

### 3

## WAS ÜBERSEHEN WIR?

Traditionellen Biografien zufolge hatte Gautama Buddha eine besondere Beziehung zu Bäumen.

Er wurde unter Bäumen im Lumbini-Hain geboren, nachdem bei seiner Mutter die Wehen vorzeitig eingesetzt hatten. Als er als Kind unter einem Baum saß und seinem Vater beim Pflügen eines Feldes im Rahmen einer religiösen Zeremonie zusah, trat er spontan in eine meditative Trance ein. Später, als er auf seiner spirituellen Suche sein Zuhause verlassen hatte, ging er in den Wald, wo er mit zwei Lehrern studierte, asketische Übungen praktizierte und dann allein unter einem Baum meditierte – wo er erwachte. Danach verbrachte er weiterhin die meiste Zeit im Freien, lehrte oft unter Bäumen und starb schließlich zwischen zwei Bäumen.

Es überrascht also nicht, dass der Buddha wiederholt seine Wertschätzung für Bäume und andere Pflanzen zum Ausdruck gebracht hat. Einer Erzählung aus den Ordensregeln des Vinaya zufolge ist ihm ein Baumgeist erschienen, der sich darüber beschwerte, dass ein Mönch seinen Baum gefällt hatte. Als Reaktion darauf verbot der Buddha den Sangha-Mitgliedern Bäume oder Büsche zu verletzen, einschließlich dem Abschneiden von Ästen, Pflücken von Blu-

men und sogar grüner Blätter. Man fragt sich, was er wohl über unsere beiläufige Zerstörung ganzer Ökosysteme sagen würde.

Wir mögen auch über das umfassendere Muster nachdenken: warum religiöse Gründerfiguren so häufig ihre spirituelle Transformation erleben, indem sie die menschliche Gesellschaft verlassen und in die Wildnis gehen. Nach seiner eigenen Taufe ging Jesus in die Wüste, wo er vierzig Tage und Nächte allein fastete. Mohammeds Offenbarungen geschahen, als er sich in eine Höhle zurückzog, wo er vom Erzengel Gabriel besucht wurde. Das Khaggavisana-Sutta (»Die Lehrrede vom Rhinozeroshorn«), eines der frühesten Werke im Palikanon, ermutigt Mönche dazu, allein im Wald zu wandern wie ein Nashorn. Milarepa und viele spätere tibetische Yogis lebten und praktizierten viele Jahre lang allein in einer Höhle. Heute dagegen meditieren die meisten von uns in Gebäuden mit dichten, geschlossenen Fenstern, die uns vor Insekten, der heißen Sonne und kalten Winden schützen. Das hat sicherlich viele Vorteile – aber geht dabei nicht auch etwas Wesentliches verloren?

Obwohl wir die Natur oft unter dem Aspekt der Nützlichkeit betrachten, ist die natürliche Welt eine Gemeinschaft von Lebewesen in wechselseitiger Abhängigkeit, die uns zu einer anderen Art von Beziehung einlädt. Der Rückzug in die Natur, vor allem allein, kann unsere gewohnte Sichtweise unterbrechen und uns für eine andere Erfahrung öffnen. Wenn wir besser verstehen, wie dies geschieht, können wir auch einen tieferen Einblick in das gewinnen, was

an unserer gegenwärtigen kollektiven Beziehung zur natürlichen Welt so problematisch ist.

Um dieses Verständnis zu erlangen, wollen wir jedoch zunächst ein Rätsel betrachten, das in einigen buddhistischen Lehren dargestellt wird. Das wird auch manche der im vorigen Kapitel angesprochenen Punkte klären.

### Begierde versus Konzeptualisierung

Von Anfang an hat der Buddhismus Dukkha – »Leiden« im weitesten Sinne – betont. Der Buddha hat gesagt, er lehre ausschließlich Dukkha und dessen Beendigung. Warum leiden wir? Gemäß der zweiten der vier edlen (oder veredelnden) Wahrheiten ist die Ursache von Dukkha *tanha*, was gewöhnlich mit »Verlangen« oder »Begehren« übersetzt wird, vom Wortursprung her jedoch eher mit »Durst« verwandt ist. *Tanha* ist nicht der Durst nach etwas Bestimmtem, sondern der Durst nach allem, denn nichts kann ihn stillen.

Ich erinnere mich jedoch nicht, dass mein Zen-Lehrer Yamada Koun erwähnt hätte, das Problem läge im Begehren. Mir ist auch nicht in Erinnerung, dass er sich in diesem Zusammenhang jemals auf die vier edlen Wahrheiten bezogen hätte. Für die Zen-Tradition und das Mahayana im Allgemeinen besteht das größte Problem im begrifflichen Denken, das uns täuscht.

Auch in Palitexten ist von Verblendung die Rede und Theravada-Buddhist\*innen sprechen davon, denn das Festhalten an bestimmten Denkweisen kann als eine Form des Verlangens verstanden werden – aber die unterschiedliche

Betonung ist nichtsdestotrotz auffällig. Ist unser hauptsächliches Problem nun Verlangen oder Verblendung? Wie können wir die Beziehung zwischen ihnen verstehen? Sprechen der frühe Buddhismus und Zen überhaupt von demselben Weg, derselben Erleuchtung?

Die Schwierigkeit hier ist, dass etwas fehlt, was das Verlangen mit trügerischen Konzepten verbindet. Um dieses fehlende Glied zu finden, kehren wir zurück zu Nagarjunas großer philosophischer Abhandlung, den *Mulamadhyamakakarika*. Den frühesten buddhistischen Texten zufolge besteht das Ziel des buddhistischen Pfades darin, Samsara – unsere alltägliche Welt des Leidens, Begehrens und der Verblendung – zu überwinden, indem wir das Nirvana erreichen und die Wiedergeburten beenden. Im vorigen Kapitel habe ich Nagarjunas berühmte Behauptung zitiert, dass es keinen Unterschied zwischen Samsara und Nirvana gibt. »Die Grenze [Kotih] von Nirvana ist auch die Grenze des alltäglichen Lebens. Es gibt nicht einmal den geringsten Unterschied zwischen ihnen.« Damit wird jeder kosmologische Dualismus geleugnet. Die »Konsensrealität«, die wir normalerweise als selbstverständlich betrachten, ist in Wirklichkeit eine psychologische und gesellschaftliche Konstruktion, die sich dekonstruieren und rekonstruieren lässt. Doch wie funktioniert dieses Konstrukt in unserem Alltag. Wie arbeiten Begehren und begriffliches Denken zusammen, um eine Welt zu erschaffen, die aus scheinbar getrennten Objekten besteht, die gelegentlich »im« objektiven Raum und »in der« objektiven Zeit interagieren? Um das zu erklären, braucht es noch etwas anderes.

Im letzten Vers desselben Nirvana-Kapitels weist Nagarjuna auf den fehlenden dritten Begriff hin. Mervyn Sprung übersetzt ihn folgendermaßen: »Absolute Gelassenheit [*shiva*] ist das Zur-Ruhe-Kommen aller Arten, die Dinge zu sehen, die Stille der benannten Dinge; keine Wahrheit [Dharma] ist jemals von einem Buddha irgendwo für irgendjemanden gelehrt worden.« Vom höchsten Standpunkt aus betrachtet lehrte der Buddha nichts, denn Erwachen beinhaltet nicht, etwas begrifflich zu erfassen: Es ist *die Ruhe der benannten Dinge*.

Wir nehmen diese Welt als Samsara wahr, weil wir sie zu *er-* oder *begreifen* suchen. Dinge zu erfassen verdinglicht sie zu Objekten. Wenn wir nicht nach den Dingen greifen, können wir sie (und uns selbst) ganz anders erleben. Die wichtige Frage ist also, wie wir die Welt begreifen. Nagarjunas Vers impliziert, dass das mit dem Benennen von Dingen zu tun hat.

Der wesentliche Punkt ist etwas, was gegen unsere Intuition spricht. Normalerweise glauben wir, dass wir die Dinge sehen und dann benennen, als wäre Sprache transparent oder ein Spiegel, der die Dinge so reflektiert, wie sie sind. Aber so funktioniert es nicht. Sprechen zu lernen spielt eine große Rolle dabei, wie wir die Welt strukturieren. Das ist Teil des Sozialisierungsprozesses. Wenn Kinder eine Sprache lernen, lernen sie, die Welt (einschließlich sich selbst) auf die gleiche Weise wahrzunehmen wie die anderen Nutzer dieser Sprache. Der Philosoph John Searle formuliert es treffend:

Wenn wir die Welt erfahren, erfahren wir sie durch sprachliche Kategorien, die helfen, die Erfahrungen selbst zu formen. Die Welt kommt nicht bereits in Objekte und Erfahrungen zerlegt zu uns. Was als Objekt gilt, ist bereits eine Funktion unseres Systems der Repräsentation [das heißt der Sprache], und wie wir die Welt erfahren, wird von diesem System der Repräsentation beeinflusst.

Psychologische Forschung hat gezeigt, dass wir normalerweise nicht so genau hinschauen. »Wahrnehmung scheint eine Frage des Abrufens von Informationen zu sein, die über Objekte und deren Verhalten in verschiedenen Situationen gespeichert sind. Das Netzhautbild tut kaum mehr als die relevanten gespeicherten Daten auswählen.« (Richard Gregory) Ein kleiner Blick genügt, um etwas *als* »Tasse« wahrzunehmen – in gewisser Weise *denken* wir mit den Augen. Das ist kein bewusster Prozess, sondern ein vorbewusster, der sich gewöhnlich nur schwer vermeiden lässt.

Die buddhistische Betonung der Vergänglichkeit legt nahe, dass die Welt ein Zusammenfließen von interagierenden Prozessen ist. Aber aufgrund der Sprache *nehmen* wir sie *wahr* als eine Ansammlung getrennter Dinge – jedes mit seinem eigenen Namen –, die gelegentlich interagieren.

Wenn wir zu sprechen beginnen, lernen wir, Dinge zu erkennen – Mama, Papa, Bett, Wasser, Toilette, Tasse, Löffel und so weiter –, und wir lernen auch Wörter, die Aktivitäten beschreiben – essen, trinken, waschen, zu Bett gehen und so weiter –, und das bringt uns zu dem entscheidenden

Punkt, dem fehlenden Glied, das Begehren (Absichten) und Verblendung (Begriffe) verbindet. Eine Tasse zum Beispiel ist nicht nur ein Etikett, das eine bestimmte Art von Ding identifiziert. Es geht um ein Konzept, das mit einer *Funktion* ausgestattet ist. Etwas *als* Tasse zu sehen bedeutet zu wissen, wofür dieser Gegenstand gebraucht wird. Diese Funktion ist bereits in unsere vorbewusste Wahrnehmung eingebaut, daher nehme ich, wenn ich mich in der Küche bewege, die Dinge nicht *als* Gabeln, Tassen und Teller wahr. Ich sehe Gabeln, Tassen und Teller – verschiedene Gebrauchsgegenstände, die unterschiedlich zu benutzen sind. Obwohl ich gelernt habe, die Küche und all diese Dinge auf diese Weise zu sehen, ist mir die Tatsache, dass ich gelernt habe, sie auf diese Weise zu sehen, normalerweise nicht bewusst.

So organisieren Konzepte für uns die Welt: Durch Sprache lernen wir, sie wie unsere Sprachgenoss\*innen zu erfahren. Aber es gibt noch einen weiteren wichtigen Punkt: Meine Welt weitgehend als eine Ansammlung von Gebrauchsgegenständen zu sehen, verbindet sie mit meinen Absichten. Das ermöglicht mir, meine Bedürfnisse zu befriedigen. Wenn ich ein Schokoholiker bin, wird es wichtig, etwas als Schokoriegel bestimmen zu können. Diese Identifikation ist mit vielen anderen Konzepten, Funktionen und Absichten verbunden: zu wissen, wo ich einen Schokoriegel kaufen kann, was zu tun ist, wenn ich dort ankomme, was Geld ist. Viele Ursachen und Bedingungen müssen verstanden und erfüllt werden, damit ich diesen Schokoriegel genießen kann. Normalerweise ist dieser komplexe Ablauf

jedoch automatisiert, sodass wir nicht viel darüber nachdenken müssen. Ich kaufe einfach den Schokoriegel und verpeise ihn dann.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass drei Dinge zusammenwirken, um unsere Welt zu konstruieren: *Sprache* (Konzepte), die die Welt nicht nur gliedert, sondern sie in *Funktionen* (kausalen Beziehungen) organisiert, und die Art und Weise, wie diese Funktionen es uns ermöglichen, *absichtsvoll zu handeln* (zum Beispiel um Bedürfnisse zu befriedigen).

Von den vielen bezeichneten Dingen sticht eines besonders hervor: *ich*. Das Selbst. *Ich* bin nicht der- oder diejenige, der oder die diese Konstruktion ausführt, denn der Selbstsinn oder das Selbstgefühl ist bereits eines dieser konstruierten Dinge. Subjektivität ist das Erste, was es zu »objektivieren« gilt. Wenn man lernt, Wörter wie *ich*, *mir* und *mein* zu benutzen, lernt man, sich selbst als eins der Objekte »in« der Welt zu verstehen – ein weiteres Ding, das geboren wird und stirbt oder erschaffen und zerstört wird – in ganz ähnlicher Weise wie alles andere. Das ist letztlich ziemlich merkwürdig, denn »ich« bin für »meine« Welt in einer Weise wesentlich, wie es nichts anderes jemals sein kann.

Der springende Punkt hier ist, dass aus diesem erlernten Betrachten der Welt als einer Sammlung von Gebrauchsgegenständen zur Befriedigung meiner Bedürfnisse das Gefühl der Trennung zwischen einem »inneren« Selbst (das die Dinge benutzt) und dem Rest der Welt »da draußen« (die benutzten Dinge) entsteht. Der Akt des *Begreifens* erschafft



sowohl den *Begreifenden* als auch das *Begriffene*, die in Beziehung zueinander entstehen. Wie im letzten Kapitel besprochen, ist dieses konstruierte Gefühl der Trennung seinem Wesen nach unangenehm und schafft ein Selbst, das sich niemals selber fühlen kann, weil dieses vermeintliche Selbst eine Fiktion ist, die durch das Begreifen entsteht.

Dennoch sind die übliche Art, die Welt (einschließlich des eigenen Selbst) zu erfahren, und die übliche Art, in dieser Welt zu leben, nicht »schlecht«. Tatsächlich sind sie notwendig. Diese kollektive Konstruktion oder »Konsensrealität« ist für unsere evolutionäre Fähigkeit, zu überleben und zu gedeihen, unerlässlich gewesen. Und das Wissen, wie man innerhalb eines solchen Konstrukts funktioniert, ist in unserem täglichen Leben und in der Interaktion mit anderen Menschen von wesentlicher Bedeutung. Das Problem besteht darin, dass wir diese Art, die Welt zu verstehen, für gewöhnlich und unbewusst als ihre wirkliche Seinsweise akzeptieren, ohne zu wissen, dass es sich dabei um ein psychosoziales Konstrukt handelt, das dekonstruiert werden kann. Anstatt sich damit zu identifizieren oder es abzulehnen, gilt es zu erkennen, dass es eine andere Art gibt, die Welt zu erfahren, und frei von einem Modus in den anderen wechseln zu können, indem wir je nach den Umständen »angemessen reagieren«.

Wenn wir das Leben nur als eine unaufhörliche Abfolge von Absichten und Bedürfnissen erfahren, die uns die Welt fortwährend als eine Ansammlung von Gebrauchsgegenständen begreifen lässt, übersehen wir ständig etwas Wich-

tiges, das William Blake in *Die Hochzeit von Himmel und Hölle* so beschrieben hat:

Würden die Pforten der Wahrnehmung gereinigt, erschiene dem Menschen alles, wie es ist: unendlich. Denn der Mensch hat sich verschlossen, sodass er alle Dinge durch enge Spalten seiner Höhle sieht.

Das Festhalten an Konzepten, Funktionen und Begehren ist die Art und Weise, wie wir uns verschließen. Wenn wir sie loslassen, werden die Pforten unserer Wahrnehmung gereinigt. Blake hat auf diese andere Art von Wahrnehmung auch in *Weissagungen der Unschuld* verwiesen:

Um die Welt in einem Sandkorn zu sehen  
Und einen Himmel in einer wilden Blume  
Halte die Unendlichkeit in deiner flachen Hand  
Und die Ewigkeit in einer Stunde.

Wie Blakes Hinweis auf die Ewigkeit nahelegt, lässt sich das Problem des Feststeckens in einer Welt von Konzepten, Funktionen und Begehren auch in einem Zeitbezug ausdrücken: Wenn wir die Welt in erster Linie als eine Ansammlung von Gebrauchsgegenständen wahrnehmen, die wir ergreifen, um dem nachzujagen, was wir begehren, dann instrumentalisieren wir auch die Gegenwart als Mittel, um in der Zukunft etwas zu erreichen. Die Gegenwart wird zu einer Reihe von Momenten abgewertet, die weg-

fallen, während wir nach etwas greifen, das noch nicht ist. Das von unserem Selbstsinn empfundene Gefühl des *Mangels* bedeutet, dass die Gegenwart nie gut genug sein kann. Unsere Mangelprojekte sind immer zukunftsorientiert. Das bedeutet, wir übersehen genau in diesem Augenblick etwas, was manchmal das *ewige Jetzt* genannt wird: die Gegenwart »ohne Ende oder Anfang« (die wörtliche Bedeutung des englischen Worts »eternal«), nicht als eine verschwindende Trennlinie zwischen den Unendlichkeiten von Vergangenheit und Zukunft. Eine solche Gegenwart fällt nicht weg, weil ihr nichts fehlt.

Ist das der Grund, warum wir uns an der Unschuld von Kindern und Haustieren so sehr erfreuen, warum wir Musik und Tanz schätzen? In einer überinstrumentalisierten Welt bringen sie uns ins Hier und Jetzt zurück. Vor allem kleine Kinder haben noch nicht gelernt, dass das Leben eine ernste Angelegenheit ist und sie sich immer auf die Zukunft vorbereiten müssen. Vielleicht hat Jesus darauf angespielt, als er verkündete: »Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr euch nicht ändert und werdet wie kleine Kinder, werdet ihr nie in das Himmelreich eingehen.« Vielleicht ist das Himmelreich näher, als uns bewusst ist.

Erklärt das auch, warum wir uns so gerne in der Natur aufhalten? Wir finden es heilsam, auch wenn wir nicht verstehen, warum oder wie. Das hat eindeutig damit zu tun, dass die Natur uns eine vorübergehende Flucht aus unserem instrumentalisierten Leben bietet.

Das vorbewusste Konstruieren der Welt mittels Spra-

che hält uns in der Sprache gefangen. Da Bedeutung für uns zu einer Funktion von Wörtern geworden ist, neigen wir dazu, den Sinn von allem anderen zu übersehen. In *A Language Older than Words (Eine Sprache älter als Worte)* zitiert Derrick Jensen Christopher Manes, der das mit unserer früheren Erfahrung kontrastiert:

In den meisten Kulturen – einschließlich unserer eigenen vor der Einführung der Schrift – sprach ihre gesamte Geschichte hindurch die ganze Welt. Anthropologen nennen das Animismus, die am weitesten verbreitete Weltanschauung in der Menschheitsgeschichte. Animistische Kulturen hören auf die Natur. Ihnen sagen Vögel etwas. Genauso wie Würmer, Wölfe und Wasserfälle.

Sie haben nicht aufgehört zu sprechen, aber wir können nicht mehr hören, was sie sagen.

In *Die Wiederverzauberung der Welt* geht Morris Berman auf diesen Punkt ein:

Die Ansicht über die Natur, die im Westen bis zum Vorabend der wissenschaftlichen Revolution vorherrschte, war die einer verzauberten Welt. Felsen, Bäume, Flüsse und Wolken wurden alle als wundersam und lebendig betrachtet, und die Menschen fühlten sich in dieser Umgebung zuhause. Kurz gesagt, der Kosmos war ein Ort der Zugehörigkeit. Ein Angehöriger dieses Kosmos war kein entfremdeter Beobachter, sondern eine direkte Teilnehmerin an seinem

Drama. Ihr persönliches Schicksal war mit dessen Schicksal verbunden, und diese Beziehung gab dem Leben Sinn. Diese Art des Bewusstseins ... beinhaltet eine Verschmelzung oder Identifikation mit der Umgebung und zeugt von einer seelischen Ganzheit, die längst von der Bildfläche verschwunden ist.

Für viele indigene Völker »gibt es noch immer nicht zwei Welten, die der Menschen (die Gesellschaft) und die der Dinge (die Natur), sondern nur eine – eine Lebenswelt –, die reich ausgestattet ist mit persönlichen Kräften und die sowohl die Menschen, die Tiere und die Pflanzen, von denen der Mensch abhängig ist, als auch die Landschaft umfasst, in der er lebt und sich bewegt.« (Tim Ingold)

Ein klassisches Beispiel dafür findet sich in *Tahca Ushte, Medizinmann der Sioux*, wenn der Lakota-Indianer Lame Deer die Aufmerksamkeit eines Besuchers auf seinen Kochtopf lenkt:

Er scheint keine Botschaft zu haben, dieser alte Topf, und ich schätze, du machst dir keine Gedanken darüber. ... Aber ich bin ein Indianer. Ich denke über gewöhnliche, alltägliche Dinge wie diesen Topf nach. Das sprudelnde Wasser kommt aus der Regenwolke. Es steht für den Himmel. Das Feuer kommt von der Sonne, die uns alle wärmt – Menschen, Tiere, Bäume. Das Fleisch steht für die vierbeinigen Geschöpfe, unsere Tierbrüder, die von sich selbst gegeben haben, damit wir leben können. Der Dampf ist

lebendiger Atem. Er war Wasser; jetzt steigt er in den Himmel, wird wieder zur Wolke. Diese Dinge sind heilig. ... Wir Sioux verbringen viel Zeit damit, über alltägliche Dinge nachzudenken. ... Wir sehen in der Welt um uns herum viele Symbole, die uns den Sinn des Lebens lehren. Wir sagen oft: Der weiße Mann sieht so wenig – er sieht wohl nur mit einem Auge. Wir sehen vieles, was ihr nicht mehr wahrnehmt. Es könnte auch euch auffallen, wenn ihr wolltet, aber meist seid ihr zu beschäftigt. Wir Indianer leben in einer Welt von Symbolen und Bildern, in der das Spirituelle und das Alltägliche eins sind.

Diese außergewöhnliche Passage beinhaltet keinen kosmologischen Dualismus, obwohl »eine Welt von Symbolen und Bildern« ein wenig irreführend erscheinen kann. Lama Deer beschreibt eine andere *Wahrnehmung* der Welt. Sein alter Topf ist mehr als ein Gebrauchsgegenstand. Für ihn ist das Zubereiten des Essens ein heiliger Akt, denn er übersieht nicht den verzauberten Kosmos, an dem er teilhat.

Diese Hinweise auf andere spirituelle Traditionen erinnern uns daran, dass der Buddhismus kein Monopol auf das Dharma hat. Die andere nonduale Tradition, die am tiefsten mit der in diesem Buch angebotenen Perspektive in Resonanz geht, ist der Daoismus. Das ist wenig überraschend, wenn man bedenkt, dass der Daoismus in China mit dem Mahayana-Buddhismus interagierte. Doch der Daoismus ist auch jene Tradition des Achsenzeitalters, die sich am einfühlbarsten in der natürlichen Welt verwurzelt hat. Nagar-

junas Behauptung, das Samsara unterscheide sich nicht vom Nirvana, war für die Chinesen nichts Neues, denn sie hatten wenig Interesse an einem Erwachen, das uns von dieser Welt trennt.

In den beiden wichtigsten Texten des Daoismus, dem *Daodejing* und insbesondere dem *Zhuangzi*, ist die Natur nicht nur eine Zuflucht, sondern sie offenbart das wahre Wesen der Dinge, das von der menschlichen Zivilisation tendenziell verschleiert wird. Beide Texte wenden sich von der Gesellschaft ab, um mit den Wäldern und Bergen und ihren Geschöpfen Zwiesprache zu halten. Das Dao transzendiert diese Welt nicht, denn es ist ein leeres und unerschöpfliches Nicht-etwas-Sein (*no-thing-ness*), das all die zehntausend Dinge hervorbringt, und Nicht-Etwas zu werden ist eine Rückkehr zu diesem Ursprung. In der Tat: Wenn man das buddhistische Shunyata als ein grenzenloses Potenzial ohne eigene Gestalt oder Merkmale versteht, das alle von uns erfahrenen Formen hervorbringt, dann wird es schwierig, das Shunyata vom Dao zu unterscheiden. Im *Zhuangzi* heißt es:

Es gibt ein Irgendwo, aus dem wir geboren werden, in das hinein wir sterben, aus dem wir hervorgehen, in das wir eintreten; das ist es, was das Himmelstor genannt wird. Das Himmelstor ist das, was ohne irgendetwas ist; die unzähligen Dinge gehen aus dem hervor, was ohne irgendetwas ist. Etwas kann nicht durch etwas zu etwas werden, es geht notwendigerweise aus dem hervor, was ohne irgendetwas ist; aber das, was ohne irgendetwas ist, ist für immer ohne

irgendetwas. Der oder die Weise schafft sich *darin* eine Unterkunft. (Englische Übersetzung von A. C. Graham, mit dessen Kursivsetzung)

Der oder die Weise schafft sich eine Unterkunft in dem für ewig von allem Befreiten – was *Nicht-Etwas* ist. Wie entstehen die unzähligen Dinge? Laut dem *Zhuangzi*:

Das Wissen der Älteren war vollkommen. Wie vollkommen? Zuerst wussten sie nicht, dass es Dinge gibt. Dies ist das vollkommene Wissen; ihm kann nichts hinzugefügt werden. Als Nächstes wussten sie, dass es Dinge gab, aber sie machten noch keine Unterschiede zwischen ihnen. Als Nächstes unterschieden sie zwischen ihnen, aber sie urteilten noch nicht über sie. Als sie begannen zu urteilen, wurde das Tao zerstört.

Die inneren Kapitel des *Zhuangzi* schließen mit den Worten: »Halte an allem fest, was du vom Himmel empfangen hast, aber glaube nicht, dass du irgendetwas bekommen hast. Sei leer, das ist alles.«

Auch wenn die Sprache nicht buddhistisch ist – scheinen diese Passagen nicht eine ähnliche Art des Erfahrens zu beschreiben? In der Tat kann uns das, was über Benennungen, Funktionen und Begehren (Absichten) gesagt wurde – wie sie die Welt konstruieren, die wir normalerweise als selbstverständlich betrachten –, dabei helfen, das rätselhafte erste Kapitel des *Daodejing* zu begreifen, in dem genau dieselben



Punkte angesprochen werden. Hier ist meine eigene Wiedergabe (mithilfe anderer Übersetzungen):

Das Dao, das geDao-t werden kann, ist nicht das beständige Dao  
Der Name, der genannt werden kann, ist kein beständiger Name  
Keine-Namen-Haben ist die Quelle von Himmel und Erde  
Namen-Haben ist die Mutter der zehntausend Dinge  
Ohne Begehren/Absicht betrachte das Wunder  
Mit Begehren/Absicht betrachte die Formen  
Diese beiden Dinge haben den gleichen Ursprung  
Obwohl sie sich namentlich unterscheiden  
Ihr Gleichsein wird das Mysterium genannt  
Von Mysterium zu Mysterium: das Tor allen Staunens!

Der erste Vers betont, dass das Dao unbeschreiblich ist, weil es jenseits aller Namen liegt und nicht durch Sprache strukturiert ist. Das Dao kann nicht geDao-t werden, denn das würde ihm einen Namen geben und es zu einer Sache machen. Es ist beständig und unveränderlich, weil es weder Namen noch Formen hat, die sich ändern könnten. Der zweite Vers bezieht sich auf eine andere Art des Erlebens, die das Benennen beinhaltet. Die Dinge, die wir benennen, sind nicht beständig, weil sie »kommen und gehen«.

Keine-Namen-Haben ist die Quelle von Himmel und Erde  
Namen-Haben ist die Mutter der zehntausend Dinge.

Das, was keinen Namen hat, was wir aber dennoch als Dao bezeichnen, ist die Quelle für alles, was erscheint. Aus der Benennung (Sprache) gehen alle Dinge hervor: Unsere Alltagswelt wird durch das Identifizieren und Differenzieren von Dingen konstruiert.

Ohne Begehren/Absicht betrachte das Wunder  
Mit Begehren/Absicht betrachte die Formen

Dieser Vers weist auf die Verbindung zwischen den beiden Arten des Erlebens hin. Wenn es keine Begehrlichkeiten oder Absichten gibt (der chinesische Begriff *Yu* kann auf beide Arten übersetzt werden), wird die Welt nicht zu einer Ansammlung von Gebrauchsgegenständen verdinglicht, und wir können das unaussprechliche Mysterium des Dao wahrnehmen. Wenn wir Begehren/Absichten haben, begreifen wir die Welt und erleben sie in der üblichen zweckmäßigen Weise, als aus einer Vielzahl von (benannten) Formen bestehend.

Diese beiden Dinge haben den gleichen Ursprung  
Obwohl sie sich namentlich unterscheiden

Nachdem diese beiden Arten der Erfahrung unterschieden wurden, weist dieser Vers nun auf ihre Nondualität hin. Sie sind nicht zwei verschiedene Realitäten, sondern zwei Seiten derselben Realität, was uns an Nagarjunas Behauptung erinnert, dass es keinen wirklichen Unterschied zwischen Samsara und Nirvana gibt.