptwerk „Kritik der reinen Vernunft“ aus diesem und jenem epistemologischen Blickwinkel und dann mit diesen oder jenen Ausdrücken, hier etwa mit dem Paar „Sinnlichkeit–Verstand“:⁹⁴³

„Wollen wir die *Rezeptivität* unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, *Sinnlichkeit* nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des [Erkennens], der *Verstand*.⁹⁴⁴ Unsre Natur bringt es so mit sich, dass die *Anschauung* niemals anders als sinnlich sein kann, d.i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*. Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauung sich verständlich zu machen, (d.i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen; und die Sinne [vermögen] nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen; sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern, und zu unterscheiden.“

Die Erkenntnistheorie Kants spielt sich innerhalb zweier Grenzen ab. Für diese Grenzen hat er durchaus Begriffe bereitgestellt, dabei aber darauf hinweisend, dass diese –weil außerhalb des Bereichs der Anschauungen angesiedelt– ohne Erkenntnis-Gehalt und damit leer sind. Diese unerkennbaren Grenzen allen Erkennens sind:

◦ auf der Seite des *Subjekts*: das *Selbst*, d.h.: die *transzendente Apperzeption*, die erkenntniserstellende Selbstgewissheit, welche die –seiner Sicht nach– erforderliche Einheit der Erkenntnis des erkennenden Subjekts garantiert, indem sie zwar *anschaulich nicht* zu fassen ist, aber *begrifflich* in *zeitunbezogener* Art durch „Ich bin“ erfassbar ist; sowie

⁹⁴³ Siehe A 51-52.

⁹⁴⁴ Ich hab' oben „des Erkenntnisses“ aus stilistischen Gründen durch „des Erkennens“ ersetzt.

- auf der Seite des *Objekts*: das *Ding an sich selbst*, das selbst keine Anschauung ist und daher außerhalb des Anwendungsfeldes der vom Verstand erstellten Kategorie der Kausalität liegt, das daher zwar die Sinne affiziert, jedoch das Ergebnis des Sinnesreizes –die Erscheinung und damit die empirische Anschauung– nicht verursacht, jedenfalls nicht im strengen Sinn des –philosophisch zu legitimierenden– Wortes „Ursache“:⁹⁴⁵

„Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis⁹⁴⁶ auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, auf die sich dieselbe bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben; und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht; und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (direkte) oder im Umschweife (indirekte)⁹⁴⁷ zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenstands auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung.

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die *Materie* derselben; dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewisser Weise geordnet, angeschaut wird, nenne ich die *Form* der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben; die Form derselben aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.“⁹⁴⁸

⁹⁴⁵ Siehe A 19-20.

⁹⁴⁶ Kant behandelt –wie er später anmerkt– die *menschliche* Erkenntnisfähigkeit.

⁹⁴⁷ In B wird an dieser Stelle ergänzt: „vermittels gewisser Merkmale“.

⁹⁴⁸ Der Gegenstand an sich selbst bleibt uns gänzlich unbekannt; siehe nun A 42-43.

„Wir haben also sagen wollen: dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: dass die Dinge, wie wir sie anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können.⁹⁴⁹ Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich [selbst] und abgedondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als die Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muss. Mit dieser haben wir es lediglich zu tun. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d.i. vor aller wirklichen Wahrnehmung, erkennen; und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserem [Erkennen], was da macht, dass sie Erkenntnis a posteriori, d.i. empirische Anschauung, heißt. Jene hängt unserer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein. Wenn wir diese unsere Anschauung auch zum höchsten Grade zur Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näherkommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsere Art der Anschauung, d.i. unsere Sinnlichkeit, vollständig erkennen, und diese immer nur unter den, dem Subjekt ursprünglich anhängenden, Bedingungen von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.“

Dass etwa beim Regenbogen zwar die Spektralfarben Erscheinungen, die Wassertropfen in der Wolke jedoch Dinge an sich selbst seien, das ist die Ansicht einer nicht vollständig durchgedachten Erkenntnistheorie:⁹⁵⁰

„Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt und was für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was demselben nur zufälligerweise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses

⁹⁴⁹ Siehe hierzu: MN 121.

⁹⁵⁰ Siehe A 45-46.

oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntnis eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch.⁹⁵¹ Bleibt man dabei stehen, (wie es gemeiniglich geschieht,) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als bloße Erscheinung an, so dass darin gar nichts, was irgendeine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transzendentaler[r] Unterschied verloren; und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich selbst zu erkennen, ob[gleich] wir es überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu tun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonn[en]regen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt, und fragen, ohne uns an die Einstimmigkeit derselben [bei] jedem Menscheninne zu kehren, ob auch diese[r]⁹⁵² einen Gegenstand an sich selbst (nicht in den Regentropfen, denn die sind dann schon, als Erscheinungen, empirische Objekte) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transzendental; und nicht allein die Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt; ja, sogar der Raum, in welchem sie fallen, [ist] nichts an sich selbst, sondern bloße Modifikation oder Grundlage unserer sinnlichen Anschauung; das transzendente Objekt aber bleibt und unbekannt.“⁹⁵³

„Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der Sukzession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermes- sen können, wie dieses⁹⁵⁴ mit dem Objekt verbunden sei. Denn wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu tun; wie die Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren)⁹⁵⁵ sein mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnissphäre. [Obgleich nun] die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst und gleichwohl das einzige sind, was uns zur Erkenntnis gegeben werden kann, so soll ich anzeigen,

⁹⁵¹ Ich verstehe „ist nur empirisch“ gemäß „bleibt im Empirischen, d.h. reicht nicht bis zu den apriorischen Grundlagen des Empirischen“.

⁹⁵² Ich ersetze „diese“ der Textvorlage durch „dieser“; denn aus inhaltlichen Gründen liegt auf der Hand, dass hier nicht auf „Einstimmigkeit“, sondern auf „der Regenbogen“ bzw. auf „das Empirische“ bezieht.

⁹⁵³ Noch deutlicher beschreibt er es an einer anderen Stelle; siehe A 190-191.

⁹⁵⁴ Nämlich: wie dieses Mannigfaltige.

⁹⁵⁵ Ich lese „dadurch sie uns affizieren“ gemäß „die wir uns dadurch, dass sie uns affiziert haben, von ihnen machen“.

was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen, dass die Vorstellung derselben in der Apprehension jederzeit sukzessiv ist. So ist z.E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, sukzessiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich sukzessiv sei, welches freilich niemand zugeben wird. Nun ist aber, sobald ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transzendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d.i. Vorstellung, [deren]⁹⁵⁶ transzendentaler Gegenstand unbekannt ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden sein möge? Hier wird das, was in der sukzessiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, ohngeachtet sie nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe,⁹⁵⁷ zusammenstimmen soll.“

Kant glaubt, auf die Hypothese von einem von der Erscheinung verschiedenen *Ding an sich selbst* nicht verzichten zu können:⁹⁵⁸

„Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen; und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist insofern nur das transzendente Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas =x, wovon wir garnichts wissen noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welches nur als ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnli-

⁹⁵⁶ Ich folge hier B.

⁹⁵⁷ Man könnte meinen, in diesem Nebensatz sei Hilbert's Sicht vorweggenommen, der gemäß nicht [aristotelisch und platonisch] der Begriff die Theorie, sondern umgekehrt die Theorie den Begriff bestimmt.

⁹⁵⁸ Vermutlich will Kant mit dieser Hypothese die Realität des Wach-Erlebens der Nicht-Realität des Traum-Erlebens gegenüberstellen.

Gemäß Buddha Śākyamuni ist das Ding an sich selbst genauso ein Unding wie das Selbst; und dies ist auch meine Ansicht wie auch die beispielsweise von Hume: Dieser hat die Erscheinungen [≈ E: impressions] mit Blick auf die Regeln der Kausalität in diese zwei Gruppen eingeteilt: (a) in die des [unkrankhaften] Wachzustands, in der die Abfolge der Erscheinungen nach Kausalität geordnet werden können, und (b) in die des Träumens [beim Schlafen sowie bei bestimmten Erkrankungen], die sich einem solchen kausalen Ordnen entziehen.

chen Anschauung dienen kann, vermittels derer der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transzendente Objekt⁹⁵⁹ lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstands überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.“

Zwar enthält die Annahme, neben den Erscheinungen oder Phänomenen gäb' es noch Dinge an sich selbst [oder: Noumena] keinen logischen Widerspruch; aber ein Noumenon ist uns eben in keiner Weise gegeben:⁹⁶⁰

„Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines *Noumenon*, d.i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch den reinen Verstand,) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend: denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken; denn [die übrigen], worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen; und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer; d.i. wir haben einen Verstand, der sich *problematisch* weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer[half des] Felde[s] der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe [Sinnlichkeit] hinaus *assertorisch* gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um [das Ausmaß]⁹⁶¹ der Sinnlichkeit [einzugrenzen]⁹⁶², und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht will-

⁹⁵⁹ Damit meint Kant wohl: *diese vom Verstand im Begriff eines Gegenstands vereinigte Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauung*.

⁹⁶⁰ Siehe A 254-255.

⁹⁶¹ Ich schreibe „das Ausmaß“ anstatt „die Anmaßung“.

⁹⁶² Ich schreibe „einzugrenzen“ anstatt „einzuschränken“.

kürlich erdichtet, sondern hängt mit der [Eingrenzung] der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.“

Der andere Grenzbegriff, den Kant zum Zweck des Reflektierens des Erkennens annehmen zu müssen glaubt, bezieht sich nicht weiter auf das *Objekt* des Erkennens, sondern auf das *Subjekt* des Erkennens. Macht man dieses Subjekt des Erkennens zum Objekt des Erkennens, so erfasst man es als *empirische Apperzeption*, als *empirisches Selbstbewusstsein*, kurz: als *empirisches Ich*, das mit Anschauungen verbunden ist, und das daher *innerhalb* der Sinnlichkeit zu ermitteln ist und somit *nicht* deren *Grenze* darstellt. Deren *Grenze* markiert hingegen die *transzendente Apperzeption*, das *erkenntniserstellende Selbstbewusstsein*, kurz: das *erkenntniserstellende Ich*, noch kürzer: das *Selbst*.⁹⁶³

„Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt als, die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt *Anschauung*. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der *Spontaneität*; d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen [Apperzeption]* zu unterscheiden, oder auch: die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung: *Ich denke*, hervorbringt, die alle anderen [Vorstellungen] muss begleiten können und in allem Bewusstsein⁹⁶⁴ ein und dasselbe ist, von keiner [zusätzlichen Vorstellung] weiterbegleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die *transzendente Einheit* des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu beziehen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gege-

⁹⁶³ Siehe B 131-138.

NB: Den Ausdruck „Selbst“ verwendet Kant –gehäuft– erst vergleichsweise spät, nämlich: erst in der „Transzendentalen Methodenlehre“.

Wieso dies erst so spät erfolgt ist, das entzieht sich meiner Übersicht.

⁹⁶⁴ Ich verstehe „in allem Bewusstsein“ gemäß „in allen zeitlich auf einander folgenden Bewusstseinen“.

Das „Ich denke“ ist nach Kant in allen diesen Bewusstseinen dasselbe; und das heißt: es ist zeit-unabhängig, markiert daher das zeit-unabhängige Selbst, und garantiert dadurch eine zeit-unabhängige Erkenntnis [zumindest der apriorischen Wahrheiten].

ben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellung sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehörten, d.i. als meiner Vorstellungen: (ob ich mich ihrer [manchmal auch]⁹⁶⁵ nicht als solcher bewusst bin), müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewusstsein⁹⁶⁶ zusammenstehen *können*, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden.

[Denn] diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen; und [sie] ist nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine [Vorstellung] zu der anderen [Vorstellung] hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewusst bin. (...)

Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebene Vorstellungen gehören *mir* insgesamt zu, heißt demnach soviel als: ich vereinige sie in einem Selbstbewusstsein oder kann sie wenigstens darin vereinigen; und [obgleich dieser Gedanke]⁹⁶⁷ selbst noch nicht das Bewusstsein der *Synthesis* der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus; d.i. nur dadurch, dass ich das Mannigfaltige derselben in meinem Bewusstsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt *meine* Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, derer ich mir bewusst bin. (...)

Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, [dieser Einheit, derer ich nicht bloß]⁹⁶⁸ selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, *um für mich Objekt zu werden*, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in *einem*⁹⁶⁹ Bewusstsein vereinigen würde.“

⁹⁶⁵ Ich ersetze "gleich" durch "manchmal auch".

⁹⁶⁶ Unter „allgemeines Selbstbewusstsein“ versteh' ich nicht gemäß Anaxagóras etc. ein personenübergreifendes kosmisches All-Bewusstsein [= Nous], sondern vielmehr die Gesamtheit der auf einander folgenden Bewusstseine.

Gestützt wird dieses Verständnis durch seinen Zusatz: „*mir* angehören ...“.

NB: Kant denkt hier mit Plátōn gegen Hērákleitōs [und gegen den historischen Sōkrátēs] an definitive Erkenntnisse zumindest im Bereich des Apriorischen; siehe den [un-sokratischen] Abschluss von Plátōn's „Kratylos“.

⁹⁶⁷ Ich ersetz' oben „ob er gleich“ durch „obgleich dieser Gedanke“.

⁹⁶⁸ Ich verdeutliche „nicht deren ich bloß“ durch „dieser Einheit, derer ich nicht bloß“.

⁹⁶⁹ Ich ersetz' oben „einem“ durch „*einem*“.

Zwar gibt es –was zwar den Philosophen vor einem Dutzend Jahrzehnten nicht unbekannt gewesen ist, was aber in der Zwischenzeit unbekannt geworden ist– sehr viele Parallelen zwischen den Erkenntnistheorien Buddha Śākyamuni's und Kant's;⁹⁷⁰ aber an den Grenzstellen –und damit im Grundsätzlichen!– klaffen diese beiden Lehren himmelweit auseinander:

- Von Kant her gesehen, versäumt es der Buddha, mit dem Verstand über den Bereich der Anschauungen hinauszugehen und von dort aus mit einem zeit-unabhängigen Blick den Bereich der zeit-abhängigen Anschauungen zeit-unabhängig einzugrenzen [und dadurch zu apriorischen –und damit zeit-unabhängigen– Erkenntnissen zu gelangen.

- Von Buddha Śākyamuni [und auch von Hume] her gesehen, überschreitet Kant dadurch den Bereich des Sinnvollen und gelangt dadurch zu [Schein-]Ergebnissen, von denen sich früher oder später erweist, dass sie keinen Bestand haben. Vom Buddha her gesehen, erweist sich Kant hier als einer, der Yājñavalkya's Lehre in modernisiertem Gewand weiterführen will, insbesondere dadurch, dass er das empirische Selbst, das eine gen-identische Abfolge von zeitgebundenen Selbsten ist, durch ein gedanklich erstelltes –aber unwirksames und daher unauffindbares– apriorisch behauptetes Selbst erstellen will, kurz: dass er an eben dieser Stelle zu einem Metaphysiker geworden ist.

⁹⁷⁰ Kant schreibt in seiner „Anthropologie“, dass er vieles von erfahrenen –und hauptsächlich von tüchtigen englischen– Seeleuten gehört hat. Welche Informationen er von –nicht weniger tüchtigen– Handelsleuten aus St.Petersburg und aus Moskau [über die Lehren der buddhistischen Kalmücken] erhalten hat, darüber kann man jetzt nur noch rätseln.

*Anhang (f):
Sūtra MN 92*

Ganz schwer tu' ich mich mit dem Sūtra MN 92.

Denn die Verse in ihm erwecken den Eindruck, da werde eine Begebenheit aus den Tagen bald nach der Examinierung Śāriputras berichtet. Dabei kann der Eingangsabschnitt (2) nicht vor dem letzten Lebensjahrzehnt des Buddha verfasst worden sein; vielleicht ist er erst nach dessen Dahinscheiden –mit Blick auf ähnliche Formulierungen aus anderen Sūtras– erstellt worden. Dass von der Darlegung der Zusammenhänge, die Buddha demnach einem Jaṭila Keniya gegeben haben soll, nicht die Spur von einem Inhalt wiedergegeben wird, spricht ebenfalls nicht dafür, dass hier eine als historisch zu erachtende Begebenheit stattgefunden haben könnte. Der ausgewalzte Stil der gesamten Rahmenhandlung deutet darauf hin, dass sie aus der Zeit nach dem Tod des Buddha stammt. Und die –für mich wie auch für viele andere Menschen– abstoßend wirkenden Beschreibungen von angeblich 32 äußeren Merkmalen des Buddha dürften aus den nachfolgenden Jahrhunderten stammen: aus der Zeit des Übergangs vom Brahmanismus zum Hinduismus, wo dann inhaltlich schwächelnde Hörer-Berichter mit Berichten von solchen Merkmalen– von denen z.B. die Autoren des DN 16 noch nichts wussten– wie auch von Berichten über Mirakel aller Art mit den hinduistischen Überlieferungen gleichzuziehen trachteten.

Andererseits zeugen die in diesem Sūtra enthaltenen Verse von der Handschrift eines Schülers oder eines Schülersschülers Buddha Śākya-muni's, der zwar –wie Asvajit– frei von den Fähigkeiten und Tücken des Zurückblickens, dafür aber eines genauso einfachen wie lautereren Gemüts gewesen ist, und dies auch dann, wenn diese Verse vielleicht nicht eine historische Wahrheit, sondern nur eine Glaubenswahrheit sind. Daher will ich diese –sicherlich für Schulungszwecke erstellten– Verse ihrer Würde nicht berauben:

»*So hab' ich es gehört:*

Zu einer Zeit wanderte der Bhagavan im Land der Aṅguttarāpans, zusammen mit einer großen Schar von Bhikṣus, mit zwölfhundertfünfzig Bhikṣus, und traf dort bei der Stadt Āpaṇa ein. (...)

Der Brāhmaṇa Sela begab sich zum Bhagavan, begleitet von dreihundert brāhmaṇischen Schülern; und er ermahnte sie: „Kommt leise mit, meine Herren; und tretet vorsichtig auf! Denn es ist schwierig, sich sol-

chen Bhagavans zu nähern: Sie ziehen allein umher,⁹⁷¹ wie Löwen. Und wenn ich dann mit dem Śramaṇa Gautama spreche, dann platzt nicht in diese Unterredung hinein und unterbrecht mich nicht, sondern wartet, bis das Gespräch beendet ist!“

Sodann begab er sich zum Bhavan und tauschte mit ihm freundliche und zuvorkommende Begrüßungsworte aus. (..) Aber er war im Zweifel (...); und er dachte: „Zwar ist dieser Śramaṇa Gautama mit den (...) Merkmalen eines Großen Mannes⁹⁷² ausgestattet; aber ich weiß nicht, ob er ein Buddha ist oder nicht. Jedoch hab' ich von gealterten Brāhmaṇas, die gemäß der Überlieferungslinie der Lehrer sprechen, dies gehört: „Jene, die Verwirklichte und Vollständig-Erwachte sind, geben sich dann, wenn ihnen Lobpreisung gesprochen wird, als solche zu erkennen!“⁹⁷³ Darum will ich nun den Śramaṇa Gautama von Angesicht zu Angesicht mit passenden Versen rühmen!“⁹⁷⁴ (...)

Der Brāhmaṇa Sela:

„Der Du vollendet bist im Körper,
begünstigt, wohlgestaltet, daher
als liebenswert bis zu erachten,
o Bhagavan: Von goldner Farbe⁹⁷⁵
ist Deine Haut; und Deine Zähne
sind blendend-weiß; und kräftig bist Du! (...)“⁹⁷⁶

Die Augen klar, und hell Dein Antlitz,
erhaben, aufrecht wie die Flamme:
In dieser Körperschaft, inmitten
all' dieser, die der Welt entsagen,
da strahlst Du [Licht aus] gleich der Sonne:
dem Sonnenball gleich, wie er lodert!

⁹⁷¹ ... was immer da der Ausdruck „allein“ bei 1.250 Begleitern heißen mag.

⁹⁷² Aus naheliegenden Gründen lass' ich hier S: „Mahāvīra“ nicht unübersetzt.

⁹⁷³ Das ist ein sehr-sehr zweifelhaftes Unterscheidungskriterium; den auch Nicht-Verwirklichte werden in aller Regel dann, wenn man sie lobpreist, sich in der Antwort als Verwirklichte darstellen!

⁹⁷⁴ Dies ist eine sehr-sehr zweifelhafte Motivation: hohle Worte vorzutragen, um den Buddha kausal zu veranlassen, sich als Buddha erkennen zu geben.

⁹⁷⁵ Dem Autor dieser Verse ist demnach DN 16 bekannt.

⁹⁷⁶ In der folgenden Strophe warden die 32 Merkmale eines Weltenherrschers verherrlicht. Da diese auf mich –wie auch sonst auf viele Menschen– abstoßend gewirkt haben und weiterhin abstoßend wirken– weshalb sie zumeist nicht aufgeführt werden–, geb' ich sie oben nicht wieder.

Du Bhikṣu, der so liebenswert zu
erachten ist, dess' Haut wie Gold glänzt,
der Du hier weilst in selt'ner Schönheit:
Bist Du zufrieden im Entsagen?

Als Herrscher bist Du doch geeignet,
als Herr der Streitwägen, als König
[der Weltbezirke], der das Rad dreht
als Sieger, hin zu den vier Enden
des Weltalls, só dann als der Erste
im Hain der Rosenapfelbäume!⁹⁷⁷

Mit starken Kriegern, edlen Prinzen,
Dir ganz ergeben, Dir zu Diensten:
So, Gautama, sollst Du als Lenker
der Menschen herrschen, als All-König“!

Der Buddha erwidert:

Ich bín ein König, Sela, wirklich!
Ich bin der höchste König all' der
Zusammenhänge,⁹⁷⁸ deren Rad ich
jetzt drehe, aufzuhalten niemals!“

Der Brāhmaṇa Sela:

„Du sagst, Du seist ein Voll-Erwachter,
o Gautama, der höchste König
all' der Zusammenhänge, drehend
das Rad all' der Zusammenhänge:

Wer ist Dein Feldherr dann, Dein Jünger,

⁹⁷⁷ Mit „Hain der Rosenapfelbäume“ ist hier zweifellos der indische Subkontinent gemeint.

⁹⁷⁸ Hier geb' ich „Dhamma“ [:P, S: „Dharma“] unbedingt durch „Zusammenhänge“ wieder. Denn als Herrscher beherrscht der Buddha die Zusammenhänge [insbesondere beider Reihen der 12-er-Kette]; aber er beherrscht nicht die Gegebenheiten, jedenfalls nicht die äußeren, wie etwa das Verletztwerden durch Steinsplitter.

Er beherrscht zwar die von ihm ermittelte Lehre; aber diese Trivialität kann hier doch wohl nicht gemeint sein.

der auf des Meisters eig'nem Pfad da
nun schreitet, der das Rad, das Du in
Bewegung brachtest, weiter dreht nun?“

Der Buddha erwidert:

„Das Rad, das ich zu dreh'n begonnen
da hatte, dieses Rad der höchsten
Zusammenhänge:⁹⁷⁹ In dem Drehen
desselben hilft mir nun der Sohn des
Tathāgata's, [er –als mein Feldherr–
von mir geboren]: Śāriputra!

Erkannt ist, was erkannt muss werden;
gewirkt ist, was gewirkt muss werden;
Zerstört ist, was zerstört muss werden:
Drum, Brāhmaṇa, bin ich ein Buddha!

Lass' fallen daher Deine Zweifel;
triff die Entscheidung nun beizeiten!
Denn schwer nur ist es, zu gewinnen
den Anblick eines Voll-Erwachten!

Ich bin von denen einer, die nur
sehr selten in der Welt erscheinen;
ich bin ein Vollkommen-Erwachter,
bin, Brāhmaṇa, der Ärzte höchster!

Ein Heiliger bin ich, und jenseits
Des Messbaren, [nicht zu bestimmen].
Die mannigfachen Horden Māra's
hab' ich besiegt, zermalmt, vernichtet;
besiegt hab' ich so alle Feinde,
erfreu' mich nun ohn' alle Ängste!

⁹⁷⁹ Hier liegt es klar auf der Hand:

∴ Die *höchsten Zusammenhänge* sind die des *Entstehens aus Vorherigem* [= die beiden Stränge der 12-er-Kette];

∴ das *Rad dieser Zusammenhänge* ist *deren symbolische Wiedergabe*, somit die *Lehre von ihnen*; und

∴ das *Drehen dieses Rades* –und damit *dessen Weiterrollen*– ist das *Weiterreichen dieser Lehre*.

[Sela spricht zu seinen Schülern:]

„Ihr Herren! Hört dies, was er sagte,
der Heilende, der Mann des Sehens,
der groß-mächtige Held, dess' Ruf hier
erschallt, gleich einem Ruf des (...) Löwen!

Wer –selbst gebor'n als Kastenloser–
wird nicht vertrau'n ihm, wenn geseh'n er
den Heiligen hier hat, der jenseits
des Messbaren ist, [nicht bestimmbar],
Er, der besiegt, zermalmt, vernichtet
hat Māra's mannigfache Horden?!

Drum folge ihm, wer da bereit ist;
Wer nicht bereit ist, nehme Abschied!
Denn hauslos werd' ich unter ihm nun,
[dem Heil'gen] von erhab'ner Weisheit!“

[Die bisherigen Schüler Sela's:]

„O Herr, der Du die Lehre annimmst,
die Lehre dieses Voll-Erwachten,
so werden wir auch unter ihm, der
erhaben ist in Weisheit, hauslos!“

[Sela ersucht:]

„Dreihundert Brāhmaṇas, sie flehen
[zu Dir] hier mit erhob'nen Händen:
„Wir wollen dieses heil'ge Leben,
o Bhagavan, bei Dir nun führen!“ “

[Der Buddha:]

„Der Heilswandel, o Sela, dieser
ist gut erklärt [und recht verkündet]:
Gesehen kann er werden hier schon

sehr rasch und daher unverzüglich;⁹⁸⁰
wer eifrig übt und strebt, der findet
der Hauslosigkeit Frucht [beizeiten]!“

[Die Dreihundert:]

„Acht Tage sind vergangen, (...) Seher,
seit Zuflucht wir bei Dir genommen:
Gezähmt worden in sieben Nächten
sind, Bhagavan, wir durch Dein Lehren!

Du bist der Lehrer, der Erwachte,
der Weise, der Besieger Mara's:
Vernichtet hast Du üble Neigung
ja allesamt, hast überquert so
[das Weltmeer des Erleidens], leitest
die Menschen all' beim Überqueren!

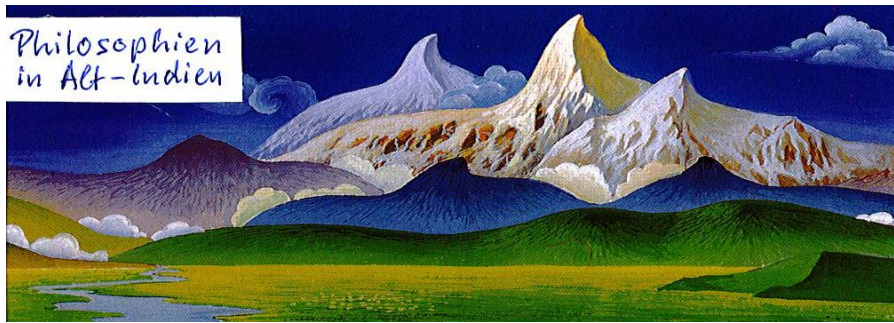
Das Haften hast Du überwunden;
beseitigt hast Du alle Triebe:
Ein Löwe bist Du, frei vom Greifen;
hast überwunden Angst und Schrecken!

Dreihundert Bhikṣus stehen hier in
Verehrung mit gefaltet' Händen:
O Held! Reich' ihnen Deine Füße;
lass' so verehren sie den Lehrer!“ (...)«

⁹⁸⁰ Nach der Lehre Yājñavalkya's kann er vor dem Dahinscheiden noch nicht gesehen werden; und nach dem Tod kann er dann nicht gesehen werden, wenn man ihn nicht begangen hat, aber auch dann nicht, wenn man ihn begangen hat: weil es dann nicht mehr die Zweiheit von Sehendem und Gesehenem gibt, und weil es dann deswegen überhaupt kein Bewusstsein [= kein Bewusstsein-von-Etwas] mehr gibt.

Nachwort

Die Philosophien Alt-Indiens seh' ich so, wie ich die Ebenen-Hügel-Berge-Schneeberge auf einer Schachtel mit tibetischen Räucherstäbchen abgebildet gesehen habe:



Unter den Großen Alt-Indiens war Buddha Śākyamuni der Größte. Und in eben dem Ausmaß, in dem man anerkennt, dass es auch vor ihm und während ihm und nach ihm außerhalb seiner Lehre andere Große, die er überragt hat, gegeben hat, nimmt man ihm nichts, sondern stellt – ganz im Gegenteil – ihn in seiner Größe richtig dar, und mit ihm die Größe seiner Lehre.

In diesem Buch I hab' ich versucht, ihn nicht als den einen flachen Hügel in einer weitläufigen Ebene darzustellen, sondern – ganz im Gegenteil – als den Höchsten unter den Hohen, als den Größten unter den Großen.

Die gegenteilige Tendenz allerdings ist weitverbreitet, um nicht zu sagen: vorherrschend, und dies nicht erst seit der Gegenwart, sondern bereits vom Beginn des Weiterreichens der Lehre durch Buddha Śākyamuni ab: Seine Lehre wird zu einer Volks-Philosophie oder gar zu einer Volks-Religion herabgestuft, wie dies bereits im 1-ten buddhistischen Konzil erfolgt ist; und um diese auf das Massen-Verständnis reduzierte Lehre dennoch als eine hohe rechtfertigen zu können, werden die gegenteiligen Lehren durch Schlechte Rede⁹⁸¹ so deformiert, dass sie lächerlich

⁹⁸¹ Verbunden ist solches Schlechte Reden in aller Regel mit Berührungängsten, vor deren Aufflackern man sich durch Abisolierung von der Umwelt absichert.

wirken, und dass, auf sie bezogen, auch die kümmerliche Wiedergabe der Lehre des Buddha noch als eine über jene Lehren weit hinausragende erscheinen kann.

Im Buch III will ich versuchen, den Ausgangspunkt der Banalisierungen der Lehre Buddha Śākyamuni's aufzuweisen.

Was ich in den wenigen mir noch verbleibenden Lebensjahren nicht bewerkstelligen kann, das ist: für die darauf folgenden zwei Dutzend Jahre wenigstens in ungefähren Hinweisen aufzuweisen, wie und warum sich diese Banalisierungen so fortgepflanzt haben, dass dabei sozusagen aus zwanzig von ihnen eine einundzwanzigste hervorgegangen ist, wie auch –und da ist Buddhaghosa's Drei-Lebens-Deutung der 12-er-Kette das schlimmste Beispiel–, dass Fehl-Deutungen die Lehre des Buddha verfälschen, wie schließlich auch, dass –zumeist treuen Gemüts– die widerlichsten Verfälschungen die Berichte von der Lehre des Buddha durchsetzt haben, von denen die hinzugefügten Mirakel-Berichte zweifellos die –für einen seinen Verstand nicht der Degeneration Aussetzenden– die am meisten abstoßend wirkenden sind.

Man kann jenes obige Bildnis aus der Hand eines Volks-Künstlers auch –ausschließlich auf die Lehre des Buddha bezogen– allegorisch so deuten:

:: Die einen sehen von der Lehre das, was man an einem trüben Tag mit ganz niederhängender Bewölkung eben nur sieht: die hellgrüne Ebene, allenfalls dann und wann den Fuß eines der grünen Hügel.

:: Die anderen sehen von der Lehre das, was man an einem nicht ganz so trüben Tag mit höherer und weniger dichter Bewölkung bereits sieht: die hellgrüne Ebene, die grünen Hügel, und da und dort gar kurzzeitig den einen oder anderen blauen Berg, oder zumindest Teile davon.

:: Die dritten sehen von der Lehre das, was man an einem Tag mit aufreißender hoher Bewölkung bereits sieht: die hellgrüne Ebene, die grünen Hügel, die blauen Berge, und dann und wann die Ansätze der weißen Schneeberge, auch wenn deren Gipfel von Quellwolken eingehüllt sind, wobei man an dem da und dort sich zeigenden Firmament die Helle und das überirdische der Gipfel der Schneeberge erahnen kann.

:: Die vierten schließlich sehen von der Lehre das, was man an einem sonnendurchfluteten Tag da dann sieht: die hellgrüne Ebene, die grünen Hügel, die blauen Berge, die weißen Schneeberge, und nur da und dort noch ein paar kümmerliche und sich offenkundig auflösende Wölkchen.

Dies soll der Inhalt des Buches II sein, nämlich: eine in diesem Sinn inhaltlich aufsteigende Nachzeichnung der Vier Edlen Wahrheiten, der

Reihe nach jeweils auf den Stufen der Einsichtsfähigkeit, wie sie den –in den unterschiedlich langen Wiedergaben der 12-er-Kette sich abzeichnenden– einzelnen Verständnis-Ebenen der Vier Edlen Wahrheiten sich darstellt.

Die Lehren des Sokrates wie auch die der Vorsokratiker eracht' ich als Philosophien [= Weisheitslehren], auf denen –als jeweiligem Fundament– die Soteriologien [= die Heilslehren] aufgebaut worden sind. In eben dieser Weise seh' ich die –uns vierstufig wiedergegebene– Buddha Śākyamuni's als eine vierstufige Philosophie, auf der eine vierstufige Soteriologie aufbaut.

Eine Religion seh' ich darin *nicht*, wobei ich mit „Religion“ meine: eine mit Berichten von Mirakeln unterschiedlichster Unglaublichkeit durchsetzte Lehre, die man gemäß: „Credo quia absurdum est“ zu glauben hat, damit sich einem das Glaubenslicht der Lehre öffnet.

Vom Standpunkt der Weisheits- und der Heilslehre des Mittleren Wegs aus, wie sie im Bodhisattvayāna von Gesche Tandim Rabten und von dessen wichtigsten Schüler Lama Gonsar Tulku dargelegt wird, betracht' ich dabei die Lehren der Śrāvākayāna-Sammlungen, da mir diese als die im Durchschnitt mit Abstand am wenigsten unter ungunstigen Hinzu-fügungen leidende erscheinen; und ich suche –und ich finde dann in diesen dann, von der Ebene aus nach oben blickend– nicht nur die grünen Hügel, sondern mit den Ferngläsern dieses Bodhisattvayānas auch rasch die blauen Berge, und –weniger rasch, aber dann in Umrissen schließlich doch auch– die weißen Schneeberge zumindest in ihren ungefähren Umrissen.

Und so wird der geneigte Leser des kommenden Buchs II dann darin zweifellos das für ihn und seine Fähigkeiten und Kräfte Angemessene finden, und auch dies jeweils in längeren Zitaten von Śrāvākayāna-Texten.

Das uferlose Weltmeer der hierzu gehörenden Sekundär-Literatur allerdings werd' ich in diesem Leben bestimmt nicht mehr sichten können; vielmehr wird es mein Bestreben in der mir noch verbleibenden Lebenszeit sein, meine –keinesfalls vollständige oder gar tiefgründige– Kenntnis von den Texten und meine Einsicht in die Texte zu vervollständigen und zu vertiefen.

Ich bin mir im Klaren darüber, dass meine Zusammenstellung der Texte samt der dabei erfolgten deutenden Ergänzungen von einem Standpunkt aus –und damit von dem Hintergrund dieses Standpunkts her– erfolgt ist, und dass das hier vorgelegte Ergebnis dieses Zusammen-

stellens keinesfalls aus den Gesetzen der deduktiven Logik folgt, sondern vielmehr mit den Gesetzen der induktiven Logik im Hinblick auf den jeweiligen Grad der Wahrscheinlichkeit hin zu beurteilen ist. Ein Irren von mir ist daher –auch wenn ich hier mein Bestes zu geben mich bemüht habe– von mir keinesfalls ausgeschlossen.

Sollte mir jemand zeigen, dass und wie ich mich da oder dort arg geirrt habe, so wird mich dies freuen; denn dann kann ich diesen Text rasch aus dem Internet herausnehmen, ihn entsprechend verbessern, und danach wieder ins Internet stellen, verbunden mit meinem Dank in einem zusätzlichen Nachwort.

Sollte mir jemand zeigen, dass das von mir so Dargestellte bereits von einem Anderen so dargestellt worden ist, so wird mich dies ebenfalls freuen; denn dies verschafft mir dann den mir auch jetzt noch fehlenden Rest an Gewissheit, dass ich mit dieser Sicht der Dinge keinesfalls arg danebenliege: Denn wenn zwei Leute das selbe träumen, dann ist es Wirklichkeit, um mit Hume [und Anderen] zu sprechen.

Und sollte mir schließlich jemand zeigen, dass das von mir so Dargestellte bereits von einem Anderen so dargestellt worden ist, so zwar, aber viel besser, so wird mich dies doppelt freuen; denn dies verschafft mir dann den mir auch jetzt noch fehlenden Rest an Gewissheit, dass ich mit dieser Sicht der Dinge keinesfalls arg danebenliege, und verschafft mir zugleich die Möglichkeit, den bis dato erstellten Text zu verbessern und zu erweitern und zu vervollständigen.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

a. Außer-buddhistische Quellen-Texte

Basham (1951):

Basham, A.L.: „History and Doctrines of the Ājīvikas – A Vanished Indian Religion“; Motilal Banarsidass, Delhi/Varanasi/Patna ¹1951, ²1981

Eggeling (1978):

Eggeling, J. (Hrsg.): „The Śatapatha-Brāhmaṇa“ Bd. 1 (1882), Bd. 2 (1885), Bd. 3 (1894), Bd. 4 (1855), Bd. 5 (1900); The Sacred Books of the East, Motilal Banarsidass, Delhi/Varanasi/Patna ²1978

Deussen (1897):

Deussen, P. (Hrsg.) „Sechzig Upanischad's des Veda“ Bd. 1, 2, 3, 4; Brockhaus Verlag, Leipzig 1879

Hillebrandt (1928):

Hillebrandt, A. (Hrsg.): „Upanischaden – Indische Weisheit aus Brāhmanas und Upanischaden“; (Nachdruck:) Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1958

Sarasvati-Vidyalankar (1987):

Sarasvati, S.S.P. – Vidyalankar, S. (Hrsg.): „Ṛgveda Samḥita“ Bd. 13/10 „Hymns“ (87-191), Veda Pratishthana, Delhi 1987

Schubring (1927):

Schubring, W. (Hrsg.): „Die Jainas“; in: „Religionsgeschichtliches Lesebuch“ Bd. 7, J.C.B. Mohr, Tübingen 1927

Vasu (1910):

Vasu, R.B.S.C. (Hrsg.): „The Chhandogya Upanisad“, in: „The Sacred Books of the Hindus“ Bd. 3; AMS press Inc, New York ¹1910, The Pāṇini Office, Bhuvanewarī Āśrama, Allahabad ²1974

Vasu (1916):

Vasu, R.B.S.C. (Hrsg.): „The Brihadaranyaka Upanisad“, in: „The Sacred Books of the Hindus“ Bd. 14; AMS press Inc, New York ¹1916; The Pāṇini Office, Bhuvanewarī Āśrama, Allahabad 1974

Vidyarnava-Sandel (1925):

Vidyarnava, R. – Sandel, P. (Hrsg.): „The Kausitaki Upanisad“, in: „The Sacred Books of the Hindus“ Bd. 31/1; AMS press Inc, New York ¹1925; The Pāṇini Office, Bhuvanewarī Āśrama, Allahabad 1974

b. Buddhistische Quellen-Texte

Bodhi (2000):

Bodhi, B. (Hrsg.): „The Connected Discourses of the Buddha – A Translation of the Saṃyutta Nikāya“ [= SN]; The Teachings of the Buddha, Wisdom Publications, Boston/Somerville 2000

Franke (1913):

Franke, R.O. (Hrsg.): „Dīgha-Nikāya – Das Buch der langen Texte des Buddhistischen Kanons“ [= DN]; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1913

Geiger-Nyānaponika-Hecker (1997):

Geiger, W – Nyānaponika, M. – Hecker, H: (Hrsg.): „Die Reden des Buddha – Gruppierte Sammlung, Saṃyutta Nikāya“ [= SN]; Verlag Beyerleinschulte, Herrnschrot 1997

Hardy (1958):

Hardy, E. (Hrsg.): „The Aṅguttara-Nikāya“ [= AN] Bd. 3, 4, 5; Pali Text Society, Luzac and Company, London 1958

²

Hunt (1960):

Hunt, M. (Hrsg.): „The Aṅguttara-Nikāya“ [= AN] Bd. 6; Pali Text Society, Luzac and Company, London 1958

Jones (1952):

Jones, J.J. (Hrsg.): „The Mahāvastu“ Bd. 1 (1949), Bd. 2 (1952), Bd. 3 (1956); Luzac and Company, London 1949-1956

La Vallée Poussin (1988.):

La Vallée Poussin, L. de (Hrsg.): „Abhidharmakośabhāṣyam“ Bd. 1, 2, 3, 4, (übers. v. L.M. Pruden); Asian Humanities Press, Berkeley 1988

Mylius (1992):

Mylius, K. (Hrsg.): „Gautama Buddha – Die vier edlen Wahrheiten, Texte des ursprünglichen Buddhismus“; dtv, München ⁴1992

Ñāṇamoli-Bodhi (1995):

Ñāṇamoli, B. – Bodhi, B. (Hrsg.): „The Middle Length Discourses of the Buddha – A New Translation of the Majjhima Nikaya“ [= MN]; The Teachings of the Buddha, Wisdom Publications, Boston/Somerville 1995

Neumann (1896):

Neumann, K.E. (Hrsg.): „Die Reden Gotamo Bhuddhos – Aus der Längeren Sammlung, Dīghanikāyo“ [= DN]; Leipzig/Berlin ¹1907-1912; R. Piper-Verlag, München 1919-1922

Neumann (1896):

Neumann, K.E. (Hrsg.): „Die Reden Gotamo Bhuddhos – Aus der Mittleren Sammlung, Majjhimanikāyo“ [= MN]; Leipzig/Berlin ¹1896-1902; Piper-Verlag, München 1919-1922; Verlag Beyerlein-Steinschulte, Herrnschrot ⁵1995

Neumann (1899):

Neumann, K.E. (Hrsg.): „Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho’s“; E. Hofmann & Co., Berlin 1899

Neumann (1911):

Neumann, K.E. (Hrsg.): „Die Reden Gotamo Buddhos – Aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto“; Verlag R. Piper & Co., München 1911

Neumann (1911):

Neumann, K.E. (Hrsg.): „Die letzten Tage Gotamo Buddhos – Aus dem Großen Verhör über die Erlöschung Mahāparinibbānasuttam des Pāli-Kanons“; Verlag R. Piper & Co., München 1911

Neumann (1921):

Neumann, K.E. (Hrsg.): „Der Wahrheitspfad – Ein buddhistisches Denkmal“; Verlag R. Piper & Co., München 1921

Nyanatiloka-Nyanaponika (1984):

Nyanatiloka, M. – Nyanaponika, M. (Hrsg.): „Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung – Aṅguttara-Nikāya“ [= AN], Bd. 1, 2, 3, 4, 5; Verlag Max Altmann, Leipzig ¹1907; Verlag Oskar Schloß, München/Neubiberg ²1922; Verlag M. duMont Schauberg, Köln ³1969; Aurum Verlag Freiburg i.Br. ⁴1984

Nyanatiloka (1918):

Nyanatiloka, M. (Hrsg.): „Die Fragen des Milindo – Milindapañha“, Verlag von Max Altmann, Leipzig 1918

Nyanatiloka (1995):

Nyanatiloka, M. (Hrsg.): „Dhammapada – Worte des Buddha“ [= DP]; Jhana Verlag, Uttenbühl ¹1995, ⁴2010

Morris (1955):

Morris, R. (Hrsg.): „The Aṅguttara-Nikāya“ Bd. 1 (1961, Bd.2 (1955); Pali Text Society, Luzac and Company, London 1958

RhysDavids-Oldenberg (1881):

Rhys Davids, T.W. – Oldenberg, H. (Hrsg.): „Vinaya Texts: The Pātimokkha, The Mahāvagga, The Culavagga“; The Sacred Books of the East, Oxford University Press ¹1881, Motilal Banarsidass, Delhi/Varanasi/Patna ²1965

Schäfer (1998):

Schäfer, F. (Hrsg.): „Verse zum Aufatmen – Die Sammlung Udāna und andere Strophen des Buddha und seiner erlösten Nachfolger“ [= UD]; Verlag Beyerlein-Steinschulte, Herrnschrot 1998

Schmidt (1989):

Schmidt, K.: „Die Lehrreden der mittleren Sammlung“; Werner Kristkeitz Verlag, Leimen 1989

Seidenstücker (1923):

Seidenstücker, K. (Hrsg.): „Pāli-Buddhismus in Übersetzungen“; Oskar Schloss Verlag München/Neubiberg ²1923

Walshe (1987):

Walshe, M. (Hrsg.): „The Long Discourses of the Buddha – A Translation of the Dīgha Nikaya“ [= DN]; The Teachings of the Buddha, Wisdom Publications, Boston ¹1995, ²1995

Weber (1999):

Weber, C. (Hrsg.): „Buddhistische Sutras: Das Leben des Buddha in Quellentexten“; Diederichs Gelbe Reihe 156, Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen/München 1999

Zumwinkel (2001):

Zumwinkel, K. [= Mettipko Bhikkhu]: „Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung“ [= MN], Bd. 1, 2, 3; Jhana Verlag Uttenbühl 12001, 22012

2. Sekundärliteratur

Bays (1983):

Bays, G.: „Lalitavistara: The Voice of the Buddha; the Beauty of compassion“ Bd. 1, 2; Dharma Publishing Company, Berkeley 1983

Dechen Losang Chöma (2006):

Dechen Losang Chöma, L.: „Stufen des Todes – Mit einem Text zum Rezitieren des Sterberituals“; Drolma Publications, Päwesein 2006

Essler-Labude-Ucsnay (2000):

Essler, W.K. – Labude, J. – Ucsnay S.: „Theorie und Erfahrung – Eine Einführung in die Wissenschaftstheorie“; Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2000⁹⁸²

Essler-Mamat (2006):

Essler, W.K. – Mamat, U.: „Die Philosophie des Buddhismus“; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006

Gonsar Tulku (2013₁):

Gonsar Tulku, T.: „Der Weg zur Befreiung, Band 1 – Teil 1: Die Vier Edlen Wahrheiten, Teil 2: Handlung–Verblendung–Unwissenheit“; FVP 1, Institut für Philosophie, Goethe-Universität, Frankfurt am Main 12011, 22013; <http://www.w-k-essler.de/pdfs/LGT%20-%2001%20-.pdf>

⁹⁸² Einzig zu dem Zweck führ' ich diese Schrift auf, um dadurch den in moderner Logik nicht unbewanderten Lesern zu verdeutlichen, in welchem erstaunlichen Ausmaß die Erkenntnislehre Buddha Śākyamunis einer gemäß David Hilbert gestalteten Sprachphilosophie und der darauf aufbauenden Wissenschaftsthorie entspricht.

Gonsar Tulku (2013₂):

Gonsar Tulku, T.: „Der Weg zur Befreiung, Band 1 – Teil 3: Die Philosophie des Buddhismus, Teil 4: Die Drei Kernpunkte des Weges“; FVP 2, Institut für Philosophie, Goethe-Universität, Frankfurt am Main ¹2011, ²2013; <http://www.w-k-essler.de/pdfs/LGT%20-%2002%20-.pdf>

Gonsar Tulku (2013₃):

Gonsar Tulku, T.: „Der Weg zur Befreiung, Band 3 – Teil 5: Tod und Wiedergeburt, Teil 6: Die Leerheit der Dinge, Teil 7: Analytische und Konzentrative Meditation“; FVP 3, Institut für Philosophie, Goethe-Universität, Frankfurt am Main ¹2011, ²2013; <http://www.w-k-essler.de/pdfs/LGT%20-%2003%20-.pdf>

Gonsar Tulku (2013₄):

Gonsar Tulku, T.: „Schutz suchen, Zuflucht nehmen“; FVP 4, Institut für Philosophie, Goethe-Universität, Frankfurt am Main ¹2022, ²2013; <http://www.w-k-essler.de/pdfs/LGT%20-%2004%20-.pdf>

Kalupahana (1986):

Kalupahana, D.J. (Hrsg.): „Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna – The Philosophy of the Middle Way“; State University of New York ¹1986; Motilal Banarsidass, Delhi/Varanasi/Patna ²1991

Kanitscheider (1969):

Kanitscheider, B.: „Grundfragen der buddhistischen Philosophie“, in: „Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft“ Bd. 27, Innsbruck 1969

Lewin (1981):

Graumann, C.-F. (Hrsg.): „Kurt-Lewin-Werkausgabe“, Bd. 1: „Wissenschaftstheorie I“ (hrsg. v. E. Métraux); Verlag Hans Huber und Ernst Klett, Bern/Stuttgart 1981

Lienhard-Piovano (1997):

Lienhard, S. – Piovano, I. (Hrsg.): „Lex et Litterae – Studies in Honour of Professor Oscar Botto“; Edizioni dell’ Orso, Alessandria 1997

Mylius (1997):

Mylius, K.: „Die Datierung des Buddha im Lichte des Veda“, in: *Lienhard-Piovano (1997)*, S. 373-384

Notz (2007):

Notz K.-J.: „Herders Lexikon des Buddhismus – Grundbegriffe, Traditionen, Praxis“; Verlag Hohe, Erftstadt 2007

Nyanatiloka (1997):

Nyanatiloka, M.: „Buddhistisches Wörterbuch – Kurzgefasstes Handbuch der buddhistischen Lehren und Begriffe in alphabetischer Anordnung“; Buddhistische Handbibliothek 3, Verlag Christiani, Konstanz ⁴1989

Nyanatiloka (1995):

Nyanatiloka, M. (Hrsg.): „Handbuch der buddhistischen Philosophie – Abhidhammattha-Saṅgaha (Anuruddha)“; Jhana Verlag, Uttenbühl 1995

Nyanatiloka (1997):

Nyanatiloka, M. (Hrsg.): „Der Weg zur Reinheit – Visuddhi-Magga (Buddhaghosa)“; Jhana Verlag, Uttenbühl ⁷1997

Oldenberg (1881):

Oldenberg, H.: „Buddha – Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde“; Magnus-Verlag Stuttgart, o.J. (¹1881)

Rabten (1980):

Rabten, T.G.: „The Graduate Path to Liberation“; Kalpa Cambridge Buddhist Society, Cambridge/England ¹1972; Publications for Wisdom Culture, New Delhi ²1980

Rabten (2000_a):

Rabten, T.G.: „Mahamudra – Der Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit“; Edition Rabten, Le Mont-Pèlerin ²2000

Rabten (2000_b):

Rabten, T.G.: „Mönch aus Tibet“; Edition Rabten, Le Mont-Pèlerin 2000

Rabten (2000_c):

Rabten, T.G.: „Schatz des Dharma“; Edition Rabten, Le Mont-Pèlerin 2000

Rabten (2002):

Rabten, T.G.: „Über den Tod hinaus“; Edition Rabten, Le Mont-Pèlerin 2002

Rabten (2014):

Rabten, T.G.: „Más allá de la Muerte“; Edition Rabten, Le Mont-Pèlerin
2014; <http://www.w-k-essler.de/pdfs/GuesheRabten-Spanisch.pdf>

Stcherbatsky (1924):

Stcherbatsky, Th.: „Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre des späteren Buddhismus“, (übersetzt von O. Strauss), München–Neuniberg
1924

Stcherbatsky (1958):

Stcherbatsky, Th.: „Buddhist Logic 1“, Den Haag 1958 (Leningrad 1932)

Schmidt (1955):

Schmidt, K.: „Buddha und seine Jünger“; Verlag Christiani, Konstanz 1955

Strauss (1924):

Strauss, O.: „Indische Philosophie“; Verlag Ernst Reinhardt, München
1924



