

Hermann-Josef Röllicke (Düsseldorf)

Weder Ist-heit noch Ist-nicht-heit, weder Habhaftigkeit noch Nicht-Habhaftigkeit – Überlegungen zur Übersetzung des indischen und des chinesischen *Kātyāyanāvavāda*

»O Gott, du frommer Gott,
Du Brunnquell guter Gaben,
Ohn' den nichts ist, was ist,
Von dem wir alles haben:
Gesunden Leib gib mir,
Und daß in solchem Leib
Ein' unverletzte Seel'
Und rein Gewissen bleib'.«

(Johann Heermann, 1630,
Hervorhebung H.-J. R.)

1. Wiederholung der »Seins«-Frage

Zu den unterschiedlichen Hindernissen, die sich dem Übersetzen in den Weg stellen, gehört auch das lexikalische, dass in bestimmten Sprachen Wörter vorkommen, die es in anderen nicht gibt. Dieser Befund stellt ein Rigorosum anderen Grades dar als das, dass Worte in der einen Sprache nicht genau oder nicht ganz das sagen, was ein Wort in der anderen Sprache sagt, Übersetzer sich aber trotzdem entscheiden, solch inkongruente Wörter zu benutzen; ein anderes als das also, dass sich eine immerhin partielle Deutbarkeit eines Wortes in der einen durch eines in einer anderen Sprache zeigt, indem gewisse Aspekte des Sinns des einen auch Aspekte des Sinns des anderen sind. Wir dürfen ein gewisses Zutrauen haben, dass »Mond« in der einen Sprache auch »Mond« in einer anderen sagt, »Stein« in der einen auch »Stein« in einer anderen, gleichgültig dagegen, ob die Sprach- und Literaturgeschichte, die das Wort in der einen und in der anderen Tradition durchwandert hat, sehr verschiedene Anklänge und Hin-deutungen hervorgebracht hat, sodass man oft meinen kann, das eine habe mit dem anderen nichts mehr zu tun. Aber der NASA-»Mond«,

den U.S.-amerikanische Astronauten 1969 erstmals betrat, wird immer noch von demselben *Wort* genannt wie es das ist, das Dichter wie Wang Wei oder Li Taibo im 8. Jh. in China in ihren Gedichten aussprachen, so wenig diese beiden »Monde« in der Tat noch miteinander zu tun haben mögen. Ist das *Wort* in beiden Sprachen da, bleibt eins mit dem anderen übersetzbare.

Andere Gruppen von Wörtern sind wohl in allen Sprachen dieselben. Darauf, dass etwa die Zahlennamen immer dieselben Zahlen nennen, sollten wir vertrauen dürfen. Dass das »drei« in »drei Äpfel« überall auf der Welt dasselbe »drei« bedeutet, darf einige Zuversicht beanspruchen; das Wort »drei« kann nicht mit »vier« oder »zwei« verwechselt werden. Davon unberührt bleibt die Geschichte selbst dieses immer selben Wortes in seinen verschiedenen Kulturalisierungen, die ihm die unterschiedlichsten Lebenswege haben angedeihen lassen, wie z. B. die christlichen Trinitätslehren ebenso ein sehr spezifisches Ereignis des menschheitlichen Denkens von »drei« darstellen wie die gerade dreifache Negation, die man in bestimmten Kommentartraditionen zum Buch *Laozi* in China finden kann.¹

Der Fall, den ich hier bedenken möchte, betrifft aber nicht lediglich die *Inkompatibilität* von Vokabularen. Dabei scheint »Inkompatibilität« insofern ein hellhöriges Wort zu sein, als es bedeutet, dass der Gebrauch eines Wortes in der einen Sprache den eines gewissen Wortes-der-Wahl in der anderen Sprache »nicht zu ertragen«, »nicht zu erdulden fähig« ist. Ich meine damit nicht die offensichtliche Art von Unverträglichkeit von Worten, die etwa durch Übersetzungsfehler entsteht, sondern diejenige, die sich gerade dann meldet, wenn ein Übersetzer eine Vokabel richtig benutzt hat. Sondern gemeint ist der Fall, dass es ein Wort der Ausgangssprache in der Übersetzungssprache nicht gibt und jeder Versuch sich als nicht erduldbar, als unverträglich erweist, ihm durch ein wenigstens annäherndes, grenhaftes anderes Wort trotzdem noch eine gewisse Stimme zu verleihen.

Ein solcher Fall ist ausgerechnet das in allen indoeuropäischen Sprachen vorkommende Wort »ist« samt allen ihm zugehörigen Flexionsformen. Buddhistische Schriften in hybrider Sanskrit oder Pāli benutzen es vielfach. Als aber diese Schriften ins Chinesische übersetzt werden sollten, waren die Übersetzer mit der Tatsache konfron-

¹ Siehe dazu vom Verf., »Die These von den drei Nichthabhaftigkeiten, »Die Herrschaftsmystik des *Laozi zhigui* 老子指歸: Philologie und Exegese«, Bd. 1, S. 211–259.

tiert, dass es dieses Wort im Chinesischen nicht gibt. Wie konnten sie in einem solchen Fall verfahren, und wie *sind* sie verfahren?

Noch brisanter wird diese Frage von einem westlichen Standort *heute* her, denn im Gegensatz zu den chinesischen buddhistischen Übersetzern zwischen dem 2. und 10. Jh. stehen wir im Wissen um die lange Entfaltungsgeschichte griechisch- und lateinischsprachiger Philosophie, Wissenschaft und Theologie und deren Errungenschaften, deren Problematiken und deren Krisen, von denen das China der buddhistischen Übersetzer nicht berührt war. Für diejenigen, die indoeuropäische Sprachen sprechen und damit in jener auf das Wort »ist« sich gründenden Wissenschaftsgeschichte selbst stehen, stellt sich außerdem die Frage, ob das Wort, das der buddhistische Text etwa in Sanskrit oder Pāli spricht, nicht trotzdem etwas ganz anderes sagt, als dasselbe Wort seit den Griechen zu sagen begonnen oder zu sagen aufgehört hat. Transportiert das »ist« in Sanskrit oder Pāli etwas ganz anderes, als wir von der Entstehung der Wissenschaften in Griechenland her Denkenden zu glauben geneigt sind? Verführerisch wird uns die indoeuropäische Sprachenverwandtschaft, weil das bloße *Wort* – und ich meine damit nicht seine Etymologie, sondern das bei aller geschichtlichen Veränderung dennoch immer Gleiche des *Wortes* – in der Tat dasselbe ist (»dasselbe« allerdings vielleicht wie der NASA-»Mond« und der »Mond« der Tang-Dichter Chinas), während es in China erst gar nicht vorkommt.

Martin Heidegger kommt im 20. Jh. das kaum bestreitbare Verdienst zu, auf die »Seins«-Frage neu aufmerksam gemacht zu haben, auch wenn es ein Irrtum und eine – wegen des eigenen Deutungsanliegens Heideggers selbst allzu tendenziöse – Fehldiagnose zu sein scheint, dass diese Frage in der europäischen Philosophie-Tradition zu einer, wenn nicht zu *der* vergessenen Frage schlechthin geworden sei. Auch heute noch scheint mir das Vorsatzblatt von *Sein und Zeit* (1927) für die Verankerung dieser Frage im Denken Platons ein nach wie vor maßstäblicher Ausgangspunkt zu sein – ein Leuchtturm für die Orientierung in dieser Frage bis jetzt. Zum heutigen Zeitpunkt aber wird dies auch deswegen gelten, weil wir nicht mehr darauf beschränkt sein können und dürfen, nur von Griechenland her (oder im Rückgang nur bis auf Griechenland, wie Heidegger dies tat) zu denken, sondern auch die indischen vedischen und buddhistischen Texte und – ebenso wichtig – die chinesische Übersetzungssituation im Blick zu haben. Erinnern wir uns an die von Heidegger angeführte weichenhafte Passage aus Platons Dialog *Sophistes*:

»Ξένος: ἐπειδὴ τοίνυν ἡμεῖς ἡπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἵκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅπόταν ὃν φθέγγησθε δῆλον γάρ ὁς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὄρμεθα, νῦν δ' ἡπορήκαμεν· διδάσκετε οὖν πρῶτον τοῦτ' αὐτὸν ἡμᾶς, ἵνα μή δοξάζωμεν μανθάνειν μὲν τὰ λεγόμενα παρ' ὑμῶν, τὸ δὲ·« (244a)

Heidegger übersetzte die Kernstelle folgendermaßen:²

»[Der Fremde:] ›Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck >seiend< gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.‹«

In Benjamin Jowetts (1817–1893) Übersetzung:

»Stranger: Since then, we are in a difficulty, please to tell us what you mean, when you speak of being; for there can be no doubt that you always from the first understood your own meaning, whereas we once thought that we understood you, but now we are in a great strait.«³

In Otto Apelts Übersetzung:

»Fremdling: Da wir also ratlos sind, so müßt ihr uns ausreichend darüber aufklären, was ihr eigentlich damit meint, wenn ihr euch des Ausdrucks >seiend< bedient. Denn offenbar seid ihr darüber längst im klaren, wir dagegen glaubten früher allerdings es zu sein, jetzt aber ist es uns zum Rätsel geworden.«⁴

Merkwürdig, wenn es um die Bedeutung von »seiend« geht, der sie durchschneidende Gegensatz von »ihr« und »wir«, von athenisch-sokratischen, der Philosophie hingegebenen Einheimischen und dem ganz anders gelagerten »Fremden«! Merkwürdig auch der Gegensatz der Zeiten, verschiedener Zeiten der Bedeutung von »seiend«! Welche Zeiten sind das? Was war es, das der Fremde und die Seinen einst zu verstehen glaubten, das nun aber unzugänglich geworden ist? Und eine rhetorisch fein inszenierte Ironie schwebt darin, ob es wohl tatsächlich dasselbe gewesen sein könnte wie das, mit dem sich das (gerade hierüber durchaus selbstgewisse) sokratische Philosophieren »seit langem vertraut« zeigt. Reicht Platons Wort »seit langem« in

² Er gab den Text entsprechend so an: »δῆλον γάρ ὁς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅπόταν ὃν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὄρμεθα, νῦν δ' ἡπορήκαμεν·«.

³ Jowett, *The Dialogues of Plato*, Bd. 2, S. 251.

⁴ Platon, *Sämtliche Dialoge*, hrsg. von Otto Apelt, Bd. VI, »Sophistes«, S. 79 f.

dieselbe Ferne, aus der sich die »jetzt aber« verunsicherte Erinnerung des Fremden speist? Die Herkunft der Gewissheit, was das Wort »seiend« anzeigt, ist unoffenbar, dunkel geworden, von Vergessen angemagt. Es ist ein *Fremder*, der daran gemahnt, dass diese Frage selbst den Einheimischen eine Frage nach etwas Fremdem geworden ist. Die Rhetorik Platons inszeniert die Begegnung so, dass die mit dem Gedanken des »Seienden« scheinbar grundgesicherten philosophierenden athenischen Einheimischen dringend Bedarf daran haben, sich hieran verunsichern zu lassen. Gerade sie scheinen in Wahrheit nicht zu wissen, was »τὸ δύ« bedeutet und was es in kleinerer oder größerer zeitlicher Ferne einmal bedeutet haben könnte.

Heidegger wollte hervorheben, dass wir Heutigen noch viel weniger als jene sokratischen Freunde ahnen, was »τὸ δύ« und alles, was mit dem »Sein« und dem »Seienden« verbunden ist, *heute* an unserem Weltende bedeutet. Heidegger selbst, so wird man – zumal nach der Veröffentlichung der »Schwarzen Hefte« – rückblickend zugeben müssen, ist seiner Frage bis zum Ende nicht gewachsen gewesen. Wenn er aber an der Mahnung trotzdem ein Recht hatte, dann betrifft sie mit all ihrem Wohl und Wehe, Fluch und Segen gerade auch unsere Erforschung der Sanskrit- und Pāli-Texte des Buddhismus *jetzt*, deren damalige Übersetzung ins Chinesische und die Frage, ob wir der Seins-Frage, die sich uns – als Erben europäischer Wissenschaft und Philosophie – unausweichlich an ihnen stellt, gewachsen sind. Wissen wir immerhin davon, was es, wenn wir ihr *nicht* gewachsen sind, bedeuten würde, *dass wir es nicht sind?* Oder begegnen wir der Schärfe der Frage ohne Rührung und erklären, wir seien nicht gezwungen, uns als sich in solcher Weise verunsichern lassende Philosophen zu zeigen, wenn wir philologisches Handwerk betreiben, argloser als je unberührt von der Anstiftung Platons, um damit allerdings zu beweisen, dass Heidegger recht damit hatte, dass wir mit aller Gründlichkeit in der langgewohnten und uns nicht anstößig erscheinenden »Seinsvergessenheit« weiteroperieren. Das Übersetzungsproblem ist offenbar keine bloße Sache von Philologen, die sich damit entschuldigen dürften, keine Neigung oder Fähigkeit zum Philosophieren zu haben. Diese Frage betrifft sie, weil sie mit einer Abneigung, sie gelten zu lassen, *selbst* dokumentieren, wie sehr sie mitten in ihr innestehen.

2. Die Ablehnung aller »ist«-Rede im *Kātyāyanāvavāda* und seine Übersetzung ins Chinesische

Es ist einer der zentralen und für die Lehre des Buddhismus im Ganzen grundlegenden Texte, der uns in der angedeuteten Weise in das »Seins«-Problem stellt: die einzige Schrift, die Nāgārjuna in den *Mūlamadhyamaka-kārikā* namentlich zitiert und dabei unter ihrem Sanskrit-Titel nennt, das *Kātyāyanāvavāda* [Die Ermahnungen Kātyāyanas]. Drei Fassungen (unter geringfügig unterschiedlichen Titeln) davon liegen uns noch heute vor: in dem kurzen *Kaccāyanagotta-sutta*, das sich im *Samyutta-Nikaya* des Pāli-Kanons findet;⁵ als Werk ohne Titel unter der Nr. 301 im chinesischen *Samyukta-gama*, dem *Za Ahanjing* 雜阿含經;⁶ und in einem Sanskritttext unter den Turfan-Funden, als Nr. 19 eines *Nidānasamyukta*. Nāgārjuna schreibt:

»*Kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam, pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāva-vibhāvinā.*«⁷

»In der [Schrift] ›Die Ermahnung Kātyāyanas‹ hat der Erhabene, der Werden-und-Nichtwerden durchschaut hat, [die Haltung] sowohl [des] ›cāstīti⁸, der ›Wohl-ist-dies-heit‹, als auch [des] ›nāstīti⁹, der ›Nicht-ist-dies-heit‹, zurückgewiesen.«

Damit ist dieses *sūtra* als das Hauptzeugnis für Nāgārjunas Verehrung des Buddha in der Eingangsanrufung der *Mūlamadhyamaka-kārikā* hervorgehoben. Während es in der Anrufung heißt, der Buddha sei gerade deswegen der überragendste aller Lehrer, weil er die *pratītya-samutpādah*, das Entstehen in Abhängigkeit, klar gesehen und gelehrt habe, heißt es hier erklärender, er sei überlegen dadurch, dass er gerade aus dem Grunde von den Behauptungen der

⁵ Samyutta-Nikaya 12.15, im Kanon der Pāli Text Society (PTS): S ii 16.

⁶ Siehe dazu Kalupahana, »The Early Buddhist Notion of the Middle Path«, *Eastern Buddhist Society* 12:1 (1979), im Internet zugänglich unter https://ahandfulofleaves.files.wordpress.com/2011/12/the-early-buddhist-notion-of-the-middle-path_kalupahana1.pdf [geöffnet 18. 6. 2015], mit einer englischen Übersetzung des *Kaccāyanagotta-sutta* im laufenden Text. – Kalupahana geht davon aus, dass Nāgārjuna das *Kātyāyanāvavāda* in der Fassung eines Sanskrit-Kanons mit einer Abteilung *Nidānasamyukta* vor Augen stand, die dem *Samyutta-Nikaya* des Pāli-Kanons und dem *Samyukta-gama* entsprechen würde.

⁷ *Mūlamadhyamaka-kārikā* 15.7.

⁸ Pāli dazu wäre: *attihi'ti*.

⁹ Pāli dazu wäre: *natthi'ti*.

»Ist-heit« und der »Nicht-ist-heit« zurückgetreten sei, dass er den Zusammenhang von Werden und Entwerden durch und durch erkannt habe.

Zwei brennende Stellen für unsere Überlegung sind es, an denen der Buddha eine Frage Kātyāyanas (Pāli: Kaccāna) mit folgenden Worten beantwortet (hier nach dem Pāli-Text):¹⁰

»Dvayanissito khvāyam, kaccāna, loko yebhuuyena-atthitañceva natt-hitañca.

Lokasamudayam kho, kaccāna, yathābhūtam sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti.

Lokanirodham kho, kaccāna, yathābhūtam sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti.«

»Auf zweierlei, Kaccāna, gründet diese Welt [ihre Sicht]: auf *atthitā* [Ist-heit] und *natthitā* [Nicht-ist-heit].

Für den nun, der das Entstehen der Welt, Kaccāna, wie es gemäß ihrem Wesen geschieht, mit gefügiger Einsicht betrachtet, findet das, was die Welt *natthitā* [Nicht-ist-heit] nennt, nicht statt.

Für den nun, der das Vergehen der Welt, Kaccāna, wie es gemäß ihrem Wesen geschieht, mit gefügiger Einsicht betrachtet, findet das, was die Welt *atthitā* [Ist-heit] nennt, nicht statt.«

Und:

»Sabbam atthīti kho, kaccāna, ayameko anto.

›Sabbam natthīti ayam dutiyo anto.

Ete te, kaccāna, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhamman deseti.«

»Alles ist: das, Kaccāna, das eine Ende;

›alles ist nicht: das das andere Ende.

Diese beiden Enden, Kaccāna, vermeidend, spricht der *tathāgata* in der Mitte seine Lehre dar.«

Vergleichen wir hiermit den überlieferten chinesischen Text, der sich unter den chinesischen *āgama* findet, nämlich im »Za Ahan jing 雜阿含經« (*Samyuktāgama*: [thematisch] Diversifizierte [Gruppierte, Verbundene]). Man nimmt traditionell an, dies sei das einzige der chinesischen *āgama*, das auf eine Sanskrit-Vorlage zurückgehe. Die Übersetzung firmiert unter dem Namen von Guṇabhadra (394–468) und Baoyun 寶雲 (376–449). Sie arbeiteten daran gemeinsam in den

¹⁰ SN 12.15; PTS S ii 16; CDB i 544.

Jahren 435–443 in Nanjing.¹¹ Diese Vorlage muss sich, wie eine Reihe von Divergenzen beweist, vom vorhin zitierten Pāli-Text vielfältig unterschieden haben. Möglicherweise stellte diese Vorlage einen Text der Sarvāstivāda-Schule dar. Dass aber die für uns entscheidenden Sanskrit-Wörter für »Ist-heit« und »Ist-nicht-heit«, *cāstīti* (bzw. *astītā*) und *nāstīti* (bzw. *nastītā*), vorhanden waren, darf, weiter bestätigt auch durch den Turfan-Text, als sicher gelten.

Im Chinesischen lauten die parallelen Stellen:

»世間有二種依，若有、若無。«

»Die Welt hat zweierlei, worauf sie sich stützt: [derlei] wie Habhaftigkeit [und derlei] wie Nichthabhaftigkeit.«

«世間集如實正知見，若世間無者不有，
世間滅如實正知見，若世間有者無有，
是名離於二邊說於中道。»

»Wird das *Entstehen* der Welt so gesehen, wie es voller, richtiger Erkenntnis entspricht, wenn die Welt [von] *Nichthabhaftigkeit* [spricht], hat sie [gerade diese] dann nicht habhaft.

Wird das *Verlöschen* der Welt so gesehen, wie es voller, richtiger Erkenntnis entspricht, wenn die Welt [von] *Habhaftigkeit* [spricht], hat sie [gerade von dieser] dann keine Habhaftigkeit.

Das heißt: sich fern haltend von den beiden Enden, darsprechen auf dem mittleren Weg.«¹²

Vielerlei Mühsal haben uns alle Übersetzer dieser Stellen bisher aufgeladen. Eine erste besteht schon darin, dass Übersetzer aus dem Pāli in aller Regel zwischen »ist« und »existiert«, »Sein« und »Existenz« keinen Unterschied machen. So nimmt etwa Kalupahana keinen Anstoß daran zu übersetzen: »This world, Kaccāyana, usually bases [its views] on two things: on existence (*atthitā*) and on nonexistence (*natthitā*).«¹³ Ebenso verfahren Thanissaro Bhikku,¹⁴ Bhikku Bodhi,¹⁵

¹¹ Siehe einführend Bingenheimer, *Studies in Āgama Literature*; und Bucknell, »The Historical Relationship Between the Two Chinese Saṃyuktāgama Translations«, S. 35–70.

¹² Das ganze *sūtra* T. 99, Nr. 301, Bd. 2, S. 85c17–86a3.

¹³ a. a. O., S. 1.

¹⁴ »Kaccayanagotta Sutta: To Kaccayana Gotta (on Right View)« (SN 12.15) (aus dem Jahre 1997); Access to Insight (Legacy Edition), 30. November 2013, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn12/sn12.015.than.html>.

¹⁵ Im Internet unter: <https://suttacentral.net/en/sn12.15> [geöffnet: 8.2.2017].

Maurice Walshe¹⁶ und Choong Mun-keat¹⁷ und in auslegenden Schriften unzählige andere. Die Präzision, das Wort des Originals getreu zu bewahren und weder »Sein« noch »Existenz«, sondern nur die Flexionsform »ist« der 3. Person Präsens Singular in Anspruch zu nehmen, bietet kaum einer auf. Wie verheerend aber, wenn man bedenkt, dass ein scholastischer Satz wie »Esse est Deus« dann ohne Weiteres auch lauten können müsste: »Existentia est Deus«, und zumal die Stelle des Prädikats hierin, »est«, durch »existet quasi« ersetzt werden können müsste, »Existenz existiert [als] Gott«. Spätestens angesichts solcher Unmöglichkeiten offenbart sich der Unfug und die Gedankenlosigkeit übersetzerischer Ersetzung von »ist« durch »existiert«.

Ein zweites Problem: Der Pāli-Text sagt nicht: »Für den, der das Entstehen der Welt mit gefügiger Einsicht betrachtet, ist das, was die Welt Nicht-ist-heit nennt, nicht.« Mit Vorbedacht wiederholt er das »ist« nicht noch einmal im Prädikat. Sondern er gebraucht ein Wort wie »geschieht nicht«, »findet nicht statt«, »kommt nicht vor«, »begegnet nicht«, o. ä. (*sā na hoti*). Diese Form bildet keine »Seins«-Aussage, ähnlich, wie auch das deutsche »es gibt« oder das schwäbische »es hat« keine Seins-Aussage bildet. Wenn wir die Frage des Fremden im *Sophistes* ernst nehmen wollen, dürfen wir solche wichtigen Unterschiede nicht verwischen. Betrachten wir dagegen das Chinesische, erkennen wir, dass es die *thematische* Form im Prädikat *gerade* wiederholt: »無者不有« und »有者無有«, »Nichthabhaftigkeit wird nicht habhaft« und »von Habhaftigkeit hat [sie] keine Habhaftigkeit« oder gar »das Habhafte hat nicht habhaft«. Auch dies haben die chinesischen Übersetzer des 5. Jhs. nur zu offenkundig mit Vorbedacht so gebaut. Schon dies allein kann zeigen, dass die chinesischen Worte »haben, besitzen« und »nicht haben«, »nicht besitzen« auch dann, wenn wir sie mit süddeutschen Formen wie »da hat's ein« und »da hat's kein« wiedergeben, kein »sein«/»Sein« aussprechen. Die süddeutschen Dialekte brauchen immerhin noch ein unpersönliches »es«, das »hat«; das Chinesische – eine Sprache, die die Kunst des Weglassens und Verzichtens aufs Virtuoseste gesteigert hat – lässt

¹⁶ »Kaccāyanagotto Sutta: Kaccāyana« (SN 12.15), *Samyutta Nikaya: An Anthology* (WH 318–321) (Kandy: Buddhist Publication Society, 1985); Access to Insight (Legacy Edition), 30. November 2013, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn12/sn12.015.wlsh.html>.

¹⁷ Aus dem Jahre 2004; im Internet unter: http://www.leighb.com/sn12_15.htm [geöffnet: 8.2.2017].

auch dies weg. Die Semantik dieser Worte liegt auch dann im Feld des Besitzens, des Habens, des Ergreifens, wenn kein grammatisches Subjekt (einer, der »besitzt«, »hat«, »in Händen hat«, »habhaft hat«, ein »Besitzer«, »Eigentümer«) ausgesprochen wird, was sehr häufig geschieht. Für eine indoeuropäische, d.h. »Sein«-habende und flektierende Sprache wird es umgekehrt zu einer zumindest für Anfänger im Übersetzen nur schwer überwindlichen Schwierigkeit, aus einer »Seins«-losen Sprache auch »Seins«-los zu übersetzen. Ein wenig Übung und Training kann aber beweisen, dass es doch möglich ist und der Verbreichum der indoeuropäischen Sprachen groß genug ist, auf alle Flexionsformen von »ist« bzw. »sein« einmal experimentell zu verzichten. Auch das Deutsche wäre in der Lage, »Seins«-los zu sprechen, wenn es sich solche Disziplin und Askese versuchsweise antäte. Es kann sogar enorm an Farbe, Reichtum, Vielseitigkeit und Intensität dadurch gewinnen.

Dass chinesisches *you* 有 und *wu* 無 nicht »sein« und »nicht sein« bedeuten können, machen schon einige äußere Kennzeichen klar: Es handelt sich um volle, mehrwertige Verben, die sowohl direkte als auch indirekte Objekte (bzw. Komplemente) nach sich ziehen können (man kann akkusativisch »etwas haben«), während »sein« ein monovalentes oder höchstens bivalentes Verb ist, das kein direktes Objekt nach sich duldet (man kann nicht »jemanden« oder »etwas seinen« oder »isten«, man kann aber etwa »des Teufels sein«, welches eine Ellipse von »ein Besitz des Teufels sein«, »vom Teufel besessen sein« ist).¹⁸ Wenn man weiter, wie es unser chinesisches Textbeispiel tut, explizit *you* 有 und *wu* 無 zugleich zu direkten Objekten seiner selbst erhebt und Formen ermöglicht wie (wörtlich) »Besitz an Nichthabhaftigkeit haben«, »Habhaftigkeit nicht habhaft haben«, dann sprengt es damit den Rahmen der grammatischen Möglichkeiten von »sein«. Denn man kann, wie gesehen, nicht »Nicht-Sein seinen« oder »Sein entseinen«. Man müsste wenigstens »Nicht-Sein zu Sein machen«, aber dann verlagert sich die prädiktative Potenz des Verbs auf ein anderes Wort, nämlich auf »machen« statt auf »sein«.

¹⁸ Dies ist auch gegen Emmanuel Lévinas' strapaziöse Behauptung gesagt, das 20. Jh. habe in Europa zum ersten Mal eine Transitivierung des Seins hervorgebracht. Man kann es drehen und wenden, wie man will, ein Satz wie »Lévinas ist ein Mensch macht «ein Mensch» niemals zu etwas durch »ist« Transitiviertes, niemals zu einem direkten Objekt von »ist«. Man kann in keiner indoeuropäischen Sprache »einen Menschen sein«, sondern nur »ein Mensch sein«; man kann nicht sagen: »Ich bin dich« oder »Ich binne dich«, so verlockend es wäre, derlei doch einmal zu tun.

Der asketische Verzicht eines deutschen Übersetzers aus dem Altchinesischen darauf, chinesisches *you* 有 und *wu* 無 mit »sein/Sein« und »nicht sein/Nicht-Sein« wiederzugeben, eröffnet durch den Gebrauch solch wenig flüssiger, umgangssprachlich kaum je ergriffener und etwas ruppiger Formulierungen wie »habhaft haben« und »Habhaftigkeit haben an« die Möglichkeit, dennoch ein Gespür dafür zu bekommen, was und wie etwas in all den nicht-indoeuropäischen Sprachen geschieht und gedacht wird, die weder die für »ist« verantwortliche Wurzel \sqrt{as} noch irgendeine ihrer Flexionsformen besitzen. Die Übung, nicht nur »Seins«-los zu sprechen, sondern auch »Seins«-los zu denken und zu fühlen, kann wie keine andere den Boden dafür bereiten, die Ratlosigkeit und Verlegenheit der sokratischen Gesprächspartner darüber besser zu ergründen, was das Wort »seiend« und »das Seiende« eigentlich »anzeigt« ($\sigmaημαίνειν$). Die Hilfe dazu entstammt der Erkundung eines Terrains wie des Chinesischen bzw. nicht-indoeuropäischer Sprachen, die gänzlich ohne es auskommen und ihrerseits in größte Nöte geraten, wenn sie derlei mit ihren eigenen Stimmmöglichkeiten dennoch sagen wollen. Erst wenn man diese Möglichkeit einmal aufgenommen hat, kann sich ganz erschließen, welche außerordentliche, singuläre, aber keineswegs allgemeinmenschliche Errungenschaft die indoeuropäische (Er-)Findung des Wortes »ist« darstellt, aber auch, was das anders als bei Platon sich aussprechende Widerstreben des Buddha (im Angesicht seiner verschiedenen vedischen Vorläufer und Widersacher) bedeutet, dem Wort »ist« und seiner Negation überhaupt noch irgendein Feld der Wahrheit zu lassen.

Um dies zu ermessen, wird man von der Meinung Abstand nehmen müssen, ein Wort zeige immer nur das an, was ein Sprecher »meine« oder »sagen wolle«, oder anders: Man verstehe ein »Sprachspiel« eben dann, wenn man verstanden habe, was ein Sprecher »meine« oder »sagen wolle«. Vielmehr sind wir mit der Tatsache konfrontiert, dass ein Wort jederzeit mehr und Anderes sagen, nennen und »anzeigen« kann als derjenige, der sich seiner bedient, meinen oder auch nur ahnen kann. Es spricht jederzeit das Wort selbst, die Sprache, die keineswegs mit dem Sprecher und seinem Meinen und Bedeutenwollen oder dem Hörer und seinem Verstehenkönnen zusammenfällt.

Eine weitere, für die Philosophie gewichtige übersetzerische Frage tut sich auf: Was wird aus dem griechisch-europäischen Projekt der »Ontologie«, wenn wir uns in Sprachen zu bewegen beginnen,

denen nicht nur die Worte »òv« und »òò òv«, sondern auch überhaupt alle mit ihm verbundenen grammatischen Formen nicht zur Verfügung stehen, wenn also das ganze Lexem »ist« und »sein« entzogen wird? Eine Antwort darauf könnte dem Studium der Anstrengung chinesischer Übersetzer indischer Texte entspringen, zumal es im weltgeschichtlichen Maßstab kaum ein zweites Übersetzungsunternehmen solchen Ausmaßes und Anspruches und auch solch monumentaler zeitlicher Ausdehnung geben dürfte als das der in indoeuropäischen Sprachen verfassten buddhistischen Schriften in Sprachen der sinotibetischen Sprachfamilie. Das Chinesische platziert, wie gesehen, an Stelle des (intransitiven) »Ist« ein (transitives) »Haben«. Aus einer »Ontologie« müsste, wenn sich überhaupt eine eigene Wissenschaft über diesen Sachverhalt begründen sollte, eine »Possessologie« werden. Es bleibt der Verdacht, dass ein chinesischer Leser der ganzen Tragweite der indoeuropäisch-buddhistischen Ablehnung (und auch hier nicht nur der Inkompatibilität) des »Seins«-Gedankens erst gar nicht gerecht werden, sondern nur an ein solches vorbuddhistisches chinesisches Denken erinnert werden kann, welches eine solche Mystik war, die ein sich mindestens dreifach sequenziertes Nichten des »Habhaft-Habens« oder der »Habhaftigkeit«, nicht aber des »Seins«, schon seit langem exerziert hatte. Das »Nicht« (oder »Nichts«) des Chinesischen, wie es für die buddhistische Übung in China tragend wurde, bedeutete nie eine Negation des Seins oder des Seienden, sondern immer eine des »In-Händen-Haltbaren«, »Zugänglichen«, des »[Es-] hat«, »Da-hat [’s]«, und nur in solchem Sinne des »[Es-] gibt«. Entsprechendes gilt für die daoistischen Traditionen. So viel, semantisch komplex und folgenreich sie auch immer mit »Habhaftigkeit« und »Nicht-Habhaftigkeit« verfahren und so konkurrenzlos dieses Instrument im Fundierendsten ihres Sprachvermögens und Philosophierens wohnt, so wenig kann das damit umgehende Denken eine »Ontologie« genannt werden. Dennoch bleibt aber die Frage: Wie viel und was mögen Chinesen von dem nur durch das Indoeuropäische möglich gewordenen und nur von ihm ausgehenden »Seins«-Problem des Buddhismus trotz der Abwesenheit dieses Wortes in ihrer Sprache verspürt haben? Wie viel Wind hat China durch das Hereinwinken des buddhistischen Denkraums von der Frage der ihm gänzlich fremden Bedeutung des »Ist« dennoch tatsächlich bekommen?

Vielleicht konnte dies erst unvermutet, neu und vollständiger klar werden, als andere Boten der indoeuropäischen Hinterlassen-

schaft von ganz anderem Ende der Welt her China erreichten: zuerst die Jesuiten, dann die britischen, niederländischen und portugiesischen Kolonisatoren und seit dem 19. Jahrhundert die Finanz-, Wirtschafts- und Technik-Globalisatoren und -Eroberer aus der westlichen Welt, die ein »Es-ist« mitbrachten, das mit dem scholastischen »Esse est Deus« kaum noch eine Wiedererkennung zulässt.

3. As, *bhū* und *vas/ush*: die dreifache indoeuropäische Wurzel von »ist«, »wird« und »Wesen«

Monier Monier-Williams nannte in der Einführung in sein *Sanskrit-English Dictionary* von 1899 Sanskrit »the faithful guardian of old Indo-European forms«,¹⁹ »den treulichen Wächter alter indoeuropäischer Formen«. Wenn das Griechische diejenige Sprache ist, aus der (seit Sokrates und Platon) das Philosophieren so erwuchs, dass die Frage nach dem sich immer mehr entziehenden Sinn von εἶναι, »sein«, mit ὄς (*yas*) und τὸ δύνατον, dem »Seienden«, und der οὐσία, »der Seiendheit, dem Wesen« das Denken beflogelte, und wenn Monier-Williams' Akzent richtig ist, dann muss das Sanskrit eine Elternschaft treulich bewahren, zu deren Nachkommenschaft in Griechenland das Philosophieren als Frage nach dem »Sein«, dem »Seienden«, der »Seiendheit«, dem »Ist« und dem »Wesen«, sprachlich gehört. Die philosophisch gestellte »Seins«-Frage spricht erst in den Dialektien einer so gearteten »Familienverwandtschaft«, die die Wurzel dieses Wortes zur Verfügung hat. Ob auch andere große Familienverwandtschaften menschlicher Rede diese Wurzel zur Verfügung haben, steht keineswegs fest: Nicht jeder Mensch muss »sein«, »Seiendes« und »Seiendheit« sagen können. »Seins«-loses Sprechen ist einer vollständigen Sprache durchaus möglich.

Monier-Williams behauptet ohne weitere Nachweise, die sanskritische Wurzel $\sqrt{bhū}$ bedeute »to be< or >to exist« – auch er nimmt keinen Anstand, »sein« und »existieren« im gleichen Topf umzurühren.²⁰ Von ihr seien unzählige Derivative abgeströmt, zu denen u.a. *bhava* (*bhavana*), »being«, und *bhāva*, »existence«, gehören würden. Aber die Wurzel $\sqrt{bhū}$, aus der u.a. das griechische φύω stammt (mit *physis*), bedeutet nichts im Spielraum von »ist«, »sein« oder »(ge)

¹⁹ Monier-Williams, *A Sanskrit–English Dictionary*, S. xiii.

²⁰ a. a. O., S. xiii.

wesen«, sondern »wachsen« oder »werden«, zu *physis* nominalisiert: »Wuchs«.²¹

Diejenige indoeuropäische Wurzel, aus der das deutsche »ist« und das englische »is« hervorgegangen sind, ist **h1.es (as)*.²² Die Bedeutung dieser Wurzel liegt proto-indoeuropäisch vielleicht noch nicht im Bereich von »ist«, sondern in dem von »atmen, Atem, die Atmenden«. Sanskrit *ásu* bedeutet »Atem« und »Leben«, und zwar nicht primär in Bezug auf die Lebewesen, die wir in lebendigen Leibern und Gestalten sehen, sondern auf das »Leben« der Toten und Abgeschiedenen. Gemeint ist das, wozu sich das »*ásu*« eines Sterbenden herausverwandelt oder wohin es geht, wenn er aushaucht. Unbewegt, abgetan und verlassen bleibt der Leib zurück und vergeht ohne sein »*ásu*« binnen weniger Tage. »*Ásu*« atmet auch zwischen den Sternen und schafft ihren Bewegungen untereinander ihre Zeit, so dass auch die Sterne »leben«. »Vier ›Sekunden‹ siderischer Zeit« bilden im ältesten mathematischen und astronomischen Traktat Indiens, im *Sūryasiddhānta*, ein »*ásu*«.²³ Die schon im *Rgveda* »*ásura*« genannten »Geister«, die keinen sichtbaren Leib haben, sondern frei

²¹ Zu der Wurzel $\sqrt{bhū}$ gehört das deutsche Wort »Baum« (mit Bedeutungsverweiterungen zu Gerste, Getreide, Stock bis hin zu Ernte), möglicherweise auch der lateinische »Faun«. Es scheint, dass die lateinische Flexionsform *fui* sowie der englische Infinitiv *[to] be* mit dem Partizip Präsens *being* nicht von der Wurzel \sqrt{as} , sondern von der Wurzel $\sqrt{bhū}$ herstammen, also streng genommen nicht auf die Semantik von »ist«, sondern auf die von »wird« verweisen. Das lateinische *fiat*, das ebenfalls zu *bhū* gehört, bedeutet z.B. nicht »es sei«, sondern »es werde«. – Einschlägige Publikationen zu den Familienverwandtschaften dieser Wurzeln finden sich u.a. im erstmals 1973 herausgegebenen *Journal of Indo-European Studies*, in der Zeitschrift *General Linguistics* und auf einer Reihe spezialisierter Internetseiten von akademischen Instituten der Indoeuropäistik-Forschung, so etwa des Indo-European Documentation Center an der University of Austin, Texas, die hier konsultiert wurden.

²² Verbformen in Sanskrit sind u.a. *esmi*, *esi*, *esti*, *asmi*, die lateinischen Formen *esse* und *sunt* und die deutschen Worte »ist«, »sind« und »sein«.

²³ Siehe Monier-Williams, S. 121:a. – Auf die besondere »Zeit«-Gestalt, nach der die Semantik der Wurzel $\sqrt{bhū}$ ausgerichtet ist, hat John Hewson hingewiesen, *Tense and Aspect in Indo-European Languages*, siehe dafür besonders S. 184. Er versucht zu zeigen, dass Worte in der Verwandtschaft aus *bhū* eine »iterative« Bedeutung haben. Sie nennen die Wiederholung eines Geschehens so lange, bis für sein Vorankommen die Zeit sich erschöpft und Stillstand eintritt: eine offene Serie von gleichartigen Geschehnissen mit einem Abschlussereignis. Dies geschieht in einer Kombination von Imperfekt- und Perfektformen des Verbs, wie etwa im Progressiv englischer stative verbs (»I am understanding more every day«). Die Wurzel $\sqrt{bhū}$ regiere eine »perfektive Aktionsart«.

von Leib nur »atmen«, haben ihren Namen aus dieser selben Wurzel.²⁴ Der Atem verbindet sich mit dem Wind und hat selbst windhaften Charakter.

Statt »die frei von Leib nur ›atmen‹« ist man verführt zu sagen: die »frei von Leib nur Atem *sind*«. Mit keinem Wort der Sprache kommen wir aber so sehr in Not, es durch ein anderes Wort zu erklären, wie mit dem Wort »*sind*« oder »*ist*«; kein anderes Verb kann sie erläutern. »Existieren« hat nichts damit zu tun, »Existenz« erklärt nicht »Sein«. Wir möchten solche wie die *ásura* auf Deutsch »Wesen« nennen, weil »Wesen« eine Beugungsform von »*ist*« ist (wie etwa in dem Partizip »gewesen«). Aber schon zu sagen, es handle sich um »lebende Götter« oder »Dämonen«, liegt der Wurzel des Wortes fern.

Das Wort, von dem her wir für die Frage nach der Bedeutung von »*ist*« zu denken haben, ist also jedes, das aus der indoeuropäischen Wurzel \sqrt{as} herstammt. Das lateinische *est*, das deutsche »*ist*«, das englische *is* gehören dazu, aber auch die griechischen Worte εἰναι und ἔνι. Im Sanskrit entspricht dem das Wort *asti*.

Einige Linguisten vertreten die Auffassung, die Wurzel $\sqrt{bhū}$ sei insofern mit der Wurzel \sqrt{as} verbunden, als es auch Lebewesen gebe, die zwar nicht »atmen«, aber dennoch »leben«, und zwar, indem sie »wachsen« und »werden«; gemeint sind Schösslinge, Kräuter, Sträucher und Bäume, auch Wucherungen und Geschwülste. Dass aber das Rätsel der Bedeutung der Wurzel \sqrt{as} tiefer ins Erdreich der Sprache dringt als nur bis dahin, zweierlei Leben zu unterscheiden, ein atmendes und ein nicht-atmendes (wachsendes), zeigt das Mehr, das berührt wird, wenn etwa *ásura* nicht bloß diejenigen heißen, die »frei von Leib nur ›atmen‹«, sondern diejenigen, die »frei von Leib nur Atem *sind*«. Ebenso muss dann gesagt werden, dass das »Sein« in Kräutern und Bäumen als dasjenige in sein Wort tritt, das »frei von Leib nur Wuchs *ist*«. Dass in den Mythologien der Völker Pflanzen und Bäume in ihnen verborgene Götter »*sind*«, beruht auf diesem Zuspruch zu sehendem und verstehendem Empfangen. So aber »*ist*« das Sein »atmender« und »wachsender« »Wesen« nicht zweierlei »Sein«: Weder »Atem« noch »Wuchs« geben die Grundlage zum Verstehen dessen, was »*ist*« bedeutet. Der Sinn von »*ist*« reicht weiter, tiefer und höher als der von »atmen« und »wachsen«.

Martin Heidegger hat in seiner *Einführung in die Metaphysik*

²⁴ Meine Erklärungen stützen sich hier vornehmlich auf Muller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, S. 191 f.

(als Vorlesung gehalten 1935) noch eine dritte Wurzel ausgemacht:²⁵ die Wurzel \sqrt{wes} (dazu u.a. Altindisch *vasami*, Germanisch *wesan*, die römische Göttin des Herdfeuers, »Vesta«, und das »Vestibül«), aus der die deutschen Formen »war« und »wesen« und die englischen »was« und »were« herstammen. Die vedische Wurzel ist $\sqrt{3.vas}$, verbunden mit *ush*. Die Bedeutung von *vas* ist: »aufscheinen, hell werden, dämmern (am Morgen); durch Bescheinen verleihen; durch Bescheinen verjagen; zum Aufscheinen bringen«, die hiermit verwandte Bedeutung von *ush*: »brennen, niederbrennen; bestrafen, züchtigen; der frühe Morgen, Morgendämmerung«. In den verschiedenen Flexionsformen von »sein« in indoeuropäischen Sprachen kommen in der Tat Bildungen aus Worten zum Tragen, die auf alle drei Wurzeln zurückgehen. Heutige etymologische Forschung scheint den grundsätzlichen Befund der *drei* indoeuropäischen Wurzeln zu bestätigen, mit denen sich die Philosophie – nun nicht mehr etymologisierend, sondern philosophierend – in ihrer tiefsten möglichen Frage schlechthin, derjenigen nach dem Sinn von »seiend, das Seiende«, zu befassen hat,

²⁵ Martin Heidegger, »Zur Grammatik und Etymologie des Wortes ›Sein‹«, S. 40–56. – Die einzigen Literaturangaben, die Heidegger zur Etymologie von »Sein« hier angibt, sind: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, Bd. 59, der in die Vorlesung von 1935 eingegangen ist; Ernst Fränkel, »Das Sein und seine Modalitäten«, S. 149 ff., eine Studie, die 1935 noch nicht zur Verfügung stand und erst 1953 der Buchpublikation hinzugefügt wurde. – Die *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* ist die älteste seriennäßige Publikation zur »Indogermanistik« überhaupt, erschien erstmals 1852 (anfangs noch beschränkt auf »Deutsch, Griechisch und Lateinisch«), wurde seither unter wechselnden Titeln herausgegeben und erscheint bis heute, inzwischen unter dem Titel *Historische Sprachforschung/Historical Linguistics*, damit nicht mehr beschränkt auf die Indoeuropäistik. – Heidegger zitiert hiervon 1932 nur den Band 59, weil darin behauptet wird, die Wurzel $\sqrt{bhū}$ führe von der Bedeutung »wachsen« zu »aufgehen«, das wiederum vom Anwesen und Erscheinen her bestimmt bleibt«, S. 54. Das Wort würde damit Heideggers Idee von der *physis* als »das ins Licht Aufgehende«, als »leuchten, scheinen und deshalb erscheinen«, Vorschub leisten. Er schreibt, dieses Verständnis versetze uns in die »ursprünglichere Auslegung, die aus der Auseinandersetzung mit dem Anfang der griechischen Philosophie stammt«. Aber damit, dass »ursprünglichere Auslegung« an den »Anfang der griechischen Philosophie« zurückführe, blendet er den weit komplexeren Sprachzusammenhang aus, der das Vedische, das Sanskrit und mittelindische Dialekte wie Pāli, damit aber die upanishadischen, brahmanischen, buddhistischen und jainistischen Traditionen des Denkens auch umfasst. Es gibt also eine bis heute noch ganz unerprobte »Auslegung« der Frage nach dem Sinn von »Sein«, die noch »ursprünglicher« oder in anderer Weise »ursprünglich« ist und aus der Auseinandersetzung mit dem indischen und zentralasiatischen Denken stammt.

wenn sie auch nicht alle Deutungen, die Heidegger an diesen Befund anschließt, mittragen kann.²⁶

Das Sanskrit bildet auch das Wort »*astitā*«, das Monier-Williams ohne zu erschauern mit »existence, reality« wiedergibt.²⁷ Das genaue deutsche Wort dazu wäre »Ist-heit«. Govindānanda glossiert es in Śaṅkaras Kommentar zu dem Bādarāyana zugeschriebenen *Brahmasūtra*. Das Wort ist gebaut aus »*as-iti-tā*«. Darin gibt »*iti*«, das ebenso für das im deutschen »ist« noch vorhandene, im Englischen »is« aber verschwundene »-t« zuständig ist, nur ein deiktisches »*das*«, »*dies*«, an.

Monier-Williams umschreibt »*as*« folgendermaßen infinitivisch: »to be, live, exist, be present; to take place, happen; to abide, dwell, stay; to belong to; to fall to the share of, happen to anyone; to be equal to; to turn out, tend towards any result, prove«.²⁸ Fatalerweise steht keines dieser englischen Wörter in irgendeiner Sprachverwandtschaft mit Sanskrit »*as*«. Diese ganze Wortheerschar von Monier-Williams schleicht wie eine Horde eigensinniger und missgünstiger Katzen um einen heißen Brei, den sie alle nicht anzurühren vermögen. Trotzdem suchen wir offenbar das Wort für das Leben Spendende; das Gegenwart, Jetzt, Nun Stiftende; das Orthafte, das Ort Gebende und Ort Schaffende, das eine Statt Findende; das, was geschehen macht und das Geschehen als solches selbst; das Bleibende und das jegliches Bleiben Gewährende, das Wohnen und Wohnung Gebende, den Halt und das Halten und das für jeden Halt und jedes Halten Sorgende; das Zugehörig-Machende und Zugehören; das In-der-Gleiche-mit-Gleichem-Stehen und -Gehen zwischen dem, was Leib hat und dem, was keinen Leib hat; das, was immer und überall unsichtbar im Sichtbaren mitgeht und dem Sichtbaren erst das »*Da*« gibt; das Herausstellende und das Sich-Herausstellen, das Zum-Stand-Bringende und Zum-Stehen-Kommen von etwas, auch das Zu-Stande-Bringen und das Zu-Stande-Bringende; das Sich-Ergeben, das Ergebnis; das Anderes Erweisende und zugleich sich damit selbst Erweisende. Auch dies ist nur ein Cluster verschiedener Sinnklänge, das den Zauber des gesuchten Wortes kaum lüften, schmecken oder ahnen lassen kann. Es steckt darin ein großes, unübertreffliches Ja ohne Nein zu jedem, was sich ereignet, welches auch immer. Hier

²⁶ So Fried, »What is in a Word? Heidegger's Grammar and Etymology of 'Being'«.

²⁷ *Sanskrit English Dictionary*, S. 122:b.

²⁸ a. a. O., S. 117:b.

hätte nun der Satz nicht abgeschlossen werden können mit den Wörtern »welches auch immer es sei«, denn das »sei« »ist« ja das Rätselhafte selbst, um das alle diese Rede schwirrt und tanzt. Wir können gerade dieses Wort, je mehr wir es erläutern und über die Zunge bringen wollen, um so weniger ertragen. Wir können dieses Wort nicht sagen. Anders: Sobald wir es sprechen, sind wir es nicht mehr, die es sagen. Nur es selbst sagt sich gewissermaßen selbst, wenn wir es anstimmen. Wer unter uns Menschen wäre gar in der Lage, es zu »meinen«?! Mit keinem anderen Wort der Sprache verhält sich das in solcher Radikalität.

In der gerade gegebenen Aufzählung fehlt der Tod. Aber er gibt allem hier Gesagten erst sein Recht. Wir hätten jedes jener eigensinnigen Wörter ebenso noch mit »im Tod« anzuführen: im Tod das Leben Spendende; im Tod das Gegenwart, Jetzt, Nun Stiftende; im Tod das Orthafte, das Ort Gebende und Ort Schaffende, das eine Statt Findende; im Tod das, was geschehen macht und das Geschehen als solches selbst; im Tod das Bleibende und das jegliches Bleiben Gewährende, im Tod das Wohnen und Wohnung Gebende, den Halt und das Halten und das für jeden Halt und jedes Halten Sorgende; im Tod das zugehörig Machende und Zugehören, auch zugehörig Bleibende; im Tod das In-der-Gleiche-mit-Gleichem-Stehen und -Gehen zwischen dem, was Leib hat und dem, was keinen Leib hat: das unzerstörbare Leben; im Tod das, was immer und überall unsichtbar im Sichtbaren mitgeht und dem Sichtbaren erst das »Da« gibt; im Tod das Herausstellende und das Sich-Herausstellen, das Zum-Stand-Bringende und Zum-Stehen-Kommen, auch das Zu-Stande-Bringen und zugleich Zu-Stande-Bringende; im Tod das Sich-Ergeben, das Ergebnis; das Anderes Erweisende und zugleich sich damit selbst Erweisende.

Und in diesem allen, so sagte ich soeben, wird »Recht« gegeben. Das Ist »ist« als das im eigentlichen Sinne das Recht als Recht Setzende: Es straft und sühnt aus. Das bedeutet: Es bedarf der *dhamma/dharma/fa/chos*, der »Dinge« im mittelhochdeutschen Sinne, der »Rechtlichkeiten«.

In einer Sprache mit »ist« kann es nichts anderes als ein Etwas – und nicht etwa ein Nichts – geben, ohne das nichts ist, was ist. In dem Wort »ist« steckt schon selbst eine *Frage*: Was oder wer »ist« das, ohne das, die oder den »nichts ist, was ist«? Was »ist« das alles »Ist«-Gebende selbst, da doch nichts vorhanden »ist« als jedes Ding, das ist? Diese beiden »ist« sind doch offenkundig nicht zweierlei.

4. Buddhagoṣas Kommentar

Der Hauptherausgeber des Pāli-Kanons, Buddhagoṣa (geb. Ende 4. Jh., fl. 5. Jh.), hat die Worte *atthita* und *natthita* im *Kaccayanagottasuttam* knapp kommentiert:

»*Atthitanti sassata. Natthitanti uccheda.*«²⁹

»Ist-heit [weist auf] *sassata*, Nicht-ist-heit [auf] *uccheda*.«

Eine mit vielen geläufigen Übersetzungen übereinstimmende Übersetzung (hier von Jarayava) macht daraus:

»*Atthita* (existence) is eternalism; *natthita* (non-existence) is nihilism.«³⁰

Freilich: Kein Mensch bei Sinnen würde die unterirdischen Sätze »Existenz ist Eternalismus« und »Nichtexistenz ist Nihilismus« unterschreiben. Aber man ist es gewöhnt, und es ist eine eherne Konvention geworden, dass westliche Übersetzungen Buddhagoṣas Vokabeln mit »Eternalismus« und »Nihilismus« wiedergeben. Es ist ein gedankenloser Automatismus, mit dem eine bloß etikettenhafte Formalisierung das Feld beherrscht, die zu keinem vertiefenden Denken mehr anzuregen in der Lage ist.

Zuerst: Weder in *sassata* noch in *uccheda* steckt ein -ismus.

Zweitens: *Sassata* bedeutet nicht »eternal«, »ewig«, sondern »immer wiederkehrend«, »perpetuierend«, so wie die Feldfrüchte sicherlich oder hoffentlich jedes Jahr wiederkehren werden und so einen auf sein Ende hin unabsehbaren Kreislauf jahreszeitlicher Wiederkünfte anzeigen – was ohne Zweifel nicht dasselbe wie »Eternalismus« bedeutet. *Ucchedam* bedeutet nicht ernsthaft »Nihilismus«, sondern das Gegenteil von *sassata*: Etwas geht hinaus oder aus und zerfällt, fällt hin für immer ohne Wiederkehr – was ohne Zweifel nicht dasselbe wie »Nihilismus« bedeutet. Wir könnten also Buddhagoṣas Worte etwa so übersetzen:

»Ist-heit [weist auf] eine beständige Wiederkehr, auf ein kreisendes Sich-Wiederholen wiederkehrender Ereignisse; Nicht-ist-heit [weist auf] ein Ausgehen, ein endgültiges Zerfallen ohne Wiederkehr.«

²⁹ PTS SA ii.32.

³⁰ Im Internet unter: <http://www.jayarava.org/texts/kaccayanagottasuttam-landscape.pdf> [geöffnet: 9.2.2017].

Oder:

»Ist-heit [bedeutet]: Etwas kehrt beständig immer wieder; Nicht-ist-heit [bedeutet]: Etwas fällt dahin und kehrt nie mehr wieder.«

Die Feldfrüchte werden zwar geerntet, verzehrt und verfallen so, haben ihr Ende, aber wie die Sonne alle Abende im Westen untergeht und alle Morgen im Osten wieder aufgeht, so kehrt die Frucht im nächsten Jahr wieder und ernährt aufs Neue. Das wie der Atem ein und aus Gehende dieses unaufhörlichen, beständigen Vergehens und Wiederkehrens bedeutet *sassata*. Ein Verstorbener aber ist, wie alles, was in der angedeuteten Weise zu »atmen« aufhört, ein für alle Mal gegangen, über ihm schwebt das schreckende Verhängnis des Nie-mehr; deshalb und in diesem Sinne »ist« er »nicht« mehr. Es ist hingegen merkwürdig, dass wir im Deutschen sowohl sagen können »Er ist tot« – denn was »ist« er, wenn er *tot* »ist«?! was ist das »Sein« des Todes? – als auch »er ist nicht mehr« – und meinen damit dasselbe.

Von diesem Kommentar aus gesehen, lehrt nun also der Buddha im *sutta*: So, wie keine Ist-heit stattfindet, wenn uns Ereignisse beständig immerfort in nie endenden Kreisen der Wiederkehr zurückzukommen scheinen, ebenso findet keine Nicht-ist-heit statt, wenn etwas uns für immer ohne Wiederkehr zu zerfallen scheint. Wenn sich also keinerlei Zeit-Raum des »Seienden« findet, in dem ein Entstandenes oder Gewordenes befestigt stünde, und keine Dimension des »Nicht-Seienden«, zu der ein Sterbendes oder Dahinfallendes zerfiele, »ist« weder etwas noch »ist« etwas »nicht«, sondern was immer stattfindet oder geschieht, geschieht nur in Bedingtheit durch ein Anderes, das seinerseits nur bedingt durch ein Anderes geschieht. Auch solche Bedingtheit aber »ist« dann weder noch »ist« sie »nicht«. »Stattfinden«, »geschehen« bedeutet nicht »sein«. Man kann also auch nicht sagen, das »Andere«, das ein durch es Bedingtes bedingt, »sei«. Auch jenes Bedingende ist weder, noch ist es nicht. Gerade hierdurch aber, durch die radikale Untauglichkeit und Unmöglichkeit alles »Ist«- und »Ist-nicht«-Sagens, so lehrt das *sutta*, hat der Buddha die Wahrheit der Lehre von der »Bedingten Entstehung« erkannt. Im Haupttext ist gesagt, dass damit zwei extreme und für den Buddha in seiner Lehre nicht mehr betretbare »Enden« (*anta*) gemeint sind, zwischen denen ein breiter »mittlerer« Spielraum sich auftut.

Die *epoché*, die der Text auszuüben verlangt, liegt darin, dass in diesem breiten »mittleren« Spielraum nichts »für immer«, nichts »unveränderlich«, nichts »unbedingt« oder »unkonditioniert durch

Anderes« gilt. Das aber kann ihn nicht dazu verführen zu sagen, hier »sei« alles bedingt, denn mit diesem »sei« würde er sofort das Gegen- teil dessen behaupten, was er soeben als seine entscheidende Einsicht hervorgehoben hatte. Weder hat irgendetwas ein zeitloses Weilen und Bleiben noch ein Hinschwinden, Abscheiden, Wegfallen ohne Wiederkehr, und das gilt selbst für die winzigsten und atomisiertesten Momente jedes beliebigen »Etwas«. Selbst, was sich nur für den geringsten Bruchteil einer Terassekunde als ein identifizierbares Etwas zu halten scheint, hat doch in Wahrheit keinerlei Sich-Halten und nichts Identifizierbares. Nichts verweilt auch nur im Geringsten und für die geringste Zeit. Es liegt aber – zumal am Gesamtmaßstab der indoeuropäischen Sprachen – ein Ungeheures darin, dass die indischen buddhistischen Sprachformen diese Unmöglichkeit durch das Wort »ist« aussprechen, dass solche Schriften also das »Ist« für ein schlechterdings Unmögliches erklären, und zwar sowohl hinsichtlich des Verweilens und Bleibens als auch hinsichtlich des Ausgehens und Abscheidens. Die Redeform gilt hier nicht, dass, wenn etwas kein Bleiben und Verweilen hat, es dann also nichtig sei, und dass, wenn etwas nicht ausgeht und erlischt, es dann also ein Bleibendes und Verweilendes sei.

Die Tatsache, dass auf diese Weise weder etwas »ist« noch »nicht ist«, bedeutet vielmehr, dass das im eigentlichen Sinne Seiende sich niemals ereigne, niemals geschehe: nämlich *ātman*, alles, was je nur in einem »Selbst«-Bezug stehen könnte. Ich habe soeben formuliert: »was sich nur für den geringsten Bruchteil einer Terassekunde als ein identifizierbares Etwas zu halten scheint«. Der Stein des Anstoßes in einer solchen Formulierung ist der Gebrauch des Wortes »sich«, »etwas, das sich hält«. Ein solches, so will das *Kaccayanagottasuttam* polemisch sagen, geschieht in Wahrheit nicht, kommt in Wahrheit nicht vor. Das ist es, was es bedeutet, wenn gesagt wird, nichts »ist« und nichts »ist nicht«. Das Seiende, das hier geleugnet wird, ist eben so der *Ātman*, wie der *Ātman* das Seiende bedeutet, das aber, nach der Polemik dieser Schrift, weder im positiven noch im negativen Sinne vorkommt.

Die Übersetzungen von »*sassata*« und »*uccheda*« mit »Eternalismus« und »Nihilismus« sind aber auch aus demjenigen Grunde falsch, dass sie gegen den Seins-Gedanken, auf den es sowohl im Haupttext als auch in Buddhagoṣas Kommentar gerade ankommt, gänzlich indifferent und gleichgültig stehen. Diese Worte bezeichnen nur Aussageformen überhaupt, d. h. Sätze mit beliebigen Verben. Ein

Eternalismus könnte z. B. aus dem gegen bekannte und geprüfte Einwände insistierenden Satz sprechen: »Alles kehrt ewig wieder.« Ein Nihilismus könnte aus dem Satz sprechen: »Nichts kehrt ewig wieder.« Derlei aber meint weder unser Text noch Buddhagoṣas Kommentar. Sondern beide sagen nur: Jede Äußerung auf dem Grund der Ist-heit, der derselbe Grund ist wie der einer Äußerung auf dem der »Ist-nicht-heit«, wird abgewiesen. So wie »*sassata*« nur auf »Ist-heit« und »*uccheda*« nur auf »Ist-nicht-heit« hin Deutungskraft haben, so müssen auch die für sie gewählten Übersetzungsworte klarmachen, dass sie auf alle anderen Verben außer den Flexionsformen von »sein« nicht gedeutet werden sollen. Sie dürfen für alles, was »in der Mitte zwischen« diesen Enden liegt, nicht gelten, d.h. für alles, was weder »ist« noch »nicht ist«. »Eternalismus« und »Nihilismus« aber erstrecken als -ismen ihre Bedeutungen gerade auch auf die Mitte zwischen den Enden, d.h. sie machen sich genauso auch für jedes andere Verb als »ist« und »ist nicht« geltend. Buddhagoṣa aber sagt derlei mit seinen beiden Vokabeln gar nicht. »Eternalismus« und »Nihilismus« sind keine »Enden« oder »Extreme«, sondern Totalitäten. Sie lassen nichts aus. Sie erfassen alles. Sie misshandeln deshalb die indischen Worte, die Buddhagoṣa in Wahrheit so wählte, dass sie die Bedeutung gerade von »ist« und »ist nicht« und keines anderen Verbs deuten. Sie bezeichnen die entscheidende semantische Dimension des Ātman in der Weise, wie bestimmte frühe Buddhisten ihn verstanden und wie sie ihn auf der Basis ihres Verstehens abwiesen und leugneten: Der ein-einzige Ātman, neben dem es nichts Zweites je gibt, »ist« nämlich, so hören sie von Anderen. Da er »ist«, währt er immer unverändert und ohne von Anderem bedingt zu sein; was durch Anderes bedingt wäre, wäre nicht Ātman. Und da der Ātman jedes Einzelne »ist«, kann auch kein Einzelnes je für immer dahinfallen, aus- und abscheiden, sondern es bleibt jederzeit Ātman, was immer ihm auf dem Weg seiner Wandlungen Veränderndes geschehen mag. Geraade darin liegt der »Selbst«-Bezug: Was immer als ein »Anderes« angesehen werden mag, »ist« kein Anderes. Dies, der in allem lückenlose »Selbst-Bezug« und die durch ihn ermöglichte Enttäuschung der Andersheit, gehört unbedingt zur Bedeutungsdimension des indisch verstandenen Wortes »ist«.

Von den griechisch und lateinisch verstandenen Parallelworten kann das keineswegs gesagt werden; hier kann etwas ohne Weiteres »sein« auch dann, wenn es durch Anderes bedingt ist. Das ist sogar der Witz desjenigen Teilprojekts der Metaphysik, das sich mit den

vier Ursachen und deren viererlei – oder spätscholastisch auch mehr – Folgen beschäftigt. Das Wort »ist« produziert hier keine Ausschließung, wie es der indische Text tut, ganz im Gegenteil.

Was ausgeht, kehrt wieder; schon dies bedeutet dem Veda Ātman, denn in dem Ausgehen und Wiederkehren erhält sich ein Selbes in aller Wandlung. Wandlung »ist« nicht, »ist« wegen der Selbstigkeit des immer nur einsam Selben nicht. Was bedingt herkommt, geht aus und fällt dahin; dies bedeutet dem Veda in derselben Weise Ātman, denn in dem bedingten Herkommen und Ausgehen erhält sich dasselbe Selbe in aller Wandlung. Dies Selbe hat, wie schon betont, nichts Zweites neben sich. Es kennt das wegen der Wandlung scheinbar sich in eine Andersheit Trennende als nichts Anderes denn als »sich selbst«, sieht darin nichts als »sich selbst«, sein »Du« »ist« keines, sein Sein »ist« Du-los – gerade darin *beruht* seine Ist-heit. Beides in gleicher Weise bedeutet nicht nur den Brāhmaṇas und Upaniśaden das Wort »ist«, sondern auch dem *Kaccayanagottasuttam*. Aber was Brāhmaṇas und Upaniśaden mit ihm positiv annehmen und verehren, verwirft der Buddha hier als unhaltbar.

Der ganze Spielraum der Mitte »ist« weder, noch »ist« er »nicht«. Darum, dem Text des *Kaccayanagottasuttam* folgend, das aber dies Wort nicht ausspricht, nennt Nagārjunā ihn »leer«. »Ist« und »Ist-nicht« heißen hier nicht »Realitäten« oder »Wirklichkeiten«, sondern, dem Wort »Leerheit« entsprechend und seine extremen »Enden« bezeichnend, »Füllen«, d.h.: Irrtümer, Illusionen, trügerische Windspiele.

Dieser Raum in der Mitte kann deswegen auch nicht »transzendent« heißen, denn er liegt weder über etwas hinaus (sondern vielmehr in der Mitte zwischen zwei Enden, die er beide verweigert), noch besteht er aus etwas, das »ist« oder »nicht ist«. Man darf deswegen auch nicht sagen: »Er ist leer.« Denn heißt er »leer«, dann »ist« er weder, noch »ist« er »nicht«. Leere »ist« in genau derselben *einen* Weise nicht, wie sie nicht »nicht ist«. Dasjenige, von dem man ein »ist« oder »ist nicht« aussprechen kann, kann niemals »leer« heißen, sondern nur »gefüllt«, es hat »Fülle«: Sein »ist« also Fülle, Fülle sein Sinn – Fülle »ist« (der) Seinssinn. Für die Mitte, die der Buddha meint und lehrt, gilt das nicht; sie »ist« ja weder noch »ist« sie »nicht«. Von hierher gesehen wäre es also ganz widersinnig, einen Buddha oder das *nirvāṇa* »transzendent« zu nennen. Denn nur die Lehre in dieser Mitte kann als »rechte Lehre« angesehen werden, aber niemand kann lehren, diese Mitte »sei« irgend etwas. Sie »ist« auch

und gerade weder Buddha noch *nirvāṇa*, denn so »wären« Buddha und *nirvāṇa* Seinsbestände, und es könnte Sätze geben, die mit »Ein Buddha ist ...« oder »*Nirvāṇa* ist ...« beginnen; so steht es aber nicht. Hat jemand gelernt, dass diese Mitte nicht »ist«, folgt daraus nicht, dass sie »nicht ist«; sondern dass sie nicht »ist«, bedeutet dasselbe, wie dass sie nicht »nicht ist«. (Man kann folglich nicht fragen: »Also ist sie doch!?!«) Wird nun jemand fragen: »Wo sind wir jetzt angekommen?«? Fragt jemand so, kann ein Antwortender wohl mit Recht rufen: »Unmöglich!« Aber es könnte keineswegs geantwortet werden: »Das ist unmöglich!« oder »Das ist nicht unmöglich!«

Für das so Gesagte hat die formale Logik keine Darstellungsform und kein Zeichen. Es gehört zu dem, was ihr entgeht. Wenn jemand also nur versteht, was man auf den Wegen formaler Logik verstehen kann, dann kann er hier nicht mehr »verstehen«. Wir haben allerdings keinen Grund zu der steinigen Behauptung, hier werde dann eben nicht »verstanden« – mit allen Pros und Kontras, die Adepten des einen wie des anderen Lagers daraus ziehen werden: Weder haben wir Grund, diejenigen zu unterstützen, die eine Ideologie daraus machen, diese Einsicht übersteige Verstehen und Verstand, noch haben wir Grund, diejenigen zu unterstützen, die auf den Rationalismus formaler Logik oder formalanalytischer Untersuchung die Möglichkeit des Verstehens begrenzt sehen wollen. Das »ist« »ist« deswegen auch jederzeit mehr als der bloße Formalismus einer »Kopula«, gerade dann, wenn keine andere Funktion bedient wird als diese.

Es fragt sich, wie und ob überhaupt es der chinesischen Übersetzung mit ihren Worten »Habhaftigkeit« und »Nicht-Habhaftigkeit« gelungen ist, den hier nur im Gröbsten umrissenen Zusammenhang zu transportieren. Hat das »Seins«-Problem mit seiner tiefen indoeuropäischen Wurzel China damit erreicht und berührt? Oder ist es in eine Parallelwelt des »Habens«, »Besitzens« und »Ergreifens« überführt worden, die zwar an jeder chinesischen Textstelle intakt und homogen und auch mit der fundamentalst möglichen Erfahrung zu dieser Sprache selbst spricht, aber doch seine spezifische Andersheit von der indoeuropäischen Überlieferung unversehrt bewahrt? Bemerkt unser Denken nicht den abgründigen Unterschied zwischen der wörtlichen Rückübersetzung des chinesischen *Kātyāyanāvavāda* ins – indoeuropäisch verfasste – Deutsche, die sich aber dennoch aller »Seins«-Begriffe enthält, und der »Ist«- und »Seins«-Sprache der indischen Originale, die, ins Deutsche übersetzt, mit allen »Seins«-Begriffen auftritt?

Bibliographie:

- Bingenheimer, Marcus. *Studies in Āgama Literature – With Special Reference to the Shorter Chinese Samyuktāgama*. Dharma Drum Buddhist College, Bd. 1. Taibei: Xinwenfeng chuban gufen youxian gongsi, 2011.
- Bucknell, Roderick S. »The Historical Relationship Between the Two Chinese Samyuktāgama Translations«. *Chung-Hwa Buddhist Journal* 24 (2011). S. 35–70.
- Fränkel, Ernst. »Das Sein und seine Modalitäten«, *Lexis: Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung*. Hg. von Johannes Lohmann [u. a.]. 4 Bde. in 6 Teilbänden. Bd. 2. Lahr: Schauenburg, 1949.
- Fried, Gregory. »What is in a Word? Heidegger's Grammar and Etymology of 'Being'«. *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. Hg. von Richard F. H. Polt und Gregory Fried. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2001. S. 125–142.
- Heidegger, Martin. »Zur Grammatik und Etymologie des Wortes 'Sein'«. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1953, hier 1976. S. 40–56.
- Hewson, John. *Tense and Aspect in Indo-European Languages: Theory, Typology, Diachrony*. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Bd. 145. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1997.
- Jowett, Benjamin (Übers.). *The Dialogues of Plato*. Zuerst New York: The Macmillan Company, 1892. Hier nach der Ausgabe New York: Random House, 1937. Bd. 2. S. 251.
- Kalupahana, David J. »The Early Buddhist Notion of the Middle Path«. *Eastern Buddhist Society* 12:1 (1979). Im Internet unter: https://ahandfulofleaves.files.wordpress.com/2011/12/the-early-buddhist-notion-of-the-middle-path_kalupahana1.pdf
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit–English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged With Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: The Clarendon Press, 1899. Hier in der erweiterten Neuedition hg. von Ernst Leumann und Carl Cappeller [u. a.]. New Delhi, Madras: Asian Educational Services, 2003.
- Muller, F. Max. *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. London: Longmans Green & Co., 1901.
- Platon. *Sämtliche Dialoge*. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider hg. von Otto Apelt. Leipzig: Felix Meiner, 1922. Hier Hamburg: Felix Meiner, 1993. Bd. VI. »Sophistes«. S. 79 f.
- Platon. Siehe Jowett, Benjamin.
- Röllicke, Hermann-Josef, »Die These von den drei Nichthabhaftigkeiten. »Die Herrschaftsmystik des Laozi zhigui 老子指歸: Philologie und Exegese«. 3 Bde. Universität Hamburg: unveröffentlichte Habilitationsschrift, 2004.
- Samyutta Nikaya: An Anthology (WH 318–321)*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1985.