GEORG GRIMM

DIE LEHRE DES BUDDHO

DIE RELIGION DER VERNUNFT UND DER MEDITATION

Herausgegeben von

M. Keller-Grimm und Max Hoppe

HOLLE VERLAG BADEN-BADEN

SEINEM FREUNDE
DR. JOSEF PEER
GEWIDMET

INHALT

ANHANG

VORREDE UND EINFÜHRUNG

VORREDE

Das vorliegende Hauptwerk erschien zu Lebzeiten des Autors in 14 Auflagen. Das immer und immer wieder gefragte Buch verlangt nach einer neuen Auflage. Eine Interpretation der Lehre, die beim Wort des Buddho bleibt, wie es uns der Pāli-Kanon aufbewahrt hat, und gerade deshalb den Tiefen der Lehre gerecht wird, ließ schon zu Lebzeiten *Dr. Georg Grimms* eine Gemeinde treuer Anhänger sich um ihn versammeln. Nach seinem Abscheiden am 26. August 1945 in Utting am Ammersee – geboren wurde er am 25. Februar 1868 in Rollhofen bei Lauf an der Pegnitz in Mittelfranken – wuchs diese Gemeinde noch erheblich an. Weit aber über diese engere Gemeinde hinaus reichen seine Freunde und Verehrer. (Vgl. biographische Notizen auf S. 516.)

Neben seiner sonstigen schriftstellerischen Tätigkeit hatte *Georg Grimm* schon lange eine weitere Neuauflage seines Hauptwerkes »Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft« vorbereitet. Die ungünstigen Zeiten seit 1933 verhinderten zu seinen Lebzeiten die Ausführung des Planes. Eine neue ausführliche Einführung in dieses erweiterte und durch vertiefte Erkenntnisse bereicherte Buch lag in zwei Fassungen vor. Es wurde die spätere Fassung gewählt, die aus der Abgeklärtheit des Verfassers in seinen letzten Jahren die treffendsten Worte für den Geist der Lehre findet, der, stets vom Buddha-Wort geleitet, aus dem Werke spricht. Fast völlig umgearbeitet wurden die Kapitel: »Die Sankhārā«, »Die Konzentration« und »Die beschaulichen Schauungen, der Steilaufstieg zu Nibbānam«, neu kamen hinzu die Kapitel »Die Zufluchtnahme« und »Die Tragweite des Begriffes atakkāvacara«. Nach einem der letzten Wünsche Georg Grimms erfuhr der Titel die Erweiterung: »Die Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation«.

Es ist hier angebracht, auf einige Stellen in den letzten Veröffentlichungen bekannter Autoren hinzuweisen, aus denen der *Grundgedanke* der Lehre gleichfalls klar hervorgeht, weil das Buddha-Wort, so genommen, wie es sich gibt, einfach diese Deutung *fordert*. Es sind hier nur einige prägnante Stellen wiedergegeben, erschöpfend sind diese Hinweise natürlich keineswegs und können es in diesem Rahmen auch gar nicht sein. Beachtenswert sind vor allen Dingen die Ausführungen des Indologen *Erich Frauwallner* in seiner »Geschichte der indischen Philosophie«, 1. Band[1]. ». . . Es wurde . . . schon früh die Behauptung aufgestellt, daß der Buddhismus das Vorhandensein einer Seele leugnet und daß daher die Erlösung, das Erlöschen (Sanskrit: *nirvānam*, Pāli: *nibbānam)*, ein Aufgehen in das Nichts ist. Und diese Behauptung hat lebhafte Erörterungen und eine ganze Literatur hervorgerufen. . . . Meiner Ansicht nach wären

[1] *Geschichte der indischen Philosophie,* 1. Band. Otto Müller Verlag Salzburg, 1953.

die Dinge nie so schwierig erschienen, wenn man sie von Anfang an auf Grund der alten kanonischen Texte betrachtet hätte. Wäre man nicht zuerst mit den phantastisch ausgeschmückten Legenden der späteren Zeit bekannt geworden, so hätte man schwerlich daran gedacht, wie es früher geschehen ist, an der Geschichtlichkeit der Person des Buddha zu zweifeln und in den Berichten über sein Leben einen Naturmythos zu sehen. Ebenso wäre die Frage, wie sich der älteste Buddhismus zum Problem der Seele und des Wesens der Erlösung stellte, von Anfang an in einem anderen Lichte erschienen, wenn man nicht zuerst späte Mahāyāna-Texte kennengelernt hätte, für deren Verständnis damals alle Voraussetzungen fehlten und die fast notwendig zu Mißdeutungen führen mußten. Nachdem es aber einmal zu solchen gekommen war, war es schwer, die einmal gefaßten Vorurteile zu ändern.« So bezeichnet es Frauwallner auch als »einen unhaltbaren groben Anachronismus«, wenn, vor allen Dingen von russischen Gelehrten, Lehren der späteren Dogmatik, insbesondere die Dharma-Lehre, bereits dem Buddho zugeschrieben wird.

Feinsinnig bringt uns Frauwallner den altindischen Geist näher, aus dem heraus die Lehre entstand, wenn er ausführt: »Und wie steht es mit der Frage der Erlösung? Man hat zunächst die Beantwortung dieser Frage schon aus dem Wort herauslesen wollen, mit dem der Buddhismus die Erlösung bezeichnet, aus dem Wort Erlöschen (*nirvānam*, P. *nibbānam*). Dieses Wort bezeichnet nämlich das Erlöschen einer Flamme und die Erlösung wird ausdrücklich mit einem solchen Erlöschen verglichen. Man sagte nun, wie eine Flamme mit dem Erlöschen vergeht und nicht mehr vorhanden ist, so ist auch der Erlöste mit der Erlösung vernichtet. Dieser Gedankengang beruht aber auf vollkommen falschen Voraussetzungen und begeht den schweren Fehler, fremde Anschauungen in die indische Gedankenwelt hineinzutragen. Wie wir bereits im Abschnitt über die epische Philosophie bei der Besprechung zwischen Bhṛgu und Bharadvāja gesehen haben, bedeutet das Aufflammen und Erlöschen eines Feuers für den Inder der alten Zeit kein Entstehen und Vergehen, sondern das bereits vorhandene Feuer wird dadurch sichtbar und wieder unsichtbar, und das ist der Grund, warum dieses Bild für das Schicksal der Seele nach dem Tode gebraucht wird. Die Aussage des Textes ist in dieser Hinsicht vollkommen eindeutig. Es heißt dort: ›Nicht vergeht die in den Leib eingegangene Seele *(jīvaḥ)*, wenn der Leib vergeht, sondern sie ist wie ein Feuer, nachdem das Brennholz verbrannt ist. So wie das Feuer, wenn man ihm kein Brennholz mehr zuführt, nicht mehr wahrnehmbar ist, sondern wegen seines Eingehens in den Äther ohne feste Stätte und daher schwer zu erfassen ist, ebenso befindet sich die Seele, wenn sie den Leib verlassen hat, in einem dem Äther ähnlichen Zustand, wird aber wegen ihrer Feinheit nicht wahrgenommen, daran ist nicht zu zweifeln.‹ Das Feuer vergeht also beim Erlöschen nicht, sondern es wird nur unfaßbar. Und die gleiche Vorstellung liegt zugrunde, wenn der Buddha die Erlösung mit dem Erlöschen eines Feuers vergleicht. Wie des er-

loschenen Feuers Weg nicht erkennbar ist, sagt er z. B. an einer Stelle, so ist es nicht möglich, den Weg der gänzlich Erlösten aufzuzeigen, die über die Fessel und Flut der Lüste hinausgedrungen sind und die unwandelbare Seligkeit erreicht haben. Diese eine Stelle mag hier genügen. . . . Dazu kommen andere Äußerungen und Ausdrucksweisen, welche deutlich zeigen, daß das Erlöschen nicht als Vernichtung verstanden wurde. Man spricht von einer Sphäre des Erlöschens (*nirvānadhātuh*), in die der Erlöste eingeht, von einer Stadt des Erlöschens (*nirvānapuram*). Und ebenso eindeutig ist es, wenn der Buddha von dieser Stätte des Erlöschens folgendermaßen spricht: ›Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Gemachtes, nicht Gestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Mönche, dies Ungeborene, Ungewordene, nicht Gemachte, nicht Gestaltete, würde es für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete keinen Ausweg geben.‹ Der Versuch, den Begriff der Vernichtung aus dem Ausdruck Erlöschen (*nirvāṇam*) herauszulesen, beruht also letzten Endes auf einem Mißverständnis.« (S. 225 bis 227)[2].

Einige Ausführungen verdienen noch unsere ganz besondere Aufmerksamkeit. Sie lauten: »Der gewöhnliche Mensch läßt sich leicht verleiten, seine irdische Persönlichkeit für sein wahres Ich (*ātmā*, P. *attā*) zu halten. Das führt dazu, daß er diesem Ich und Allem, was damit in Verbindung steht, besonderen Wert beilegt. Dadurch erwacht die Begierde, der Durst. Er klammert sich daran, er greift danach (*upādānam*), wie der Buddhismus sagt, und schafft so Bindungen, die ihn an dieses Dasein fesseln und ihn von Wiedergeburt zu Wiedergeburt zu neuem Werden (*bhavaḥ*) führen. Erkennt er dagegen, daß dieses Alles nicht sein wahres Ich ist und ihn in Wirklichkeit nicht berührt, dann erlischt die Begierde, er wendet sich von allem Irdischen ab, die Fesseln, die ihn an das Dasein binden, zerreißen und er erlangt die Erlösung.

Diese Vorstellungen knüpfen letzten Endes an Anschauungen an, die uns bereits aus der Philosophie der Upaniṣaden vertraut sind. Dort gilt als entscheidend für die Gewinnung der Erlösung die Erkenntnis des Ātmā, des Selbstes, also des wahren Ich. Denn wer dieses wahre Ich erkennt, wird sich von allem andern abkehren und dadurch vom Irdischen loslösen. Wie nämlich Yājñavalkya in seinem letzten Gespräch mit seiner Gattin Maitreyi eindrucksvoll ausführt, ist es nur das Ich, der Ātmā, der allen Dingen Wert verleiht, und ihm hat daher allein das rechte Streben zu gelten. Was von ihm verschieden ist, ist leidvoll *(tato 'nyad ārtam)*. Es sind also hier wie dort die gleichen Gedanken, auf die wir stoßen, nur sind sie im Buddhismus anders gewendet und sozusagen negativ formuliert. Es heißt hier nicht, daß man das wahre Ich erkennen soll, sondern daß man das, was nicht das Ich ist, nicht für das Ich (ātmā, P. attā) halten darf. Denn sonst klammert sich die Begierde an dieses falsche Ich und bewirkt dadurch die Verstrickung in den Wesenskreislauf. Und die

[2] Vgl. Georg Grimm, *Die Botschaft des Buddha*, der Schlüssel zur Unsterblichkeit. Baum-Verlag, Pfullingen/Württ. S. 66 flg.

Erlösung erfolgt nicht dadurch, daß man sich des wahren Ich bewußt wird, sondern dadurch, daß man Alles, was fälschlich für das Ich gehalten wird, als Nicht-Ich (*anātmā*, P. *anattā*) erkennt und so die Begierde davon löst.« (S. 192/193)

»Ferner berichtet die alte buddhistische Überlieferung, daß der Buddha anschließend an die Predigt von Benares eine zweite Rede an seine ersten fünf Jünger richtete, die ebenfalls erhalten ist und die Rede von den Kennzeichen des Nicht-Ich genannt wird. In dieser Rede führt er zunächst breit aus, daß die fünf Gruppen des Ergreifens[3] nicht als das Ich betrachtet werden dürfen. Dann richtet er an seine Jünger die Frage: ›Was meint ihr, ihr Mönche, ist die Körperlichkeit beständig oder unbeständig?‹ Sie antworten: ›Unbeständig, o Herr.‹ ›Was aber unbeständig ist, ist das Leiden oder Freude?‹ ›Leiden, o Herr.‹ ›Was nun unbeständig, leidvoll, dem Wechsel unterworfen ist, kann man, wenn man das betrachtet, sagen: das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?‹ ›Das kann man nicht, o Herr.‹ Die gleichen Fragen und Antworten werden dann in Beziehung auf die vier übrigen Gruppen gestellt und gegeben. Und dann schließt der Buddha: ›Deshalb, ihr Mönche, was für Körperlichkeit, Empfindung, Bewußtsein, Gestaltungen und Erkennen es auch immer gegeben hat, geben wird und gibt, gleichviel ob in uns oder in der Außenwelt, gleichviel ob grob, ob fein, ob gering, ob hoch, ob fern, ob nah: alle diese Körperlichkeit, Empfindung, Bewußtsein, Gestaltungen und Erkennen sind nicht mein, sind nicht ich, sind nicht mein Selbst; so muß es in Wahrheit, wer die rechte Erkenntnis besitzt, ansehen. Wer es also ansieht, ihr Mönche, ein kundiger, edler Hörer, wendet sich ab von der Körperlichkeit, von Empfindung, Bewußtsein, Gestaltungen und Erkennen. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begierde. Durch das Aufhören der Begierde gewinnt er die Erlösung. Im Erlösten entsteht das Wissen von seiner Erlösung: ›Vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr in diese Welt‹, also erkennt er.‹ Hier ist also der Gedanke von der falschen Ich-Vorstellung, von der man sich befreien muß, um die Begierde zu beseitigen und sich dadurch von der Verstrickung in den Kreislauf der Geburten zu lösen, klar ausgesprochen und breit ausgeführt. Und vor allem ist es der Satz Yājñavalkyas, daß alles vom wahren Ich, dem Ātmā, Verschiedene leidvoll ist, auf den hier aufgebaut wird. Nur erscheint er der ganzen Gestaltung der Lehre entsprechend anders gewendet, und zwar in der Form, daß alles, was leidvoll ist, nicht das Ich sein kann.« (S. 194/195)

Frauwallner weist darauf hin, daß die Beweisführung der Lehrrede von den Kennzeichen des Nicht-Ich, die der Buddho vor seinen ersten fünf Jüngern in Benares hielt, im Kanon an zahlreichen Stellen wiederkehrt. »Mit dieser Beweisführung hat aber der Buddha erreicht, was er will. Der falsche Glaube, der in der irdischen Persönlichkeit das Ich sieht, ist damit zurückgewiesen. Gleich-

[3] In ihnen geht die Persönlichkeit restlos auf, wie wir bald sehen werden.

zeitig ist aber jede Aussage über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Ich umgangen.

Allerdings hat man versehentlich aus der oben wiedergegebenen Beweisführung eine Leugnung des Ich durch den Buddha herauslesen wollen. Aber das geht unbedingt zu weit. Für den unbefangenen Beurteiler ist damit nur gesagt, daß die fünf Gruppen nicht das Ich sind, und das ist auch der einzige Zweck, dem diese Beweisführung dient. Jeder Versuch, mehr darin zu finden, würde über diesen Zweck hinausgehen und ihn verfehlen. Ja, man könnte eher aus der Behauptung, daß alles, was vergänglich und leidvoll ist, nicht das Ich sein kann, die Folgerung ziehen, daß das Ich also unvergänglich und vom Leiden frei ist, und daß jemand, der so argumentiert, das Vorhandensein einer solchen Seele voraussetzt. Überdies wird im Anschluß an die obige Beweisführung in den Texten des buddhistischen Kanons nie davon gesprochen, daß ein Ich nicht vorhanden, sondern höchstens, daß es nicht faßbar ist. Das hat man wieder so zu deuten versucht, daß der Buddha diese Ausdrucksweise gewählt hat, um nicht die schwächeren unter seinen Jüngern durch die Leugnung des Ich und die sich daraus ergebende Vernichtung bei der Erlösung abzuschrecken. Aber solche Gedankengänge liegen der Verkündigung des Buddha vollkommen fern. Er wirbt nicht um Jünger, am allerwenigsten auf solchen krummen Wegen. Schließlich verwahrt sich der Buddha selbst gegen eine solche Deutung seiner Worte. In einer der Lehrreden, in der er wieder in der gewohnten Weise gezeigt hat, daß die fünf Gruppen nicht das Ich sind, bricht er anschließend daran in die Worte aus: ›Und mich, der ich also rede, also lehre, ihr Mönche, mich beschuldigen einige Asketen und Brahmanen unrichtig, nichtiger Weise, fälschlich und unzutreffend: ›Ein Verneiner ist der Asket Gautama, er lehrt die Zerstörung, Vernichtung und den Untergang des einmal vorhandenen Wesens (sataḥ sattvasya).‹ Was ich nicht bin, ihr Mönche, und nicht rede, dessen beschuldigen mich diese Asketen und Brahmanen unrichtig, nichtiger Weise, fälschlich und unzutreffend: ›Ein Verneiner ist der Asket Gautama, er lehrt die Zerstörung, Vernichtung und den Untergang des einmal vorhandenen Wesens.‹ Nur eines, ihr Mönche, lehre ich, jetzt wie früher: das Leiden und die Aufhebung des Leidens.‹

Wir können also zusammenfassend sagen, daß der Buddha die Frage nach dem Vorhandensein eines Ich zurückweist, weil er sie als eine der Fragen betrachtet, welche zu unfruchtbaren Erörterungen und Auseinandersetzungen führen und vom eigentlichen Ziel der Erlösung ablenken. Eine Leugnung der Seele wird aber nicht ausgesprochen, sie wird vielmehr, wo eine ausdrückliche Äußerung fällt, nur als unfaßbar bezeichnet.« (S. 224/225)[4]

Gustav Mensching schreibt in seiner das gesamte Gebiet des Buddhismus

[4] *Geschichte der indischen Philosophie*, 1. Band. Von Erich Frauwallner. Otto Müller Verlag Salzburg, 1953.

umfassenden »Buddhistische Geisteswelt«[5] über das Problem des Ich (attā): »Die abendländische Forschung ist sich über das in der originalen Buddhalehre Gemeinte nicht völlig einig. Wird jegliches Selbst geleugnet, oder will der Buddha das eigentliche Selbst nur der Welt der Erscheinungen, also dem konkret Daseienden und damit jeder Erkenntnis und Benennbarkeit entziehen? Ich halte meinerseits diese letztere Ansicht für zutreffend und glaube, daß auch die Texte diese Auffassung stützen. Unter Persönlichkeitswahn wird eindeutig der im Individuum zusammengefaßte Komplex der fünf Gruppen des Anhaftens verstanden. Abgesehen von diesen die Persönlichkeit konstituierenden Faktoren gibt es keine Persönlichkeit. Der unerlöste Mensch aber identifiziert irrtümlich einzelne dieser Daseinsfaktoren mit dem Ich. Die berühmte Predigt vom Nicht-Ich läuft darauf hinaus, daß der Buddha klarstellt, daß keines der endlichen und vergänglichen Daseinselemente ›mein Ich‹ ist. Damit ist vollkommen eindeutig die Existenz eines letzten Absoluten hinter den vergänglichen Faktoren ausgesagt. Die Verweigerung einer Aussage über Existenz bzw. Nichtexistenz eines eigentlichen Ich hat den Sinn, daß die aus der endlichen Welt stammenden und nur auf sie bezüglichen Kategorien des ›Seins‹ bzw. ›Nichtseins‹ auf das Absolute keine Anwendung haben. Drei Arten des (endlichen) Selbst werden als mögliche (aber irrige) Anschauungen unterschieden: das materielle, das geistige und das nur aus Bewußtsein bestehende Selbst. Von allen drei Formen des sogenannten Selbst muß der Mensch erlöst werden. Auch das Bewußtsein ist, wie wir sehen, eine Gruppe von Daseinsfaktoren und bleibt folglich nicht im Kreislauf der Wiedergeburten erhalten, es entsteht und vergeht nach dem Gesetz des Werdens in Abhängigkeit. Der Unheilscharakter der endlichen Individualexistenz wird im einzelnen dadurch charakterisiert, daß zehn Fesseln angenommen werden, deren erste fünf zu niederer Wiedergeburt und deren sechste bis zehnte, sofern die ersten fünf gelöst sind, zu höherer, aber selbstverständlich ebenfalls erlösungsbedürftiger Existenz führen.« (S. 51/52)

In einer Anmerkung hierzu führt Mensching aus: »H. v. Glasenapp vertritt den anderen Standpunkt z. B. in ›Vedanta und Buddhismus‹ (Mainzer Akademieschrift 1950) und vielfach sonst. Der Verfasser hat bereits in der Theol. Literaturzeitung (1953, Sp. 331 f.) ausführlich zu der Interpretation der anattā-Lehre durch H. v. Glasenapp kritisch Stellung genommen und dabei den Standpunkt vertreten, daß die Leugnung des ›Ich‹ sich nur auf die empirische Persönlichkeit innerhalb der Erscheinungswelt beziehen könne. Ich schrieb damals: ›Wenn also von allen dharma und dharma-Komplexen gesagt wird, sie seien anattā, dann kann das m. E. nur heißen, sie sind oder haben eigentlich nicht das, was in der empirischen Welt als Ich bezeichnet wird.‹ Zu meiner Freude finde ich in dem inzwischen erschienenen Werk von Erich Frauwallner, Geschichte der

[5] *Buddhistische Geisteswelt.* Vom historischen Buddha zum Lamaismus. Texte ausgewählt und eingeleitet von Gustav Mensching. Holle Verlag, Darmstadt – Baden-Baden – Genf, 1955.

indischen Philosophie I, 1953, genau den gleichen Standpunkt vertreten.« Mensching kommt dann auf die oben wiedergegebenen Ausführungen Frauwallners über anattā zurück. In Erwähnung von Samyutta-Nikāyo II, 86, wo vom Erlöschen einer Öllampe die Rede ist, deren Brennstoff aufgezehrt wurde, bringt er ausführlich die Darlegungen Frauwallners über den Begriff des Erlöschens in der religiösen Vorstellungswelt der alten Inder. Er fährt dann fort: »Genau dasselbe sagt nun auch der Buddha z. B. Udāna VIII, 10: wie des erloschenen Feuers Weg nicht erkennbar sei, so sei es auch nicht möglich, den Weg der gänzlich Erlösten aufzuzeigen. . . . Hier kam es darauf an, zu zeigen, daß der Buddha fraglos ein letztes Selbst angenommen hat, von dem er nicht sprach aus den oben erörterten Gründen. Aber – wie ich in meiner oben zitierten Rezension der Schrift *H. v. Glasenapps* über ›Vedānta und Buddhismus‹ schon schrieb – auch die häufig anzutreffende Formel vom ›Eingehen‹ ins Nirvāna ist völlig sinnlos, wenn es nichts gibt, was da eingeht innerhalb des Individuums. Auch ist schwer einzusehen, wieso ein Wesen bei der Erinnerung an seine früheren Geburten (pubbenivāsānussatināna) alle diese Dharma-Kombinationen als seine Geburten auffassen kann. Bekanntlich wird in den Fragen des griechischen Königs Menandros (indisch: Milinda), der im 1. vorchristlichen Jahrhundert in Nordindien regierte, im ›Milindapanha‹ auch die Frage erörtert, ob der Wiedergeborene, der ja nicht dasselbe Individuum sei wie der Verstorbene, somit den Früchten seiner Taten entgehe. Die Frage wird verneint mit der Begründung, daß die Existenz des neuen Individuums durch die des verstorbenen bedingt sei, wie das Feuer, das ich achtlos in meinem Hause entzündete, und das außer meinem Haus auch das meines Nachbarn entzündete, zwar nicht dasselbe Feuer ist, das ich entzündete, aber doch von dem von mir entzündeten bedingt ist, so daß ich auch dafür verantwortlich bin. Dieser Kausalzusammenhang bezieht sich aber, wie wir noch sehen werden, nur auf die phänomenale Wirklichkeit und es ist, wie gesagt, nicht einzusehen, wieso ich die phänomenale Kausalität und ihre Resultate in Gestalt aufeinanderfolgender Individualexistenzen als *meine* Daseinsformen betrachten und erinnern kann, ohne Annahme eines dahinter stehenden Ich.«

Wir müssen uns also immer klar darüber sein, daß der Buddho im alten Indien lehrte, das von tiefmetaphysischem Geiste erfüllt war. »Hier reichen sich die äußerlich verschiedensten Religionen die Hand *in der unablässigen Forderung, alles Irdische als das Vergängliche zu verachten und fest auf das Unvergängliche den Blick gerichtet zu halten*, mag dieses Brahman oder das Nirvāna oder anders genannt werden[6].« Und wenn es auch Materialisten gab, so konnten eben bei so hellem Licht auch die Winkel mit düsterstem Schatten nicht fehlen, aber es waren die Außenseiter, charakterisiert als Leugner, als Verneiner. Dieser echt indische Geist tritt uns im Mahāvaggo I, 14, einer Schrift

[6] *Die Fragen des Königs Menandros.* Aus dem Pāli zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von F. Otto Schrader. Verlag Paul Raatz, Berlin SW., 1905.

des Vinaya-Pitakam, entgegen, wo uns geschildert wird, wie dreißig brahmanische Jünglinge den Buddho fragen, ob er nicht ein Weib gesehen, das ihnen davongelaufen, nachdem es einen der Ihren bestohlen habe. Der Buddho stellt ihnen feierlich die Gegenfrage: »Was ist wohl besser, Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht oder wenn ihr euer Ich sucht?« Der altindische Geist macht die Jünglinge gleich aufgeschlossen für die Frage des Meisters, sie lassen alles und nehmen ihn zum Lehrer. Wie der Buddho diese Frage aus der Praxis heraus auf seine ganz eigene Art beantwortet, fanden wir schon angedeutet. Im vorliegenden Buch wird diese Antwort in ihrer ganzen Fülle und Weite dem aufmerksamen Leser zu einem siegverheißenden Wegweiser.

Denn aus dem Gegebenen entstehen dem Buddho die Fragen, und eine Beantwortung ist immer mit der Verwirklichung gekoppelt. Sie deutet stets hin in die Richtung, wo einzig und allein nur Freiheit möglich wird, in die Richtung, die in der Loslösung von der Persönlichkeit und ihrer Welt liegt. Georg Grimm weist darauf hin, daß die einfachen Gedanken des Buddho, die selbst von einem Kuhhirten verstanden werden konnten und als tragendes Fundament der Lehre immer wieder und wieder erscheinen, in einem Syllogismus darzustellen sind, den er den »Großen Syllogismus« nennt, wie ihn der Leser in der »Einführung« vorfindet. Dieser Gedankengang, wie er uns in den Zitaten eben bekannt wurde, ist der folgende: »Was als vergänglich und eben deshalb als leidvoll für mich erkannt wird, das hat man in rechter Weisheit also zu betrachten: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‹ Nun beobachte ich bei allem, was nur immer gesehen, gedacht, erkannt, im Geiste untersucht wird – so wird im 35. Suttam des Majjhima-Nikāyo gesagt –, ein Entstehen und Vergehen und erkenne es demgemäß als vergänglich und leidbringend. Und so gilt denn von allem Erkennbaren der Wirklichkeit gemäß: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst[7].‹« Allerdings erscheint gerade die Zusammenfassung in einem Syllogismus manchen bedenklich, wohl weil sie ihnen »illegitim« eine wissenschaftliche Anerkennung der Richtigkeit der Buddhalehre zu erheischen scheint. Die so denken, mögen sich beruhigen, denn er ist ein Syllogismus, dessen Obersatz ohnehin nur *religiösen* Geistern aufleuchtet, die allein ja das Unbeständige, Ungenügende und Unsichere unserer Unheilssituation deutlich fühlen und darüber hinaus ahnen, daß sie im tiefsten Grunde frei davon sind. Er geht nur seltene religiöse Geister an, die *wissen* wollen, wo andere nur glauben. Ob sie dann *alles* Erkennbare an sich und um sich als unbeständig und hinfällig und damit ob seiner leidbringenden Natur als nicht das Ich durchschauen, wird an ihrer Erkenntniskraft liegen, soweit sie ihnen bei der vorhandenen Frucht der Taten die Möglichkeit geben kann, genügend scharf zu erkennen, um die *Hohe Wahrheit vom Leiden* ganz zu erfassen. Der Syllogismus macht es besonders deutlich, daß der Be-

[7] *Die Botschaft des Buddha*, der Schlüssel zur Unsterblichkeit. Von Georg Grimm. Baum-Verlag, Pfullingen/Württ., 1953.

trachtende von dem Gegebenen ausgeht, das immer seine Persönlichkeit und die von ihr erkannte Welt ist. Soweit sie als »nicht das Ich« durchschaut wird, wird sie aufgegeben, was immer in der Praxis sichtbar wird. Dieser Syllogismus hat allerdings eine *Voraussetzung*, und diese Voraussetzung ist ein nach Erkenntnis strebender religiöser Mensch. Ihn erschüttert die Vergänglichkeit alles Irdischen so tief, daß er innerlich zerbrechen und verzweifeln würde, wenn ihm nicht diese schwere Erschütterung das große Positive seines Lebens brächte: die erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen. Und dieses Erlebnis, das sich in den Meditationen immer wieder erneuert und vertieft, bestimmt stets mehr und mehr sein Denken und damit sein Reden und sein Handeln.

Einfach war die Darstellung der alten Lehre, die ein klares Rezept für eine Befreiung und Loslösung gab. Das mag auch *Sarvapalli Radhakrishnan* zum Ausdruck bringen wollen, wenn er schreibt: »Geschichtlich betrachtet bedeutete der Buddhismus die Verbreitung der Lehre der Upaniṣaden unter das Volk. Auf diese Weise bereitete er ein Erbe, das bis zum heutigen Tage fortwirkt.« (S. 398) Freilich konnte nur ein ganz Großer, ja der Größte die Erkenntnisse in so allgemein verständlicher Weise zum Ausdruck bringen, die nur von Weisen im eigenen Inneren erkannt werden (paccatam veditabbo viññāhi) (Sam. Nik. LV).

Es liegt auf der Hand, daß eine Lehre, die von Weisen im eigenen Inneren erkannt wird, besonders anfällig ist, wenn sie in die Deutung von Schriftgelehrten gerät, denen das fehlt, was die Lehre erst lebendig macht: das innere Erlebnis. Dann wird nämlich aus der großen Idee der Loslösung der kleine Gedanke der Verneinung. Eine in die Breite gehende Gelehrsamkeit wird den tiefen Gedanken der Lehre immer weniger gerecht. Das gilt noch vielmehr als für den Abhidhammo für die Kommentarliteratur seit Buddhaghoso (5. Jahrh. nach der Zeitwende). Der Abhidhammo wirkte durch wertvolle Gedanken auf dem Gebiete der Bewußtseinsanalyse oft sehr anregend, wenn auch gerade die fruchtbaren Gedanken in den Schulen des Mahāyānam zutage traten, weil der Geist der Meditation sie dort belebte. Wenn auch die wirklich religiösen Geister immer wieder vom eigenen echten Befreiungsstreben auf den rechten Weg geführt werden, so ist doch die Verflachung der Lehre durch die Schriftgelehrten für viele, die hören wollen, ein großes Verhängnis. Die Schriftgelehrten haben die Stimme, und ihre Worte vernebeln das, was ursprünglich klar gesagt war[8].

[8] *A. P. Buddhadatta*, der bekannte singhalesische Pāli-Gelehrte und Vorsteher des Aggārāma in Ambalangoda auf Ceylon – auf dem Konzil in Rangoon zum Agga-Mahāpandita ernannt – schrieb am 4. März 1947 zur englischen Ausgabe des Hauptwerkes Georg Grimms in einem Brief an seine Tochter:

"I read that book carefully and found, as you have stated in your letter itself 'that he was the recoverer of the old genuine doctrine of the Buddha, which has been submerged.' When we read our Pali texts and the commentaries we get the idea that Buddhism is a kind of Nihilism. But it refuses to accept nihilism or eternalism. Thus I

Ein Beispiel für diese Verflachung in ihrer formellen Äußerung finden wir von *Herbert Günther* in »Das Seelenproblem im älteren Buddhismus«[9] angegeben. »In allen Fällen, wo im Pāli *anattan* als Prädikat gebraucht wird, was die Mehrzahl aller Belegstellen ist, lautet die Übersetzung, wie zu erwarten, ›ist nicht das Ich‹, ›ist nicht das Selbst‹, aber auch die Wiedergaben durch ›ist ohne Selbst‹ und ›wesenlos‹ kommen vor. Die beiden letztgenannten Übertragungen sind für den Pāli-Kanon unbegründet und lassen sich unter keinen Umständen aufrechterhalten.« (S. 14/15) Das zeigt er dann durch eine sorgfältige philologische Interpretation der betreffenden Textstellen. An einer anderen Stelle führt er aus, daß die Deutung *attavirahata* »ohne ātman« nicht für den älteren Buddhismus gelten kann, sondern aus einer späten Zeit stammt, wo *attan* (skr. *ātman*) = svabhāva »Wesenhaftigkeit« bedeutet, also *anattan* = *niḥsvabhāva* = wesenlos. Der Indologe *Karl Seidenstücker* weist in seiner Abhandlung »Frühbuddhismus«[10] hin auf die »eigentümliche Auslegung der Anattā-Lehre in dem Sinne der Leugnung des eigentlichen Wesens außerhalb dessen, was vergänglich und sterblich am Menschen ist. Diese Tendenz tritt je jünger die Schriften sind, um so deutlicher hervor, bis dann im Abhidhamma und weiterhin besonders in der exegetischen und Kommentar-Literatur sie (etwa 1000 Jahre nach Buddha) sich uns sozusagen in Reinkultur präsentiert.« Diese Geistesrichtung war jeder wirklichen Meditation abträglich, und es läßt sich von ihr gar keine Brücke zu den Unbegrenzten, d. h. den Erweckungen von Güte zu allem, was da lebt und atmet, von Mitleiden mit allen gequälten Wesen, von Mitfreude und von heiligem Gleichmut herstellen. *Edward Conze* sagt[11]: »... Die Meditation über die Skandhas löst das eigene Selbst wie das anderer Menschen in einen Haufen unpersönlicher, momentaner Skandhas auf. Sie reduziert unsere Menschlichkeit auf fünf Haufen oder Stücke und auf einen Namen. Wenn in der Welt nur

was puzzled for a long time to understand the true meaning of Buddhism though I was a born-Buddhist. Many people do not go so far in these matters. At last I understood that Buddha's teaching was not so difficult to understand by the masses as they are now represented in the Canonical books; but was easily understood by the common people at that time. Those people who came before the Buddha were all not great thinkers; many of them had only a general knowledge of the things. But they were able to realize the truth, as it was preached by the Buddha. This was through the way that had pointed out by Dr. Grimm. They could easily understand when the Buddha preached that 'your body, mind etc. are not you or yours; the eye, ear, tongue etc. are not yours; therefore cling not to them, give them up; when you have no whatever clinging then you would be free from every suffering' and so on. When one goes through this way truely he will be freed and will realize the Truth."

[9] *Das Seelenproblem im älteren Buddhismus.* Von Herbert Günther. Rascher Verlag Zürich.

[10] *Yāna.* Zeitschrift für Altbuddhismus und religiöse Kultur. 1. Heft – X. Jahrgang: Jan./Febr. 1957. Herausgeber: Altbuddhistische Gemeinde, Zentrale Utting am Ammersee (13b).

[11] *Der Buddhismus.* Wesen und Entwicklung. Urban-Bücher. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1953.

Bündel von Skandhas bestünden, die, kalt und unpersönlich wie Atome ohne Unterbrechung ständig zugrunde gingen, dann gäbe es nichts, worauf Freundlichkeit und Mitleiden sich beziehen könnten. Man kann einem Skandha nichts Gutes wünschen, wenn es, bevor man diesen Wunsch noch ausdrücken konnte, bereits vergangen ist; man kann auch für ein Skandha, sei es ein *Gedankenobjekt* oder ein *Gesichtsorgan* oder ein *Tonbewußtsein*, kein Mitleid empfinden. In den buddhistischen Kreisen, in denen die Methode der Dharmas in größerem Ausmaße geübt wurde als die der Unbegrenzten, führte sie zu einer gewissen geistigen Vertrocknung, einer Entferntheit, einem Mangel an menschlicher Wärme...« (S. 121/122) Man muß dem hinzufügen, daß es so kam, weil den Dharmas (Pāli: *dhammā*) gegenüber der Sinn der Worte verloren gegangen war, der bei der Betrachtung der Gegenstände der Besonnenheit in den alten Sutten fort und fort daran erinnert: »Und unangelehnt verharrt er und an nichts in der Welt haftet er (anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati)«. Man vergegenwärtigte sich nicht, daß auch von den Dharmas gilt: »Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst«, wie es der Buddho immer wieder verkündet.

Conze kommt auf die Prophezeiungen zu sprechen, die das Verschwinden der wahren Lehre bei noch äußerem Bestehen des Buddhismus ankündigen, von denen die ältesten dem Bestehen der wahren Lehre 500 Jahre geben. Wir lesen dann an einer anderen Stelle: »...In der Frühzeit hören wir von vielen, die, oft mit großer Leichtigkeit, die Arhatschaft erreichten. Später werden es immer weniger. Schließlich verbreitete sich, wie die oben erwähnten Prophezeiungen zeigen, die Überzeugung, daß die Zeit der Arhats vorüber sei. Die Gelehrten verdrängten die Heiligen, und Kenntnisse traten an die Stelle der Erleuchtung. Eine der heiligen Schriften der Sarvastivadins berichtet die furchtbare, tieftraurige Geschichte, daß der letzte Arhat von der Hand eines der Gelehrten gefallen sei: eine gute Illustration für die Stimmung der Zeit!« (S. 109)

Radhakrishnan stellt Reflexionen über die Lehre an[12], die seine Aufmerksamkeit auf das Suttam von der Last und vom Träger der Last (Sam. Nik. XXII, 22) hinwenden: »Das Nirvāna ist kein Nichts, sondern nur eine Verneinung des Auf und Ab der Welt und die Rückkehr des Selbst in sich selbst. Die logische Folgerung daraus wäre, daß es etwas gibt, obwohl es nicht das empirische Selbst ist. Dies entspricht auch der Feststellung des Buddha, daß das Selbst weder dasselbe wie die Skandha (Pāli: khandhā [Gruppen]), noch etwas von ihnen völlig Verschiedenes ist. Es ist nicht lediglich eine Verbindung von Geist und Körper, noch ist es die von den Mängeln der Wandlung freie, ewige Substanz (Majj. Nik., 38. Suttam). Die Rede von der Last und ihrem Träger zeigt, daß die Skandha als die Last und Pudgala als der Träger verschiedene Wesenheiten sind. Wären sie identisch, brauchte man sie nicht zu unterscheiden. ›O ihr Mönche, ich bin dabei, euch die Last und ebenso den Träger der Last zu er-

[12] S. Radhakrishnan, *Indische Philosophie*. Band I: Von den Veden bis zum Buddhismus. Holle Verlag, Darmstadt – Baden-Baden – Genf.

klären: Die fünf Skandha sind die Last, und Pudgala ist der Träger der Last; wer da annimmt, es gebe keine Seele, ist ein Mensch mit unrichtigen Anschauungen.‹ Geboren werden heißt, die Last aufnehmen; sie niederlegen bedeutet, den Segen, das Nirvāna zu erlangen.« (S. 329/330)

Schon im Kanon findet sich also die Lehrrede von der Last und dem Träger der Last. *Heinrich Gomperz* schreibt von den Vaibhāshikas (wörtlich: Opponenten): »Vielleicht ist es dieselbe Schule, die auch als die der Ichlehrer (Pāli: Puggalavādins, »Personalisten«, La Vallée-Poussin, Bouddhisme, p. 163) bezeichnet wurde, weil sie ein unvergängliches Ich annahm, ohne sich übrigens über dessen Verhältnis zu den fünf Stücken auszusprechen, aus denen der Mensch besteht. So schlecht wir über ihre Lehre unterrichtet sind, mögen sie doch dem ursprünglichen Standpunkte des *Buddha* nahe genug geblieben sein[13].«

Was wir über sie wissen faßt *De La Vallée-Poussin* in seiner Schrift »Nirvāna« im folgenden zusammen: »Wenn der Buddha sich weigert, die Identität oder Verschiedenheit des Prinzips des Lebens und des Körpers zu bestätigen, so geschieht das – nach Auslegung der Pudgalavādins – weil der Pudgala, das Lebensprinzip oder das Lebewesen (sattva, tathāgata) in Wahrheit weder identisch mit den Elementen (skandhas), noch von den Elementen verschieden ist. Im Vergleich zu den Elementen ist der Pudgala unbeschreibbar (avācya): Der Pudgala wird nicht unabhängig von den Elementen wahrgenommen: daher ist er von den Elementen nicht verschieden: er hat nicht die Natur der Elemente, denn in diesem Falle wäre er der Geburt und dem Tode unterworfen: also ist er mit den Elementen nicht identisch. Ebenso kann man auch nicht sagen, daß er vergänglich ist oder unvergänglich. Der Pudgala ist ein Ding an sich (dravya): er wird definiert als Täter der Taten und als der, der die Früchte erntet. Auf ihn bezieht sich die Wiedergeburt und das Nirvāna, der Zustand der Gefangenschaft und der Zustand der Freiheit.« Man findet auch ihre Lehrauffassung definiert mit den Worten: »Der Pudgala sei etwas schlechthin Unbegreifliches, er sei nämlich kein Dharma, weil er nicht nur momentane Existenz habe, er sei aber andererseits auch wieder nicht eine durch sich selbst existierende immaterielle *geistige* Substanz, wie der individuelle Atman der Brahmanen.«

Nach dem Zeugnis des bekannten chinesischen Pilgers Hiouen Thsang, der von 619 bis 645 Indien durchpilgerte, standen die Vihāros der Pudgalavādins damals in hoher Blüte. Sie erfreuten sich der besonderen Gunst des eifrigen Nachahmers des Asoko, des großen indischen Kaisers Harsha (606–647). Ihre Hauptzentren, die im Westen Indiens lagen, fielen allerdings am ehesten wegen dieser Lage dem Ansturm und der Zerstörungswut der Mohammedaner zum Opfer.

Wir haben keine objektiv gehaltene Schilderung ihrer Auslegung der Buddhalehre. Sie waren selbständige Denker geblieben, und die Dogmatiker hatten sie als lästige Opponenten empfunden. Und doch schaut auch heute noch die Be-

[13] Heinrich Gomperz, *Die indische Theosophie vom geschichtlichen Standpunkt gemeinverständlich dargestellt.* Verlag Eugen Diederichs, Jena, 1925.

rechtigung ihrer Einstellung durch die vorhandenen Formulierungen, heißt es doch auch schon im 22. Dialog des Majj. Nik.: »Schon in dieser sichtbaren Erscheinung nenne ich den Tathāgato unerfaßbar.« Auch Vallée-Poussin erkennt, daß für sie das Nirvānaproblem einfach und logisch sei. In seiner Schrift »Nirvāna« lesen wir: »Ihre zahlenmäßige und lehrgemäße Bedeutung wurde von den Indologen, die sie gern als ›Ketzer‹ bezeichnen, nicht richtig gewertet. Ihr Ansehen war bemerkenswert.«

Edward Conze sucht ihr naheliegendes Anliegen zu verstehen: »Sie sprachen von einem undefinierbaren Prinzip mit dem Namen *pudgala*, d. h. ›Person‹, das weder verschieden noch nicht verschieden ist von den fünf Skandhas. Dieses Prinzip bleibt während der verschiedenen Wiedergeburten wirksam bis zur Erreichung des Nirwana. Es liegt etwa in der Mitte zwischen unserem *wahren* und unserem *empirischen* Selbst. Es erklärt auf der einen Seite unser Gefühl einer persönlichen Identität (wie das *empirische* Selbst) und bleibt andrerseits bis ins Nirwana bestehen (wie das *wahre* Selbst). Dies wurde unter all den strittigen Punkten als der bedeutsamste angesehen. Im Laufe der Jahrhunderte wurden die Orthodoxen niemals müde, ein Argument auf das andere zu türmen, um dieses Zugeständnis eines Selbst durch die Pudgalavadins aus dem Felde zu schlagen. Aber je hartnäckiger man versucht, etwas aus dem eigenen Kopf oder aus einem Denksystem fernzuhalten, mit um so größerer Sicherheit wird es durch eine Hintertür wieder hereinkommen. Schließlich sahen sich die Orthodoxen gezwungen, die Vorstellung eines dauernden Ego anzuerkennen; sie taten das zwar niemals offen, sondern verhüllten dieses Zugeständnis und versteckten es in besonders dunklen und unverständlichen Formulierungen, wie z. B. dem *unterbewußten Lebenskontinuum (bhavanga)* der Theravadins, dem *Dauer-Dasein eines höchst verfeinerten Bewußtseins* der Sautrantikas, dem *Wurzel-Bewußtsein* der Mahasanghikas usw. Das *Speicher-Bewußtsein* der Yogacarins entstammt derselben Geisteshaltung. Als die Anweisung, das individuelle Selbst nicht zu beachten, sich erst einmal zu der Maxime verhärtet hatte: ›Es gibt kein Selbst‹, wurden solche Zugeständnisse an den gesunden Menschenverstand unvermeidlich.« (S. 161/162)

Alle diese Erörterungen entspringen einem Anliegen, das zutiefst in uns liegt und ungestraft nicht vernachlässigt werden darf. Conze sieht es hinter dem Loslösungsstreben des echten Buddhajüngers und bringt es mit den Worten zum Ausdruck: »...Dabei wird vorausgesetzt, daß es eine endgültige Wirklichkeit gibt und daß etwas in uns existiert, mit dem wir diese endgültige Realität berühren können.« (S. 104) *Mrs. Rhys Davids*, die bekannte Pāli-Forscherin und Übersetzerin, hat unter den englischen Buddhisten diesem Problem die Beachtung verschafft, die es verdient. *Darüber hinaus* aber nimmt das vorliegende Werk den Pāli-Kanon einfach so, wie er sich gibt, und es wird dem aufmerksamen Leser deutlich werden, wie glückbringend es ist, durch einen *kongenialen* Geist in die Lehre des Größten der Götter und Menschen eingeführt zu werden.

Der durch seine Übersetzungen zu einem ganz besonderen Wegbereiter des Buddhismus in den Ländern deutscher Zunge gewordene *Karl Eugen Neumann* las das Buch der ersten Auflage, das 1915, im Todesjahr Neumanns, erschien. Er schrieb an den Verfasser: »Das Werk ist ohne Zweifel die weitaus bedeutendste Darstellung des Buddhismus, die seit Oldenberg erschienen ist: jedoch unvergleichlich tiefer, umfassender, nach allen Richtungen hin durchdacht. Bei der erstmaligen kursorischen Durchsicht sind es insbesondere zwei Erklärungen, die mir ganz ausgezeichnet aufgefallen sind: anattā als Nicht-Ich und āsavo als Beeinflussung.«

Friedrich Zimmermann (1851–1917) wurde zu einem dankbaren Leser der »Lehre des Buddha«, wie seine Briefe an den Verfasser zeigen. Er war unter dem Namen *Subhadra Bhikshu* bekannt geworden als Verfasser des »Buddhistischen Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gótama«, der 1888 erstmalig erschien und dann vierzehn Auflagen erreichte und siebzehnmal in andere Sprachen übersetzt wurde. Interessant sind folgende Ausführungen: »Ganz besonders befriedigt war ich über Ihre Behandlung des schwierigen Themas Persönlichkeit und anattā. Es ist über diese Lehre in den buddhistischen Zeitschriften so viel verworrenes und verkehrtes Zeug zu Tage gefördert worden, daß ich daran zu zweifeln begann, ob irgend einer unserer deutschen ›Buddhisten‹ wohl die Sache verstünde. Es schien, als ob jeder seinen Tiefsinn glänzen lassen wollte, um den Leser in Mißverstand und Verwirrung zu stürzen und die Hauptlehre des Meisters zu diskreditieren. Denn im Grunde liefen alle diese tiefsinnigen Ausführungen darauf hinaus, der Buddha habe die Absurdität gelehrt, daß in und hinter der Persönlichkeit nichts, gar nichts stecke, vielmehr das Subjekt des Erkennens gar nicht existiere und der Buddha schlechterdings, in modernes Deutsch übersetzt, gesagt habe: ›Ihr Brüder, ich verkünde euch, ich bin nicht; bin nichts als eine Einbildung.‹ Wobei nicht einmal erklärt wurde, wer denn nun eigentlich diese Einbildung habe, so daß auch diese Einbildung wieder haltlos in der Luft hing.

Oft habe ich mir Vorwürfe gemacht, daß meine Abneigung gegen jede schriftliche Polemik, meine direkte nervöse Furcht vor einer solchen, mich abhielt, dagegen aufzutreten und diesem Unfug durch eine genaue Darlegung der Wahrheit ein Ende zu machen. Jetzt bin ich hocherfreut, daß Sie das getan haben, und zwar in so gründlicher und umfassender Weise, daß die gedankenlosen Anhänger des Nihilismus nicht dagegen werden auftreten können.«

Der Indologe *Dr. Karl Seidenstücker* (1876–1936) – am bekanntesten durch den »Pāli-Buddhismus in Übersetzungen« – äußerte: »... Von Fragen von ganz untergeordneter Bedeutung abgesehen muß ich sagen, daß ich eine so tiefe und treffende Darstellung der Buddha-Lehre noch nirgends gefunden habe. Vor allen Dingen freut mich die Bejahung und Betonung des transcendentalen Subjekts; dies war vor allen Dingen das Eine, was notwendig war ...« Später wurde Seidenstücker ein enger Mitarbeiter Georg Grimms.

Der Leser wird sich überzeugen lassen, daß der Buddho altindischen Geist zur höchsten Vollendung gebracht hat. »Auch er hat den Ātman gesucht, wie diesen ja noch alle großen Geister gesucht haben: γνῶθι σεαυτόν: ›Erkenne dich selbst!‹ – so lautete schon die Aufschrift auf dem Tempel der Pythia; Heraklit aber war auf seiner Suche nach seinem Ich so weit gekommen, daß er versichern konnte, man werde die Grenzen der Seele nicht finden, auch wenn man alle Wege durchlaufe. Wie ganz Indien hatte dann auch der Buddha den Attā auf dem *indirekten* Wege gesucht, indem er vom Attā alles, was *nicht* der Attā ist, absonderte. Aber er ist diesen Weg so radikal und mit solchem Erfolg gegangen, daß sich ihm alles Erkennbare überhaupt, insbesondere auch das Geistige, insbesondere auch *das Denken* als *an*attā und damit als ein von uns zu Überwindendes erwies. Und *darum* sagt er: Ihr lehrt den Attā; ich aber lehre, was *nicht* der Attā ist. Ihr sprecht deshalb auch fortwährend vom Attā; ich aber spreche *nur* vom *an*attā, kurz, ihr habt die Attā-Methode, den Atta-vāda; ich aber habe die *Anattā*-Methode, den Anatta-vāda; und habe sie gerade deshalb, weil *nur* so der Attā, also eben *ich*, leidlos, selig werden kann. Oder ›könnte man wohl, Mönche, einer solchen Ich-Lehre (attavāda) anhängen, durch die dem daran Haftenden keine Sorgen, Klagen, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung aufsteigen möchten? Kennt ihr wohl eine solche?‹ – ›Nein, Herr.‹ – ›Gut, Mönche, auch ich kenne keine solche[14].‹

Und so ist denn der Buddha dem indischen Denken *nicht* untreu geworden, seine Lehre ist vielmehr die *Blüte* des indischen Denkens. Er ist ›der *wahre* Brahmane‹, der das Ideal der Upanishads *völlig* verwirklicht hat. Und gerade deshalb wird ihn Indien auch wieder als seinen größten Sohn bewillkommnen, sobald es dies wieder erkannt haben wird.«

Inzwischen ist auf großen Kundgebungen der Buddho von maßgebenden indischen Persönlichkeiten tatsächlich als der größte Sohn Indiens gefeiert wor-

[14] Diese Sätze und die dazu gehörenden Anmerkungen sind entnommen: Georg Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus, Leipzig 1923 bei W. Drugulin. – »Aus diesen Ausführungen ergibt sich wohl ohne weiteres, daß unsere moderne Ausdrucksweise ›das Ich ist *transzendent*‹ nicht etwa die Ausdrucksweise des Atta-vāda ist, für den das Ich ja nicht schlechthin transzendent ist – findet er es ja letzten Endes im reinen Erkennen –, sondern so recht die Sprache des *An*atta-vāda, indem der Satz ›Das Ich ist transzendent‹ ja eben besagt: ›Das Ich liegt über alle Erkenntnis hinaus, ist schlechterdings nicht ausfindig zu machen.‹ Wie töricht, wie unglaublich töricht die Beschuldigung ist, daß, wer die Transzendenz des Ich lehre, damit dem Atta-vāda huldige, wird wohl auch dem Einfältigsten klar, wenn er sich sagen läßt, daß der Buddha eben das, was im Begriff der Transzendenz gedacht wird, sogar dem Worte nach vom Ich lehrt: ›*Nicht bin ich irgendwo*, bei irgend wem, in irgend etwas‹ – (Majj. Nik., 106. Sut.) – ›Da nun das Ich, ihr Mönche, *nicht zu finden ist*‹ (anupalabhamāne) – ›Schon bei Lebzeiten, sag' ich, ist ein Vollendeter *nicht ausfindig* zu machen (ananuvejjo) (Majj. Nik., 22. Sut.)! – Weil keine Erkenntnis bis zum Ich vordringt, deshalb kann man vom Ich auch schlechterdings nichts, absolut gar nichts aussagen, der Rest ist vielmehr – *Schweigen*; und bloß dieses *Schweigen* über das Ich – nicht mehr! – lehrt der Buddha. ›Das ist die *wahre* Atman-Lehre, der *wahre* Atta-vāda‹ (cfr. Sam. Nik. XLV, 4).

den. Freilich wird man nicht viel auf öffentliche Demonstrationen geben dürfen, auf denen der Geist der Lehre leicht verfälscht wird, weil sich keine Lehre gleich der ursprünglichen Lehre des Buddho so intim an den einzelnen wendet und nur *von dir und mir aus* lebendig werden kann. Das gilt natürlich weit weniger für die späteren Formen des volkstümlich gewordenen Buddhismus, für deren religiösen Gehalt es ein großes Glück war, daß scholastische Spitzfindigkeiten nie in weiteren Kreisen Bedeutung gewannen. Die umgestaltende Kraft der Lehre blieb aber noch lange groß und ist es ganz gewiß noch dort, wo sie immer wieder und wieder an das Gewissen des einzelnen Menschen zu appellieren vermag.

Was die Gedankenströme, die vom Buddho ihren Impuls empfangen hatten, zu leisten imstande waren, hatte sich gerade im Lande ihres Ursprungs, in Indien, erwiesen, obwohl sie dort den Namen ihres Begründers verloren. Der Buddhismus hatte bereits eine große Mission vollbracht, als die letzten Reste der Gebilde, die sich noch mit diesem Namen bezeichneten, am Anfang des 13. Jahrhunderts aus Indien fast restlos verschwanden, nicht zum wenigsten deshalb, weil sie, innerlich ausgetrocknet und kraftlos geworden, unter Indern mit ihrer stark metaphysischen Veranlagung sich nicht mehr halten konnten. Die Lehre war weitgehend in den Hinduismus eingedrungen und war dort lebendig geblieben. Ihr Geist, auch in seiner späteren Entfaltung, hatte höchst anregend gewirkt, ihre so unübertroffen gut fundamentierte wohlwollende Haltung hatte in die Tiefe und Weite hinein Einfluß gewonnen und ganz besonders dazu beigetragen, daß sich eine Milde verbreitete, die sich auch auf die Tierwelt erstreckt. Die trennenden Schranken der Kasten waren von ihr von Anfang an innerlich überwunden worden, weil einzig und allein der einzelne in seinem moralischen Wert oder Unwert ausschlaggebend war. Wenn auch die brahmanische Reaktion seit Kumārila (erste Hälfte des 8. Jahrh. nach der Zeitwende), vielleicht ganz besonders auch in ihrer Opposition zum Buddhismus, zu einem weiteren Ausbau des Kastenwesens und zu seiner schließlichen Erstarrung führte, so blieb doch der starke Geist der Milde, der Toleranz und der Versöhnlichkeit erhalten, insoweit im Hinduismus das religiöse Streben des einzelnen mit seiner Entfaltung der Güte durchaus seine Bedeutung behielt. Und diesem Geist wird wieder die Anerkennung, wenn Indiens philosophischer Vizekanzler Radhakrishnan sagt: »Der Buddhismus hatte solchen Erfolg, weil er eine Religion der Güte war, die allen jenen geheimen Kräften Ausdruck verlieh, die der starr festgelegten sozialen Ordnung sowie der rituellen Religion widerstrebten, indem sie sich unmittelbar richten an die Armen, Niedrigen und Enterbten.« Und ein anderer angesehener Inder ruft aus: »Es ist in der Tat bemerkenswert, daß wir uns – in diesem Lande der verschiedensten Sekten und Glaubensbekenntnisse –, als wir unsere Unabhängigkeit gewannen, entschlossen, unsere Zuflucht zu nehmen zu dem Rad der Lehre, das Gotama, der Buddha,

zum ersten Male in Bewegung setzte auf dem heiligen Boden von Sarnath bei Kāshi (Benares).«

Das ist der Geist, lieber Leser, den dir das Buch übermitteln will. Es fordert dich aber auf, mit Aufmerksamkeit, ja mit Andacht zu lesen. Dann erst wirst du dieses Geistes innewerden, der darüber hinaus noch Höheres erreichen läßt, womit die ganze Welt und damit alles Leiden überwunden wird. Jedem wird es das geben, was er seinen Fähigkeiten und Veranlagungen nach daraus zu entnehmen imstande ist. Es bietet sich an als der Gefährte stiller Stunden. Das Gelesene fordert zum Nachdenken auf. Man muß gründlich kauen, damit die aufgenommene Nahrung gut verdaut werde. Das gibt uns ein Gleichnis für das rechte Lesen. Beim rechten Lesen aber werden uns aus dem Buch die Anregungen für unsere Meditationen zuwachsen, ohne die wir keine lebendigen Erkenntnisse gewinnen können. Bei solcher Benutzung wird es zum Freunde, zum Berater werden, und es mag kommen, daß es zu dem *einen* Buch wird das alle Bibliotheken ersetzt. – Bald aber – gleichsam schon unterwegs – wird der Leser die Wahrheit der Worte erfahren: »Jede Lehre, von der du dir sagen kannst, daß sie zu Leidenschaftslosigkeit führt und nicht zu Leidenschaft; zu Unabhängigkeit und nicht zu Bindung; zu Verminderung weltlichen Gewinns und nicht zu seiner Vermehrung; zu Einfachheit und nicht zu Habgier; zu Zufriedenheit und nicht zu Unzufriedenheit; zu Einsamkeit und nicht zu Geselligkeit; zu Leistung und nicht zu Schlaffheit; zu Freude am Guten und nicht zu Freude am Bösen – von solcher Lehre kannst du mit Bestimmtheit sagen: Das ist *die* Regel. Das ist *die* Lehre. Das ist des Meisters Botschaft[15].«

Utting am Ammersee, den 13. April 1957 *Max Hoppe*

[15] Zitiert aus: *Der Buddhismus.* Wesen und Entwicklung. Von Edward Conze. Urban-Bücher. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1953.

EINFÜHRUNG

Wer war der Buddho? [1]

Der Buddho wurde um die Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. in der indischen Stadt Kapilavatthu als Prinz Siddhattho, Sohn des Königs Suddhodano aus der Familie der Gotamiden, geboren. Der Buddho war also ein Inder. Was das bedeutet, soll folgendes klar machen [2]:

Indien bildete von jeher eine eigene Welt. Es wird nach außen abgeschlossen im Nordwesten durch das indisch-persische Grenzgebirge, im Nordosten durch den Himalaja, der die höchsten Gipfel der Erde trägt, im Südwesten durch das persische und im Südosten durch das indische Meer. Wenn seine Abgeschlossenheit auch nicht so groß war, um die Handelsbeziehungen mit den benachbarten Völkern, wie sie seit jeher bestanden, erheblich zu erschweren, so genügte sie doch, Indien, wenigstens für die Zeit seiner Entwicklung, vor der Invasion durch fremde Heere, vor der Überflutung und Austrocknung seiner Kultur durch ausländische Einflüsse zu schützen. Als dann später die Stürme der griechischen, skythischen und mohammedanischen Invasionen über Indien hereinbrachen, war die indische Gedankenwelt bereits konsolidiert und schulmäßig geschlossen und damit unbeeinflußbar geworden. Vielmehr gerieten die fremden Eroberer gegenüber dem geknechteten Indien vielfach in eine ebenso große geistige Abhängigkeit wie das Römerreich gegenüber dem eroberten Griechenland. Die Kultur Indiens ist also eine durchaus ursprüngliche. Ihre Entwicklung wurde durch das Klima des Landes begünstigt, das gemeiner Sorge entband und so die Muße ließ, sich auch den großen Problemen, die das Dasein aufgibt, hinzugeben: Indien ist in seinem nördlichen Teile ein subtropisches, in seinem größeren Teile ein tropisches Land, wie denn auch die Poesie der Inder in allen Gattungen, Epos, Lyrik und Drama den Zauber der Tropenwelt widerspiegelt.

Das herrschende Volk in Indien gehört zur indisch-europäischen Völkergruppe, welche in sieben Hauptstämmen als Inder und Iranier im mittleren und südlichen Asien, als Griechen und Italiener im Süden, als Slawen, Germanen

[1] Buddho ist die Nominativform, während bei uns meistens die Stammform »Buddha« gebraucht wird. – In diesem Werk findet sich bei allen Nomina die Nominativform, so daß es stets kāyo (masc.) heißt statt der Stammform kāya, rūpaṃ (neutr.) statt rūpa. Es muß dann natürlich auch z. B. in der Anredeform, wenn auch mit einigen Bedenken, bei Sāriputto bleiben, wiewohl der Vocativ des Pāli »Sāriputta« lautet. Bei Wortzusammensetzungen wird aber des besseren Klanges wegen die Stammform gebracht, z. B. in »Buddhalehre«.

[2] Die historischen Unterlagen der folgenden Ausführungen gründen sich größtenteils auf Paul Deussens »Allgemeine Geschichte der Philosophie«, Band 1.

und Kelten in den nördlichen Ländern Europas seßhaft wurde. Daß die Sprachen der Griechen und Römer in einem näheren, die sämtlichen europäischen Kultursprachen in einem entfernteren Verwandtschaftsverhältnisse zueinander stehen, war mit Händen zu greifen und von altersher bekannt, ohne daß man sich doch über dieses Verhältnis eine befriedigende Rechenschaft zu geben wußte. Aber nachdem gegen Ende des vorigen Jahrhunderts das Sanskrit, die Sprache der alten Inder, bekannt geworden war, war es eine nicht zu verfehlende Entdeckung, daß Inder und Perser in Asien, Griechen und Römer, Kelten Germanen und Slaven in Europa die Abkömmlinge eines einheitlichen Urvolkes seien. Dagegen ist der ursprüngliche Wohnsitz dieses Muttervolkes nicht mehr ausfindig zu machen. Die Trennung des Urvolkes in die sieben Hauptstämme und die Wanderung der letzteren in ihre nunmehrigen Wohnsitze ist bereits in vorhistorischer Zeit erfolgt.

Die in Indien seßhaft gewordenen Indoeuropäer nannten sich von jeher Arya's und nannten sich so auch noch zu des Buddha Zeiten. Der Buddha sagt selber in Dīgha Nikāyo XVI, 1, 28: »So weit Arier wohnen und so weit der durch Kaufleute gepflegte Verkehr sich erstreckt, wird diese befestigte Stadt Pātaliputtam als die erste glänzen.«

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes »arya« ist »fromm« und sind deshalb »die Arier« »die zu den Frommen Gehörigen«, in welchem Sinne das Wort Arya auch als Volksname ursprünglich verstanden wurde. Das allein schon weist darauf hin, welcher Art die von den arischen Indern hervorgebrachte Kultur von Anfang an war.

»Fromm« ist ein *religiöser* Begriff, bedeutet eine religiöse Weltanschauung haben. Religiös ist aber eine Weltanschauung, wenn man sich in seinem Gewissen verpflichtet fühlt, auch auf die Sicherung seiner großen Zukunft nach dem Tode bedacht zu sein, sich an diese Verpflichtung »gebunden« erachtet (religatur), gleichviel ob man dabei an einen persönlichen Gott glaubt oder nicht. Das ist der eigentliche Sinn des Begriffes Religion, so befremdend *diese* Definition dem modernen, in diesem Sinne durchaus areligiösen Menschen auch erscheinen mag. Wegen dieser seiner Gewissensverpflichtung sieht sich ein religiöser Mensch insbesondere genötigt, sein Handeln nicht mehr ausschließlich auf die hemmungslose Befriedigung der Gier nach sinnlichem Genusse einzustellen, sondern auch die Folgen zu erwägen, die sich aus einem solchen brutalen Egoismus für das kommende Leben ergeben könnten. So führt eine religiöse Weltanschauung unweigerlich zur Veredelung der Lebensführung des Menschen und, wenn sie ein ganzes Volk erfüllt, des Volkes. Fehlt diese das Gewissen verpflichtende Hemmung, so kann es höchstens zur Zivilisation kommen, zur Verfeinerung der Genußsucht, zu deren Befriedigung man auch nicht vor den brutalsten Mitteln zurückschreckt.

Religiös gesinnt in diesem Sinne waren die arischen Inder von Urbeginn an und sind es bis zum heutigen Tage geblieben, ja man kann sagen, daß sie das

religiöseste Volk der Erde überhaupt waren und sind. Deshalb brachten sie es denn auch zu einer hohen *Kultur*, die sie insbesondere auch vor einer »Zivilisation der Fabrikschlote«, selbst nach Nietzsche »die erbärmlichste aller Zivilisationen[3]«, bewahrte.

Der religiöse Charakter der arisch-indischen Kultur wird speziell auch aus den folgenden Worten Deussens deutlich: »Eine eigentliche Geschichtsschreibung wie in Griechenland und Rom gibt es in Indien nicht, und die Historiker gewöhnlichen Schlages (wie sie denn auch einem Platon nicht verzeihen können, daß er kein Demosthenes wurde) zucken mitleidig die Achsel, daß ein so hoch begabtes Volk es nicht bis zu einem dauerhaften Staatsorganismus, nicht zu reden von einer öffentlichen Beredsamkeit, ja nicht einmal bis zu einer Aufzeichnung seiner Geschichte gebracht habe. Sie sollten lieber zu begreifen suchen, daß die Inder zu hoch standen, nach der Weise der Ägypter sich an Königslisten zu ergötzen, das heißt in der Sprache des Platon Schatten zu zählen, daß der arische Genius es verschmähte, die zeitlichen Dinge und ihre Ordnung sehr ernst zu nehmen, weil er mit der ganzen Energie seiner Kräfte das Ewige suchte und dies in einer überreichen poetischen und religiös-philosophischen Literatur zum Ausdruck brachte.«

Wie die religiöse Einstellung das Leben des arischen Inders schon von den ältesten Zeiten an beherrschte, zeigen im Überschwange die Hymnen des Rigveda[4], die wohl in der Zeit von 3000 bis 2000 vor unserer Zeitrechnung entstanden sind und auf weise Seher, Rischis, zurückgeführt werden, die »mit Einsicht in ihrem Denken forschten« (123). Sie waren also *Philosophen*, nicht Theologen, und war demgemäß ihre Weltanschauung eine philosophische. Jede philosophische Weltanschauung aber gründet sich auf zwei Elemente, auf Ausschau in die Außenwelt und auf Inschau in sich selbst, in die Tiefen der eigenen Persönlichkeit. Dabei ist die Inschau das Maßgebende: wer sich noch völlig mit seiner Persönlichkeit identifiziert, kommt zu einer ganz anderen Weltanschauung als derjenige, der seine Persönlichkeit mehr und mehr als eine bloße, ihm unwesentliche »Beilegung« erkennt. Die Rischis waren nun bereits zu letzterer Erkenntnis gelangt. Damit wußten sie sich in ihrem Kerne von dem Zerfalle ihres Körpers unberührt, mithin unsterblich, so daß sich für sie das Problem der Art und der Sicherung ihrer Zukunft nach dem Tode ergab. Die nach außen, auf die sich den fünf Außensinnen darbietende Erscheinungswelt gerichtete Erkenntnis zeigte natürlich auch ihnen das Walten der diese ganze Welt gestaltenden Naturkräfte. Diese Naturkräfte sollen sie dann nach allgemeiner Mei-

[3] Welche Versündigung an den kommenden Geschlechtern liegt nicht schon in dem schrankenlosen Raubbau an den Bodenschätzen der Erde, der zum Zwecke der immer größeren Befriedigung der Genußsucht getrieben wird!

[4] Der Veda, »das (heilige) Wissen« ist das älteste erhaltene Denkmal der indischen und indoeuropäischen Literatur. Er ist mehr als sechsmal so umfangreich wie die Bibel. Seine Texte waren ursprünglich, indischem uraltem Gebrauche gemäß, mündlich weiter gegeben worden und wurden erst später schriftlich niedergelegt.

nung – auch Deussen steht auf diesem Standpunkt – in ihrer Naivität zu »Göttern« personifiziert haben. So sei, wie jeder Polytheismus, auch das vedische Pantheon entstanden. Aber diese Erklärung ist überaus seicht: der arische Inder des Rigveda personifizierte nicht die Naturkräfte, sondern er personifizierte, ausgehend von der Erkenntnis, daß seine eigene Substanz hinter seinem Körper liege, das geheimnisvolle Prinzip, aus dem jede ursprüngliche Naturkraft hervorquillt, ihre der Erkenntnis nicht unmittelbar zugängliche Substanz und charakterisierte diese, weil er auch sie, wie seine eigene Substanz, ohne weiteres als vom Wechsel ihrer Erscheinungsformen unberührt und damit als ewig erkannte, als Götter. Weil er sich nun vielen Naturkräften und damit vielen Substanzen gegenübersah, so gab es für ihn eben auch viele Götter. Diese stellen somit in ihrer Gesamtheit den später das Brahman genannten Weltuntergrund dar. In diesem Sinne erklärte auch zweitausend Jahre später der Buddho Sonne und Mond als Götter und spricht er auch von »Baumgottheiten«, »die in den Bäumen leben« (Majj. Nik., 45). Alles, was Leben hervorbringt ist eben für den Inder göttlich, ein Gott.

Wie richtig dieser schon vom Urarier vollzogene Schluß vom eigenen Inneren auf den Kern aller Naturkräfte ist, ergibt die Tatsache, daß wir nur in uns selber in den Weltgrund, in dem ja auch wir wurzeln, hinunter steigen können, indem alles, was sich unseren Außensinnen darbietet, immer nur seine äußere Schale zeigt. Das bestätigen übrigens auch folgende Worte Kants: »Der bloße Begriff vom Ich, der unveränderlich ist, den man gar nicht mehr beschreiben kann, drückt die Substanzialität aus. Substanz ist das erste Subjekt aller inhärierender Akzidenzen. Es ist dieses Ich aber ein absolutes Subjekt, dem alle Akzidenzen und Prädikate zukommen können und was gar kein Prädikat von einem anderen Ding sein kann. Ja, was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, *haben wir von diesem Ich entlehnt*. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanz« (570).

Daß der Polytheismus des Rigveda von der eben geschilderten Art ist, springt bei seiner Lektüre in die Augen. Wer möchte aber nicht einen solchen Polytheismus bewundern?

Doch nicht bloß das. Der altarische Inder war in der zweiten Hälfte der Rigveda-Periode auch schon zum Einheitsgedanken vorgedrungen, wie das der Rischi Dirghatamas in den lapidaren Worten ausspricht: »Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter« (106). Näher ausgeführt ist diese »epochemachende« Erkenntnis in dem berühmten Schöpfungshymnus: »Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein. – Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. – Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein? – Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer? – Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit. – Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. – Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit – Das Eine, außer dem kein Andres war. – Doch wem ist auszuforschen es gelungen?

– Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen? – Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen – Wer sagt es also, wo sie hergekommen?« –

Die Antwort auf dieser Stufe war, daß man einen einzigen obersten Gott auf den Thron setzte, den man Prajāpati, d. i. »Herr der Geschöpfe«, nannte. Auch er war indes noch eine Person, unterschied sich aber von dem abendländischen persönlichen Gott dadurch, daß er nicht sowohl eine Welt außer sich setzte, sondern vielmehr sich selbst ganz oder teilweise (d. h. unbeschadet seines persönlichen Fortbestehens) in die Natur und ihre Erscheinungen umwandelt, »er, über dem nichts Höheres vorhanden, der eingegangen in die Wesen alle, Prajāpati, mit Kindern sich beschenkend.« (191)

Mit dieser Weltanschauung war auch das dem Menschen vorgesetzte Ziel und die seiner Verwirklichung dienende Moral bestimmt. Was hätte dieses Ziel anders sein können, als zur »Gemeinschaft, Weltgemeinschaft, Wesensgemeinschaft mit den Göttern« und damit »in die wahre Heimat« zu gelangen, zur »Weideflur, die niemand mehr rauben kann, wo nicht mehr der Schwache dem Starken tributpflichtig ist?« (288) Demgemäß lehrt die Moral des Rigveda den »Götterweg«, den Weg zu den Göttern. Dieser Weg aber war zunächst das Gebet zu den Göttern um Aufnahme in ihre Gemeinschaft:

Wo wandeln ist nach Lust, wo sich
Der dritte, höchste Himmel wölbt,
Wo lichterfüllte Räume sind,
Dort lasse mich unsterblich sein.

Wo Wonne ist und Seligkeit,
Wo Freude über Freude wohnt,
Wo sich der Sehnsucht Sehnen stillt,
Dort lasse mich unsterblich sein.«

Aber die Götter nehmen nur die Guten, die das Unvollkommene bei ihrem Tode zurücklassen, in ihre Gemeinschaft auf. Man muß sich also hienieden als guter Mensch betätigen, das heißt man muß *gütig* sein:

»Armen zu spenden, schmälert ja den Reichtum nicht;
Wer nicht gibt, hat auch keinen, der sich erbarmt.

Wer, wohlverseh'n mit Nahrung, wenn der Dürftige,
Um eine Gabe bittend, naht in seiner Not,
Sein Herz verhärtet dem, der Ehre stets erwies,
Der findet selbst auch keinen, der sich sein erbarmt.

Der erst genießt, der auch den Armen mitteilt.« (93)

Das zeigt, daß bereits damals, vor Jahrtausenden, den arischen Indern das große moralische Grundgesetz, die Güte, zum Bewußtsein gekommen war.

*

An die Stelle der Rischis des Rigveda traten in der jungvedischen Zeit, die etwa von 1000 bis 500 vor Chr. währte und mit den Upanischaden abschließt, mit der Ausbildung des Kastenwesens, die Großen der Brahmanen-Kaste, die sich selber als die Fortsetzer der Rischis betrachteten (12). Auch sie waren, wie alle Wesen – was sich in deren Todesangst zeigt – durchbebt von dem Schauder der Vergänglichkeit ihrer eigenen Körperlichkeit, auch sie pflegten, weil der Schauder aus ihnen selber quoll, die *Inschau* und waren so zur Einsicht gekommen, daß ihre Substanz, ihr wahres Ich, der Ātman, hinter ihrer Körperlichkeit liege und damit vom Tode des Körpers nicht berührt werde, somit unsterblich sei. Deshalb suchten auch sie die sie erwartende Zukunft nach dem Tode festzustellen, ebenfalls wieder durch Inschau, indem sie durch diese die möglichen Zustände ihres substanziellen Ichs jenseits des vergänglichen Körpers zu ermitteln suchten. Zu diesem Zwecke zogen sie sich aus dem Welttreiben an eine einsame Stätte zurück und suchten von sich alles abzustreifen, was nur abzustreifen war: die Außenwelt, ihren grobmateriellen Körper und damit das Sinnenleben, ihr gesamtes Vorstellen, bis nur mehr reines Denken ohne jede Objektwahrnehmung übrig geblieben war. Trotz alledem aber – und hierin lag das ungeheure Neue – sahen sie sich auch nach dieser äußersten Loslösung von allem, was man gemeinhin als die Substanz des Menschen betrachtet, in ihrem Bestande völlig unberührt. Im Gegenteil, das Bewußtsein der Tatsächlichkeit ihres Ichs trat umso strahlender hervor, je weiter der Ablösungsprozeß fortschritt. Ja, dieses Bewußtsein ging ihnen am Gipfel, wo sie alles Erkennbare hinter sich gelassen hatten, erst in seiner ganzen Herrlichkeit auf, obwohl auf diesem Gipfel, ihr Ich, abgesehen von diesem Bewußtsein seiner Tatsächlichkeit, ungreifbar und unbestimmbar geworden war: »Nicht nach innen erkennend, nicht nach außen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, unsichtbar, ungreifbar, nur in der Gewißheit des eigenen Ichs begründet, jenseits der ganzen Weltausbreitung, selig, zweitlos: das ist das vierte Viertel[5], das ist das Ich, das soll man erkennen[6].« Damit war der Gipfel der brahmanischen Weisheit erklommen. Der höchstmögliche Zustand des Menschen schien verwirklicht, das Endziel erreicht: unser Ich, aller vergänglichen, leidvollen Beilegungen ledig, ewig, in sich restlos selig: der

[5] Der Zustand des Wachens, »nach außen erkennend«, ist das erste Viertel, der Zustand des Schlafes, »nach innen erkennend«, das zweite Viertel. Der Zustand des Tiefschlafes, »weder nach innen noch außen erkennend«, ist das dritte Viertel.

[6] Māṇḍūkya-Up., 7.

höchste Gott, erhaben über alle Götter, erhaben auch über den bisherigen höchsten Gott Prajāpati war im eigenen Innern jenseits unseres empirischen Ichs als unser eigentliches, wahrhaftiges Ich gefunden. Da aber dieses Ich auch »sonder Persönlichkeit« ist, wie unser deutscher Meister Eckhart sagt, so trafen für dieses göttliche Ich die Bezeichnungen Gott, Gottheit, die das persönliche Element in sich schließen, überhaupt nicht mehr zu und so mußte für das Überpersönliche, wahrhaft göttliche, wahrhaft heilige vierte Viertel eine eigene Bezeichnung gefunden werden. Sie war eben *das Brahman, »das Heilige*[7]*«*.

Daß das Brahman mit dem vierten Viertel unseres Ichs identisch ist, kommt insbesondere in der folgenden Stelle der Paramahaṃsa-Upanischad zum klaren Ausdruck: »Jener Weg der Paramahaṃsas – (der höchsten Wanderschwäne) – ist schwer in der Welt zu finden, nicht viele betreten ihn. Was ist der höchste Paramahaṃsa? Der ist es: »Wer als Paramahaṃsa nicht mehr nach Kälte und Hitze fragt, nach Lust und Leid, nach Ehre und Unehre. Er läßt Stolz und Selbstsucht dahinter, und weil sein eigener Leib von ihm als ein Aas angesehen wird, wendet er sich von diesem verkommenen Leibe für immer ab und richtet sein Erkennen beständig auf jenes, nimmt in ihm seinen Stand und weiß von ihm, dem Ruhigen, Unwandelbaren: »Jenes Zweitlose, ganz aus Wohlbefinden Bestehende, bin ich selber. Das ist der wahre Yogin, ist der Wissende, sein Bewußtsein ist erfüllt von dem, dessen einziger Geschmack vollkommenes Wohlbefinden ist. *Dieses Brahman bin ich*, so weiß er und hat das Ziel erreicht, hat das Ziel erreicht.«

Die Loslösung von der grobmateriellen Körperlichkeit und damit der Aufstieg zur höchsten Geistigkeit vollzog sich natürlich ganz allmählich, von Stufe zu Stufe. Auf diese Weise durchschritt der »Betende« bei seiner Rückkehr in das Brahman, in seine »Heimat«, auch alle die »übermenschlichen« Daseinsformen, wie solche von vornherein in der schrankenlosen Wirklichkeit zu vermuten sind, *erlebte* mithin leibhaftig auch alle Götter- oder Himmelreiche in sich selber. So und *nur* so kann man sich nämlich schon hienieden von der Tatsächlichkeit dieser höheren Daseinsbezirke überzeugen: »Frag' nicht, was göttlich sei; denn so du es nicht bist, – so weißt du es doch nicht, ob du's auch hörst, mein Christ« (Ang. Sil.). – »An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind« (Hölderlin). – »Freund, wird das Paradies in dir nicht erstlich sein, so glaube mir gewiß, du kommest nimmer drein« (Ang. Silesius). – »Edel sei der

[7] Die ursprüngliche Bedeutung von Brahman ist Gebet. (S. des Verfassers »Wissenschaft des Buddhismus«, S. 300 flg.). In der Regel bestand das Gebet auch bei den alten Indern in der Anrufung der Götter. *Dieses* Gebet kam natürlich für die großen Brahmanen – Brahmana heißt Beter – nicht in Frage. Ihr Gebet war andächtige, d. h. in feierlicher, heiliger Seelenstimmung vorgenommene Versenkung in die eigenen Tiefen. So ist es eigentlich selbstverständlich, daß diese tiefreligiösen Männer das durch *ihr* Gebet gefundene Heiligste »das Heilige«, »das Brahman« nannten. – Welchen weiten Inhalt der Begriff »Brahman« in sich schloß, geht ja auch daraus hervor, daß Brahman auch heilige Rede, heiligen Wandel, heiligen Stand (der Brahmanen) bedeutet.

Mensch, hilfreich und gut. – Denn das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen. – Heil den *unbekannten höheren Wesen*, die wir *ahnen!* – Ihnen gleiche der Mensch, sein *Beispiel* lehr' *uns* jene glauben« (Goethe).

Damit fällt auch erst das richtige Licht auf die Lehre von der *Seelenwanderung* im Kreislauf der Wiedergeburten, der der arische Inder seit jeher – sie wird schon im Rigveda gelehrt – mit selbstsicherer Überzeugtheit anhängt. Wenn die Substanz des Menschen vom Tode nicht berührt wird, so bleibt für den, der sich nicht schon in seinem gegenwärtigen Dasein in das Heilige, das Brahman, zurückfindet, ja auch gar keine andere Möglichkeit als die Wiedergeburt zu einem neuen, ihm angemesseneren Dasein, in welchem er seiner Heimat weiter entgegenstreben kann.

Besonders klar wird der Kern der Seelenwanderungslehre in der Bṛihadāraṇyaka-Upanischad 4, 4, 2–6 dargelegt, wo es nach Schilderung des Auszuges der Seele aus ihrem bisherigen Körper heißt: »Dann nehmen ihn sein Wissen und seine Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung. Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen anderen Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt hat, ergreift sie einen anderen Anfang und zieht sich dazu hinüber. – Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt, und daraus eine andere, neue, schönere Gestalt hämmert, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt hat, schafft sich eine andere, neue schönere Gestalt, sei es der Götter oder des Prajāpati oder eines anderen Wesens . . . Je nachdem einer nun besteht, aus diesem oder jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren: wer Gutes tut, wird als Guter geboren, wer Böses tut, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses; darum, fürwahr, heißt es: Je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht; je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das Werk (karman), je nachdem er das Werk tut, danach ergehet es ihm.«

Aus dieser Weltanschauung leitete der spätere arische Inder folgende, jeden Volksgenossen verpflichtende Moralgrundsätze ab: 1. Mildtätigkeit, 2. Rechtschaffenheit, 3. kein lebendes Wesen verletzen, 4. Wahrhaftigkeit, 5. Selbstbeherrschung. Um sich diese Grundsätze tief einzuprägen, deutete er sogar das Rollen des Donners in diesem Sinn: »Da! da! da!«, das heißt: Damyata! Datta! Dayathvam! – »Bezähmt euch! Gebt Almosen! Habt Mitleid!«

Diese Moral wurde so allgemein befolgt, daß mancher indische Fürst sich etwas von dem Zeugnisse aneignen konnte, welches der König Ashvapati Kaikeya seinen Untertanen ausstellte: »In meinem Reiche ist kein Dieb, kein Geiziger, kein Trunkenbold, keiner, der nicht Opfer brächte, keiner, der nicht vedakundig, kein Buhler, keine Buhlerin.« (Deussen, l. c. S. 328 flg.) Solche Moral zeitigt der Glaube an die Wiedergeburt, wenn er, wie in Indien, mit dem Bewußtsein verbunden ist, daß die Art des künftigen Daseins durch das Tun im gegenwärtigen bestimmt wird.

Noch erheblich strenger waren die Anforderungen an diejenigen, die aus dem ganzen Kreislauf der Wiedergeburten und damit aus der Welt heraustreten und in das Heilige, das Brahman, hineinsinken wollten. Ihnen oblag, außer der Erwerbung des Vedawissens als der Hauptsache, als dessen Voraussetzung und Folge, die Selbstkasteiung *(Askese)* und die Entsagung (nyāsa). Die Selbstkasteiung bestand in der Erwerbung aller Tugenden und damit in der allmählichen Abtötung des Trieblebens, weiterhin in der freiwilligen Übernahme von Entbehrungen, wie Büßen und Fasten, um die Gier nach irdischen Freuden noch weiter zu schwächen. Das Radikalmittel war die *Entsagung*. Sie vollzog sich in der Loslösung von Weib und Kind und allem äußeren Besitz. Dieses Asketenleben entwickelte sich schon in den Zeiten der ältesten Upanischaden zu einem besonderen, dem Stande des Hausvaters gleichgearteten Berufszweige (dharmaskandha). Die Asketen durchzogen als herumschweifende Bettler das Land oder lebten als Waldeinsiedler. Die höchste Entsagung übte der Sannyāsin. Auch er durchschweifte als »höchster Wanderschwan« (Paramahaṃsa) das Land. Sein Kleid bestand aus Lumpen oder einem bloßen Lendentuch oder »der Weltraum« war sein Gewand, seine Nahrung war Bettel, sein Tongefäß zur Aufnahme der Nahrung auf der höchsten Stufe »sein Bauch oder seine Hand«, seine Beschäftigung Schweigen und Meditation, die ihn seinen Leib als Aas betrachten ließ, sein Ziel das Brahman.

Derart waren Land und Leute in Indien, als in ihm der Königssohn Siddhattho Gotamo, der spätere Buddho, geboren wurde. Derart müssen nach indischer Anschauung Land und Leute überhaupt sein, wenn Platz für einen Buddho sein soll, wie das auch aus den eigenen Worten des Buddho herausgelesen werden kann: »Der Vollendete ist ein Arier. Deshalb heißen seine vier Wahrheiten arische Wahrheiten« (Sam. Nik. LVI, 28).

II

Was ist ein Buddho?

Der große Spanier Calderon charakterisiert, abgrundtief, die Welt des Lebens also: »Ein Traum nur ist das ganze Leben – Und jeder Mensch, ich seh' es ein, – Er träumt sein ganzes Tun und Sein: – Der König träumt, er sei ein König, – Und tief in diesen Traum versenkt, – Gebietet er und herrscht und lenkt, – Und alles ist ihm untertänig. – Doch es zerstäubt sein Glück der Tod, – Der, auch ein Traum, ihm immer droht. – Der Reiche träumt von seinen Schätzen – Und ist dabei doch ohne Frieden. – Es träumt der Arme auch hienieden, – Er sei ganz elend und leibeigen. – Es träumet, wer beginnt zu steigen, – Es träumet, wer da sorgt und rennt, – Wer liebt und wer von Haß entbrennt. – Kurz, auf dem weiten Erdenballe, – *Was alle sind, das träumen alle,* – Obgleich nicht

einer es erkennt. – Ja, nur ein Traum ist alles Leben, – Und selbst die Träume sind ein Traum.«

Auch im Veda, auch in den Upanischaden wird noch viel geträumt. Alles ist, wie bei den christlichen Mystikern, im Halbdunkel gesehen und dargestellt, dazu auch noch in einen überaus komplizierten, symbolisierenden Opferkultus eingewebt. So muß man sich den Weg zu ihrem Verständnis erst mühsam bahnen. Doch nicht bloß das. Auch die Weisheit des Veda ist trotz ihrer ungeheueren, die tiefste Ehrfurcht auslösenden Größe noch nicht die vollkommene Weisheit. Denn auch das Brahman der Upanischaden ist noch nicht das Endziel des Menschen (purusha-artha), das fast alle indischen Systeme von jeher gesucht haben, sondern nur die vorletzte Stufe zu ihm. Dann ist die uneingeschränkte Identifizierung unseres eigenen Urgrundes, unseres eigenen Ichs (Ātman), mit dem Welt-Ātman eine bloße Spekulation, ganz in der Art der christlichen Mystiker, von denen Seuse sagt: »Schau, das göttliche Wesen ist eine geistige Substanz, die das sterbliche Auge nicht sehen kann. Man sieht Gott aber wohl in seinen Taten, wie man einen guten Meister spürt in seinen Werken. Denn wie Paulus sagt: ›Die Kreaturen sind ein Spiegel *(speculum)*, in dem Gott widerleuchtet.‹« Diese aus bloßen Spaziergängen in das transzendente Gebiet gewonnene *Spekulation* hat der Buddho als solche in seinen Worten enthüllt, daß die Welt an sich zu den vier unerfaßbaren Dingen gehört, mit denen sich zu befassen, Verstörung mit sich bringt (vgl. »Die Wissenschaft des Buddhismus«, Seite 322 flg.). Eine weitere große Verirrung im Veda ist sein Opferkultus, der in seinen Tieropfern geradezu in hohem Maße unmoralisch ist.

Aus dem Lebenstraume *vollkommen* »erwacht« ist nach dem Buddho nur ein Buddho. Das ist nicht nur der Sinn, sondern die wörtliche Bedeutung des Wortes Buddho. Das geht aus dem 54. Dialog des Majjhima Nikāyo hervor, in welchem ein aus dem Traum »Erwachter« als paṭibuddho bezeichnet wird, und insbesondere aus Samyutta Nikāyo VI, 4, 9, wo statt des Wortes Buddho »suttappabuddho«, »der aus dem Schlaftraume Erwachte« gesagt ist.

Wozu ist nun aber ein Buddho erwacht? Zur höchsten Wirklichkeit, zur Wirklichkeit, wie sie in Wahrheit ist, zu jener Wirklichkeit, die schon Schopenhauer in seinen Worten geahnt hat: »Wenn wir aus einem uns lebhaft affizierenden Traume erwachen, so ist, was uns von seiner Nichtigkeit überzeugt, nicht so sehr sein Verschwinden, als das Aufdecken einer zweiten Wirklichkeit, die unter der uns so sehr bewegenden – (des Traumes) – verborgen lag und nun hervortritt. Wir haben eigentlich alle eine bleibende Ahndung oder ein Vorgefühl, daß auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite andere verborgen liegt. Sie ist das Ding an sich, das ὕπαρ – (das eigentlich Reale) – zu diesem ὄναρ – (dem gegenwärtigen Lebenstraume).«

Ein Buddho ist aber nicht bloß zur höchsten Wirklichkeit erwacht, er legt seine höchste Erkenntnis, erhaben über die »aller Götter und Menschen«, auch in höchster Klarheit dar, frei von jeder mythologischen Verhüllung und mythi-

schen Einkleidung, dabei aber in so zwingender Form, daß sie sich dem, der ihm zu folgen vermag, als geradezu in sich evident präsentiert. Deshalb verlangt ein Buddho auch keinen Glauben, sondern verheißt Wissen: »Werdet ihr nun, Mönche, also erkennend, also sehend, vielleicht sagen: ›Dem Meister zollen wir Verehrung, aus Verehrung für den Meister reden wir also‹?« – »Wahrlich nicht, o Herr.« – »Wie nun, so sagt ihr einzig das, was ihr selbst durchdacht, selbst erkannt, selbst verstanden habt?« – »So ist es, o Herr.« – »Wohl, Mönche, belehnt seid ihr, Mönche, mit diesem Wunderding – (das ist die Lehre des Buddho) – dem klar sichtbaren, jederzeit zugänglichen, es heißt: ›Komm und sieh!‹ Verständige können es im eigenen Innern feststellen.« (M. S., 38. Sut.) Wo ist ein zweiter Religionsstifter, der ähnliches gesagt hätte?

Wann ist nun eine Wahrheit in sich evident, klar sichtbar? Anders ausgedrückt: Welche Erkenntnis ergibt offensichtliche Wahrheit? Das wissen sehr Wenige. Wenn man recht klug ist, meint man, Wahrheit sei gleichbedeutend mit unmittelbarer Anschauung. Aber die Anschauung ist lediglich die Quelle der Wahrheit[8].

Wahrheit ist Wissen und jedes Wissen ist ein Urteil und jedes Urteil ist das Werk der Urteilskraft, also eine Vernunfttätigkeit. Jede Vernunfttätigkeit aber besteht im Schlußfolgern mit Obersatz, Untersatz und Schlußsatz. Wenn ich z. B. die Wahrheit ausspreche: »Ich bin sterblich«, so beruht diese Wahrheit auf der Schlußfolgerung, dem Syllogismus: »Alle Menschen sind sterblich (Obersatz) – Ich bin ein Mensch (Untersatz) – Also bin ich sterblich« (Schlußsatz). Das gilt selbst für so selbstverständliche Wahrheiten wie: »Die Erde existiert«. Der zugrundeliegende Syllogismus heißt hier: »Was ich wahrnehme, existiert – die Erde nehme ich wahr – mithin existiert sie.« Wenn sich der Mensch bei solchen Sätzen seiner Schlußfolgerung nicht bewußt wird, so offenbart das nur, mit welcher Selbstverständlichkeit jedes Lebewesen, auch das Tier, seine Schlußfolgerungen zieht.

Ist aber jedes Wissen ein Urteil und beruht jedes Urteil auf einer Schlußfolgerung, dann muß sich auch alles Wissen beweisen lassen. Denn unter einem Beweis versteht man ja nur die Aufzeigung der Schlußfolgerung, auf der eine behauptete Wahrheit beruht, so daß also wahr auch nur ist, was und so weit es

[8] Die Anschauung oder unmittelbare Wahrnehmung ist eine Wahrnehmung der fünf *äußeren* Sinne, eine *sinnliche* Wahrnehmung, oder eine anschaulich unmittelbare Wahrnehmung vermittels des sechsten, des *anschauenden* Denksinnes. Diese letztere Wahrnehmung beschränkt sich auf die Anschauung des Raumes, des Erkennens selbst als solchen und endlich des völlig objektlosen Zustandes.

Diese unmittelbare – sinnliche oder geistig anschaulich unmittelbare – Wahrnehmung ist noch völlig wort- und begrifflos. Eben deshalb ist sie als solche auch nicht durch Worte, sondern nur durch Überführung in anderweite Anschauung etwa auf dem Wege des Kunstwerks mitteilbar.

sich beweisen läßt[9]. Eben deshalb sagt ja auch Kant, daß man, wenn man sich über die Richtigkeit eines Satzes nicht klar werden könne, ihn nur in die Form einer logischen Schlußfolgerung bringen dürfe – (Logos heißt Vernunft)[10].

Man darf also die Anschauung dem Syllogismus nicht entgegenstellen, sondern beide müssen sich zur Einheit verbinden. Der Syllogismus selbst muß in seinen beiden Prämissen, seinem Ober- und Untersatz *erlebt* werden, d. h. die Anschauung muß das granitne Fundament bilden, aus dem die Prämissen geschöpft sind. Ein *solcher* Syllogismus ist das Produkt vollkommen richtigen Denkens und gewährt eben deshalb unfehlbare Sicherheit, vollkommene Erkenntnis. Das meint man im Grunde ja auch nur, wenn man, wie das in der Folge auch in diesem Werke geschehen wird, von der untrüglichen Sicherheit der anschaulichen Erkenntnis spricht.

Eben durch diese Methode logischer Schlußfolgerung hat nun der Buddho seine Wahrheiten gewonnen und lehrt sie auch in dieser Form. Diesen logischen Charakter seiner Lehre betont er selber scharf im 12. Dialog des Majjhima-Nikāyo: Ein ehemaliger Mönch von ihm, ein gewisser Sunakkhatto, hatte in Vesālī herumerzählt: »Eine durch logisches Denken gewonnene Lehre trägt der Asket Gotamo vor, auf kritischer Untersuchung aufgebaut, von ihm selber ergründet, und der Zweck, warum er seine Lehre verkündet, ist einfach der, daß, wer logisch denkt, völlige Leidensvernichtung erlange.« Darauf erwiderte der Buddho, als er von seinem Mönche Sāriputto davon verständigt worden war: »Zornig, Sāriputto, ist Sunakkhatto, im Zorne hat er diese Worte gesprochen,

[9] Groß ist die Gefahr des Irrtums, wenn der Begriff oder das Urteil nicht unmittelbar, sondern erst durch Vermittlung mehrerer oder gar einer ganzen Reihe von Schlußketten auf die zugrundeliegende anschauliche Erkenntnis und damit auf die Wirklichkeit zurückgeführt werden kann im Gegensatz zu jenen Begriffen und Urteilen, welche in ihren Prämissen *unmittelbar* in der Anschauung gründen. Und eben diese Gefahr meint man, wenn man von der Minderwertigkeit *bloß bewiesener* Wahrheiten spricht.

[10] Intuition, Anschauung hat auch das Tier, aber noch sehr wenig Reflexion. Handeln auf Grund bloßer Intuition ist gleichbedeutend mit impulsivem Handeln, das von dem von der Reflexion, von dem prüfenden und vergleichenden Nachdenken, geleiteten bei weitem überragt wird. Wenn unsere Zeit auch hier wieder ihre »Umwertung aller Werte« vornimmt, indem sie die Intuition über die Reflexion stellt, so ist auch das nur ein weiteres Zeichen der Dekadenz. Die Entwicklung hat auch hier von dem einen Extrem des ausschließlichen Geltenlassens der Vernunfttätigkeit unter fast völliger Ausschaltung der Intuition, wie sie der Rationalismus gezeitigt hatte, zum anderen Extrem der Verhimmelung der »reinen Intuition« als ausschließliche Erkenntnisquelle geführt, wie sich unser ganzes Zeitalter ja durchaus in Extremen, und zwar eben in denen nach der Richtung der Dekadenz, bewegt. Reflexion »ist die zweite Potenz des Erkennens und ihre Ausübung erfordert Anstrengung« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 8. Kap.), allein schon ein hinreichender Grund, sie als unmodern zum alten Eisen zu werfen.

Wie überall, so liegt auch hier die Wahrheit in der Mitte: Intuition und Reflexion gehören untrennbar zusammen, indem nur eine Reflexion, die sich durchaus auf die Anschauung gründet und nie über sie hinausgeht, Wissen und damit Wahrheit bringt.

tadeln will ich, meint der törichte Mann, und lobt gerade damit den Vollendeten. Ein *Lob* des Vollendeten ist es ja, Sāriputto, wenn einer spricht: ›Und der Zweck, warum er seine Lehre darlegt, ist einfach der, daß, *wer logisch denkt*, völlige Leidensvernichtung erlange!‹« Die Lehre des Buddho ist *also eine Religion der Vernunft*, als welche sie übrigens im Kanon direkt durch das Epitheton vibhajjavādo charakterisiert wird, ein Wort, das der bekannte Pālilexikograph Childers eben mit »Religion of Logic or Reason« übersetzt.

Dieser wissenschaftliche Charakter der Lehre des Buddho wurde auch noch Jahrhunderte nach seinem Tode innerhalb seiner Gemeinde allgemein erkannt und anerkannt. Einen überaus bezeichnenden Ausdruck hat das in der Erzählung der ceylonesischen Kirchenchroniken von der ersten Unterredung Mahindos, des Bekehrers von Ceylon, mit dem König Devanampiyo Tisso um 250 v. Chr. gefunden: Der Thera (Älteste) stellt mit dem König ein förmliches Examen in der Logik an, um zu erforschen: »Besitzt der König einen hellen Verstand?« In der Nähe steht ein Mangobaum. Der Thera fragt: »Wie heißt dieser Baum, großer König?« – »Er heißt Mango, Herr.« – »Gibt es, großer König, außer diesem Mangobaum noch einen anderen Mangobaum oder gibt es ihn nicht?« – »Es gibt viele andere Mangobäume, Herr.« – »Gibt es außer diesem Mangobaum und jenen Mangobäumen noch andere Bäume, großer König?« – »Die gibt es, Herr; das sind aber keine Mangobäume.« – »Gibt es außer den anderen Mangobäumen und Nichtmangobäumen noch einen anderen Baum?« – »Ja, Herr, diesen Mangobaum hier.« – »Schön, großer König, du bist klug.« – Der Thera stellt noch eine ähnliche Prüfung an, die der König ebenso glänzend besteht: »Außer deinen Verwandten und den Nichtverwandten gibt es noch irgend einen Menschen, großer König?« – »Mich selbst, Herr!« – »Schön, großer König, sich selbst ist man weder ein Verwandter noch ein Nichtverwandter.« – »Da sah«, heißt es dann, »der Thera, daß der König klug ist und daß er die Lehre wird verstehen können, und er predigte ihm das Gleichnis vom Elefantenfuß.«

So ist denn, wie in jeder Wissenschaft, auch in der Wissenschaft des Buddho die Logik das große Instrument für die Erkenntnis der Wahrheit: seine Lehrsätze bewegen sich in Syllogismen, und zwar in Syllogismen mit lauter handgreiflich richtigen, selbstverständlichen Prämissen, wie das jeder feststellen kann, der sich die Mühe dazu nimmt. Eben deshalb offenbart sich ihre innere Evidenz jedem, der sie so gründlich studiert, wie etwa ein vor dem Examen stehender Student der Medizin seine medizinischen Lehrbücher. Freilich »verständig« muß man sein, so verständig wie der König Devanampiyo Tisso und auch den Willen und die Energie zu solchem Studium muß man haben. Wem diese letzteren fehlen, dem fehlt der religiöse Sinn, das will sagen, der hat kein Bedürfnis zur Sicherung seiner großen Zukunft nach dem Tode. Er ist also kein »Arya«, wie einen solchen der Buddho bei seiner Lehre voraussetzt.

Das Staunenswerteste, ganz einzige aber, das der Buddho mit keinem Zwei-

ten der Welt teilt, ist das Folgende: Er hat nicht nur wie kein anderer das große praktische Problem herausgeschält, wie wir uns vollkommen leidfrei und unbedingt selig machen können, sondern er hat dieses Kernproblem unmittelbar auf das Urproblem unseres tiefsten Wesens zurückgeführt, und zwar – das ist das ganz Einzige – auf einen einzigen Syllogismus von solcher Einfachkeit, daß ihn bei gutem Willen schließlich auch ein kluger Schäfer in seiner ganzen überwältigenden Gewißheit einsehen und erleben kann. Dieser Syllogismus ist folgender:

»Was ich an mir entstehen und vergehen und deshalb mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selber sein.

Nun sehe ich alles nur immer Erkennbare an mir entstehen und vergehen und – mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit – mir Leiden bringen.

Also ist nichts Erkennbares mein Ich.«

Das besagt: Weder mein Körper noch auch mein Geist ist mein substanzielles Ich, vielmehr sind Körper und Geist nur unwesentliche »Beilegungen« von mir, deren ich mich wieder entledigen kann, um dann als ein »Vollendeter, tief, unermeßlich, unergründlich wie der große Ozean« in die absolute Wirklichkeit, das Nibbānam, in dem alles Erkennbare erloschen ist, »in unvergänglicher Seligkeit« »unterzutauchen«; »Friedvoll ist dieser Zustand, hocherhaben ist dieser Zustand.«

Dieser Syllogismus ist der Ausgangspunkt für das Verständnis der Lehre des Buddho, in den durch die Meditation herbeigeführten Möglichkeiten findet er seine Krönung. In der Richtung des Strebens, die er angibt, zeichnet sich zugleich das höchste Ziel ab, das im erkennenden Schauen zu immer größerer Gewißheit wird.

So wird hier nur auf eine Logik Wert gelegt, deren Prämissen ganz und gar in der anschaulichen Wirklichkeit fußen. Darauf geht die ganze Betrachtungsart des Buddho zurück. Das bedingt von Anfang an ein sehr *bedächtiges*, ja überaus *langsames* Denken, ein *betrachtendes* Denken, das zur Meditation wird[11]. Am Anfange steht ein leises Dämmern, eine leise, bloß gefühlsmäßige *Ahnung* der Wahrheit. In ihrem allmählichen Fortschreiten wird diese Ahnung ein von Zweifeln durchsetztes *Fürwahrhalten*, schließlich zur völligen *logischen Erfassung*, bis sie am Gipfel in die *greifbar anschauliche Durchdringung* ihres Objektes ausmündet, die, wie die in voller Glut aufsteigende Sonne alles Zwielicht, so alle Zweifel für immer verscheucht. Dann wird die Wahrheit – eben, indem man ihr Objekt mit dem geistigen Auge bis auf den *Grund* durchdringt – unmittelbar *erlebt*, so, wie ich im unmittelbaren Anblick des Montblanc-Massivs dieses in seiner ganzen gewaltigen Gliederung *erlebe*. Und *so*, in *dieser* Weise, mit *solcher* Deutlichkeit muß man alle Elemente seiner Persönlichkeit

[11] Meditation (meditari = nachdenken, nachsinnen, überdenken) das Nachdenken, das Nachsinnen, die Betrachtung. In der Lehre des Buddho wird die Meditation zum Mittel tiefsten Erkennens. Sie führt die Kontemplation, das erkennende Schauen herbei.

als nicht das Ich (anattā), als sich durchaus wesensfremd *erleben*, um ein wirklicher »Seher des Nibbānam« und damit zugleich ein solcher zu werden, der auch die ganze Seligkeit der infolge *dieser* »Schau« sich einstellenden vollendeten *Wunschlosigkeit* unmittelbar und leibhaftig an sich erfährt. Dann wird man auch ein wirklicher *Künder* des Nibbānam sein.

Einen klassischen formellen Beweis dafür, daß die Prämissen der Urteile und Schlußfolgerungen des Buddho sich jeden Augenblick und ohne Mühe in der anschaulichen Wirklichkeit wiederfinden, eine Eigentümlichkeit, die nicht mehr und nicht weniger als das Formelle *aller* genialen Erkenntnistätigkeit darstellt, bildet der Umstand, daß die Darlegungen des Buddho samt und sonders mit aus der Wirklichkeit entnommenen *Gleichnissen* durchsetzt sind, und zwar in einem so gehäuften Maße und jeweils in so packender Weise, wie man es anderweit überhaupt nicht mehr findet. Sind doch Gleichnisse ganz hervorragend geeignet, abstrakte Gedanken als das Spiegelbild der anschaulichen Wirklichkeit zu verifizieren, eben weshalb ja auch jeder wirklich geniale Kopf – in je höherem Maße er es ist, umsomehr – das Bedürfnis empfindet, seine abstrakten Gedanken durch Gleichnisse deutlich zu machen. »Auch durch Gleichnisse wird da manchem verständigen Manne der Sinn einer Rede klar«, sagt deshalb auch der Größte der Jünger des Buddho, Sāriputto (Majj. Nik., 43. Suttam). Der Buddho selbst aber war so sehr von der Erkenntnis durchdrungen, daß eben nur abstrakte Erkenntnisse, die jederzeit mühelos als in der anschaulichen Wirklichkeit gründend aufgezeigt werden können, einen Wert haben, daß er sogar schon den kaum erst in seinen Orden Eingetretenen es zur Pflicht gemacht hat, sich und anderen die Erkenntnisse, die ihnen seine Lehre zu vermitteln hatte, durch Gleichnisse und damit eben durch das Zurückgehen auf die anschauliche Wirklichkeit deutlich zu machen: »Seine Rede ist inhaltreich, *gelegentlich mit Gleichnissen geschmückt*, klar und bestimmt, ihrem Gegenstande angemessen«, ist ein stehender Satz bei der Aufzählung der grundlegenden Ordenspflichten. Ein Urteil, das man nicht durch ein Gleichnis aus der Wirklichkeit veranschaulichen kann, hat denn auch in der Tat keinen wirklichen Wert.

Die Lehre des Buddho beruht also auf dem *anschaulichen* Denken, das allein er deshalb auch verlangt. Diesen Charakter seiner Lehre stellt er auch ausdrücklich fest in dem stehenden Satze: »Diese Lehre ist tief, schwer zu sehen, schwer zu gewahren, ruhevoll, erhaben, *nicht im Bereich des bloß abstrakten Begriffes* (atakkāvacara), subtil, nur von Weisen zu erfassen.« Er hatte allen Grund dazu, insbesondere auch die Eigenschaft seiner Lehre als dem bloß abstrakten Begriff nicht erreichbar zu betonen. Denn gerade zu seiner Zeit blühte in Indien unter den »Samanen und Brahmanen« die Dialektik, die Disputierkunst, im höchsten Maße, wie sie höher auch in Griechenland in der Glanzzeit der Sophistik nicht in Schwung gewesen sein konnte. Da wurde auf Grund bloß abstrakter Begriffe im Gewande der Logik unfehlbar »Alles ist«, wie das Gegenteil davon »Nichts ist« bewiesen, wurde ebenso gut »Alles ist Einheit«,

wie »Alles ist Vielheit« bewiesen (Cfr. Franke, Dīgha Nik., S. 19, Anm. 3). Dabei bestand aber das Falsche natürlich nicht darin, daß man *mit den Gesetzen der Logik*[12] arbeitete, sondern darin, daß man fertige Begriffe (takkā) nach Art algebraischer Gleichungen gemäß den Gesetzen der Logik hin- und herwarf, ohne sich jeweils über die Realität dieser Begriffe und ihren *wahren* Gehalt durch Hinuntersteigen zur anschaulichen Wirklichkeit zu vergewissern, ohne also meditativ zu denken. »In die Begriffe geht alles Denkbare hinein, mithin auch das Falsche, das Absurde« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 73 ff.). Eben deshalb müssen sie im einzelnen Falle erst aus der anschaulichen Wirklichkeit ihre Legitimation erheben, d. h. das Denken muß stets ein *anschauliches* bleiben, darf nie auch nur einen Augenblick den Zusammenhang mit der sinnlichen *Erfahrung* verlieren, wenn nicht alle mit ihm gewonnenen Urteile »in der Luft schweben« sollen (Dīgha Nik. I, 1, 29; Franke, S. 22, Anm. 1). Eben das und *nur* das will der Buddho mit seinen Worten sagen, seine Lehre sei »atakkāvacara«, die also bedeuten: Meine Lehre liegt nicht im Gebiet des *bloß abstrakten Begriffs* (takkā), »wurzelt« vielmehr »in der Anschauung« (Majj. Nik., 48. Suttam), beruht also auf jenem Denken, das nicht bloß mit abstrakten Begriffen (takkā) als leeren Hülsen, in die jeder hineinlegt, was er will, sondern mit *anschaulichen* Vorstellungen operiert; zur Erfassung meiner Lehre reicht also auch die bloße dialektische Methode nicht aus, sondern es ist darüber hinaus *unmittelbare Beobachtung*, ist eben *anschauliches* Denken nötig.

An der Hand dieser Methode des Meisters, geführt von seinem eigenen Wort, wird im vorliegenden Werk das Verständnis erschlossen für den Kreislauf der Wiedergeburten in den Tiefen und in den Höhen. Dabei bringt *dieses* Verstehen auch zugleich das Begehen des Pfades mit sich. Ein einzigartiger Höhenweg tut sich auf! Allmählich wird der Wachgewordene da hinaufdringen, nachdem er sein geistiges Auge an das blendende Licht des religiösen Ideals, wie es ihm aus der Buddhalehre als das *Mysterium tremendum* entgegenfunkelt, gewöhnt hat. Aber wie man schon Erleichterung, Freude und Behagen empfindet, wenn man aus den Niederungen eines Gebirgstales auch nur die ersten Abhänge des mächtigen Gebirgsstockes erklimmt, so wird die Buddhalehre jedem Verständigen, wenn er zugleich guten Willens ist, wenigstens so weit verständlich, als sie ihn den Kreislauf seiner Wiedergeburten mit der Möglichkeit seiner *Beherrschung* einsehen lehrt. Damit erlebt er in seinen Meditationen das unerschütterliche Fundament aller echten Religiosität und in

[12] Logik kommt von λογίζεσθαι, überdenken, überrechnen, und dieses von logos, Wort und Vernunft, die unzertrennlich sind. Darnach bedeutet aber *logisches Denken* das den Gesetzen der Vernunft gemäße Denken, bezeichnet jenes Verfahren der Vernunft, des Logos, welches diese Vernunft, sich selber überlassen und ungestört, also beim einsamen Denken eines vernünftigen Wesens, welches durch nichts irregeführt wird, befolgt, sei es mit dem Material bloß abstrakter, oder sei es *mit dem Material anschaulicher Vorstellungen* (cfr. Schopenhauers handschriftlichen Nachlaß, S. 3 ff.).

dieser den inneren Frieden und damit das *wahre* Glück, von dem unser von geistigem Hochmut strotzendes Zeitalter mit all seinen Wissenschaften und all seinen technischen Errungenschaften nicht einmal mehr die Spur besitzt.

III

Die Art der Überlieferung des »Wunderdinges«

Die Lehre des Buddho ist die Lehre vom allwaltenden Vergänglichkeitsgesetze. Sie wäre nicht wahr, wenn sich dieses Gesetz nicht auch an ihr selber erfüllt hätte. Ihr äußeres Schicksal war nämlich folgendes:

Nachdem sie der Buddho ein halbes Jahrhundert hindurch in Mittelindien jeweils in Begleitung einer Schar von Mönchen, von Ort zu Ort wandernd, allem Volke verkündet und die Mönche seine einzelnen Reden und Aussprüche nach vedischer Art ihrem Gedächtnisse wohl eingeprägt hatten, wurden diese nach dem Tode des Meisters, der um 483 v. Chr. erfolgte, nebst den Darlegungen seiner großen Jünger mit peinlicher Genauigkeit, weil im Bewußtsein ihrer ungeheueren Wichtigkeit, von Mund zu Mund weitergegeben. Dabei wurden die heiligen Texte – Sutten – auf mehreren Konzilien in Gruppen – Nikāyos – geordnet und in Pitakas, Körbe, zusammengefaßt, und zwar als das Suttapitakam, der Korb der Reden, und das Vinayapitakam, der Korb der Ordensregeln. Diesen beiden »Körben« wurde später als eine selbständige Weiterbildung das Abhidhammapitakam, der Korb der Scholastik, angefügt. Damit war das Tipitakam, der Dreikorb, als die Gesamtheit der buddhistischen Heiligen Schriften für alle Zeiten festgelegt. Schriftlich aufgezeichnet wurde das Tipitakam erst wenige Jahrzehnte vor unserer Zeitrechnung unter dem König Vattagāmini in Ceylon, wohin es durch Mahindo, den Sohn des großen buddhistischen Königs Asoko (264–227 v. Chr.) gebracht worden war.

Hiernach kann also für die Feststellung der ursprünglichen Lehre des Buddho nur dieses Tipitakam in Frage kommen. Das ausdrücklich festzustellen erscheint nötig, weil schon gar bald nach dem Tode des Buddho eine neue Quelle für *die Erklärung* seiner Lehre zu fließen begann, nämlich eine Kommentarliteratur von beträchtlichem Umfange. Der größte Teil derselben wurde später in ein Sammelwerk unter dem Namen Aṭṭhakathā, »Erklärung des Sinnes«, zusammengefaßt. Die Kommentare waren natürlich von Mönchen, Theras (Älteste), verfaßt. Sie sollen zugleich den Standpunkt der ersten drei Konzilien vertreten haben – (ungefähr 483, 383, 245 v. Chr.). Die Aṭṭhakathā soll zusammen mit dem Tipitakam um 245 v. Chr. von dem Mönche Mahindo, dem Sohne des Königs Asoko, nach Ceylon gebracht und dort in die singhalesische Sprache übersetzt worden sein. Weder von der ursprünglichen, in der Pālisprache abgefaßten Aṭṭhakathā noch von der durch Mahindo in das Altsinghale-

sische übersetzten Mahā-Aṭṭhakathā ist noch etwas vorhanden. Dagegen wurde die letztere noch im fünften Jahrhundert nach Christus von dem aus Indien nach Ceylon übersiedelten Mönche Buddhaghoso vorgefunden. Er hat sie nach seinen Angaben in ihren wesentlichen Teilen unter Hinzufügung seiner eigenen Erklärungen in die Pālisprache zurückübersetzt. Diese Aṭṭhakathā Buddhaghosos ist noch erhalten und wird von den heutigen Mönchen in Ceylon, Burma und Siam die Theravāda-Interpretation genannt.

Diese so von Buddhaghoso perpetuierte Kommentarliteratur umrankte wie ein mächtiges Schlinggewächs den Dreikorb, ja es wird oftmals in den Klöstern von Ceylon, Burma und Siam als Ketzerei betrachtet, sich eine eigene Meinung über den Inhalt des Dreikorbes bilden zu wollen, mag diese auch noch so zwingend begründet sein. Das ist dann also genau das Verfahren der katholischen Kirche, die ebenfalls seit zweitausend Jahren jede individuelle Auslegung der Bibel verbietet, weshalb Deussen in seinen »Erinnerungen an Indien« mit Recht sagt, der Buddhismus von heute sei ein Vergrößerungsspiegel der Fehler des Katholizismus.

Dabei ist das Tragische, daß diese Theravāda-Interpretation des Buddhaghoso und Späterer dem Kerne der Lehre des Buddho nicht mehr gerecht wird. Die Tatsache der Wiedergeburt erklärt sich diese Schule so: Die menschliche Wesenheit bestehe in den körperlichen und geistigen Kräften, die in ihrem Zusammenwirken sich selber als »Ich« bezeichnen. Wie alles, so gingen natürlich auch diese sich selbst »Ich« nennenden Kräfte im Tode unter. Aber in Fortsetzung von ihnen sprängen dann an einem anderweitigen, von Eltern im Begattungsakt bereiteten Keimmaterial den untergegangenen gleichwertige neue Kräfte auf, die wieder einen Menschen bilden und in diesem, so sich selber bezeichnend, wiederum »Ich« sagen. Es sei gerade so, wie wenn sich an einer herabgebrannten Kerze vor ihrem Erlöschen eine neue entzünde. Das sei die Wiedergeburt, wie sie vom Buddho gelehrt werde. In Wahrheit ist diese Theorie, die in den Worten des Buddho selbst keine Grundlage hat, natürlich nichts weiter als eine besondere Form des Vernichtungsglaubens, den der Buddho in feierlicher Weise ablehnt. Denn gerade weil die an einem anderweitigen Keimmaterial aufspringenden Kräfte *neue* sind, sind sie eben nicht mehr die alten: die Kräfte, die den früheren Menschen gebildet hatten, sind definitiv und für ewig untergegangen. Was gehen denn mich, wenn ich mit dem Untergange der mein Wesen bildenden Kräfte selber untergehe, die *neuen* Kräfte an, die nach meinem Tode an einem neuen Keimmaterial aufspringen sollen, auch wenn diese neuen Kräfte den untergegangenen noch so gleichwertig sind? Welcher klar denkende Kopf spricht hier noch von Wiedergeburt – und gar noch in dem Sinne, wie sie der Buddho in dem Gleichnis von dem *einen* Wanderer schildert? »Gleichwie wenn ein Mann von seinem Orte an einen anderen Ort ginge und von diesem Ort wieder an einen anderen Ort und von diesem Ort an seinen eigenen Ort zurückkehrte; da käme ihm der Gedanke: »Ich bin von meinem

Ort nach jenem Ort gegangen, dort bin ich also gestanden, also gesessen, habe also gesprochen, also geschwiegen; von jenem Orte bin ich aber nach diesem Orte gegangen, da nun bin ich also gestanden, also gesessen, habe also gesprochen, also geschwiegen; dann bin ich von diesem Orte wieder nach meinem eigenen Orte zurückgekehrt: ebenso auch erinnern sich meine Jünger an manche verschiedene frühere Daseinsformen« (Majj. Nik., 77. Suttam). – Die nicht aus den Worten des Buddho selbst herauszulesende Deutung wird nur erreicht durch die Erklärung, daß die Reden des Buddho nicht wörtlich, so wie sie sich geben, genommen werden dürften. Das allerdings ergab den direkten Gegensatz zu dem, was wir oben als den durch die Jahrhunderte sich offenbarenden arisch-indischen Genius mit seiner gewaltigen Ātman-Lehre kennen gelernt haben. So kann es auch nicht wundernehmen, daß *dieser* Buddhismus nicht nur die Verachtung des 788 n. Chr. geborenen großen vedischen Kommentators Shankara in einem Maße auslöste, daß er den Buddho, den er offenbar nur in der Form des Kommentar-Buddhismus kannte, einen alten Schwätzer nannte, sondern auch die Lehre des Buddho um 800–1000 n. Chr. völlig aus Indien verschwand (Deussen, l. c. I, 3, S. 180). In der Tat, *dieser* Buddhismus ist keine Religion für indische Arya[13 14].

Die Mahā-Aṭṭhakathā trägt zweifellos auch die Hauptschuld, daß der Orden des Buddho frühzeitig in Sekten auseinanderfiel. Ganz speziell trifft das wohl zu auf die bereits auf dem zweiten Konzil von Vesālī um das Jahr 383 v. Chr. erfolgte Spaltung in Theravādins, die Vertreter des Kommentarbuddhismus, und in Mahāsānghikas, die Opponenten. In das erste Jahrhundert nach Christus fällt der Ursprung des Mahāyānam, des »großen Fahrzeuges«, wie es seine Anhänger selbst nannten. Im Gegensatz hierzu bezeichneten sie die letzten Endes auf dem Pāli-Kanon fußenden älteren Richtungen geringschätzig als Hīnayanam, »das kleine (mangelhafte) Fahrzeug«. Der Buddho lehrt, daß der Mensch, welcher *sowohl* zum eigenen Heil *als auch* zum Heile der andern

[13] Der Gegensatz, in welchem manche Kommentare nicht nur zur Lehre des Buddho selber, sondern auch zum arisch-indischen Genius überhaupt stehen, drängt förmlich zur Annahme, daß diese Kommentatoren gar keine reinen Arier, sondern Dravidas (Ureinwohner Indiens) waren, die schon zu des Buddho Zeiten zahlreich im Süden Indiens wohnten und heute noch dort wohnen. Auch die Singhalesen bestehen aus arischen und dravidischen Elementen.

[14] Freilich hat sich die buddhistische *Laienwelt* in den Ländern, wo der Buddhismus fortexistierte, durchaus nicht um die theoretische Umkehrung des Buddhagedankens durch die buddhistischen *Gelehrten* – das Unglück war ja eben, daß die Mönche zum großen Teil bloße Gelehrte geworden waren – gekümmert, so daß diese Verkehrung des Buddhagedankens durch seine berufenen Hüter ohne praktische Folgen geblieben ist. Und das war das große Glück für den historischen Buddhismus. Das meint ja auch E. Arnold, der Verfasser des berühmten Lehrgedichts »Die Leuchte Asiens«, wenn er in der Vorrede sagt, es sei seine feste Überzeugung, daß ein Drittel der Menschheit nie und nimmer dazu hätte gebracht werden können, an das Nichts als den Ausgang alles Wesens und das Ziel alles Strebens zu glauben.

wirkt, »der größte, der beste, der würdigste, der erhabenste ist« (Ang. Nik. IV, 95). Dabei betont er, daß nur einer, »der selber nicht sumpfversunken ist, einen anderen Sumpfversunkenen herausziehen kann« (Majj. Nik., 8. Suttam). Das Mahāyānam aber errichtete darüber hinaus ein Bodhisattva-Ideal, das erst nach Erlösung aller anderen Wesen das eigene höchste Heil erreichen will. Dazu kommt noch eine aus dem Brahmanismus herübergenommene Mythologie und ein ausgeprägter Kultus göttlicher und dämonischer Wesen.

Um den Beginn unserer Zeitrechnung stand »die Gemeinde der Buddhisten durch alle Weiten Indiens in Blüte« und brachten ihre Sendboten fern über Indien hinaus »zu Nationen den Glauben Buddhas«, »deren Namen selbst man noch in Indien nicht kannte« (Oldenberg, 445). Allerdings war die Lehre zur Volksreligion geworden und für »das Auszeichnende der Lehre, wie sie den Erwachten eigentümlich ist« galt ganz gewiß die Prophezeiung des Meisters gegenüber seinem Jünger Anando: »Nicht lange, Anando, wird heiliges Leben bewahrt bleiben. Fünfhundert Jahre wird die Lehre der Wahrheit bestehen (Cullavaggo X, 1, 6). Indessen hat »das Wunderding« auch als bloße Volksreligion dem ganzen nichtislamisierten Asien, also mehr als der Hälfte der Menschheit, seinen Stempel aufgedrückt, selbst da, wo sie nicht mehr als eine bestimmte Körperschaft existiert, wie in Indien: alle asiatischen Religionen verdanken ihr edelstes, noch heute wirksames moralisches Element, gipfelnd in der Güte gegen alles, was da lebt und atmet, der Lehre des Vollkommen-Erwachten. (Vgl. William Hunter, »A brief history of the Indian People«)

Zunächst in seinen späteren Formen kam der Buddhismus im vorigen Jahrhundert nach Europa. Im gegenwärtigen Jahrhundert erschienen aber auch Ausgaben des Tipitakam im Urtexte. Ihnen folgte eine Reihe von Übersetzungen und Darstellungen. Sie wühlten zunächst ein erhebliches Interesse auf. Da aber auch ein Teil der europäischen Indologen sich in das Netz des erwähnten Kommentarbuddhismus verstrickte und ihre Übersetzungen sowie ihre Darstellungen der Lehre in diesem negativen Sinne gestaltete, so wendeten sich die religiös interessierten Kreise gar bald wieder enttäuscht ab. Auch für den europäischen Arier kommt eine *solche* Religion nicht in Betracht.

Demgegenüber hat der Verfasser des vorliegenden Werkes die Kommentarliteratur kaum herangezogen. Er hat sein Werk fast ausschließlich auf das Suttapitakam, den Korb der Lehrreden des Buddho und seiner großen Jünger, aufgebaut. Er folgte, soweit als möglich, dem Beispiele des Mönches Purāno, der, als er aufgefordert wurde, an dem alsbald nach dem Tode des Buddho stattfindenden Konzil teilzunehmen, das in höflicher Form ablehnte, da er vorziehe an dem festzuhalten, was er selber aus des Meisters Munde gehört habe. Die Richtigkeit des Standpunktes, sich an die Worte des Buddho selber zu halten, geht übrigens auch daraus hervor, daß derselbe von seiner Lehre sagt, sie trage ihre Bestätigung in sich selber, bedürfe keiner anderen Autorität.

Freilich können bei der Art seiner Überlieferung auch in den Korb der

Lehrreden mancherlei Zutaten späterer Mönche hineingeraten sein, die nicht im Sinne des Buddho waren. Um solche auszuscheiden, wendet der Verfasser ein Kriterium für die Echtheit der beigebrachten Belegstellen an, das durch folgendes Gleichnis verdeutlicht sei. Man habe das Trümmerfeld einer antiken Stadt ausgegraben. Nach der Überlieferung befand sich in ihrer Mitte ein gewaltiger Tempel, dessen Grundriß übrigens noch erkennbar ist. Die Forscher sind noch daran, die herumliegenden mächtigen Quadern auf ihre Zugehörigkeit zum Tempel festzustellen. Fast um jeden Stein entspinnt sich ein gelehrter Streit, ob er zum Tempel gehöre oder nicht, so daß kein Ende abzusehen ist. Ein Architekt hört lange schweigend zu. Da faßt er einen kühnen Entschluß: er will den Tempel mit den ursprünglichen Steinen wieder aufbauen. So läßt er denn Arbeiter kommen, bezeichnet Stein um Stein, heißt jeden an seinem Platze einfügen, bis schließlich der ganze Tempel lückenlos und so, daß jeder Quader sich genau an den anderen schließt, in seiner ganzen Pracht und in sinnfälliger Harmonie aller seiner Teile rekonstruiert ist. Ist damit nicht der ganze Streit um die Echtheit jedes einzelnen Steines auf die sicherste und einfachste Weise entschieden? Vielleicht erkennt der Leser ebenso in den Belegstellen, die die vorliegende »Lehre des Buddho« tragen, die ursprünglichen Quadern der Meisterworte und in dem ganzen System den Dhammo anītiho (die Lehre, die ihre Bestätigung in sich selbst trägt) wieder. Sicher hat er ihn wiedererkannt, wenn er beim Studium des Buches auch die Wahrheit der anderen Worte an sich erfährt, die Lehre des Buddho sei wie die Tatze des Löwen: »Was sie da trifft, ob hoch oder niedrig, das trifft sie gründlich.«

Dabei mag es ihm dann gleichgültig sein, ob und wieviele andere außer ihm die gleiche Erfahrung machen, ob insbesondere je die Worte Schopenhauers sich erfüllen werden: »Wir dürfen daher hoffen, daß einst auch Europa von aller jüdischen Mythologie gereinigt sein wird. Das Jahrhundert ist vielleicht herangerückt, in welchem die aus Asien stammenden Völker Japhetischen Sprachstammes – (Indoeuropäer) – auch die *heiligen Religionen der Heimat* wieder erhalten werden: denn sie sind, nach langer Verirrung, für dieselben wieder reif geworden.« (Parerga II, p. 242)

VERZEICHNIS DER BENUTZTEN PĀLIWERKE

ABKÜRZUNGEN

Vinaya Pitakam:

1. Mahāvaggo
2. Cullavaggo

Sutta Pitakam:

3. Dīgha Nikāyo	Dīgha Nik.	D. N.
4. Majjhima-Nikāyo	Majj. Nik.	M. N. M. S. (Mittl. Sammlung)
5. Samyutta Nikāyo	Sam. Nik.	
6. Anguttara Nikāyo	Angutt. Nik	A. N.
7. Dhammapadam		
8. Udānam		
9. Itivuttakam		
10. Suttanipāto	Su.	
11. Thera- und Therī-Gāthā	(Psalmen der Mönche und Nonnen)	
12. Mahā Niddeso		
13. Cariyā Pitakam		

Abhidhamma Pitakam:

14. Dhamma Saṅgaṇi
15. Puggala Paññatti

Nach-Kanonisch:

16. Milinda Pañho

In den meisten Fällen ist der Band und die Seite der Pāli-Ausgabe des Kanons der »Pāli Text Society« angegeben, z. B.: Sam. Nik. III, p. 235. In diesem Falle steht dann dahinter stets die allgemein gültige Stellenangabe in Klammern, hier z. B.: (XXVIII, 1).

Hinweise auf Übersetzungswerke, die hinzugezogen wurden

1. »Die 152 Sutten des Majjhima Nikāyo, der Mittleren Sammlung, enthalten in ihrer unvergleichlichen Tiefe, Anschaulichkeit und Schönheit die Lehre des Buddho nach allen Richtungen und in verschiedenster Beleuchtung, weshalb speziell diese Sammlung für jeden, der zu einer lebendigen Erfassung der Lehre des Buddho gelangen will, unentbehrlich ist.« Diese Wertschätzung ließ Georg Grimm den Majjhima Nikāyo ganz besonders für das vorliegende Werk heranziehen. Gerade hier ist aber auch dem Übersetzer Karl Eugen Neumann mit seinen Übertragungen »Die Mittlere Sammlung« bei allen Ungenauigkeiten und Übersetzungsfehlern eine bedeutende Leistung gelungen. Sein Übersetzungswerk ist 1956 im Artemis Verlag, Zürich/Stuttgart und im Paul Zsolnay Verlag, Wien, neu erschienen. Dazu gehören die auch hier hinzugezogenen Übersetzungen des Dīgha Nikāyo, der »Längeren Sammlung«, des Suttanipāto, der »Sammlung der Bruchstücke«, der Thera- und Therī-Gāthā, der »Lieder der Mönche und Nonnen« und des Dhammapadam, des »Wahrheitpfades«.

2. Dīghanikāya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt von Dr. R. Otto Franke. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht.

3. Die Übersetzungen aus dem Anguttara Nikāyo, der »Angereihten Sammlung«, des Puggala Paññatti, des »Buches der Charaktere« und des Milinda Pañho, der »Fragen des Milindo« von Nyanatiloka. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg.

4. Pāli-Buddhismus in Übersetzungen. Texte aus dem Pāli-Kanon und dem Kammavāca. Aus dem Pāli übersetzt nebst Erläuterungen und einer Tabelle von Karl Seidenstücker. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, 4. bis 8. Tausend. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg. – Zit. als »Pāli-Buddh.« – Udāna, das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen. In erstmaliger deutscher Übersetzung aus dem Urtext von Dr. Karl Seidenstücker. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg. – Süd-buddhistische Studien. Von Dr. K. Seidenstücker, Hamburg 1916.

5. Die Fragen des Königs Menandros. Übersetzt von Dr. F. Otto Schrader, Berlin SW., Paul Raatz. (Abgekürzte Übersetzung des ersten [älteren] Teiles des Milinda Pañho).

6. Der Buddhismus. Von Professor Dr. M. Winternitz. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). – Zit. mit »Winternitz«.

7. Das Leben des Buddha. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pāli übersetzt und erläutert von Dr. Julius Dutoit. Leipzig, Lotus-Verlag.

8. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Von Hermann Oldenberg. 5. Aufl. Stuttgart und Berlin. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf. – Zit. mit »Oldenberg«.

9. Māra und Buddha. Von Ernst Windisch. Leipzig, bei S. Hirzel. – Zit. mit »Windisch«.

Die Seitenangaben der Werke Arthur Schopenhauers beziehen sich auf die Ausgabe von Prof. Dr. Paul Deussen, R. Piper & Co. Verlag, München, die eingeklammerten Zahlen geben die Seiten der Reclam-Ausgabe an. (W. a. W. u. V. = Welt als Wille und Vorstellung)

THEMA UND BASIS DER LEHRE DES BUDDHO

Thema und Basis der Lehre des Buddho

Schopenhauer hat uns die große Wahrheit aufgezeigt, daß die Natur alles Seienden im Wollen besteht. Jedes Wesen will vom ersten Augenblick seiner Existenz bis zu seinem letzten Atemzuge, und alle seine Kräfte, geistige wie physische, sind ausschließlich zum Dienste dieses Wollens da, ja, sind weiter nichts als der sichtbar gewordene Wille selbst. Will der Mensch nicht mehr, will er überhaupt nichts mehr, so fühlt jeder ohne weiteres, daß er als Mensch unmöglich geworden ist, daß er früher oder später, eben wegen Aufhebung seines Willens und damit seiner eigentlichen Natur, aus der Welt verschwinden muß, und wollte die Menschheit nicht mehr, wollte überhaupt kein Wesen mehr, nichts mehr, so würde die ganze Welt binnen kurzem verschwunden sein, eben weil alles Sein nur im Wollen gründet.

Weil alles Sein Wollen ist, ist auch alles, was diesem Wollen gemäß geht, Glück, und was es hemmt, Leid – Leid ist gehemmtes Wollen – so daß also Glück und Leid letzten Endes nur die Offenbarung davon sind, wie weit sich der Wille des einzelnen Wesens in der Welt zu behaupten und durchzusetzen vermag.

So offensichtlich das alles für jeden ist, der es einmal gefaßt hat, ebenso zweifellos ist aber auch, daß alles Wollen jeden Augenblick nach allen Richtungen hin gehemmt wird, ja, daß es sogar da, wo es sich zu erfüllen scheint, schließlich in den Folgen sich immer wieder gegen sich selbst kehrt, und daß es zuletzt im unvermeidlichen Tode vollständig Schiffbruch leidet.

So ist es heute, so war es in aller Vergangenheit und so wird es bleiben, so lange es Menschen, ja überhaupt lebende Wesen gibt. Denn jeder fühlt und der Verständige erkennt es, daß die Umstände, welche einer wirklichen und dauernden Befriedigung unseres Wollens entgegenstehen, naturgesetzliche sind, eine eiserne Notwendigkeit darstellen, die mit jedem Wollen so unweigerlich verknüpft sind, wie die Hitze mit dem Feuer. Denn wo Leben ist – und wo Wille ist, *ist* Leben, der Wille ist ja überhaupt näher nur ein Wille zum Leben – da wird auch, selbst bei Annahme aller nur denkbaren Entwicklungsmöglichkeiten, zum mindesten der Tod sein und damit der stete, immer wieder von neuem eintretende, schließliche Zusammenbruch dieses Lebens und damit auch alles Wollens.

So klar das alles ist, so wird es doch keinen Menschen geben, der sich nicht ein Mal während seines Lebens die bange Frage vorlegte, ob es denn nun wirklich keinen Ausweg aus dieser schrecklichen Selbstentzweiung unseres Wesens gebe, das immer sucht, was doch schon nach der Natur dieses Wollens ausgeschlossen bleiben muß, ob es nicht wenigstens eine Möglichkeit gebe, dem *Tode*

zu entrinnen. Ist das nicht sonderbar? Ist die bloße Aufwerfung dieser Frage nicht noch rätselhafter als das Problem des Todes selber? Denn wenn das Leiden, wenn insbesondere der Tod naturgesetzlich bedingt ist, wie sollte es dann möglich sein, ihnen zu entrinnen? Wie kann der Mensch angesichts der unzweideutigen Sprache der Natur, die ihm an jeder Leiche augenscheinlich demonstriert, daß dem Tode alles untertan ist, auch nur auf den Gedanken kommen, es könnte möglich sein, ihn zu überwinden?

Und doch ist diese Frage nicht nur eine Frage jedes Einzelnen, sondern die große Frage der Menschheit selbst von Urbeginn an gewesen und wird sie bleiben, so lange es Menschen geben wird. Sie bildet das Haupt- und im Grunde das einzige Thema sowie die Stärke aller Religionen und ist die Quelle aller Philosophie. Man befreie die Menschheit vom Leiden, insbesondere vom Tode, und alle Religion und Philosophie wird nicht bloß als überflüssig gelten, sondern in der Tat überflüssig sein. Nicht einmal einen Gott bräuchte der leidlose, unsterbliche Mensch mehr, woran zugleich deutlich wird, daß auch der Gottesbegriff letzten Endes nur ein Hilfsmittel zur Lösung des Leidens- und Todesproblems ist. Umgekehrt nehmen die Menschen ruhig die absurdesten Dogmen mit in den Kauf, wenn sie ihnen nur die Überwindung des Leidens und des Todes in Aussicht stellen. »Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre«, sagt Schopenhauer[1], »würde es vielleicht doch keinem einfallen, zu fragen, warum die Welt da sei und gerade diese Beschaffenheit habe. Dementsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische oder religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat; und wenngleich die letzteren das Dasein ihrer Götter zur Hauptsache machen und dieses am eifrigsten zu verteidigen scheinen; so ist dies im Grunde doch nur, weil sie an dasselbe ihr Unsterblichkeitsdogma geknüpft und es für unzertrennlich von ihm halten; nur um dieses ist es ihnen eigentlich zu tun. Denn wenn man ihnen dasselbe anderweitig sicherstellen könnte, so würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde fast gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn umgekehrt die völlige Unmöglichkeit einer Unsterblichkeit ihnen bewiesen wäre.« Dem entspricht es andererseits, daß gerade jene Lehre, die, sich an die augenscheinliche Aussage der Natur selbst haltend, die Vernichtung des Menschen im Tode lehrt, der Materialismus, wie Schopenhauer weiter sagt, nie einen dauernden Einfluß auf die Menschheit hat gewinnen können. Das beweist, daß die vom Materialismus gegebene Lösung des Problems dem innersten Wesen des Menschen widerspricht und deshalb selbst nicht richtig sein kann. Denn gerade vom Standpunkte des Materialismus aus ist der Mensch ein bloßer Teil der Natur, ein bloßes Produkt derselben und sonst nichts. Soll dem aber so sein, dann muß sein Wesen sich auch im Einklang mit ihr befinden, der Mensch könnte also in seinem Empfinden unmöglich mit ihren Aussagen in Widerstreit geraten.

[1] W. a. W. u. V. II, 177 (185).

Die Sachlage ist mithin die, daß im tiefsten Grunde des Menschen die Überzeugung verankert ist, daß es trotz aller scheinbaren Unmöglichkeit »einen Weg und einen Steg« geben müsse, der jenseits des Leidens, jenseits des Todes führt.

Ist es nun aber der Menschheit gelungen, einen solchen Weg ausfindig zu machen? Hier ist ohne weiteres so viel klar, daß eine Antwort nur von den Religionen zu erwarten ist. Denn die Philosophie, die allein noch in Betracht kommen könnte, hat zwar in ihren größten Vertretern staunenswerte Tiefblicke in das Mysterium des Todes getan, aber keiner von den Philosophen erhebt auch nur den Anspruch, einen praktisch gangbaren Weg zu kennen, der über den Tod hinausführt. Die Religionen aber sind alle auf dem Glauben aufgebaut, so sehr, daß dieser Umstand nach den bei uns herrschenden Begriffen direkt die formale Wesensseite jeder Religion ist, so daß also ein System, das den Glauben perhorresziert, eo ipso in keinem Falle als Religion angesprochen werden darf. Nun kann aber nicht jeder Mensch glauben. »Es gibt«, wie Schopenhauer sagt[2], »einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube sich verflüchtigt und der Mensch nach besserer Einsicht verlangt.« Sobald er einmal so weit gekommen ist, ist er für den Glauben und damit für die Religion unwiederbringlich verloren; denn der Glaube ist – wiederum nach Schopenhauer[3] – wie die Liebe, er läßt sich nicht erzwingen; er gedeiht nur auf dem Boden der Unwissenheit. Auch ganz abgesehen davon ist es um das bloße Glauben immer ein mißliches Ding, besonders dann, wenn, wie in unserem Falle, die einzelnen Religionen und Konfessionen über den Weg, auf dem man den Tod überwinden könne, Verschiedenes lehren, dabei aber jede beansprucht, daß der von ihr gewiesene der allein richtige sei, daß man also nur ihr, nicht den anderen glauben darf. Wem soll man da trauen? Es gibt gar keinen anderen Ausweg, als die verschiedenen einzelnen Religionen auf ihre Vernunftgemäßheit zu prüfen. An diese appellieren sie ja in ihrem heißen Bemühen, sich gegenseitig ihre Anhänger abzujagen, samt und sonders selbst. Eben dadurch haben dann aber auch alle sich selbst ihr Todesurteil gesprochen. Denn sie geben damit zu, daß schließlich immer wieder das menschliche Erkenntnisvermögen das Richteramt darüber zu übernehmen habe, was wahr ist und was nicht. Eben mit den Anforderungen dieses Erkenntnisvermögens aber geraten sie andererseits in ihren Lehren selbst wieder in den eklatantesten Widerspruch, was seinen klassischen Ausdruck in dem Satz gefunden hat: Credo, quia absurdum est.

Das wird gerade in der heutigen Zeit fühlbar, wo die Überzeugung von der Unzulänglichkeit der Religionen allmählich zum Massenphänomen zu werden beginnt und sich »dem Glaubensollen« immer mehr das »Wissenwollen« gerade auch in der hier fraglichen Richtung entgegenstellt. Doch wer kann dieses Verlangen befriedigen, nachdem, wie schon angedeutet, hier auch alle unsere Philosophie vollständig versagt? Wir scheinen tatsächlich beim Standpunkte jener

[2] Satz vom Grunde, S. 230 (139).
[3] Parerga II, S. 427 (412).

Vielen angelangt zu sein, daß hier jedes Wissen unmöglich und, nachdem auch der bloße Glaube unhaltbar geworden sei, nur mehr völlige Resignation übrig bleibe. Doch da kommt eben zur rechten Zeit infolge jener geheimen Zusammenhänge im Weltgeschehen, zufolge deren für jeden unhaltbar gewordenen Zustand sich die Abhilfe, beziehungsweise der Ersatz, einstellt, aus dem fernen Osten, wie schon so oft, das Heil: ex oriente lux.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Situation: »Das Zeitalter der Naturwissenschaften will nicht mehr glauben, sondern wissen[4].« Ja noch mehr, es begnügt sich nicht einmal mehr mit der schwächeren Art von Wissen, nämlich der rein abstrakten, durch bloße Begriffe vermittelten oder sogar in bloßen Begriffen bestehenden Erkenntnis, was speziell in der Zurückweisung aller reinen Begriffsphilosophie, wie sie früher üblich war, zum Ausdrucke kommt, sondern es will unmittelbare Einsicht, will auch die metaphysischen Vorstellungen auf die eigene, jedem zugängliche unmittelbare Erfahrung gründen. Denn nur diese allein gibt wirkliche Gewißheit. Um das ganz zu verstehen, muß man sich der unvergleichlichen Aufhellung des Verhältnisses zwischen der anschaulichen und der abstrakten Erkenntnis durch Schopenhauer, dieses Diamanten seiner Philosophie, erinnern, welches Verhältnis sich kurz also präzisieren läßt:

Die abstrakte Erkenntnis hat ihren ganzen Inhalt nur aus der anschaulichen, entlehnt ihren ganzen Stoff aus ihr. Sie vermag also auch nicht eigentlich neue Erkenntnis zu schaffen, sondern dient bloß dazu, die gewonnene anschauliche Erkenntnis in feste Begriffe abzusetzen, sie so zu fixieren und anderen zu vermitteln. Wahrheit, das heißt die adäquate Auffassung eines Seienden im menschlichen Erkenntnisvermögen, kann also letzten Endes immer nur durch eigene unmittelbare Anschauung gewonnen werden. »Die Anschauung ist nicht nur die Quelle aller Erkenntnis, sondern sie selbst ist die Erkenntnis κατ᾽ἐξοχήν. Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Widerschein des Mondes, gehn wir aus der anschaulichen, unmittelbaren, sich selbst vertretenden und verbürgenden Vorstellung über zur Reflexion, zu den abstrakten, diskursiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur aus jener anschaulichen Erkenntnis und in Beziehung auf dieselbe haben. Solange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß. Da gibt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren: man will und kann nicht weiter, hat Ruhe im Anschauen, Befriedigung in der Gegenwart. Aber mit der abstrakten Erkenntnis, mit der Vernunft, ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrtum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten[5].«

Vollständige Beruhigung verleiht also nur die anschauliche Erkenntnis. Wenn man *sie* besitzt, braucht man keinen Glauben mehr; jeder solche schmilzt angesichts ihrer wie flüssiges Wachs hinweg; wenn man sie besitzt, ist auch alle bloß abstrakte Erkenntnis mit allen ihren Fehlerquellen überflüssig: wer sich von

[4] Du Prel, Das Rätsel des Menschen, S. 100.
[5] W. a. W. u. V. I, §§ 8, 9; II, Kap. 7.

der Existenz einer Sache durch eigene Anschauung vergewissert hat, braucht diese Existenz so wenig zu glauben, wie sie sich erst beweisen zu lassen. Nur dieser höchste Grad von Wahrheit könnte dem Menschen auch bezüglich des Urproblems, ob es möglich sei, das Leiden und vor allem den Tod zu überwinden, auf die Dauer genügen. Diesen höchsten Grad von Wahrheit verlangt unser Zeitalter auch in dieser Beziehung.

Nun höre man! Vor Tausenden von Jahren hat in Indien ein Mann gelebt, der einerseits dieses große Urproblem der Menschheit wie kein Zweiter in seiner ganzen Reinheit, frei von allem anderen Beiwerk irgendwelcher Art, insbesondere auch geläutert von den anderweiten trüben Abfallprodukten des metaphysischen Erkenntnistriebes, herauskristallisiert hat und der von sich behauptet, das Problem derart gelöst zu haben, daß jeder aus eigener Anschauung, aus eigener unmittelbarer Einsicht von der Richtigkeit dieser Lösung sich überzeugen, ja sie selbst jederzeit, wenn er nur will, unmittelbar an sich selbst erproben kann, der also nicht, wie unsere Religionen, bloß einen Wechsel auf eine ungewisse Zukunft nach dem Tode ausstellt. Und es trifft sich, daß die Lehre dieses Mannes, den viele den Größten der Arier und damit den Größten aller Menschen nennen, gerade jetzt zu uns Europäern herüberdringt, wo wir sehnsüchtig nach einer Lehre Ausschau halten, die uns einerseits den Kernpunkt aller Religionen und aller Metaphysik rein und ungemischt darbietet und andererseits seine Lösung nach der Methode der exakten Naturwissenschaften, nämlich auf dem Wege des eigenen Experiments, verbürgt. Es ist die Lehre Gotamo's, des Buddho[6], des Erwachten, der Gipfelpunkt indischer Weisheit. Ist es da zu verwundern, wenn alle, die an der großen Frage des im Tode kulminierenden Leidens nicht gleichgültig vorübergehen und die dabei als Kinder einer wissenshungrigen Zeit auch nicht mehr glauben können, sondern wissen wollen, sich mehr und mehr auch bei uns um diese Lehre zu scharen anfangen und dieselbe für sie den Thron der nicht mehr befriedigenden Religionen einzunehmen beginnt?

Fürwahr, man nenne einen zweiten Sterblichen, der das große Problem der Menschheit, wie dem Leiden und vor allem dem Tode zu entrinnen sei, auch nur so in seiner ganzen Reinheit aufgestellt und zum ausschließlichen Gegenstande seiner Lehre und seines Lebens gemacht hätte, wie eben der Buddho!

Die Lösung dieses Problems des Leidens war von allem Anfang an die große Aufgabe, die er sich gestellt hatte. Um ihretwillen verzichtete er, der die Anwartschaft auf die Krone seines Vaters, eines indischen Kleinkönigs, hatte, auf diese Krone, auf Reichtum, Weib und Kind und »zog noch in frischer Blüte, glänzend, dunkelhaarig, im Genusse glücklicher Jugend, im ersten Mannesalter, gegen den Wunsch seiner weinenden und klagenden Eltern, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, vom Hause fort in die Heim-

[6] *Gótamo* war der Familienname.

losigkeit hinaus[7]«, um zu erfahren, ob es nicht etwa möglich wäre, dieser ganzen Leidensverkettung ein Ende zu machen[8]. Wenn der Bericht, der uns die Motive seiner Weltflucht in ihren Einzelheiten übermittelt, auch nur Legende ist, so ist diese Legende doch so schön und so sehr im Geiste seiner Lehre, kennzeichnet und umgrenzt ihren Inhalt bereits von allem Anfang an so scharf und richtig, daß sie hier wiedergegeben sei:

»Schon bei der Geburt des Prinzen Siddhattho – der ursprüngliche Name des Buddho – sagten die Brahmanen, welche als Priester und Astrologen am Hofe seines Vaters, des Königs Suddhódano lebten, die künftige Bestimmung des Kindes voraus. Sie prophezeiten: ›Wenn Prinz Siddhattho den Thron besteigt, so wird er ein König der Könige, ein Weltbeherrscher werden; wenn er aber dem Thron entsagt und das Leben eines Asketen erwählt, so wird er ein Weltüberwinder, ein vollendeter Buddho werden‹; und der Büßer Kaladéwalo eilte aus der Wildnis des Himalaya herbei, warf sich vor dem Kinde zur Erde und sprach: ›Wahrlich, dieses Kind wird einst ein höchst vollendeter Buddho werden und den Menschen den Weg zur Befreiung weisen.‹ Und er weinte, da er wußte, daß er bei seinem hohen Alter diesen Zeitpunkt nicht mehr erleben könne. Der König aber suchte durch alle ihm zu Gebote stehenden Mittel die Erfüllung dieser Weissagung zu verhindern; denn er wünschte, daß Prinz Siddhattho ein weltbeherrschender Monarch werde. Da die Brahmanen ihm gesagt hatten, daß der Anblick des menschlichen Leidens und der irdischen Vergänglichkeit den Prinzen zur Weltflucht veranlassen werde, hielt er aus der Nähe seines Sohnes alles fern, was diesem Kenntnis vom menschlichen Elend und vom Tode hätte geben können. Er umgab ihn mit allen Genüssen und allem königlichen Glanz, um ihn recht fest ans Weltleben zu fesseln. Als er zum Jüngling heranwuchs, ließ ihm sein Vater drei Paläste erbauen, für jede der drei indischen Jahreszeiten – die heiße, die kalte und die Regenzeit – je einen. Alle waren ausgestattet mit der größten Pracht. Ringsumher breiteten sich weite Gärten und Haine aus, mit klaren, von Lotosblumen umgrenzten Teichen, kühlen Grotten, plätschernden Quellen und Beeten voll der schönsten Blumen. In diesen Gärten und Hainen verlebte der Prinz seine Jugend, aber er durfte sie nicht verlassen, und allen Armen, Kranken und Greisen war der Zutritt aufs strengste verwehrt. Söhne aus den edelsten Familien des Landes bildeten seine Umgebung. In seinem sechzehnten Jahre vermählte ihn sein Vater mit der Prinzessin Yasodhará, und außerdem umgab er ihn mit einem ganzen Harem von schönen, in Tanz, Gesang und Saitenspiel geschulten Mädchen, wie es damals bei den indischen Fürsten der Brauch war. Als er nun eines Tages im Parke spazieren fuhr, bemerkte er plötzlich einen gebrechlichen alten Mann, mit von der Last der Jahre gekrümmtem Rücken, der, auf einen Stab gestützt, mühsam dahinschlich. Siddhattho fragte verwundert seinen Wagen-

[7] Majj. Nik. I, p. 163 (36. Suttam).
[8] Majj. Nik. I, p. 196 (29. Suttam).

lenker Tschanno, was für ein seltsames Wesen das sei, und Tschanno antwortete, es sei ein Greis. – ›Wurde er in diesem Zustande geboren?‹ fragte der Prinz weiter. – ›Nein, Herr, er war einst jung und blühend, wie du.‹ – ›Gibt es mehr solcher Greise?‹ forschte der Prinz immer erstaunter. – ›Sehr viele, Herr!‹ – ›Und wie geriet er in diesen beklagenswerten Zustand?‹ – ›Es ist der Lauf der Natur, daß alle Menschen alt und gebrechlich werden müssen, soferne sie nicht in jungen Jahren sterben.‹ – ›Auch ich, Tschanno?‹ – ›Auch du, Herr!‹ Dieser Vorfall stimmte den jungen Prinzen so nachdenklich, daß er befahl, nach Hause zurückzufahren, da er alle Freude an der schönen Umgebung verloren hatte. Einige Zeit hernach erblickte er bei einer abermaligen Ausfahrt einen Aussätzigen, und als ihn auf seine Frage Tschanno auch über diese Erscheinung aufklärte, wurde er so tief ergriffen, daß er fortan alle Lustbarkeiten mied und über das menschliche Elend nachzugrübeln begann. Nach Verlauf einer längeren Zeit wurde ihm die dritte Erscheinung zuteil. Er sah einen bereits in Verwesung befindlichen Leichnam am Wege liegen. Auf das heftigste erschüttert, kehrte er sofort nach Hause zurück, indem er ausrief: ›Weh mir, was nützt mir aller königlicher Glanz, alle Pracht und aller Genuß, wenn sie mich nicht vor dem Greisenalter, der Krankheit und dem Tode bewahren können! Wie unglücklich sind die Menschen!. Gibt es denn kein Mittel, dem Leiden und dem Tode, die sich mit jeder Geburt erneuern, auf immer ein Ende zu machen?‹ Diese Frage beschäftigte ihn fortan unausgesetzt. Die Antwort wurde ihm bei einer späteren Ausfahrt. Es erschien ihm ein Asket im gelben Gewande, wie es die buddhistischen Mönche tragen, dessen ehrwürdige Züge den tiefen Frieden seines Innern deutlich widerspiegelten.«

Diese Erscheinung wies ihm den Weg, auf dem er die Lösung seines großen Problems zu suchen hatte. Es reifte in ihm der Entschluß heran, gleich jenem ehrwürdigen Asketen die Welt zu verlassen und in die Wildnis zu gehen, ein Entschluß, den er dann auch alsbald in die Tat umsetzte in der unerschütterlichen Überzeugung, daß es ihm beschieden sein werde, das Ende des Leidens in jeder Form zu erschauen.

Diesem seinem großen Problem galten die folgenden sechs Jahre furchtbarster Selbstkasteiung, auf die ihn die damalige indische Sitte als dem Wege zur Wahrheitserschauung zunächst verwies und von der er selber sagt: »Was für Asketen und Brahmanen auch je in der Vergangenheit – in der Zukunft – in der Gegenwart – herantretende schmerzliche, brennende, bittere Gefühle erfahren haben – erfahren werden – erfahren: das ist das Höchste, weiter geht es nicht[9].« Diesem einzigen Ziele galt dann auch jene Zeit stiller Selbstvertiefung, in die er sich, als er sich von der Nutzlosigkeit aller Schmerzensaskese überzeugt hatte, versenkte und die ihm dann schließlich auch die Lösung seines großen Problems brachte. Triumphierend teilte er sie als den Ersten den fünf Mönchen mit, die in den Zeiten der Selbstpeinigung um ihn gewesen waren,

[9] Majj. Nik. I, p. 246 (25. Suttam).

ihn aber verlassen hatten, als er diesen Weg als einen Irrweg erkannt hatte: »Heilig, Mönche, ist der Vollendete, der vollkommen Erwachte. Leiht Gehör, Mönche, die Todlosigkeit ist gefunden. Ich führe ein, ich lege die Lehre dar. Der Führung folgend, werdet ihr in gar kurzer Zeit dieses Ziel noch in dieser Erscheinung euch offenbar machen, verwirklichen und erringen[10].« In der Tat fanden auch sie alsbald gleich dem Meister »die geburtlose, alterlose, krankheitlose, todlose, schmerzlose, schmutzlose, unvergleichliche Sicherheit[11]«, fanden das Ende des Leidens.

Diese Botschaft vom Ende des Leidens bildete auch weiterhin das einzige Thema des Buddho, des Erwachten, wie er sich von da an selber nannte. Ihrer Verkündung waren die noch folgenden fünfundvierzig Jahre seines Lebens geweiht. Täglich, ja stündlich, konnte er von sich sagen: »Nur eines verkünde ich heute, wie früher, das Leiden und seine Vernichtung[12].« »Wie das große Meer, Mönche, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmacke des Salzes, also ist auch, Mönche, diese Lehre und Ordnung nur von *einem* Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung[13].« Diesen einzigen Inhalt seiner Lehre hat er auch schon äußerlich dadurch kenntlich gemacht, daß er sie in die vier Hohen Wahrheiten vom Leiden zusammenfaßte, in denen alles Gute mitinbegriffen sei: »Gleichwie etwa, Brüder, alles Lebendige, Bewegliche, Fußbegabte in der Elefantenspur mit fortkommt, die Elefantenspur ist ja der Größe wegen als die vornehmste ihrer Art bekannt; ebenso nun auch, Brüder, stellt sich alles Gute in den vier Hohen Wahrheiten ein, in welchen vier? In der Hohen Wahrheit vom Leiden, in der Hohen Wahrheit von der Leidensentstehung, in der Hohen Wahrheit von der Leidensvernichtung, in der Hohen Wahrheit von dem zur Leidensvernichtung führenden Pfade[14].«

Zwar war sein Wissen nicht auf diese vier Hohen Wahrheiten beschränkt, sein Geist hatte die Abgründe des Seins auch noch nach anderen Richtungen hin tiefer als irgend ein anderer Sterblicher durchdrungen; aber mit ausgesprochener Absichtlichkeit hat er davon der Menschheit nichts mitgeteilt, sondern sich ausschließlich auf die vier Hohen Wahrheiten beschränkt: »Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Kosambi im Sinsapawalde. Und der Erhabene nahm wenige Sinsapablätter in seine Hand und sprach zu den Mönchen: »Was meint ihr, Mönche, was ist mehr, diese wenigen Sinsapablätter, die ich in die Hände genommen habe oder die anderen Blätter droben im Sinsapawalde?« — »Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Sinsapawalde.« — »So auch, Mönche, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch *nicht* verkündet, als das,

[10] Majj. Nik. I, p. 172 (26. Suttam).
[11] Majj. Nik. I, p. 173 (26. Suttam).
[12] Majj. Nik. I, p. 140 (22. Suttam).
[13] Cullavaggo IX, I, 4.
[14] Majj. Nik. I, p. 184 (28. Suttam).

was ich euch verkündet habe. Und warum, Mönche, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, Mönche, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erwachung, zum Nibbānam führt. Deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, Mönche, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, Mönche, habe ich euch verkündet; was die Entstehung des Leidens ist, Mönche, habe ich euch verkündet; was die Aufhebung des Leidens ist, Mönche, habe ich euch verkündet; was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, Mönche, habe ich euch verkündet[15].«

Ja, der Buddho geht so weit, daß er jede über diesen ausschließlich praktischen Zweck hinausgehende Problemstellung, alle irgendwie theoretischen Fragen und spekulativen Untersuchungen, insbesondere auch über das Wesen der Welt oder von uns selbst, verwirft als Ausfluß des Hanges zur Vielwisserei, der nur in »eine Gasse der Ansichten, ein Gestrüpp, eine Schlucht der Ansichten« einmünde und so den unerfahrenen Erdensohn nur noch tiefer ins Leiden verstricke[16]. Hiernach lehrt der Buddho also insbesondere auch keinerlei System der Philosophie, nicht nur keine Metaphysik, sondern auch keine Ontologie oder Dianoiologie. Zur Welt als solcher, ihrer Entstehung, Dauer, ihren Gesetzen, verhält er sich als letzten Endes für den Menschen zwecklosen »Weltansagen, Weltauskünften unberührsam[17]«. Für ihn hat all das nur Interesse, soweit es für die Frage der praktischen Leidensvernichtung von Bedeutung ist. Deshalb werden bei seiner Lehre auch jene Philosophen, die, vom Durste nach Erkenntnis als Selbstzweck bestochen, alle Rätsel des Daseins gelöst haben wollen, nicht auf ihre Rechnung kommen, können nicht auf ihre Rechnung kommen, da für den Buddho, wenn für irgend einen, das Wort gilt: non meum est docere doctores. Abgesehen davon, daß das Welträtsel als solches zu denjenigen gehört, mit denen zu befassen, Verstörung mit sich bringt[18], und daß diejenigen, welche sich mit ihm abgeben, den Blindgebornen gleichen, die man einen Elefanten hat betasten lassen: der eine hat den Kopf, der andere den Rüssel, der dritte den Fuß, der vierte den Schwanz betastet, und nun ruft ein jeder: »der Elefant sieht so aus — nein, er sieht so aus«, bis sich aus dem Kampf der Ansichten ein Kampf der Fäuste entspinnt[19], verkennen solche Forscher die ganze Situation, in der sie sich befinden und die der Lage von Gelehrten vergleichbar ist, welche, in eine öde Wüste geraten und von allen Seiten von wilden Tieren bedrängt, statt auf Abwehr derselben und weiterhin auf eigene Rettung zu sinnen, zoologische Studien über die sie angreifenden Tiere mit dem Erfolge

[15] Samyutta Nik. vol. V, pag. 437 f. (LVI, 31).
[16] Majj. Nik. I, p. 8 (2. Suttam).
[17] Dīgha Nik. IX.
[18] Angutt. Nik. IV, 77.
[19] Udānam VI, 4.

anstellen, daß sie schließlich von diesen samt den Resultaten ihrer Studien aufgefressen werden. Der Buddho selbst würdigt ihren Standpunkt, wie folgt:

»Gleichwie etwa, Mālunkyāputto, wenn ein Mann von einem Pfeile getroffen wäre, dessen Spitze mit Gift bestrichen wurde, und seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt; der aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein Fürst oder ein Brahmane, ein Bürger oder ein Diener ist‹; er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, wie er heißt, woher er stammt oder hingehört‹; er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein großer oder ein kleiner oder ein mittlerer Mensch ist!‹ . . . er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich den Bogen nicht kenne, der mich getroffen hat, ob er kurz oder lang gewesen‹; er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich die Sehne nicht kenne, die mich getroffen hat, ob es eine Saite, ein Draht oder eine Flechse, ob es Schnur oder Bast war‹; er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich den Schaft nicht kenne, der mich getroffen hat, ob er aus Rohr oder Binsen ist‹; . . . er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich die Spitze nicht kenne, die mich getroffen hat, ob sie gerade oder krumm oder hakenförmig ist, oder ob sie wie ein Kalbzahn oder wie ein Oleanderblatt aussieht‹: *nicht genug könnte, Mālunkyāputto, dieser Mann erfahren; denn er stürbe hinweg.*

»Ebenso nun auch, Mālunkyāputto, ist es, wenn einer da spricht: ›Nicht eher will ich beim Erhabenen das heilige Leben führen, bis mir der Erhabene mitgeteilt haben wird, ob die Welt ewig ist oder zeitlich ist, ob die Welt endlich ist oder unendlich ist, ob Leben und Leib ein und dasselbe oder anders das Leben und anders der Leib ist, ob der Vollendete nach dem Tode besteht oder nicht besteht oder besteht und nicht besteht oder weder besteht noch nicht besteht‹; *nicht genug könnte, Mālunkyāputto, der Vollendete einem Solchen mitteilen: denn er stürbe hinweg.*

»Wenn die Ansicht ›Ewig ist die Welt‹, Mālunkyāputto, besteht, kann heiliges Leben bestehn: Das gilt nicht. Wenn die Ansicht ›Zeitlich ist die Welt‹, Mālunkyāputto, besteht, kann heiliges Leben bestehn: auch Das gilt nicht. Ob die Ansicht ›Ewig ist die Welt‹, Mālunkyāputto, besteht oder die Ansicht ›Zeitlich ist die Welt‹: sicher besteht Geburt, besteht Altern, besteht Sterben, besteht Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung, deren Zerstörung schon bei Lebzeiten ich kennen lehre[20].«

Es ist also wirklich nur wiederum ein Zeichen der überragenden Weisheit des Buddho, daß er aus dem Meere der Wahrheit, in das er sich versenkt hatte, gerade nur so viel mitgeteilt hat, als zur Rettung aus unserer verzweifelten

[20] Majj. Nik. I, p. 429 (39. Suttam).

Lage nötig ist; jedes Mehr würde den Geist nur vom großen Ziele, alle Kräfte auf diese Rettung zu verwenden, ablenken.

Natürlich aber erschöpfen deswegen die vier Hohen Wahrheiten nun nicht *alle Wahrheiten*, die der Buddho anerkennt. Er läßt selbstverständlich alle Wahrheiten gelten, die der menschliche Geist je gefunden hat und noch finden wird; ja, er übernimmt manche von ihnen direkt in seine Lehre, wie die Wiederverkörperung, eben weil sie wahr sind: »Wovon die Weisen erklären: ›Es ist nicht in der Welt‹, davon sage auch ich: ›Es ist nicht‹, und wovon die Weisen erklären: ›Es ist in der Welt‹, davon sage auch ich: ›Es ist‹[21].« Allein gerade weil diese Wahrheiten der Menschheit auch ohne ihn schon bekannt waren und auch ohne einen »vollkommen Erwachten« gefunden werden können, erkennt er sie nicht als das Auszeichnende *seiner* Lehre an. Was *er* der Menschheit gegeben hat, das ist etwas ganz Einziges, etwas, das sie von keinem anderen je wieder erhalten könnte, einen zweiten vollkommen Erwachten ausgenommen: es ist »die Lehre, die nur *Vollkommen-Erwachte* zu enthüllen vermögen[22]«. Freilich hat auch die Menschheit selbst in ihren größten Repräsentanten tiefe Einblicke in das Leiden, seine Entstehung, Vernichtung und den Weg, der zu dieser Vernichtung führt, getan. Bei der das ganze All wie das Leben jedes Einzelnen beherrschenden Tatsache des Leidens wäre es ja auch geradezu unbegreiflich, wenn dem nicht so wäre. Allein das waren immer nur einzelne Licht- und Tiefblicke, waren nur Teilerkenntnisse, die zu keinem durchgreifenden Resultate führen konnten. Das gilt von der modernen Philosophie Schopenhauers, der wie kein zweiter im Abendlande die Leidensnatur alles Lebenden aufgezeigt hat, aber dabei doch den »Weg und den Steg« nicht finden konnte, der aus diesem Leiden herausführt, nicht weniger als von den alten Upanischaden, die in ihrer Größe einzig von der Lehre des Buddho überragt werden. Auch sie stehen gerade so weit hinter ihr zurück, als sie die Tatsache des Leidens nicht zu ihrem ausschließlichen Inhalt haben, nicht überall und nicht immer Leiden sehen und deshalb auch nicht den deutlichen Weg zu seiner restlosen Vernichtung kennen[23].

[21] Samyutta Nik. XXII, 94.

[22] Majj. Nik. II, p. 145 (63. Suttam).

[23] Schon danach kann man beurteilen, ob es wirklich ein Vorzug der Upanischaden vor der Lehre des Buddho ist, daß sie nur *gelegentlich* von der Leidensnatur der Welt sprechen, wie das Deussen in seiner Einleitung zur Maitrāyana-Upanischad — »Sechzig Upanischaden des Veda« S. 313 – in den Worten durchblicken läßt: »Der Pessimismus ist auch den alten Upanischaden nicht fremd; aber Deklamationen über das Elend des Daseins wie diese hier wurden wohl erst nach Ausbildung des Sānkhyam und nach dem Aufkommen des Buddhismus Brauch.« – Es ist klar, daß, was hier als Vorzug der Upanischaden und als Nachteil der Lehre des Buddho dargestellt wird, in dem Augenblick sich in sein Gegenteil verkehrt, in dem die Einsicht aufgeht, daß die vier Hohen Wahrheiten des Buddho wirklich in ihrem vollen Umfange und ohne jede Einschränkung zutreffen, indem *dann* ja jede Erkenntnis, die nicht letzten Endes auf Leiden stößt, Leiden aufdeckt, eben deshalb nicht bis zum tiefsten Grunde geschürft hat, mithin unvollkommen ist. – Im übrigen wird auf den Unterschied der Lehre der Upanischaden von der des Buddho später noch zurückzukommen sein.

Der Buddho bringt uns also zunächst das Ur- und Grundproblem unseres Lebens, wie wir dem Leiden und vor allem dem Leid des Todes entgehen können, wie kein anderer zum Bewußtsein. Er verheißt uns aber weiterhin seine Lösung in der höchstmöglichen Form von Gewißheit, nämlich durch Erweckung unserer eigenen *anschaulichen* Erkenntnis. Seine Lehre ist zunächst frei von jeder mythologischen oder allegorischen Einkleidung, wie sie den Religionen eigentümlich ist: »Gleichwie etwa, wenn sich da in der Nähe eines Dorfes oder einer Stadt ein großer Salbaum befände, und vergänglich wechselnd fielen Blätter und Zweiglein von ihm ab, fiele Geäst und Rinde und Grünholz ab, so daß er späterhin frei von Blättern und Zweiglein, frei von Geäst und Rinde, frei von Grünholz, rein aus Kernholz bestände; ebenso nun auch ist hier des Herrn Gotamo Darstellung frei von Blättern und Zweiglein, frei von Geäst und Rinde, frei von Grünholz, *rein aus Kernholz bestanden*[24].« Der Buddho verschmäht aber auch jedes Theoretisieren: »Der Vollendete ist frei von jeder Theorie; denn er hat es *gesehen*«, sagt er von sich selbst[25]. Nicht einmal mit logischen Schlußfolgerungen, die irgendwie die unmittelbare Anschauung verlassen, gibt er sich ab. Das einzige Kriterium der Wahrheit ist und bleibt für ihn immer die höchsteigene, unmittelbare, anschauliche Erfassung der Wahrheit. Es ist nur die selbstverständliche Konsequenz davon, wenn er auch keinerlei Glauben für seine eigene rein beschreibende Darstellung des von ihm angeblich anschaulich Erkannten verlangt, ja seine Mönche sogar auffordert, auch von ihm selbst nichts auf Treu und Glauben anzunehmen und nur das gelten zu lassen, was sie selbst geschaut hätten: »Werdet ihr nun, Mönche, also erkennend, also verstehend, vielleicht sagen: ›Dem Meister zollen wir Verehrung, aus Verehrung vor dem Meister reden wir also?‹ — ›Wahrlich nicht, o Herr.‹ — ›Wie nun, Mönche, so sagt ihr einzig das, was ihr selbst durchdacht, selbst erkannt, selbst verstanden habt?‹ — ›So ist es, o Herr.‹ — 'Recht so, Mönche, enthüllt habe ich euch diese Lehre, klar sichtbar, jederzeit zugänglich, sie heißt: ›Komm und sieh'!‹[26]« Und weiterhin: »Glaube nicht, o Bhaddiyo, nach Hörensagen, nicht nach Traditionen, nicht nach Gerüchten, nicht nach dem überlieferten Wort, nicht nach bloßen Vernunftgründen, nicht allein nach logischen Schlußfolgerungen, nicht nach dem äußeren Schein, nicht danach, ob etwas übereinstimmt mit deinen Ansichten, die du hegst und billigst, nicht danach, ob dir etwas wahr dünkt, denke auch nicht: der Asket« — eben der Buddho selbst — »ist mein Meister, sondern wenn du, Bhaddiyo, *selber erkennst:* Diese Dinge sind böse, diese Dinge führen zum Unheil und Leiden, so mögest du sie verwerfen[27].« Insbesondere warnt er noch oftmals, auf irgend welche überlieferte Glaubenssätze etwas zu geben; denn: man »erinnert sich gut und erinnert sich

[24] Majj. Nik. I, p. 488 (72. Suttam).
[25] Majj. Nik. I, p. 486 (72. Suttam).
[26] Majj. Nik. I, p. 265 (38. Suttam).
[27] Angutt. Nik. IV, 193.

schlecht[28]«, er vergleicht die Gläubigen auch mit einer »Reihe aneinander geschlossener Blinder, von denen kein erster sieht und kein mittlerer sieht und kein letzter sieht[29]«, warnt speziell auch, sich auf die Gedankengänge irgend eines spekulierenden Philosophen zu verlassen; denn ein solcher »philosophiert gut und philosophiert schlecht[30]«. Nur die eigene unmittelbare Einsicht hat Wert, und auch die Lehre des Buddho selbst hat nur insofern Wert, als sie diese eigene Einsicht ermöglicht: »Und der Meister legt ihm die Lehre dar, weit und weiter, erhaben und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse. Wie nun der Meister die Lehre darlegt, weit und weiter, erhabener und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse, wird sie dem Jünger klarer und klarer und Satz um Satz erschließt sich ihm. Bei wem da, Mönche, das Vertrauen zum Vollendeten mit solchem Anhalt, auf solche Weise, unter solchen Umständen Boden gefunden, Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat, das wird, Mönche, wohlbegründetes Vertrauen genannt, in der eigenen *Anschauung* wurzelnd, stark, und kein Asket oder Brahmane, kein Gott und kein Teufel, kein Brahma noch irgend einer in der Welt kann es ausroden. *Das ist die Art, Mönche, wie man beim Vollendeten die Lehre prüft, und das ist die Art, wie der Vollendete der Lehre gemäß wohl geprüft* wird[31].« – »Nicht kann man, Mönche, gleich am Anfang Gewißheit erlangen, sondern allmählich sich mühend, allmählich kämpfend, Schritt um Schritt weiterschreitend, erlangt man *Gewißheit.* Wie aber erlangt man, allmählich sich mühend, allmählich kämpfend, Schritt um Schritt weiterschreitend, Gewißheit? Da kommt einer heran, Mönche, von Zutrauen bewogen. Herangekommen gesellt er sich zu. Zugesellt gibt er Gehör. Offenen Ohres hört er die Lehre. Hat er die Lehre gehört, behält er sie. Hat er die Sätze behalten, betrachtet er den Inhalt. Hat er den Inhalt betrachtet, gewähren ihm die Sätze Einsicht. Indem ihm die Sätze Einsicht gewähren, billigt er sie. Indem er sie billigt, wägt er ab. Hat er abgewogen, arbeitet er, und weil er unermüdlich arbeitet, verwirklicht er eben leibhaftig die höchste Wahrheit und *weise durchbohrend erschaut er sie*[32].«

Hiernach verlangt der Buddho von seinen Jüngern nur Eines, nämlich die Beschreitung des von ihm gewiesenen Weges, auf welchem man selber die anschauliche Erkenntnis der Wahrheit gewinnen kann. Dieses Minimum von Vertrauen, wenigstens einmal den von ihm gewiesenen Weg zur Entdeckung der Wahrheit zu versuchen, kann freilich auch er nicht entbehren, kann es wohl aber auch als anima candida, als ein Mann, der offensichtlich keinerlei selbstsüchtige Zwecke mehr verfolgt, verlangen. Ist ihm aber nur erst einmal dieses Mindestmaß von Vertrauen, das in der Welt ganz unentbehrlich ist, entgegen-

[28] Majj. Nik. I, p. 520 (76. Suttam).
[29] Majj. Nik. II, p. 170 (95. Suttam).
[30] Majj. Nik. I, p. 520 (76. Suttam).
[31] Majj. Nik. I, p. 319 (47. Suttam).
[32] Majj. Nik. I, p. 479 (70. Suttam).

gebracht und der von ihm gewiesene Weg, den er mit der Genauigkeit einer Generalstabskarte beschreibt, erst einmal beschritten, dann ergibt sich alles Weitere von selbst, indem schon gar bald die vorausgesagten Lichtblicke und ungeahnten Ergebnisse der Reihe nach, den nach und nach erreichten Stationen eines Wanderers auf der Landstraße vergleichbar, sich einstellen und so das anfängliche Vertrauen von selbst immer mehr in die unerschütterliche Gewißheit von der Richtigkeit auch der noch nicht zurückgelegten Wegstrecke übergeht: »Wer da, Mönche, ein Meister ist, der der Welt nachgeht, mit weltlichen Dingen sich abgibt, selbst der wird nicht wie ein Krämer und Trödler behandelt (indem man von ihm verlangt): ›So möchten wir es haben, dann wollen wir uns einlassen; können wir es nicht so haben, wollen wir uns nicht einlassen.‹ Warum denn, Mönche, der Vollendete, der gänzlich von weltlichen Dingen losgelöst ist? Dem vertrauenden Jünger, Mönche, der im Orden des Meisters mit ernstem Eifer sich übt, geht die Zuversicht auf: Meister ist der Erhabene, Jünger bin ich, der Erhabene weiß, ich weiß nicht. Dem vertrauenden Jünger, Mönche, der im Orden des Meisters mit ernstem Eifer sich übt, teilt sich der Orden des Meisters erquickend mit und köstlich, ihm geht die Zuversicht auf: Gerne sollen Haut und Sehnen und Knochen einschrumpfen an meinem Leibe, auftrocknen Fleisch und Blut: was da durch Mannesgewalt, Manneskraft, Mannestapferkeit erreicht werden kann, nicht bevor es erreicht ist, wird die Kraft nachlassen[33].« Der Buddho verlangt also nicht mehr Vertrauen, als man einem *Wegweiser* entgegenbringen muß, aber auch nicht weniger als ein solcher: »Das kann ich, Brahmane, hierbei tun: Wegweiser ist der Vollendete[34].«

Entsprechend diesem seinem Standpunkte fehlen in seinen Reden auch alle und jede rein abstrakten Begriffe und kommen nur solche vor, die unmittelbar aus der Anschauung abgezogen sind, also jederzeit ohne weiteres in sich evident sind, gerade so wie ja auch in einem Reisehandbuch schwierige Fachausdrücke der Physik, Geologie usw. nichts zu tun haben.

Will so der Buddho die eigene anschauliche Erkenntnis der Wahrheit vermitteln, so entsteht nunmehr die Frage, welcher Art denn diese Anschauung sei, die zu so außerordentlichen Resultaten, wie er sie in Aussicht stellt, führen könnte. Im Objekt kann ihre Besonderheit nicht liegen, da auch der Buddho es mit der uns umgebenden Welt zu tun hat. Es kann also nur eine eigene Art, die Dinge anzuschauen, sein, die er uns lehren will. Und in der Tat besteht ihr Geheimnis in einer außerordentlichen Vertiefung der normalen Betrachtungsart der Dinge. Der Buddho trifft hier vollständig mit Schopenhauer zusammen. Wie dieser geht auch er zunächst davon aus, daß es verschiedene Grade dieser anschaulichen Erkenntnis gebe, angefangen vom stumpfsinnigen Blick, mit welchem das Tier in die Welt hineinschaut, bis hinauf zu dem in die Tiefen dringenden Blick des Genies; und eben die Vermittlung dieser von Schopenhauer

[33] Majj. Nik. I, p. 480 (70. Suttam).
[34] Majj. Nik. III, p. 6 (107. Suttam).

sogenannten *genialen* Betrachtungsart der Dinge in Form der reinen Kontemplation ist das Ziel des Buddho, das er jedem vorsteckt. Er gibt nicht nur im Detail die einzelnen Stufen an, die zu ihr hinaufführen, sondern er lehrt auch die immer größere Vervollkommnung dieser reinen Kontemplation selbst bis hinauf zum Gipfel, wo »sie der Welt den Schleier hinwegnimmt[35]«.

Auch in den Voraussetzungen, unter denen diese reine Kontemplation zustande kommt, trifft der Buddho mit Schopenhauer zusammen. Ganz ebenso nämlich, wie sie bei Schopenhauer durch ein so tiefes Schweigen des Willens einerseits und eine solche Energie der anschauenden Tätigkeit andererseits bedingt ist, daß sogar die Individualität aus dem Bewußtsein verschwindet und der Mensch als reines Subjekt des Erkennens übrig bleibt, muß auch nach dem Buddho durch Beseitigung aller und jeder Willensregung eine derart vollständige Gemütsruhe – samatho – herbeigeführt werden, daß »die Gedanken des Ich und des Mein sich nicht mehr erheben«, und andererseits die äußerste Energie in der Anschauung erzeugt werden, wenn »das Auge des Erkennens« aufgehen soll, indem insbesondere die »Hemmungen« der geistigen Schlaffheit und des Schwankens aufgehoben werden müssen; und wie man nach Schopenhauer, um geniale Gedanken zu haben, sich der Welt so gänzlich entfremden muß, daß einem die allergewöhnlichsten Vorgänge als völlig neu und unbekannt erscheinen, so hat auch nach dem Buddho der »durchdringende Blick« die »Loslösung« zur Voraussetzung, wird durch die »Entfremdung« bedingt, »fern von Sinnenlüsten, fern von unheilsamen Geisteszuständen«. Sogar finden wir den adäquaten Ausdruck für das »reine Subjekt des Erkennens« in den Worten wieder, mit denen die Jünger in den Sutten häufig den Meister charakterisieren, indem sie ihn »den Auggewordenen, den Erkenntnisgewordenen« heißen.

Aber der Buddho weicht hier in zwei Punkten von Schopenhauer ab oder geht vielmehr über ihn hinaus, zunächst, was das Objekt der Kontemplation anlangt. Er lehrt nämlich, indem er im übrigen die Betrachtung der uns allein zugänglichen Welt als die normale und ausreichende ausdrücklich betont, daß auf den höchsten Graden der »Entfremdung«, der »Loslösung«, wenn man in vollständigem Gleichmut *alles* hat fahren lassen und damit den Blick ausschließlich nach Innen zu richten vermag, in der inneren Erleuchtung eine höhere Anschauung gleich dem Küchlein aus dem Ei hervorbreche, die weit über die Grenzen von Geburt und Tod hinausreiche und so erst die volle Klarheit über unsere Lage ermögliche. Schopenhauer hat auf dieses Gebiet, das er mit Illuminismus bezeichnet, als auf etwas Vorhandenes zwar hingedeutet und ihm seinen Raum freigelassen, aber es nicht betreten, wohl fühlend, daß er es, weil er ja die Vorbedingungen hierzu nicht kannte, gar nicht betreten könne. Nach dem Buddho ist entgegen der Ansicht Schopenhauers, der übrigens insoweit mangels jeglicher Erfahrung ja gar kein maßgebendes Urteil haben konnte, auch diese Anschauung höherer Art gar wohl mitteilbar, wie er sie

[35] Majj. Nik. II, p. 134 (91. Suttam).

uns denn auch in der denkbar klarsten Weise kennen lehrt. Freilich ist sie auch nach ihm nur Wenigen erreichbar, *aber auch zur Leidensvernichtung keineswegs notwendig*. Im übrigen aber – und damit kommen wir zu einem wesentlichen Unterschied zwischen dem Buddho und Schopenhauer, der, wie wir noch sehen werden, mit der Verschiedenheit der Beantwortung, die die Grundfrage des Schopenhauerschen Systems vom Buddho erfährt, zusammenhängt – kann der Mensch die Fähigkeit zur genialen Auffassung der Welt gar wohl in sich entwickeln, ja, es so weit bringen, daß er sie jeweils »ohne Mühe und Anstrengung« herbeizuführen vermag, entgegen der Ansicht Schopenhauers, nach welchem die geniale Erkenntnis nicht etwa schwer ist, sondern überhaupt nicht in unserer Macht steht und sie nur ein ausnahmsweise eintretender Zustand, eine »Feierstunde«, ein »lucidum intervallum« des Genies bildet, das selbst wieder bereits als solches geboren sein muß. Die Vermittlung dieser genialen Betrachtungsweise der Dinge ist sogar, wie bereits angegeben, direkt das Ziel der Lehre des Buddho.

Um diese Kunst zu lehren, braucht er nur einen »verständigen Mann« vor sich zu haben, »keinen Heuchler und Gleisner, einen geraden Menschen[36]«. Ihn macht er sich erbötig nach einem ganz bestimmten Training auf den Berg der reinen Erkenntnis hinaufzuführen, von dem aus er nicht nur, was Schopenhauer in Aussicht stellt, im Einzelnen das Allgemeine, nämlich die Ideen, sondern etwas ganz anderes, etwas Unerhörtes, nämlich den Ozean des Leidens, tief unten zu seinen Füßen wogen sieht, während er selbst in unzugänglicher Höhe thront, wohin auch nicht mehr der kleinste Tropfen dieses Ozeans hinaufzuspritzen vermag und wo somit lauterste Seligkeit herrscht. Es ist, »wie wenn da in der Nähe eines Dorfes oder einer Burg ein hoher Felsen stünde. Zu diesem gingen zwei Freunde, aus dem Dorfe oder der Burg hinschreitend, heran, dem Felsen entgegen. Dort angelangt bliebe der eine der Freunde unten am Fuße des Felsens stehen, wähend der andere auf den Scheitel des Felsens emporstiege. Und es riefe der Freund unten, am Fuße des Felsens, dem Freunde zu, der auf den Scheitel des Felsens gestiegen: ›Was denn, Bester, siehst du oben vom Felsen aus?‹ Der aber sagte: ›Ich sehe da, Bester, oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.‹ Und jener spräche: ›Unmöglich ist es, Bester, es kann nicht sein, daß du oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel siehst.‹ Da stiege der Freund oben vom Scheitel herab bis zum Fuße, ergriffe den Freund unter dem Arm, führte ihn auf den Felsen empor und nachdem er ihn eine Weile hätte ausruhen lassen, fragte er ihn: ›Was denn, Bester, siehst du oben vom Felsen aus?‹ Und jener spräche: ›Ich sehe da, Bester, oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.‹ Der aber sagte: ›Eben erst haben wir, Bester, deine Rede also ver-

[36] Majj. Nik. II, p. 44 (80. Suttam).

nommen: Unmöglich ist es, es kann nicht sein, daß du oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel siehst. Und jetzt wiederum, Bester, haben wir deine Rede also vernommen: Ich sehe da oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.‹ Und jener spräche: ›Solange ja mich eben, Bester, dieser hohe Fels gehindert hat, habe ich *das Sichtbare nicht gesehen*‹[37].«

Freilich erreichen wir auch nach Schopenhauer, wenn wir reines Subjekt des Erkennens geworden sind, einen schmerzlosen Zustand, das größte und reinste Glück des Lebens. Aber *dieses Glück* ist vergänglich. Denn es besteht nur in einer zeitweiligen Beruhigung der unaufhörlichen Qual des Wollens, in einem vorübergehenden Schweigen des Willens, in dessen Fesseln wir nach wie vor geschlagen bleiben, ja, der wir im Grunde selbst sind, während wir nach dem Buddho auf dem Wege der reinen Kontemplation auch zur *dauernden*, restlosen Vernichtung des Willens gelangen können und damit die Fesseln, in die er uns geschlagen hatte, für immer zerbrochen vor unseren Füßen liegen sehen.

Daß sie beide, Schopenhauer und der Buddho, vom Berge der Erkenntnis aus nicht dasselbe geschaut haben[38], liegt einmal daran, daß Schopenhauer sozusagen nur die Abhänge dieses Berges erklommen hatte, während der Buddho von der obersten Spitze aus »in diese Schmerzenswelt hineinblickte[39]«. Der *Willens*mensch Schopenhauer konnte ja auch schon infolge seiner Überzeugung von der Unmöglichkeit, seinen Willen zu beeinflussen, gar keinen Versuch machen, die geniale Betrachtungsart weiter in sich zu entwickeln, sondern mußte eben geduldig abwarten, bis die gute Stunde ein mehr oder minder willensfreies Erkennen von selbst brachte, dessen Tiefe und Dauer er gleichfalls in keiner Weise zu bestimmen vermochte, während der Buddho durch die höchste Reinheit seines ganzen Lebenswandels seine Erkenntnis von vornherein von allen Trübungen des *Wollens* gereinigt und sich so befähigt hatte, sich nach Wunsch und beliebig lang in die tiefste Kontemplation zu versetzen, sich rein erkennend zu verhalten, in welchem Zustand ihm dann die ganze Wahrheit über die Welt aufging.

Ein weiterer Grund, daß sich den beiden Großen vom Berge der Erkenntnis aus nicht der gleiche Anblick darbot, ist der, daß sie beide ihren Blick auf ein ganz verschiedenes Gesichtsfeld eingestellt hatten. Schopenhauer wollte »die Urphänomene im Einzelnen und im Ganzen als Welt« erklären und sah deshalb auch nur die »Ideen«, die *Form* dieser Urphänomene und als ihren *Gehalt* den unendlichen Ozean des Willens, so gewaltig, daß er ihn selbst verschlang und er sich selbst als in ihm bestanden wähnte, damit auch ohne alle Möglichkeit der Entrinnung, bis nicht etwa einmal dieser Ozean von selbst auftrockne. Der

[37] Majj. Nik. III, p. 130 (125. Suttam).
[38] Worin sie sich unterscheiden, wird in der Folge völlig klar werden.
[39] Majj. Nik. I, p. 268 (26. Suttam).

Buddho wollte unter Verzicht auf irgend welche Erklärung aller anderen Phänomene einfach das Ende des Leidens finden und fand deshalb auch schließlich hinter dem Ozean des Willens noch ein anderes Reich, das Reich der Leidlosigkeit, indem sich ihm zugleich der schmale Zugang zu ihm erschloß.

Gerade diese ausschließliche Beschränkung seines ganzen Strebens auf diesen einen Punkt, wie dem Leiden zu entfliehen sei, hat ihn schließlich zum Ziele geführt. Und so hat er denn auch diesen Umstand zur Grundlage seines einzigartigen Erlösungsweges gemacht, den man kurz charakterisieren kann als ein sich immer mehr vertiefendes erkennendes Schauen, eine immer reinere Kontemplation des Leidens nach seinem Umfang, seinen Ursachen und seinem Verhältnis zu uns selbst. *Sie* bildet das Ziel aller Erkenntnis und die Quelle aller Weisheit. Alle Tugend dient letzten Endes nur ihr allein, indem sie in einem reinen Gemüte, in welchem die Stürme des Wollens beschwichtigt sind, die unumgänglich notwendige Voraussetzung für sie schafft. Nur wer durch Pflege unaufhörlicher Besonnenheit derart, daß er alles, was er denkt, spricht und handelt, mit klarem Bewußtsein vollzieht, seinen Geist nach und nach dahin trainiert hat, daß er anhaltend und ausschließlich sich auch in die Betrachtung des Leidens vertiefen kann, nur der wird »weise durchbohrend« sich zu jenem Anblick durchringen, bei welchem anfangs in gralsgleicher Ferne, mit der Zeit aber immer deutlicher »jene Insel, die einzige« aufsteigt, auf der es keinerlei Leiden, insbesondere keinen Tod mehr gibt. Nur ein solcher ist überhaupt erst kompetent, über Wahrheit oder Unwahrheit der Lehre des Buddho ein maßgebendes Urteil zu fällen. Sonst gleicht er dem Freunde, der sich weigert, auf den Felsen zu steigen, von dem aus sich die entzückende Aussicht bietet, aber gleichwohl bestreitet, daß man von oben diese Aussicht hat, er gleicht dem Blindgebornen, für den das Sichtbare nur deshalb nicht existiert, weil *er* es nicht sieht: »Gleichwie etwa, Brahmane, wenn da ein Blindgeborner wäre: der sähe keine schwarzen und keine weißen Gegenstände, keine blauen und keine gelben, keine roten und keine grünen, er sähe nicht, was gleich und ungleich ist, sähe keine Sterne und nicht Mond und nicht Sonne. Und er spräche also: ›Es gibt nichts Schwarzes und Weißes, es gibt Keinen, der Schwarzes und Weißes sähe; es gibt nichts Blaues und Gelbes, es gibt Keinen, der Blaues und Gelbes sähe; es gibt nichts Rotes und Grünes, es gibt Keinen, der Rotes und Grünes sähe; es gibt nichts Gleiches und Ungleiches, es gibt Keinen, der Gleiches und Ungleiches sähe; es gibt keine Sterne, es gibt Keinen, der Sterne sähe; es gibt weder Mond noch Sonne, es gibt Keinen, der Mond und Sonne sähe. Ich selber weiß nichts davon; ich selber seh' nichts davon; *darum* ist es nicht‹: Ebenso nun auch, Brahmane, ist der Brahmane Pokkharasāti, der Opamaññer aus Subhagavanam, blind und augenlos. Daß der etwa die übermenschliche Erhabenheit hehres Wissen bringender unmittelbarer Anschauung erfassen, erleben, verwirklichen könnte, ist unmöglich[40].«

[40] Majj. Nik. II, p. 201 (99. Suttam).

Daraus ergibt sich nun allerdings auch eine gewisse Exklusivität der Lehre des Buddho; setzt sie doch Menschen voraus, denen nicht nur das Leiden als das Urproblem ihres Daseins klar zum Bewußtsein gekommen ist, sondern die auch soweit fortgeschritten sind, daß sie das Heil, wenn ein solches zu erhoffen ist, nicht mehr von außen, sondern nur mehr durch eigene Kraft erwarten, für die also, wie es im Samyutta Nikāyo heißt, das Streben, seinen Frieden durch andere, wie Priester, Opferer usw., erwirken zu wollen, dasselbe ist, als wenn etwa ein Stein in tiefes Wasser geworfen würde, und es kämen nun Leute herbei und bäten und flehten und falteten die Hände und knieten ringsumher nieder: »Steig' auf, o lieber Stein, tauch' empor, o lieber Stein, zum Ufer spring' empor, o lieber Stein.« Aber der Stein bleibt unten[41]. Solche Menschen aber hat es zu allen Zeiten nicht allzu viele gegeben. Die Meisten finden es für angezeigt, vom Leiden in irgend welcher Form überhaupt keine Notiz zu nehmen, geschweige sich eingehend mit ihm zu befassen. Ihnen ist natürlich eben deshalb auch nicht zu helfen, weshalb sie für den Buddho nicht weiter in Betracht kommen. Er nennt sie »die gewöhnlichen Menschen, der Lehre der Edlen unkundig, der Lehre der Edlen unzugänglich[42]«; es sind dieselben, die nach Schopenhauer die Fabrikware der Natur bilden und unter die man auch gehören kann, wenn man ein Gelehrter ist, es ist der große Haufe, zu dem nach Thilo gewöhnlich einer mehr gehört, als man glaubt. »Mit diesen hat Herr Gotamo keine Gemeinschaft[43].« Aber auch mit jenen hat er keine Gemeinschaft, die zwar an der Tatsache des Leidens nicht blind vorübergehen, aber sich nicht darüber aufklären lassen *wollen*, daß die Befreiung von ihm durch keinerlei Art von Gnade, insbesondere auch nicht seitens eines persönlichen Gottes, sondern ausschließlich durch eigene Kraft und eigenes Handeln verwirklicht werden kann[44]. Die Lehre des Buddho erfordert also, sowie sie die exakteste Methode, nämlich die naturwissenschaftliche der experimentellen Verwirklichung der Wahrheit, zum Organon hat, auch ganze Menschen, »keine Heuchler, keine Gleisner, keine aufgeblasenen Windbeutel, mutige, starke Herzen, einsichtige, klare Köpfe, beständige, einige Geister, Weise und Scharfsinnige[45]«, die ja auch allein der experimentellen Methode gewachsen sind. Mit ihnen, »den Edlen, der Lehre der Edlen kundig, der Lehre der Edlen wohl zugänglich[46]«, hat er als den wahren Aristokraten der Menschheit, denen diese Welt »zu minder ist[47]«, die deshalb

[41] Samyutta Nik. vol. IV, p. 312—314 (XLII, 6).

[42] Majj. Nik. III, p. 17 (109. Suttam).

[43] Majj. Nik. III, p. 6 (107. Suttam).

[44] »Von heute, Vaccho, zurück bis zum einundneunzigsten Weltalter, dessen ich gedenke, weiß ich von keinem Nackten Büßer, der in himmlische Welt gelangt wäre, einen ausgenommen: *Der aber glaubte an eigene Tat und eigenes Handeln.*« (Majj. Nik. I, p. 483 [71. Suttam]). »Der Asket Gotamo, ihr Herren, lehrt ja *eigene* Tat und eigenes Handeln.« (Majj. Nik. II, p. 167 [95. Suttam]).

[45] Majj. Nik. I, p. 32 (5. Suttam).

[46] Majj. Nik. III, p. 18 (109. Suttam).

[47] Dīgha Nik. XIX.

über sie hinauswachsen wollen, Gemeinschaft. Ihnen stellt er aber auch als Preis eine Lösung des großen Problems des Weltleidens in Aussicht, die infolge ihrer Basierung auf der unmittelbarsten eigenen Anschauung unerschütterliche Gewißheit verleiht: »Wer die vier Hohen Wahrheiten nicht gebührend verstanden hat«, heißt es im Samyutta Nikāyo, »der geht von einem Meister zum anderen und blickt ihm prüfend ins Antlitz: ›Ob der wohl etwa wirklich weiß, wirklich sieht?‹ Es ist, als ob ein Flaum oder eine Flocke Baumwolle, leicht, am Winde haftend, in die Ebene herabgeweht, bald von diesem, bald von jenem Wind, bald dahin, bald dorthin getragen würde: und zwar um ihrer Leichtigkeit willen. Wer aber die vier Hohen Wahrheiten gebührend verstanden hat, der geht nicht mehr von einem Meister zum anderen und blickt ihm prüfend ins Antlitz: ›Ob der wohl etwa wirklich weiß, wirklich sieht?‹ Es ist, als ob eine eherne Säule oder eine Torsäule, tief gegründet, wohl eingegraben, ohne zu schwanken, ohne zu beben, dastände, und wenn nun von dieser oder von jener Seite Wind und Wetter mächtig heranstürmt, kann sie eben nicht erzittern, nicht erbeben, nicht mehr schwanken: und warum nicht? Um der Tiefe des Grundes willen, weil die Säule wohl eingegraben ist[48].«

Und von diesem System, das den Edelsten der Menschen ein solches Ziel durch Anwendung der sichersten und eben deshalb modernsten Methode verbürgt, hat man behauptet, es passe nicht mehr in unsere Zeit! Man muß schon nach Gründen für eine solche Behauptung – und solche müssen doch wohl existieren – auf die Suche gehen. Da findet man denn schließlich, soweit das Urteil nicht überhaupt auf Unverstand zurückzuführen ist, sei es ausgesprochen oder in irgend welchen Variationen, als eigentlichen Grund immer den, daß es den modernen Kritisierern der Heilsordnung des Buddho – er selbst nennt sie Leute, »die die Lehre bloß lernen, um Reden und Meinungen über sie äußern zu können«, statt ihre Wahrheit praktisch zu erproben[49] – nicht paßt, daß nach ihm die Erlösung vom Leiden mit der Erlösung von der Welt zusammenfällt und daß er von seinen Jüngern verlangt, daß sie mit dieser Erlösung *auch Ernst machen. Das* soll nicht mehr modern sein. Nun mag zugegeben werden, daß allerdings gerade in unserem Zeitalter trotz oder vielleicht wegen seiner hohen Zivilisation[50] die Menschheit in ganz erschreckendem Maße der materialistischen Weltauffassung huldigt, selbst da, wo sie theoretisch verabscheut wird, und ihr eben deshalb jedes Bewußtsein für das Unangemessene ihres Aufenthaltes in dieser Welt und damit für die Notwendigkeit der Erlösung abhanden gekommen ist. Es will natürlich auch nicht bestritten werden, daß das Höchste, zu dem es unsere Modernen in dieser Richtung gemeinhin bringen, darin be-

[48] Samyutta Nik. V, p. 443–445 (LVI, 39).

[49] Majj. Nik. I, p. 133 (22. Suttam).

[50] Zivilisation allein, ohne *Kultur*, das heißt ohne Herzensveredelung, ist nichts weiter als eine Verfeinerung der Genußsucht in allen ihren Formen und deswegen im Grunde eine Steigerung des Egoismus und damit des Kampfes aller gegen alle.

steht, daß sie mit Gelehrsamkeit gespickte Bücher über die Erlösung und über alle jene schreiben, die die *praktische* Erlösung gelebt und gelehrt haben, oder auch, daß sie bei wohlbesetzter Tafel sich über die Größe der Weltentsagung ergehen. Allein das schließt doch nicht aus, daß es auch in unserer Zeit einige Wenige gibt, die sich von dieser Welt durchaus *nicht* befriedigt fühlen, die daher über sie hinauszukommen trachten und für welche eben deshalb die bisher für unmöglich gehaltene Botschaft einer Erlösung *noch bei Lebzeiten* aus *eigener Kraft* und so, daß man ihren Eintritt *anschaulich an sich erfährt*, das gewaltigste Ereignis ist, das sich in dieser Welt überhaupt zutragen kann. Für *diese* ist die Lehre des Buddho modern, so modern, wie nur irgend eine naturwissenschaftliche Disziplin, mit der sie ja die Methode teilt, es sein kann. Für diese Wenigen wird übrigens die Lehre des Buddho, der selbst sie eben deshalb die »*zeitlose*« genannt hat, zu allen Zeiten modern sein, wie denn die definitive Lösung eines Problems für alle Zeiten gültig bleibt. Man kann das *Interesse* an dem Problem verlieren – ob das in unserem Falle ein *Vorzug* ist, möge jeder sich selbst beantworten – ja, man mag auch eine noch einfachere Lösung des Problems als die gegebene ausfindig zu machen suchen. Aber solange das nicht gelungen ist – und man nenne einen Zweiten, der das Erlösungsproblem, *jedem Verständigen erreichbar*, mit der unmittelbare, *anschauliche* Gewißheit verleihenden Sicherheit wie der Buddho gelöst hat – so lange ist es einfach Torheit, die erfolgte Lösung deshalb in Mißkredit bringen zu wollen, weil sie schon vor ein paar Jahrtausenden erfolgt sei[51]; so lange ist es insbesondere auch Torheit – man erwäge selbst, ob das Wort zu stark ist! – die Lösung des Problems durch den Buddho, wie es gleichfalls oft geschieht, deshalb unmodern zu schelten, weil sie *ganz*, wie wir noch sehen werden, nur auf dem Wege des Ganges in die Heimlosigkeit – Pabbajjā – das heißt also als *Mönch*, verwirklicht werden kann. Wer das Ziel will, muß auch das allein bekannte Mittel dazu wollen. Es wird später noch ausführlich von diesem Gang in die Hauslosigkeit, insbesondere der dabei möglicherweise eintretenden Pflichtenkollision, zu reden sein. Hier, wo die Sache nur nach der Seite der Angemessenheit auch für unser Zeitalter zu berühren war, möge nur noch darauf hingewiesen werden, daß es doch im Grunde selbstverständlich ist, daß, wer sich noch in *diesem* Leben *ganz* von der Welt erlösen will, eben auch noch in *diesem* Leben sie *ganz* verlassen, *völlig* aus ihr heraustreten muß. Man kann den Pelz nicht waschen, ohne ihn naß zu machen, gilt auch hier. Der Buddho müßte übrigens nicht der große Geist gewesen sein, der er war, wenn er nicht auch erkannt hätte, daß zu dieser völligen Erlösung noch bei Lebzeiten nur die Allerwenigsten fähig und reif

[51] Es ist doch auch schon von vornherein zu vermuten, daß die Lösung des Erlösungsproblems, wenn sie dem menschlichen Geiste überhaupt erreichbar ist, im alten Indien erfolgt sein muß, in welchem, wie in keinem anderen Lande und zu keiner anderen Zeit, dieses Problem sowohl nach der spekulativen wie nach der praktischen Seite hin die Menschen in beispielloser Weise in seinen Bann gezogen hatte.

sind. Es ist deshalb wiederum nichts weiter als eine Torheit, zu befürchten, unser aufgeklärtes Europa könnte von leibhaftigen buddhistischen Mönchen überschwemmt werden. Aus diesem Grund mutet der Buddho ja auch niemand zu, diesen Weg zu gehen, wenn er sich aus irgend welchen Gründen hiezu nicht in der Lage fühlt. Er zeigt vielmehr auch allen denen, in welchen zwar das Bewußtsein ihrer jenseits der Welt liegenden ewigen Bestimmung ebenfalls bereits lebendig geworden ist, die aber derselben *innerhalb* der Welt entgegenwandern wollen, den für *sie* nächsten Weg, so zwar, daß sie gleichfalls noch während dieses Lebens bis zur unerschütterlichen Gewißheit vordringen können, daß sie nach dem Tode nicht mehr in diese *unsere* Welt zurückkehren, sondern in einer der höchsten Lichtwelten das große Endziel völlig verwirklichen werden. Ja, weil er den Steg kennt, der aus der Welt herausführt, kennt er auch die Pfade, die innerhalb unserer Welt zu einer günstigen Wiedergeburt führen, und zeigt auch sie mit *anschaulicher* Gewißheit. Seine Lehre ist deshalb auch in dem Sinne modern, als sie jedem, der sich nicht selbst zum großen Haufen in dem oben erörterten Umfange schlägt, also auch dem für seine ferne Zukunft besorgten *Weltmenschen* das *ihm* erreichbare Maß von Leidlosigkeit und Wohlsein sichern will: »Wenn freilich diese Lehre nur von Herrn Gotamo und den Mönchen und den Nonnen, aber nicht von den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *enthaltsam lebend*, und nicht von den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *Sinnenfreuden genießend*, erlangt werden könnte, dann wäre dieses heilige Leben unvollkommen, eben insofern; weil aber diese Lehre sowohl von Herrn Gotamo, den Mönchen und den Nonnen, wie auch von den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *enthaltsam lebend*, und den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *Sinnenfreuden genießend*,

[52] Majj. Nik. III, p. 6 (107. Suttam).

[53] Die so oft aufgeworfene Frage, ob eine Verbreitung buddhistischer Ideen bei uns in Hinsicht auf die Eigenart unserer Zivilisation wünschenswert sei, welch' letztere, entgegen der buddhistischen Anschauung, den Schwerpunkt in die Auswirkung unserer Persönlichkeit verlege, wie man euphemistisch sagt – in Wahrheit ist es ein Auswirken der uns erfüllenden *Triebe* – ist einmal falsch gestellt und dann auch müßig. Richtig müßte sie doch lauten, ob der Buddho mit der Lösung des Menschenrätsels recht hat oder nicht. Hat er recht, dann haben eben deswegen *alle* anderen, soweit sie mit ihm nicht übereinstimmen, sowohl in Theorie als auch *in der Praxis* ohne weiteres unrecht. Die Bekämpfer des Buddhismus werden deshalb, soweit sie es überhaupt ehrlich meinen, seine Lehren sachlich zu widerlegen haben, was ja, da sie sich auf keinerlei Offenbarung, sondern nur auf die Erkenntnis stützen, für den Fall ihrer Unrichtigkeit nicht schwer sein kann. – Dann ist die Frage aber auch müßig: Jeder, der überhaupt Anlaß nimmt, die Lehre des Buddho kennen zu lernen, muß sich persönlich mit ihr abfinden. Wie die anderen sich zu ihr stellen, kann ihn weiter nicht berühren. Er allein muß ja auch die Früchte seines Wirkens ernten. Aus diesem Grunde räumt der Buddhist natürlich auch jedem anderen System gegenüber das gleiche Recht ein: der Buddhismus lehrt unbeschränkte Toleranz.

erlangt werden kann, ist dieses heilige Leben vollkommen, eben insofern«, wird im dreiundsiebzigsten Suttam der Mittleren Sammlung ausgeführt.

Nach alledem gilt für den Kenner auch heute noch, was der Brahmane Mogallāno, ein Zeitgenosse des Buddho, von dessen Lehre rühmt: »Gleichwie etwa unter den Wurzeldüften der schwarze Rosenlauch in seiner Art als vorzüglichster gilt, unter den Kernholzdüften der rote Sandel in seiner Art als vorzüglichster gilt, unter den Blumendüften der weiße Jasmin in seiner Art als vorzüglichster gilt, ebenso nun auch ist des Herrn Gotamo Belehrung die beste in heutiger Zeit[52] [53].«

DIE HOHE WAHRHEIT VOM LEIDEN

Das Kriterium des Leidens

Leiden ist gehemmtes Wollen. Dieser von Schopenhauer geprägte Satz ist so klar und so wahr, daß er keines weiteren Beweises bedarf. Alles, was meinem Wollen, meinem Wünschen zuwiderläuft, ist Leiden, und alles, was sich zwar meinem Begehren *gemäß*, aber unter Widerständen vollzieht, ist insoweit ebenfalls Leiden. Von dieser selbstverständlichen Definition des Leidens geht deshalb auch der Buddho aus, wenn er in der ersten der vier Hohen Wahrheiten das Leiden definiert, wie folgt: »Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, mit Unliebem vereint sein, ist Leiden, von Liebem getrennt sein, ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt: Das ist Leiden[1].« Insoweit wird also auch jeder Mensch ihm ohne weiteres beipflichten. Das Besondere seiner Lehre liegt nun aber darin, daß es nach ihm *nur* Leiden in der Welt gibt. Der Buddho fährt nämlich im unmittelbaren Anschluß an seine obigen Worte fort: »Kurz, die fünf Gruppen des Anhaftens sind Leiden.« Es wird später noch näher auf diese fünf Gruppen zurückzukommen sein. Einstweilen genügt es, sie kurz dahin zu präzisieren, daß sie die sämtlichen überhaupt nur möglichen Willensbetätigungen darstellen, so daß also die Worte besagen: *Alle* Willensbetätigungen sind Leiden, oder auch, da, wie wir bereits wissen, die Natur jegliches Seienden im Wollen besteht: Alles ist schon seiner Natur nach leidvoll: »Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht, Leiden nur vergeht, wo etwas vergeht[2].« Gegen *diesen* Teil der ersten der vier Hohen Wahrheiten lehnt sich der Durchschnittsmensch auf, *ihn* glaubt er als eine Verirrung, entsprungen aus weltfernem und weltfremdem Grübeln, zurückweisen zu müssen, eine Verirrung, die als solche schon durch einen flüchtigen Blick auf das Leben kenntlich werde. Denn wie unendlich viel Lust, wie unendlich viel Wollust, wie unendlich viel reinere Freuden im Familienleben, in Natur und Kunst biete doch das Leben! Wie kann man es wagen, all das einfach zu übersehen, ja die Augen davor zu verschließen? Nein, im Leben ist nicht alles Leiden, es ist nicht einmal wahr, daß das Leiden in ihm auch nur *überwiegt*, sondern trotz des fraglos vorhandenen Leidens ist die Welt schön und wert, genossen zu werden. So denkt er; ja, er läßt sich vielleicht sogar zu lyrischen Ergüssen hinreißen, wie: »Wunderschön ist Gottes Erde und wert, darauf vergnügt zu sein, drum will ich, bis ich Asche werde, mich dieser schönen Erde freu'n.«

Soll demgegenüber der Buddho gleichwohl recht haben, dann ist ohne wei-

[1] Mahāvaggo I, 9.
[2] Samyutta Nik. vol. II, pag. 17 (XII, 15).

teres klar, daß sich der gewöhnliche Mensch in einem grauenhaften Irrtum in der Beurteilung des Lebensinhaltes nach seinem wirklichen Werte befinden muß. Unmöglich wäre das ja nicht. Denn die Frage über den Wert des Lebens läßt sich nicht ohne weiteres aus der klaren und reinen Anschauung, bei der nach Schopenhauer alles fest und gewiß ist, beantworten; diese Beantwortung stellt vielmehr ein *Urteil*, also eine Zusammenfassung des von der Anschauung gebotenen Materiales in ein Verhältnis von Begriffen vermittels der Tätigkeit der Vernunft dar. Nun spielt bei der Tätigkeit der Vernunft nach Schopenhauer der Irrtum gar oft eine gewaltige Rolle, das insbesondere dann, wenn es sich um die Subsumierung von zahllosen, sich über die Vergangenheit und Zukunft erstrekkenden Einzelvorfällen der verschiedensten Art unter einen oder wenige feste Begriffe handelt. Irrtumslos kann etwas Derartiges nur bei äußerster Besonnenheit, enthaltend den Überblick über Vergangenheit und Zukunft, gelingen, eine Besonnenheit, die selbst wiederum nur den Wenigsten eigen ist. Die große Masse der Menschheit gerät bei einer solchen Betätigung ihrer Vernunft in die gewaltigsten Irrtümer, so zwar, daß ein solcher Irrtum »Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sklaven, seine Getäuschten, in Fesseln legen lassen kann[3].« Ein solcher Irrtum ist dann »der Feind, gegen welchen die weisesten Geister aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur, was *sie* ihm abgewannen, ist Eigentum der Menschheit geworden[4]«.

Sollte vielleicht auch hier, bei der Frage der Beantwortung des Wertes des Lebens, ein solcher Grundirrtum der großen Masse, ja der Menschheit im Ganzen genommen, vorliegen, den nur erleuchtete Geister, wie eben ein Buddho, zu beheben vermögen? Nur äußerste Besonnenheit, diese Grundvoraussetzung eines richtigen Urteils, auch unsererseits kann zu einer richtigen Antwort führen.

In ihrer Anwendung ist zunächst ein Grundirrtum aufzudecken, den man gewöhnlich begeht, wenn man über den Wert oder Unwert des Lebens urteilt und der ein Verständnis der Lehre des Buddho von vornherein unmöglich macht. Es ist der, daß, was der Mensch mit so beispielloser Heftigkeit begehrt, wie das Leben, doch auf jeden Fall auch begehrens*wert* sein müsse. Und doch ist das ein gewaltiger Trugschluß. Man stelle sich einen Menschen vor, der zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt ist mit der Aussicht auf eine unaufhörliche Kette von Leiden. Wird er nicht im Angesichte eines plötzlichen Todes gleichwohl rufen: Ich will leben, leben? Oder man begebe sich an das Sterbelager eines seit Jahren siechen Menschen, der zum Schlusse noch von den qualvollsten Schmerzen gepeinigt wird. Wird nicht auch er trotz alledem nur zu oft den Schmerzensschrei ausstoßen: Ich will leben, leben? Werden sie beide nicht

[3] Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 8.
[4] Schopenhauer l. c.

auch leben wollen, wenn man ihnen vorhält, daß für sie der Tod ja nur die Erlösung von schwerem, unheilbarem Leiden darstelle, daß ferneres Leben für sie nur weiteres Leiden bedeute? Werden sie nicht wiederum antworten: Ich will leben, leben um jeden Preis, selbst um den Preis, daß das ganze Leben nur Leiden ist? Daraus wird doch zur Evidenz deutlich, daß der Mensch gemeinhin auch ein leidvolles Leben, ja sogar ein Leben, das *nur* leidvoll ist, mit in den Kauf nimmt, wenn er nur überhaupt leben kann und darf. Daraus erhellt dann aber doch weiterhin mit derselben Evidenz, daß diese grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben ihren Grund nicht in der Erkenntnis haben kann, daß Leben nicht gleich Leiden, sondern etwas wirklich Erstrebenswertes sei – der Grund für diese Anhänglichkeit an das Leben ist ein ganz anderer, wie wir später sehen werden – daß es also auch nicht angeht, für die Entscheidung der Frage, ob im Leben das Leiden überwiege oder ob vielleicht gar Leben und Leiden letzten Endes gleichwertige Begriffe seien, diesen Trieb des Menschen zum Leben mit heranzuziehen. Im Gegenteil ist ja eben die Frage, ob er vor der geläuterten Erkenntnis sich nicht als ein völlig verkehrter erweist. Damit scheidet dann aber auch von vornherein die Hauptwaffe aus, mit der der normale Mensch an diesen Teil der Lehre des Buddho herantritt. Denn eben diese Anhänglichkeit an das Leben als solches ist ja das wichtigste Argument, von dem er sich bei der Prüfung der Frage, ob das Leben denn auch *wert* sei, gelebt zu werden, leiten läßt. Die Erwägung: »Es ist doch selbstverständlich, daß das Leben lebenswert ist; denn sonst könnte ich es ja nicht so unwiderstehlich begehren« wird ihn entweder die Lehre des Buddho von der Leidensnatur alles Lebens ohne weiteres verneinen lassen oder wenn er gleichwohl auf die vom Buddho beigebrachten Gründe eingeht, so bildet sie doch den ihm selbst gewöhnlich verborgen bleibenden Untergrund, auf dem er diese Prüfung anstellt, der diese deshalb auch von vornherein entscheidend beeinflußt und ihr Resultat bereits im voraus bestimmt. Er zeigt also einen Mangel an Besonnenheit, durch den er sich selbst den Weg zum Verständnis der ersten der vier Hohen Wahrheiten verbaut. Wer diese verstehen will, der muß vor allem fähig sein, seine beispiellose Anhänglichkeit an das Leben bei der Prüfung der Frage, wie weit im Leben das Leiden dominiert, zunächst einmal vollständig auszuschalten, sich, selbst wenn er diese Anhänglichkeit für etwas Unantastbares hält, von ihr bei der Bildung seines Urteils in keiner Weise beeinflussen lassen, er muß mit anderen Worten der Frage vollständig *objektiv* gegenübertreten können als einer, der von hoher Warte aus auf das Leben herunterschaut, gleichsam ihm entrückt, und deshalb weder von Verlangen noch durch Abneigung irgendwie bestimmt wird. Dann erst kann er ruhig das Für und Wider abwägen und so auch erst das nötige Maß für die Beurteilung der *Berechtigung* dieses seines Lebenstriebes selbst gewinnen: ein geiler Mensch ist nicht die maßgebende Persönlichkeit, über Schönheit oder Häßlichkeit eines Weibes zu urteilen und ein von Lebensgier Besessener nicht der Mann, über den Wert oder Unwert des Lebens zu entscheiden.

Wie Wenige aber von denen, die selbstgefällig den »Pessimismus« des Buddho kritisieren, erfüllen diese Grundvoraussetzung eines objektiven Urteils!

Nicht weniger wichtig bei der Bewertung des Lebens ist ein zweiter Umstand, mit dem gleichfalls die Wenigsten rechnen: Glück ist Willensbefriedigung, Leid ist Willenshemmung. Nun ist jedes Ereignis in der Welt nicht etwas für sich Bestehendes, sondern, wie es selbst die Wirkung einer Ursache war, auch seinerseits wieder Ursache von neuen Wirkungen. Dementsprechend knüpft sich an jedes Ereignis eine Unzahl von Willensregungen, teils freudige, teils leidige. Die Frage ist deshalb: Wonach bestimmt sich die Beurteilung eines Ereignisses, ob es als ein glückliches oder als ein leidiges anzusprechen ist? Zur Beantwortung dieser Frage steigen wir am besten zur unmittelbaren Erfahrung herab: Einer habe das große Los gewonnen. Das ist ohne Frage eine Befriedigung des Willens im höchsten Grade und damit auch ein gewaltiges Glück. Nun geriete dieser Mann, der bis dahin ein sorgenfreies Leben geführt hätte, infolge dieses Ereignisses auf Abwege, würde ein Müßiggänger und Verschwender, vergeudete den ganzen Gewinst und fände sich schließlich, von allen verachtet, im tiefsten Elend, verkommen und ohne die Kraft, sich wieder emporzuarbeiten. Wie fällt *nunmehr* sein und der anderen Urteil über den seinerzeitigen Haupttreffer aus? Fraglos dahin, daß dieses scheinbare Glück in Wahrheit das größte Unglück seines Lebens war. Ein anderer Fall: Einer legte den Schwerpunkt seines Daseins in gutes Essen und Trinken. Darin fühlt er sich wohl und behaglich und stünde auch nicht an, anderen gegenüber die Schönheit dieses seines Lebens zu gegebener Zeit ins richtige Licht zu setzen. Nun aber stellte sich im Laufe der Zeit infolge dieses Lebens eine schwere Erkrankung ein. Wird er nun, sich in Qualen windend, auch jetzt noch jene Zeit des Schmausens in Erkenntnis, daß sie die Ursache seines gegenwärtigen Leidens ist, als eine glückliche preisen und sich ihrer mit Vergnügen erinnern in dem Gedanken: »Schön war's doch«, oder wird er sie nicht vielmehr als die Quelle seines gegenwärtigen Leidens verwünschen? Oder: Ein von Durst Gequälter gewahrte ein kühles Naß. Voll Gier tränke er davon und fühlte momentanes Wohlbehagen seinen Körper durchrieseln. Später würde er an den sich einstellenden Schmerzen gewahr, daß das, was er getrunken, Gift war. Wird er noch den Mut haben, jenen kühlen Trunk als Wohl zu bezeichnen oder wird er nicht, dieses Wohl als die Ursache tiefen Schmerzes erkennend, es nun rückblickend als ein Unglück und damit unter die Rubrik *Leid* registrieren? Danach erhellt aber auch hier zur Evidenz, daß eine momentane, dem Wollen gemäße Empfindung noch nicht berechtigt, sie nun auch als Wohl im Buche des Lebens zu buchen, ja, daß selbst zahllose, durch ein Ereignis ausgelöste wohlige Willensregungen nachträglich *allen* ihren Wert verlieren, ja sogar verwünscht werden, wenn ein einziger Augenblick in dieser langen Kette leidvoll ist, und dieser einzige *ausschlaggebende* Augenblick ist der jeweils *letzte* in der Kette der durch das sogenannte glückliche Ereignis ausgelösten Wirkungen. Dieser einzige *letzte* Augenblick

gibt der ganzen Kette vielleicht jahrelanger Willensreize erst sein definitives Gepräge. Er saugt, wenn er selbst leidvoll ist, jahrelanges Glück, wie ein Schwamm das ihn umgebende Wasser, auf und vermag es bis auf den letzten Rest, als ob es nie gewesen wäre, aus dem Konto des Lebens zu streichen; er vermag aber auch ebenso jahrelanges Leid wie eine ätzende Säure daraus zu entfernen: Einer mag sein ganzes Leben der unglücklichste Mensch gewesen sein; wird er *jetzt*, in diesem Augenblick, plötzlich glücklich, fühlt er sich wirklich *vollkommen* wohl, ist also dieses sein Wohlbefinden auch in keiner Weise mehr getrübt durch den Ausblick auf die Zukunft, so wird die *ganze* leidvolle Vergangenheit radikal vergessen sein; es ist, als ob er von einem schweren, drückenden Alp befreit wäre, der nunmehr in den Abgrund der Vergangenheit hinuntergekollert ist und eben deshalb nicht weiter zählt.

Es *kann* ja auch gar nicht anders sein, wenigstens für den in der Philosophie Schopenhauers Geschulten: Real ist immer nur die Gegenwart, also auch immer nur *die* Willensbefriedigung und damit *das* Glück, beziehungsweise *die* Willenshemmung und damit *das* Unglück, das ich gerade *jetzt*, im gegenwärtigen Augenblick, empfinde. Das bereits der Vergangenheit angehörende Glück oder Unglück ist, wie alles Vergangene, nichts weiter als ein wesenloses Schemen; insbesondere ist vergangenes Wohl, in Beziehung zu meinem gegenwärtigen Wehe gebracht, höchstens geeignet, das letztere zu vergrößern, entsprechend dem Gesetz, daß ein Fall desto schmerzlicher wirkt, aus um so größerer Höhe er erfolgt.

Hiernach kommt es also für die Bewertung des Lebens als glücklich oder leidvoll auf den jeweiligen letzten Augenblick und letzten Endes auf den letzten Bewußtseinszustand *vor dem Tode* an. Denn nur *diese* Gegenwart wird dann real sein: Fühle ich mich in *diesem* Moment wohl und damit glücklich, so zählt dem gegenüber ein ganzes Leben voll des schwersten Leidens nichts, und fühle ich mich in diesem Augenblick unglücklich, so wird dieses Gefühl selbst durch die glücklichste Vergangenheit nicht gemildert, vielmehr durch den schrecklichen Kontrast zu dieser nur noch ins Unerträgliche gesteigert.

Hierüber muß man sich durch tiefe Reflexion vor allem klar geworden sein, bevor man ein Urteil darüber abzugeben kompetent ist, wie weit das Leben als Wohl oder als Leiden zu registrieren ist. Von *dieser* Grundtatsache geht eben deshalb auch der Buddho bei der ersten seiner vier Hohen Wahrheiten, der Hohen Wahrheit vom Leiden, aus. Sie bildet den Schlüssel zu deren Verständnis.

Entsprechend dem Bisherigen liegt nämlich allen Darstellungen des Buddho über das Leiden folgender Gedankengang zugrunde: Ich mag durch eine Willensbefriedigung noch so sehr beglückt sein: in dem Momente, wo sie durch Entreißung des Objektes, das diese Befriedigung des Willens herbeiführt, in Leid übergeht, ein Leid, das um so größer ist, je größer das Glück war, das der Besitz des Objektes gewährte, wird nur mehr diese Tatsache des Leidens real

sein und damit den ausschließlichen Gradmesser für die Einschätzung des Objektes als eines für mich glücklichen oder leidvollen abgeben: das Objekt war ein solches, daß mir *zuletzt*, am Ende, nur Eines geblieben ist, Leid. Ich kann es also ehrlicherweise auch nur mit diesem *Schlußergebnisse*, das heißt eben als einen *negativen* Posten, ins Buch meines Lebens eintragen. – Da so unendlich viel, ja eigentlich alles von dieser Erkenntnis abhängt, so wollen wir noch einmal zur unmittelbaren Erfahrung herabsteigen: Einer fände seine ganze, ausschließliche Willensbefriedigung in dem Besitze oder der Pflege irgend eines Objektes, in seiner Frau oder seinen Kindern oder in der Verwirklichung irgend einer lieb gewordenen Idee. Nun werde ihm dieses sein ganzes Interesse auf sich konzentrierende Objekt entrissen, die weitere Beschäftigung mit ihm unmöglich gemacht: das Leben selbst wird für ihn wertlos geworden sein, er wird in die Klage ausbrechen: das Leben hat für mich keinen Wert mehr.

Hiernach hängt aber nach dem Buddho die Entscheidung der Frage, inwieweit das Leben als leidvoll anzusprechen sei, von der anderen ab, ob es Objekte des Willens gibt, die dem Menschen nicht entrissen werden können, und damit Willensbefriedigungen, die nicht in Leid übergehen. Nur solche könnten mit innerer Berechtigung als Wohl, als Glück gebucht werden; *alle* anderen *kann* eine geläuterte Erkenntnis ehrlicherweise gar nicht anders als unter die Rubrik Leid einstellen. Ein unentreißbares Willensobjekt würde aber notwendigerweise voraussetzen, daß es nicht selbst vergänglich ist. Denn in dem Augenblicke, wo es vergeht, sich auflöst, ist es für den Willen unwiederbringlich verloren, auch wenn er sich noch so sehr daran klammert. Die Frage spitzt sich also dahin zu, ob es Objekte des Willens gibt, die unvergänglich sind, oder mit anderen Worten: *das eigentliche und letzte Kriterium des Leidens ist die Vergänglichkeit: »Was vergänglich ist, ist leidvoll*[5]*.«*

In der Tat bildet dieser Satz das granitne Fundament, auf dem sich die ganze Lehre des Buddho vom Leiden aufbaut: »Daß es drei Empfindungen gibt, habe ich gelehrt: Freude, Leid und was weder Freude noch Leid ist... Und wiederum habe ich gelehrt: Was immer empfunden wird, gehört dem Leiden an. So habe ich allein im Hinblick auf *die Unbeständigkeit* der Erscheinungen gesagt, daß, was immer empfunden wird, dem Leiden angehört, im Hinblick darauf, daß die Erscheinungen der Vernichtung, dem Untergang unterworfen sind, daß die Freude an ihnen erlischt, daß sie dem Aufhören, der Wandelbarkeit unterworfen sind[6].«

Wie wir sehen, geben diese Worte nicht bloß in der Vergänglichkeit das untrügliche Kriterium dafür, was als leidvoll anzusprechen sei, sondern sie enthalten auch die Konstatierung, daß diesem Gesetze der Vergänglichkeit *alles* untersteht: *alle* Erscheinungen sind unbeständig, sind der Vernichtung, dem Untergang unterworfen.

[5] Samyutta Nik. vol. IV, pag. 1 (XXXV, 1).
[6] Samyutta Nik. vol. IV, pag. 216 (XXXVI, 11).

Das nun aber wirklich und im vollen Umfange klar zu erkennen, ist das, worauf alles ankommt. Zwar von den mittelbaren Objekten unseres Wollens, den Objekten der Außenwelt, wird ein jeder ohne weiteres einräumen, daß sie ausnahmslos vergänglich sind, weil ja insoweit der stete Wechsel, die unaufhörliche Auflösung, offensichtlich ist. Aber anders wird die Sachlage, wenn die *unmittelbare* Auswirkung unseres Wollens in dem, was wir unsere *Persönlichkeit* nennen, in Frage kommt. Diese Persönlichkeit soll als das Einzige in der Welt außerhalb des Bereiches der Vergänglichkeit liegen, sei es entweder ganz und im vollen Umfange, so daß der Mensch sozusagen mit Haut und Haar unsterblich wäre, sei es teilweise, indem wenigstens ihr Kern beharrend, mithin unvergänglich sei, welchen Kern die einen in der Seele, die anderen – Schopenhauer und seine Schule – eben in dem sich in der Persönlichkeit auswirkenden Willen finden.

Daß so sogar das gewaltige Genie Schopenhauers in der Persönlichkeit, wenn auch erst in deren letztem Substrat und unter mannigfachen Reservationen, die einzige unübersteigbare Schranke für das im übrigen alles umfassende Gesetz der Vergänglichkeit anerkennen zu müssen glaubte, mag deutlich machen, wie tief der Wahn im Menschen eingesenkt ist, daß die Persönlichkeit das Unvergängliche, das Ewige in sich berge. Eben deshalb fand man auch von jeher in dem vermeintlich dem Bereiche der Vergänglichkeit entrückten Teil der Persönlichkeit das Eiland im Ozean des Weltleidens, auf das man sich nur zurückzuziehen brauche, etwa als reiner Geist, um dem Leiden zu entrinnen; eben deshalb konnte sich aber auch die Menschheit nie zu der ersten der vier Hohen Wahrheiten durchringen, daß *alles*, ausnahmslos alles in der Welt, leidvoll sei.

Hier in der Persönlichkeit liegt also das große Hindernis für die Anerkennung der ersten der vier Hohen Wahrheiten – *alles* andere ist, wie gesagt, *offensichtlich* vergänglich und deshalb nach dem Dargelegten leidvoll. *Dieses* Hemmnis zu beseitigen, mußte deshalb auch die Hauptaufgabe des Buddho in der hier fraglichen Richtung sein; und sie war es auch in der Tat. Denn regelmäßig beschränkt er sich darauf, verwendet aber auch alle erdenkliche Mühe darauf, deutlich zu machen, daß auch alles an der Persönlichkeit und somit diese selbst restlos dem ehernen Gesetze der Vergänglichkeit und mithin der Auflösung, dem Verfall unterworfen, eben deshalb aber auch gleichfalls vollumfänglich leidvoll ist. Er tut das in der Weise, daß er die Persönlichkeit in ihre Bestandteile: körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen auflöst und von jedem dieser Bestandteile das Merkmal der Vergänglichkeit aufzeigt.

Es ist aber klar, daß wir hier dem Buddho nur dann weiter folgen können, wenn wir uns vorher überzeugt haben, daß diese von ihm gegebene Auflösung der Persönlichkeit in die genannten fünf Komponenten auch wirklich richtig und erschöpfend ist, wenn wir uns also über das Wesen der Persönlichkeit über-

haupt vollständig klar geworden sind. Hiermit werden wir uns deshalb zunächst zu beschäftigen haben.

Die Persönlichkeit

»Die Persönlichkeit, die Persönlichkeit, heißt es, Ehrwürdige; was hat denn wohl der Erhabene gesagt, Ehrwürdige, was die Persönlichkeit sei?« So fragt der Anhänger Visākho die weise Nonne Dhammadinnā, seine frühere Ehefrau. »Die fünf Gruppen des Anhaftens sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt, Bruder Visākho, nämlich die Haftensgruppe der körperlichen Form, die Haftensgruppe der Empfindung, die Haftensgruppe der Wahrnehmung, die Haftensgruppe der Gemütsregungen, die Haftensgruppe des Erkennens. Diese fünf Gruppen des Anhaftens, Bruder Visākho, sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt[7].«

Hiernach besteht also nach dem Buddho die Persönlichkeit aus fünf Gruppen: dem Körper, den Empfindungen, den Wahrnehmungen, den Gemütsregungen und dem Erkennen. Aber diese Gruppen sind keine Gruppen schlechthin, sondern näher bestimmt als Gruppen *des Anhaftens*. Um die vom Buddho gegebene Definition zu verstehen, ist also ein Doppeltes einzusehen nötig, einmal, daß die Persönlichkeit sich wirklich in diesen fünf Gruppen erschöpft, in ihnen aufgeht, und dann, warum der Buddho sie gerade solche des *Anhaftens* nennt.

Dabei ist die Beantwortung der letzteren Frage Grundvoraussetzung für das Verständnis des Wesens der Persönlichkeit und sollte demnach eigentlich zunächst erfolgen. Denn um etwas als die Summe einer Anzahl bestimmter Gruppen begreifen zu können, muß vor allem der allgemeine Charakter dieser Gruppen selbst erkannt sein, der im konkreten Falle eben darin beruht, daß es Gruppen des *Anhaftens* sind, die die Persönlichkeit konstituieren. Nun ist aber da, wo wir zur Zeit stehen, eine eingehende Behandlung dieser Frage aus Gründen der Systematik noch nicht möglich, sie kann vielmehr erst an späterer Stelle erfolgen. Es bleibt deshalb nichts anderes übrig, als einstweilen das Resultat dieser späteren Ausführungen vorwegzunehmen, indem wir dasselbe bis dahin als feststehend annehmen. Dasselbe ist aber kurz folgendes: Nach dem Buddho geht unser Wesen nicht in unserer Persönlichkeit auf, wir *haften* vielmehr bloß an ihr, hängen uns bloß an sie an, allerdings so innig, daß wir wähnen, wir seien in ihr bestanden, »gleichwie wenn ein Mann mit harzbeschmierten Händen einen Zweig ergriffe[8].« Nichts anderes als der Ausdruck davon ist es deshalb, wenn er die fünf Gruppen, die unsere Persönlichkeit ergeben, Gruppen des *Anhaftens* – upadānakkhandhā – nennt[9].

[7] Majj. Nik. I, p. 299 (44. Suttam).

[8] Angutt. Nik. IV, 178.

[9] Das Wort, das wir mit *Persönlichkeit* übersetzen, heißt sakkāyo. Dasselbe setzt sich zusammen aus sat-kāyo. Dabei bedeutet kāyo, wie uns die am Eingang dieses Kapitels angeführte Definition besagt, den Inbegriff der fünf Gruppen: körperliche Form, Emp-

Dieses Charakters der fünf Gruppen müssen wir uns stets bewußt bleiben, wenn wir es nunmehr unternehmen, sie unter Führung des Buddho als die alleinigen und vollständigen Komponenten unserer Persönlichkeit zu begreifen und zwar dem Prinzip des Buddho gemäß anschaulich derart, daß wir ihr Getriebe in Form der Persönlichkeit so durchschauen, wie etwa die Anlage und das Zusammenwirken der Teile einer von uns vollständig begriffenen sinnreichen Maschine.

Die Grundlage der Persönlichkeit bildet der materielle Körper. Er entsteht im Moment der Zeugung durch Vater und Mutter aus den einzelnen chemischen Stoffen, die der Buddho, der uralten Sitte folgend, in die vier Hauptelemente, das Erdige, Wässerige, Feurige, Luftige zusammenfaßt, welche Stoffe sowohl das weibliche Ei wie die männliche Samenzelle konstituieren, als auch weiterhin das Material zum Aufbau des Körpers liefern, indem sie – durch eine uns *zunächst* noch unbekannte Kraft – aus dem Blute der Mutter herangezogen und in die Form des neuen Körpers verarbeitet werden. Nach Vollendung dieses Aufbaues wird dieser Körper geboren und nun auch weiterhin in gleicher Weise erhalten, indem im Wege der Nahrungsaufnahme für die unaufhörlich abfließenden Bestandteile neuer Ersatz aus den vier Hauptelementen herbeigeführt wird: »Dieser mein gestalthafter Körper ist aus den vier Elementen zusammengesetzt, von Vater und Mutter gezeugt, aufgebaut aus Reisbrei und saurem Reisschleim[10].«

Dieser so beschaffene Körper zeigt sich behaftet mit den ebenfalls aus den vier Hauptelementen bestehenden Sinnesorganen. Damit, das heißt also in dem »Körper behaftet mit den sechs Sinnesorganen«, hätten wir das, was man gemeinhin und was auch der Buddho selbst als den Körper oder genauer *die körperliche Form* – rūpam – bezeichnet:

»Gleichwie etwa, Brüder, vermittels der Balken und Binsen, des Strohes und Lehms ein beschränkter Raum, eben ›das Haus‹ zustandekommt: geradeso, Brüder, kommt vermittels der Knochen und Sehnen, des Fleisches und der Haut ein begrenzter Raum, eben ›die körperliche Form‹ zustande[11].«

Dieselbe besteht also *ausschließlich* aus den vier Hauptelementen. Die sie aufbauenden Stoffe sind durchaus identisch mit den anorganischen Stoffen der äußeren Welt, sind ja direkt aus denselben genommen und kehren später auch

findung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Erkennen, während sat = seiend ist. Mit sakkāyo will also der Inbegriff der fünf Gruppen als das wirklich *Seiende – so von uns* – bezeichnet, das heißt zum Ausdruck gebracht werden, daß wir in diesen fünf Gruppen *bestanden* seien.

Genau den gleichen Inhalt hat aber unser Begriff der *Persönlichkeit*. Mit ihm wird nämlich ein für sich bestehendes *Wesen* gedacht, das in den Merkmalen – eben den fünf Gruppen – in denen es *erscheint, sich erschöpft*. Sakkāyo und Persönlichkeit sind also in der Tat gleichwertige Begriffe.

[10] Dīgha Nik. II.

[11] Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).

wieder in ihre Gemeinschaft zurück. Sie werden nur, wenn sie dem Körper einverleibt werden, in die diesem eigentümliche Form gebracht, wie ja auch die Materialien, aus denen ein Haus errichtet wird, in die einem solchen entsprechende Form verarbeitet werden müssen.

So offensichtlich diese Tatsache ist und so unbedingt sie auch rein begriffsmäßig zugegeben zu werden pflegt[12], so kommt sie doch den wenigsten Menschen wirklich je vollkommen deutlich zum Bewußtsein – nebenbei bemerkt, ein klarer Beweis, wie überaus seicht die »normale« Anschauung ist. Man *muß* aber diese Tatsache durch längere Betrachtung in ihrer ganzen Evidenz durchschauen, wenn man das Wesen der Persönlichkeit völlig begreifen will: die *Grundlage* dieser Persönlichkeit, eben der Körper einschließlich der Sinnesorgane, ist weiter nichts als eine bloße Ansammlung und Umformung von toten Stoffen der äußeren Natur, ja besteht der Hauptsache nach aus verarbeitetem *Kot*.

Man sollte meinen, daß bei wirklicher Durchschauung dieser Sachlage schon hier sich einige Verwunderung darüber regen müßte, wie die Menschen an einem Gebilde mit *solcher* Grundlage, nämlich eben an der Persönlichkeit als dem Höchsten hängen können, das sie kennen. Eben deshalb wird aber auch wohl schon hier deutlich, warum der Buddho ein so großes Gewicht auf die Durchschauung dieser *Grundlage* unserer Persönlichkeit als einer bloßen Verbindung der in den vier Hauptelementen zusammengefaßten Stoffe legt:

»Was ist nun, Brüder, das Erdenelement? Das Erdenelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Erdenelement? Was sich innerlich einzeln fest und hart dargestellt hat, als wie Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lungen, Magen, Eingeweide, Weichteile, Kot oder was sich irgendwie sonst noch innerlich einzeln fest und hart dargestellt hat: das nennt man, Brüder, innerliches Erdenelement. Was es nun da an innerlichem Erdenelement und was es an äußerlichem Erdenelement gibt, ist Erdenelement. . . . Was ist nun, Brüder, das Wasserelement? Das Wasserelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Wasserelement? Was sich innerlich einzeln flüssig und wässerig dargestellt hat, als wie Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Lymphe, Tränen, Serum, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin oder was sich irgend sonst noch innerlich einzeln flüssig und wässerig dargestellt hat: das nennt man, Brüder, innerliches Wasserelement. Was es nun da an innerlichem Wasserelement und was es an äußerlichem Wasserelement gibt, ist Wasserelement. . . .Was ist nun, Brüder, das Feuerelement? Das Feuerelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Feuerelement? Was sich innerlich einzeln flammig und feurig dargestellt hat, als wie wodurch Wärme erzeugt wird, wodurch man verdaut, wodurch man sich erhitzt, wodurch gekaute Speise und geschlürfter

[12] »Gedenk', o Mensch, daß du Staub bist und wieder zum Staube zurückkehren wirst«, ruft ja auch die katholische Kirche ihren Anhängern angesichts jeder Leiche zu.

Trank einer vollkommenen Umwandlung unterliegen, oder was sich irgendwie sonst noch innerlich einzeln flammig und feurig dargestellt hat: das nennt man, Brüder, innerliches Feuerelement. Was es nun da an innerlichem Feuerelement und was es an äußerlichem Feuerelement gibt, ist Feuerelement.... Was ist nun, Brüder, das Luftelement? Das Luftelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Luftelement? Was sich innerlich einzeln flüchtig und luftig dargestellt hat, als wie die aufsteigenden und absteigenden Winde, die Winde des Bauches und Darmes, die Winde, die jedes Glied durchströmen, die Einatmung und die Ausatmung: dies oder was sich irgend sonst noch innerlich einzeln flüchtig und luftig dargestellt hat, das nennt man, Brüder, innerliches Luftelement. Was es nun da an innerlichem Luftelement und was es an äußerlichem Luftelement gibt, ist Luftelement[13]. Der Buddho stellt also die Stoffe, die unseren Körper aufbauen, denen der *Außenwelt völlig gleich*, ja, identifiziert sie mit diesen.

* * *

Der solcherart zusammengesetzte Körper mit den sechs Sinnenwerkzeugen ist aber, wie schon gesagt, nur die *Grundlage* der Persönlichkeit, nicht aber bereits diese selbst. Damit es zu dieser kommt, müssen die vier anderen Gruppen, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen entwickelt werden. Dies geschieht dadurch, daß die sechs Sinnesorgane in die ihnen eigentümliche Tätigkeit treten, welche darin besteht, je eine bestimmte Sorte der Außenwelt aufzufangen: Das Auge die Formen[14], das Ohr die Töne, die Nase die Düfte, die Zunge die Säfte, der Leib das Tastbare[15], während der Denksinn als das Sammelbassin die Objekte der übrigen fünf Sinne zum Gegenstande hat: »Fünf Sinnen, o Bruder, eignet verschiedenes Gebiet, verschiedener Wirkungskreis und keiner hat am Gebiet und Wirkungskreis des anderen teil. Es ist das Gesicht, das Gehör, der Geruch, der Geschmack, das Getast. Diese Sinne, Bruder, haben die nicht eine Zentrale (paṭisaraṇaṃ), nimmt nicht etwas an ihrem Gebiet und Wirkungskreis teil?« — »Diese fünf Sinne haben das *Denken* als Zentrale (mano), das Denken hat an ihrem Gebiet und Wirkungskreis teil[16].

Der Denksinn ist aber nicht bloß die Zentrale für die fünf Außensinne. Er ist überdies das spezielle und ausschließliche Wahrnehmungsorgan für den gren-

[13] Majj. Nik. I, p. 185 (28. Suttam).

[14] Das Objekt des Auges sind nur die *Farben:* »Man nimmt wahr, man nimmt wahr, Bruder. Und was nimmt man wahr? Blaues nimmt man wahr und Gelbes nimmt man wahr und Weißes nimmt man wahr« (43. Dialog M. N.). – Daß das Objekt des Sehsinnes *nur* die Farben des Lichtes sind, zeigt sich schon darin, daß farblose Gegenstände, wie die Luft, unsichtbar sind. Über die Maßen deutlich aber wird es, wenn man einen Stab, etwa einen Thermometer, in ein Schaff Wasser hält: der Stab erscheint gebrochen oder verkürzt, eben weil wir nicht ihn selber, sondern nur das von ihm zurückgeworfene Licht sehen, das im Wasser gebrochen wird. Die »Formen« (rupā), wie der Buddho regelmäßig die Objekte des Sehsinnes bezeichnet, sind also zunächst nur Lichtformen.

[15] in Form von *Widerständen* (Druck) und Temperaturunterschieden.

[16] Majj. Nik. I, p. 295 (43.Suttam).

zenlosen *Raum*. Näher ist dieser vom Buddho aufgestellte Tatbestand unter Anführung der einschlägigen Belegstelle im Appendix III, 2 dieses Werkes dargelegt.

*

Derart ist der Sinnen*apparat*. Damit nun aber dieser Apparat arbeite, damit also die äußeren Körper die Sinnenwerkzeuge in die ihnen eigentümliche Tätigkeit versetzen, müssen die Sinnesorgane zunächst *funktionsfähig* sein, oder, wie der Buddho sich ausdrückt, das Sehorgan, das Hörorgan, das Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkorgan muß »ungebrochen« sein; dann müssen die den einzelnen Sinnesorganen entsprechenden Objekte in deren Bereich treten; und endlich muß die Sehtätigkeit, die Hörtätigkeit usw. durch Einwirkung des äußeren Objekts *angeregt*, gereizt werden, oder, wie der Buddho sagt, es muß »ein entsprechendes Ineinandergreifen« der Sinnesorgane und der in ihren Bereich tretenden Gestalten, Töne, Düfte, Säfte, Tastobjekte und Vorstellungen statthaben. Trifft das alles zu, so flammt durch das Ineinandergreifen von Sinnesorgan und Sinnesobjekt das Element des *Bewußtseins* auf:

»Ist das Sehorgan, Brüder, ungebrochen, und treten keine äußeren Gestalten in den Gesichtskreis, so findet auch kein entsprechendes Ineinandergreifen statt, und kommt es zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. – Ist das Sehorgan, Brüder, ungebrochen, und treten die äußeren Gestalten in den Gesichtskreis, aber es findet kein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es auch zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins[17]. – Wenn aber, Brüder, das Sehorgan ungebrochen ist, und äußere Gestalten in den Gesichtskreis treten, und es findet ein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es also zur Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. – Ist das Hörorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Riechorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Schmeckorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Tastorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Denkorgan, Brüder, ungebrochen und treten keine äußeren Dinge[18]

[17] Wenn ich beispielsweise geistesabwesend von meinem Fenster auf die Straße hinausschaue, so können die verschiedensten Gestalten in meinen Gesichtskreis treten und doch findet kein »entsprechendes Ineinandergreifen« zwischen Auge und Gestalt statt, eben weshalb dann auch kein Bewußtsein von diesen Gegenständen in mir aufflammt.

[18] Auch dem Denkorgan muß ein Objekt gegenübertreten. Wie schon oben angegeben, bilden diese Objekte des Denkorgans die Objekte der sämtlichen übrigen fünf Sinne, das heißt also die sämtlichen möglichen Dinge der Welt überhaupt, sei es unmittelbar als konkrete anschauliche Vorstellungen, sei es mittelbar als vermittels der Ideenassoziation aus dem Gedächtnis emporgehobene Phantasiegebilde oder bereits früher gebildete abstrakte Begriffe, an denen sich dann das Denkorgan neuerdings betätigt. – *Wir* sprechen, wie angegeben, von anschaulichen und abstrakten *Vorstellungen*. Demgemäß werden wir auch fernerhin die *Dhammā* als die Objekte des Denksinns mit ›*Vorstellungen*‹ – wobei dieses Wort in dem Sinne zu nehmen ist, daß dem Denkorgan etwas vor-gestellt wird – abwechselnd indes auch, zur größeren Klarheit, als »die Denkobjekte« wiedergeben.

in den Denkkreis, so findet auch kein entsprechendes Ineinandergreifen statt und es kommt zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. – Ist das Denkorgan, Brüder, ungebrochen, und treten äußere Dinge in den Denkkreis, aber es findet kein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es auch zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. Wenn aber, Brüder, das Denkorgan ungebrochen ist, und äußere Dinge in den Denkkreis treten, und es findet ein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es also zur Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins[19].«

Anderweit[20] schildert der Buddho den Prozeß, wie folgt: »Durch das Auge und die Gestalten entsteht Bewußtsein: gerade ›Sehbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Ohr und die Töne entsteht Bewußtsein: gerade ›Hörbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Nase und die Düfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Riechbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Zunge und die Säfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Schmeckbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch den Leib und die Tastobjekte entsteht Bewußtsein: gerade ›Tastbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Denkorgan und die Dinge entsteht Bewußtsein: gerade ›Denkbewußtsein‹ kommt da zustande. Gleichwie etwa Feuer, Mönche, aus was für einem Grund es brennt, gerade durch diesen und nur durch diesen zustande kommt: durch Holz wird es genährt und gerade ›Holzfeuer‹ kommt da zustande, durch Reisig wird es genährt und gerade ›Reisigfeuer‹ kommt da zustande, durch Heu wird es genährt und gerade ›Heufeuer‹ kommt da zustande, durch Dünger wird es genährt und gerade ›Dungfeuer‹ kommt da zustande, durch Spreu wird es genährt und gerade ›Spreufeuer‹ kommt da zustande, durch Kehricht wird es genährt und gerade ›Kehrichtfeuer‹ kommt da zustande: ebenso nun auch, Mönche, kommt Bewußtsein, aus was für einem Grund es entsteht, gerade durch diesen und nur durch diesen zustande. Durch das Auge und die Gestalten entsteht Bewußtsein: gerade ›Sehbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Ohr und die Töne entsteht Bewußtsein: gerade ›Hörbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Nase und die Düfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Riechbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Zunge und die Säfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Schmeckbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch den Leib und die Tastobjekte entsteht Bewußtsein: gerade ›Tastbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Denkorgan und die Dinge entsteht Bewußtsein: gerade ›Denkbewußtsein‹ kommt da zustande.«

Überdenkt man diese Darstellung genau, so liefert sie ein überraschendes Resultat: das Bewußtsein ist weiter nichts als die jeweilige Wirkung einer ganz bestimmten Ursache, nämlich eben des Ineinandergreifens einer der sechs Sinnentätigkeiten und ihrer Objekte, ist *nur* da, wenn und solange diese Ursache besteht und zerfließt wiederum in nichts, wenn diese Ursache schwindet;

[19] Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).
[20] Majj. Nik. I, p. 259 (38. Suttam).

es flammt auf in dem Moment, wo ein Sinnesorgan durch eines der ihm entsprechenden äußeren Objekte gereizt wird, wie Feuer aufflammt, wenn ein Zündhölzchen an seiner Reibfläche gerieben wird, und es schwindet wieder, wenn die Sinnesorgane außer Funktion gesetzt werden, genau so, wie das Feuer wieder ausgeht, wenn das Holz, an dem und durch das es emporlodert, ihm entzogen wird: Wenn ich nicht sehe, das heißt also, wenn ich nicht das Auge, es auf ein Objekt einstellend, in Aktion setze, brennt in mir auch kein Sehbewußtsein – man kann direkt »*brennen*« sagen – wenn ich nicht höre, kein Hörbewußtsein, und wenn *alle* Sinnentätigkeiten, einschließlich des Denkens, eingestellt werden, brennt überhaupt kein Bewußtsein mehr: es ist »*erloschen*«: »Aus was für einem Grunde, Mönche, Bewußtsein entsteht, *gerade durch diesen und nur durch diesen kommt es zustande.*« »*Ohne zureichenden Grund entsteht kein Bewußtsein*[21].« – kurz: das Bewußtsein ist etwas *ursächlich Bedingtes.*

*

Flammt nun aber durch das Anheben der Sinnestätigkeit das entsprechende Bewußtsein – Sehbewußtsein, Hörbewußtsein usw. – auf, so werde ich nunmehr durch das äußere Objekt überhaupt erst *berührt:* »Durch das Auge, Brüder, und die Gestalten entsteht das Sehbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung;* durch das Ohr, Brüder, und die Töne entsteht das Hörbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung;* durch die Nase, Brüder, und die Düfte entsteht das Riechbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung;* durch die Zunge, Brüder, und die Säfte entsteht das Schmeckbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung;* durch den Leib, Brüder, und die Tastobjekte entsteht das Tastbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung*; durch das Denkorgan, Brüder, und die Denkobjekte entsteht das Denkbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung*[22] [23].«

Vor dieser Berührung, also ehevor das Bewußtsein aufflammt, in welchem ich von dem in ihm erscheinenden Objekte erst *berührt* werde, ist dieses äußere, die Sinnestätigkeit anregende Objekt, und zwar auch mein eigener Körper, für mich schlechterdings nicht vorhanden. Erst infolge des aufflammenden Bewußtseins werde ich von dem äußeren Objekte mit der Maßgabe *berührt*, daß ich zunächst von einer *Empfindung* getroffen werde. »Und was empfindet man? Wohliges empfindet man, Leidiges empfindet man, weder Wohliges noch Leidiges empfindet man[24].« Weiteres erfährt man durch die Empfindung allein nicht. Man erkennt also in diesem Stadium auch das die Empfindung auslösende Objekt noch nicht. Letzteres erfolgt erst durch die sich an die Empfindung

[21] Majj. Nik. I, p. 256 (38. Suttam).

[22] Der Grund, warum der Buddho in der unpersönlichen Form: »*es gibt* eine Berührung« und nicht in der persönlichen: »*ich* werde berührt« spricht, wird später deutlich werden.

[23] Majj. Nik. I, p. 111 (18. Suttam).

[24] Majj. Nik., 43. Suttam.

unmittelbar anschließende *Wahrnehmung*. Deutlich kann man das zeitliche Verhältnis der Empfindung zur Wahrnehmung beim niedrigsten Sinn, dem Tastsinn, beobachten: Wenn ich im leichten Schlafe in der Dunkelheit mit dem Arme an einen Gegenstand stoße, so flammt infolge des Ineinandergreifens des Tastorganes und seines Objektes Bewußtsein auf, in dem allererst die Berührung zwischen mir und dem Gegenstand eintritt; ist der Schlaf so tief, daß kein Ineinandergreifen des Tastorgans und des äußeren Objektes statthat und somit kein Bewußtsein ausgelöst wird, dann werde ich davon auch nicht *berührt*. Bin ich aber berührt, so entsteht in mir zunächst eine bloße Empfindung; die *Wahrnehmung* des Objektes, welches die Empfindung veranlaßte, tritt erst nach und nach durch fortwährendes Betasten ein.

Das Resultat dieser Wahrnehmungstätigkeit vermittels unserer Wahrnehmungsorgane ist aber zunächst noch ein recht dürftiges.

Jeder unserer Außensinne vermittelt uns nämlich nur ganz bestimmte Eigenschaften der Dinge. So sehen wir mit dem Auge, wie schon angeführt, nur Farben.

Das Ohr führt nur Töne, die Nase nur Düfte, unser Schmeckorgan nur Geschmäcke in unser Bewußtsein ein, während uns der Tastsinn den Grad der Festigkeit der Objekte vermittelt und uns damit untrügliche Anhaltspunkte zur Erkenntnis der Größe, Gestalt, Härte, Temperatur des Gegenstandes gibt. Das sind also nur immer einzelne Bausteine, aus denen unser Verstand erst die Dinge, aus denen diese Bausteine stammen, zusammenkonstruieren muß, bevor es zur Gesamtwahrnehmung des Dinges kommen kann. Wenn ich beispielsweise auf freiem Felde in der Ferne plötzlich einen sich über die Bodenfläche erhebenden Farbfleck sehe, so ist es eben zunächst nichts weiter als ein solcher Farbfleck, der sich mir repräsentiert. Um zu wissen, was er eigentlich vorstellt, muß die syllogistische Verstandestätigkeit einsetzen: Da sich die Umrisse des Farbfleckens mit einer menschlichen Figur decken, so liegt der Schluß nahe, daß es eine solche sei. Nun kann es aber sein, daß die Gestalt bloß ein Flächenbild, etwa eine aufgestellte Schützenscheibe ist. Habe ich aus den verschiedenen Farbennuancierungen, insbesondere den Abstufungen von Hell und Dunkel an den Grenzlinien der farbigen Figur, festgestellt, daß es eine dreidimensionale Figur ist, so ziehe ich den weiteren Schluß, daß ich einen leibhaftigen Menschen vor mir habe. Da sich die Gestalt aber nicht bewegt, werde ich mir meines Schlusses alsbald wieder unsicher, indem mir der Gedanke aufsteigt, daß es vielleicht auch eine einen Menschen bloß vortäuschende dreidimensionale Vogelscheuche sein könnte. Nun wird mein zweiter Sinn, das Gehör affiziert, indem ich aus der Richtung der Gestalt eine menschliche Stimme höre. Sofort bringe ich in meiner Verstandestätigkeit diese Stimme mit der Gestalt in Verbindung und bin mir nun gewiß, daß es ein Mensch ist. Und doch habe ich mich getäuscht. Denn nun sehe ich, daß sich neben der Figur eine andere vom Boden erhebt und schreiend davon läuft. Jetzt weiß ich, daß die Stimme nicht von der

ursprünglichen Figur ausging und so schwindet meine vermeintliche Gewißheit über ihre Natur wieder hinweg, mit der Folge, daß ich überhaupt zu keiner bestimmten Wahrnehmung kommen kann. Da fängt die Figur ebenfalls zu laufen an und nun erst bin ich mir sicher, daß es tatsächlich ein Mensch ist. Und doch wäre noch immer eine Täuschung möglich. Wie nämlich, wenn es ein sich künstlich bewegender Automat wäre? Wirkliche Gewißheit erhalte ich erst, wenn ich der Gestalt so nahe komme, daß ich ihr Gesicht erkennen und mit ihr sprechen kann. Nun erst kann ich feststellen, daß die Figur alle Merkmale an sich trage, die sich aus meiner allgemeinen Vorstellung »Mensch«, die in mir ist, ergeben und so die unfehlbare Schlußfolgerung ziehen, daß ich einen Menschen vor mir habe. *Erst jetzt schaue ich sie auch wirklich als einen Menschen an,* indem ich das von mir in Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit zusammenkonstruierte Gesamtbild – wieder in dieser Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit – an den Ort versetze, bzw. dorthin »ausbreite«, von dem aus mir meine Außensinne die einzelnen Merkmale zugeführt haben. So ist es aber mit der Wahrnehmung *aller* Objekte, auch jener, die mir unmittelbar gegenüber sind, nur daß hier die einzelnen Eindrücke meiner Außensinne von meinem Zentralerkenntnisvermögen mit solcher Sicherheit und so blitzschnell aufgefaßt und im synthetischen Denken zur Einheit zusammengefaßt werden, daß von dieser ganzen Verstandesoperation nichts als bloß das Resultat in das Bewußtsein kommt.

In dieser Weise hat schon der Buddho den ganzen Wahrnehmungprozeß aufgelöst und damit, wie alle tieferen Wahrheiten, auch die von den Modernen sogenannte Intellektualität der empirischen Anschauung vorweggenommen. Er sagt nämlich:

»Durch Berührung ist die Empfindung bedingt; was man empfindet, nimmt man wahr (als Lichtformen, Töne, usw.); was man wahrnimmt, denkt man (zusammen); was man zusammendenkt, breitet man – (in den Raum) – aus; was man so ausbreitet, tritt eben dadurch bedingt als das, was man die Wahrnehmung der Weltausbreitung (papañco) nennt, in den durch das Auge in das Bewußtsein tretenden Formen – den durch das Ohr in das Bewußtsein tretenden Tönen – den durch die Nase in das Bewußtsein tretenden Düften – den durch die Zunge in das Bewußtsein tretenden Säften – den durch den Leib in das Bewußtsein tretenden Tastobjekten – den durch das Denkorgan in das Bewußtsein tretenden Dingen vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Zeiten an den Menschen heran[25].«

Diese so schon vom Buddho gelehrte Intellektualität der Anschauung wird noch offensichtlicher durch folgendes: Schon bei dem Zustandekommen der unmittelbaren Wahrnehmung eines Objektes liegen die Fehlerquellen nicht in unseren Außensinnen, sofern diese nur normal sind, sondern in der synthetischen Verstandestätigkeit. Die Fehler, die unser Verstand in diesem Bereiche

[25] Majj. Nik. I, p. 111 flg. (18. Suttam).

macht, ergeben das, was man *falschen* Schein nennt. Ein solcher liegt zum Beispiel vor, wenn man in einem von zwei nebeneinanderstehenden Eisenbahnzügen sitzt und man nun plötzlich den eigenen Zug sich in Bewegung setzen sieht, während dieser in Wirklichkeit stehen bleibt und der andere Zug abfährt. Hier ist es nicht unser Auge, sondern unser Verstand, der uns täuscht. Das Auge verständigt uns nur von der Tatsache, daß eine Veränderung in der Lage der beiden Züge zu einander sich zu vollziehen beginnt, nicht aber davon, von welchem der beiden Züge die Veränderung ausgeht. Letzteres ist vielmehr eine Schlußfolgerung unseres Verstandes. Da wir nämlich in der Erwartung der Abfahrt unseres Zuges sind, so vollziehen wir, uns völlig unbewußt, den Schluß: »Unser Zug kann jeden Augenblick abgehen – nun sehen wir eine Veränderung in der Lage unseres Zuges zum andern eintreten – also ist es unser Zug, der diese Lageveränderung herbeiführt.« Diese Vorstellung, die so in uns aufsteigt, halten wir dann für so der Wirklichkeit entsprechend – es könnte ja auch so sein, wie wir denken – daß wir tatsächlich unseren Zug sich bewegen zu sehen vermeinen. Daß der falsche Schein in der Tat nur durch eine solche falsche Schlußfolgerung von uns ausgelöst ist, wird deutlich, wenn es ein einzelner Wagen ohne Motorkraft ist, in dem wir sitzen. Sind wir uns dessen im gegebenen Augenblick klar bewußt, so werden wir ganz sicher bei einer Veränderung der Lage dieses unseres Wagens zu einem auf dem Nebengleis stehenden Zuge auch diesen letzteren der Wirklichkeit gemäß abfahren sehen. So ist es auch mit dem falschen Schein, zufolge dessen wir die Sonne am Himmel sich fortbewegen sehen. In Wahrheit sehen wir auch hier nur, wie unser eigener Standpunkt auf der Erde sich gegenüber dem der Sonne unaufhörlich verschiebt. Da nun in unserem Bewußtsein die Vorstellung tief verankert ist, daß die Erde unbeweglich feststehe – der gegenteilige rein abstrakte Gedanke, daß in Wahrheit die Erde sich bewegt, kann jene Grundvorstellung um so weniger beseitigen oder auch nur schwächen, als er ja bloß abstrakt und nicht einmal in dieser Form uns beständig gegenwärtig ist – so vollziehen wir wiederum automatisch den Schluß: »In dem Verhältnis von meinem Standpunkt auf der Erde zur Sonne tritt fortwährend eine Lageveränderung ein – an der Erde kann die Ursache hievon nicht liegen – also ist es die Sonne, die sich bewegt«, wieder mit der Wirkung, daß wir nun auch tatsächlich die Sonne sich bewegen sehen. Wäre man aber ein Astronom, der den wirklichen Vorgang genau kennt, und könnte man sich die wirkliche Sachlage in ihren Details in höchster Anschaulichkeit vorhalten, also die falsche Grundvorstellung, nach welcher die Erde stillsteht, vorübergehend völlig ausschalten, dann würde man, solange man das könnte, auch mit dem Auge der Wirklichkeit gemäß die Sonne stillstehen sehen.

Ganz deutlich wird der Anteil, ja der überwiegende Anteil unserer syllogistischen Verstandestätigkeit an dem Zustandekommen der Wahrnehmung der Dinge in folgendem Falle: Man lege eine kleine Kugel von einigen Zenti-

metern Durchmesser, etwa aus Brotmasse geformt, auf den Tisch, lege den rechten Mittelfinger über den rechten Zeigefinger und berühre nun mit den Spitzen der in diese abnorme Lage gebrachten Finger die Kugel. Man wird ganz deutlich zwei Kugeln fühlen.

Der Grund hiefür ist wiederum der folgende: Wenn sowohl die linke Seite des Zeigefingers als die rechte Seite des Mittelfingers in ihrer normalen Lage den Eindruck einer Kugel empfangen, so müssen diese Eindrücke von zwei Kugeln herrühren. Diese Erfahrung tragen wir in Form einer allgemeinen, lebendigen Vorstellung mit uns herum und legen sie deshalb als selbstverständlich auch in unserem Falle der abnormen Fingerlage zugrunde. Wir folgern also auch hier: »Wenn sowohl die linke Seite des Zeigefingers wie die rechte Seite des Mittelfingers den Eindruck einer Kugel haben, so müssen diese Eindrücke von zwei Kugeln herrühren – nun habe ich auch im vorliegendem Fall solche Eindrücke – also liegen auch zwei Kugeln vor.« Diese Schlußfolgerung bestimmt dann auch hier wieder unsere unmittelbare Wahrnehmung so maßgebend, daß wir wirklich zwei Kugeln fühlen. Jedoch kann auch dieser falsche Schein wieder weggebracht werden, wenn man, während man die Kugeln betastet, sie aus größter Nähe und möglichst scharf anblickt und so seine aus dem normalen Fall abgezogene Grundvorstellung, unter die wir den konkreten Fall zu subsumieren geneigt sind, nicht aufkommen läßt.

Ein falscher Schein wird sich bei dem Anteil, den der Intellekt als Zentralorgan am Zustandekommen der empirischen Anschauungen hat, selbst in normalen Fällen dann ergeben, wenn dieser Intellekt nicht genügend entwickelt ist, er also das ihm von den Außensinnen zugeführte Material noch nicht richtig verarbeiten, d. h. »zusammendenken« und ihm deshalb auch nicht seinen Platz im Raum anweisen kann. Das ist z. B. beim Kinde der Fall, das mit seinen Händchen die Stelle nicht finden kann, von der aus ihm ein Gegenstand entgegengehalten wird und das deshalb danebengreift.

* * *

So repräsentiert sich unter Führung des Buddho in völliger Übereinstimmung mit der täglichen Erfahrung und den Feststellungen unserer exakten Wissenschaften die Entstehung und das Getriebe der Persönlichkeit bzw. der fünf Haftensgruppen; denn: »alle körperliche Form[26]«, die dem so Gebildeten[27], eignet, wird unter der Gruppe der körperlichen Form zusammengefaßt, alle Empfindung, die dem so Gebildeten eignet, wird unter der Gruppe der Empfindung zusammengefaßt, alle Wahrnehmung, die dem so Gebildeten eignet, wird unter der Gruppe der Wahrnehmung zusammengefaßt, alle Gemütsregungen, die dem so Gebildeten eignen, werden unter der Gruppe der Gemütsregungen

[26] nämlich unser Körper, der »vermittels der Knochen und Sehnen, des Fleisches und der Haut zustandekommt«. Cfr. oben S. 37.

[27] nämlich der *Persönlichkeit.*

zusammengefaßt[28], alles Erkennen, das dem so Gebildeten eignet, wird unter der Gruppe des Erkennens zusammengefaßt. Man versteht jetzt: *Das* also ist die Einstellung, die Vereinigung, die Verbindung dieser fünf Gruppen des Anhaftens[29].« Man versteht jetzt, wie wir hinzufügen können, die Entstehung der Persönlichkeit, die Entstehung von jenem, worin der Mensch gemeinhin sein Wesen erblickt.

Überblickt man diese ganze Entstehungsgeschichte der Persönlichkeit, so leuchtet zunächst ohne weiteres ein, daß die fünf Gruppen, in die sie der Buddho aufgelöst hat, sie wirklich vollständig erschöpfen: man wird an ihr nichts entdecken, was sich nicht in eine dieser fünf Gruppen einreihte. Weiterhin aber wird klar, daß die vier Gruppen: Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen sich immer *verbunden* einstellen, daß also, sobald durch das Zusammentreffen eines Sinnesorganes mit dem ihm entsprechenden Objekte Bewußtsein aufflammt, dann auch sofort und zugleich die Empfindung und die Wahrnehmung des Objektes sowie die daran sich anschließenden Gemütsregungen und das Erkennen als unausbleibliche Folge im Bewußtsein erscheinen: »Was auch da, durch Sehberührung, durch Hörberührung, durch Riechberührung, durch Schmeckberührung, durch Tastberührung, durch Denkberührung bedingt, an Empfindung hervorgeht, an Wahrnehmung hervorgeht, an Gemütsregungen hervorgeht, an Erkennen hervorgeht«, heißt es im 147. Suttam des Majj. Nik., eine Stelle, die in den »Fragen des Milindo[30]« näher ausgeführt ist, wie folgt:

[28] Die vierte der fünf die Persönlichkeit aufbauenden Gruppen (khandhā) ist die Gruppe der sankhārā, der sankhāra-khandho. Das Verständnis des Wortes sankhāro ist grundlegend für das Verständnis der Lehre des Buddho überhaupt. Es wird deshalb weiter unten noch näher auf seine Bedeutung zurückzukommen sein. Hier genüge es, folgendes festzustellen: Der sankhāra-khandho begreift die sämtlichen *inneren Regungen* in sich, die auf Grund der Empfindung und Wahrnehmung eines Sinnesobjektes in uns aufsteigen, also zunächst eben das Erwägen oder *Denken*, weiterhin alles im unmittelbaren Anschluß an dieses Denken sich einstellende *Wollen* in allen seinen möglichen Äußerungen, wie Verlangen, Freude, Begeisterung, Abneigung, Zorn, Ärger, Traurigkeit, Furcht usw., kurz, den ganzen Komplex des aus Anlaß der Empfindung und Wahrnehmung eines bestimmten Sinnesobjektes einsetzenden *Vorstellungs- und Wollenslaufes*. Diesen fassen wir im Deutschen als die Gesamtheit der durch eine konkrete Empfindung und Wahrnehmung hervorgerufenen *Gemütsregungen* zusammen, wobei zu bemerken ist, daß das Wort »Gemüt« selbst nichts weiter als einen bloßen Sammelnamen für die Summe aller überhaupt möglichen inneren Regungen nach der Willens- und Vorstellungsseite hin darstellt. – Eben deshalb ist auch der Ausdruck »Gruppe der Gemütsregungen« dem sankhāra-khandho völlig adäquat. – Streng genommen sind natürlich auch die Gemütsregungen nach der *Vorstellensseite* hin *Willensäußerungen*, nämlich eben die unmittelbare Verwirklichung des aufsteigenden Wollens im *Denken*. Dies kommt auch treffend in unserem Worte »Gemüt« zum Ausdruck, in welchem die Beziehung auf den Willen bei weitem überwiegt.

[29] Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).

[30] 2. Teil, 3. Kap.

»Der König sprach: Ist es wohl möglich, ehrwürdiger Nāgaseno, diese zur Einheit verbundenen Erscheinungen von einander zu trennen und ihre Verschiedenheit zu zeigen, so daß man sagen könnte: ›Dies ist die Berührung, dies die Empfindung, dies die Wahrnehmung, dies der Wille, dies das Erkennen, dies der begriffliche Gedanke, dies das diskurvise Denken‹?« – »Nein, o König, das ist nicht möglich.« – »Gib mir eine Erläuterung hiefür!« – »Sagen wir, o König, der Koch eines Fürsten bereite eine Suppe oder eine Sauce und füge etwas saure Milch, Salz, Ingwer, Kümmel, Pfeffer und andere Gewürze hinzu. Wenn nun der Fürst zu ihm sprechen sollte: ›Ziehe mir einzeln den Saft der sauren Milch heraus, sowie des Salzes, des Ingwers, des Kümmels, des Pfeffers und der anderen Gewürze, die du hinzugefügt hast‹ – könnte da wohl, o König, der Koch die Säfte jener so innig gemischten Gewürze von einander trennen und herausholen und sagen: ›Dies ist das Saure, dies das Salzige, dies das Bittere, dies das Beißende, dies das Herbe und dies das Süße‹?« – »Gewiß nicht, o Herr! Das ist unmöglich. Dennoch aber sind die sämtlichen Gewürze mit ihren jedesmaligen charakteristischen Merkmalen darin enthalten.« – »Ebenso auch, o König, ist es unmöglich, diese zur Einheit verbundenen Erscheinungen wirklich von einander zu trennen und ihre Verschiedenheit zu zeigen und zu sagen: ›Dies ist die Berührung, dies die Empfindung, dies die Wahrnehmung, dies der Wille, dies das Erkennen, dies der begriffliche Gedanke, dies das diskursive Denken‹.«

Bewußtsein, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen sind also das jeweilige, stets verbunden auftretende Produkt der Sinnentätigkeiten, das diese immer wieder neu mit der Exaktheit eines maschinenmäßigen Betriebes erzeugen. In der Tat ist, wenn man der Sache ganz auf den Grund geht, die körperliche Form mit den Sinnesorganen, also das, was wir die *Unterlage* der Persönlichkeit genannt haben, nichts weiter als das maschinelle Getriebe der sechs Sinne, die *Sechssinnenmaschine,* die den Zweck hat, *uns in Kontakt mit der Außenwelt in Form der Erzeugung von Bewußtsein und damit von Empfindung und Wahrnehmung derselben zu bringen.* Diese Maschine hat in den fünf einzelnen Sinnesorganen ebenso vielfach verschiedene Werkzeuge für das »Ineinandergreifen« mit den fünf *spezifisch verschiedenen Gruppen von Bestandteilen der Außenwelt* – das sechste Sinnesorgan, der Denksinn, ist, wie bereits erwähnt, lediglich die Zentrale der Außensinne. Die Welt mag nämlich sein, was sie will: auf *jeden* Fall setzt sie sich aus jenen »Merkmalen, Kennzeichen[31]« zusammen, die uns weiterhin als die Gestalten, die Töne, die Düfte, die Säfte, die Tastobjekte in *Form der Wahrnehmung* zum *Bewußtsein* kommen und die dann selbst wieder das Material für die Produkte des Denksinnes abgeben. Ja, sie *erschöpft* sich in diesen Elementen: »*Alles* will ich euch zeigen, Mönche: was ist alles? Das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und die Tastobjekte, das Denken und die Vorstellungen. Das heißt man, Mönche,

[31] Digha Nik. XV.

alles[32].« Dieser Satz wird uns in seiner inneren Evidenz später noch klarer werden. Hier beweise er nur so viel, daß nach dem Buddho die Welt auf jeden Fall nichts weiter ist als eine Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte, der Säfte, der Tastobjekte und der (aus diesen zusammenkonstruierten) Dinge, zu deren Auffassung, beziehungsweise Verarbeitung vermittels des sechsten Sinnes in Form aller nur möglichen Gemütstätigkeiten, eben die Sechssinnenmaschine bestimmt und eingerichtet ist.

*

Freilich ist diese aus dem Bisherigen noch nicht voll verständlich. Wie soll ein ausschließlich aus den vier Hauptstoffen, also aus toter Materie bestehendes Gebilde – und etwas anderes ist unser Körper so, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, doch nicht – befähigt sein, wenn er in Tätigkeit versetzt wird, Bewußtsein und damit Empfindung, Wahrnehmung, Denken, kurz, den Inbegriff aller jener Phänomene zu erzeugen, die wir die geistigen nennen? Wenn ein aus toten Stoffen zusammengesetzter Körper in Bewegung gesetzt wird, entstehen doch immer bloß rein mechanische Bewegungen, nie aber die sogenannten geistigen Phänomene, auch wenn dieser Körper im übrigen die Gestalt eines menschlichen Körpers hat, wie etwa ein menschlicher Leichnam, was doch wohl der deutlichste Beweis dafür ist, daß in dem stofflichen Körper als solchem und für sich allein nicht der zureichende Grund für diese geistigen Phänomene liegen kann! Andererseits aber haben wir im bisherigen gesehen, daß diese geistigen Phänomene an den stofflichen Körper, beziehungsweise dessen Organe, gebunden, durch sie bedingt sind. Daraus folgt, daß der stoffliche Körper, beziehungsweise dessen gleichfalls aus den Stoffen der äußeren Natur aufgebaute Sinneswerkzeuge, damit die letzteren Bewußtsein auslösen und damit die ihnen eigenen spezifischen Wirkungen des Sehens, Hörens, Riechens, Schmekkens, Tastens, Denkens hervorbringen können, besonders *geeigenschaftet* sein müssen. Ein Analogon mag das erläutern:

Wenn ich einem ein Stück gewöhnliches Eisen gebe und ihn auffordere, mit demselben andere Eisenteilchen ohne unmittelbare Berührung anzuziehen und festzuhalten, so wird er mir mit Recht erklären, daß das ein Ding der Unmöglichkeit sei, da dem Eisen als solchem die hierzu erforderliche Eigenschaft schlechthin abgehe. Wenn er aber etwas von Physik versteht, so wird er hinzufügen, daß er die zugemutete Aufgabe leicht ausführen könne, wenn ihm ein *Magnet*eisen eingehändigt werde. Manche Stücke des natürlich vorkommenden Eisenoxyduloxyds oder Magneteisensteines besitzen nämlich die Eigenschaft, Eisenteilchen anzuziehen und festzuhalten; man nennt diese Eigenschaft Magnetismus, und ein Stück jenes Eisenerzes, welches sie besitzt, heißt ein natürlicher Magnet. Dieses Eisen hat also eine Eigenschaft, welche das gewöhnliche Eisen nicht hat, es entwickelt etwas dem Leben Analoges, indem es von innen

[32] Samyutta Nik. vol. IV, p. 15 (XXXV, 24).

heraus Bewegung verursacht, und zwar entwickelt es diese Eigenschaft deshalb, weil es *magnetisiert* ist. Was ist aber nun dieser Magnetismus? Auf jeden Fall etwas zum Eisen Hinzukommendes. Das beweist ja auch schon der Umstand, daß man durch Berühren oder Bestreichen mit einem natürlichen Magneten den Magnetismus vorübergehend auf Eisen und dauernd auf Stahl übertragen kann, die selbst dadurch zu künstlichen Magneten werden. Im übrigen aber ist uns dieses Etwas gänzlich unbekannt. Vielleicht ist es ein überaus Feines, Ätherisches, das als solches nicht wahrnehmbar, insbesondere auch nicht wägbar ist; vielleicht besteht es auch bloß in einer Veränderung bestimmter Art der Eisenmoleküle selbst. Doch mag dem sein, wie ihm wolle, auf jeden Fall verleiht die Magnetisierung, also der Vorgang, durch welchen unmagnetisches Eisen zu magnetischem wird, dem Eisen eine seinem eigenen Wesen durchaus fremde, geheimnisvolle Fähigkeit, die ihrerseits selbst wieder nur in Abhängigkeit vom Eisen bestehen kann derart, daß sie spätestens – sie kann auch schon vorher wieder von ihm weichen – mit der Vernichtung des Eisens ebenfalls verschwindet. – Genau dasselbe Verhältnis, wie zwischen dem *unmagnetischen* und dem *magnetischen* Eisen besteht nun aber auch zwischen der *unorganischen* und der *organischen* Materie. Unorganische Stoffe können nie und unter keinen Umständen Träger der in Empfindung, Wahrnehmung und Denken bestehenden Bewußtseinsprozesse sein. Damit sie hierzu fähig werden, müssen sie besonders geeigenschaftet, müssen, wie das Eisen *magnetisch*, so *organisch* gemacht, müssen, wie jenes *magnetisiert*, so *organisiert* werden. Eben das geschieht nun aber, wenn sie sich in einem Mutterleibe zu einer körperlichen Form bestimmter Gattung aufbauen. Wie manches Eisenoxyduloxyd bereits von der Natur *magnetisiert* wird, so wird hier im Mutterleibe von allem Anfang der stoffliche Körper, beziehungsweise werden seine ebenfalls rein stofflichen Sinnenwerkzeuge *organisiert*, das ist, fähig gemacht, als Sinnesorgane zu dienen. Freilich können wir auch hier nicht sagen, wie diese *Organisierung* erreicht wird und worin sie besteht, ob der stoffliche Körper mit einer Art ätherischen Fluidums, das als solches weder wahrnehmbar noch wägbar ist, förmlich geladen wird oder ob nur eine Veränderung des Zustandes der Stoffmoleküle selbst vor sich geht. Allein auch hier wissen wir jedenfalls so viel, daß die *Organisierung* etwas zu den anorganischen Stoffen Hinzukommendes ist, was den aus ihnen gebildeten Sinnenwerkzeugen eine ihrem Wesen durchaus fremde, geheimnisvolle Fähigkeit verleiht, nämlich die, sobald sie in Tätigkeit gesetzt werden, Bewußtsein aufflammen zu lassen und dadurch Empfindung und Wahrnehmung zu erzeugen. Diese Überführung von *anorganischer* Materie in *organische* ist gleichbedeutend mit der von *toter* in *lebende;* denn unter letzterer versteht man eben die Fähigkeit, Empfindung auszulösen, so daß also *Vitalität* und *Organisiertsein* einer körperlichen Form dasselbe besagen[33]. Diese Vitalität

[33] Lebendig- und Organischsein sind Wechselbegriffe, führt Schopenhauer in W. a. W. u. V. II, S. 336 (347) aus.

ist ganz ebenso, wie der Magnetismus nur in Abhängigkeit vom Eisen bestehen kann, so zwar, daß er spätestens mit dessen Zersetzung gleichfalls verschwindet durchaus an den stofflichen Körper gebunden, kann also auch nur in Abhängigkeit von ihm bestehen und muß ebenfalls spätestens mit seiner Auflösung gänzlich verschwinden.

So wird nunmehr die Sechssinnenmaschine vollständig begreiflich. Sie besteht aus dem *mit Vitalität ausgestatteten* oder, wenn man so will, mit Vitalität *geladenen* oder, kurz, dem *lebensfähigen* Körper. Erst Sinnesorgane, die bereits lebensfähig sind, und bloß solche, die noch Lebensfähigkeit besitzen, sind funktionsfähig. Das ist auch die Bedeutung der Worte im achtundzwanzigsten Suttam der Mittleren Sammlung, das Sehorgan, das Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkorgan müsse ungebrochen sein, wenn der Sinnesprozeß anheben solle[34]. Indes besteht Anlaß, noch näher darzulegen, daß das Vorgetragene nun auch wirklich dem Standpunkte des Buddho entspricht, der allein hier ja wiederzugeben ist.

Schon der Mönch Mahākottito wollte wissen, wie die Sinnenwerkzeuge unseres Körpers zu der ihnen eigentümlichen Fähigkeit kämen, Bewußtsein und damit Empfindung und Wahrnehmung auszulösen, wie er das in seiner Frage an Sāriputto zum Ausdrucke bringt: »Fünf Sinne haben wir da, Bruder: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast. Wodurch bestehen nun, Bruder, diese fünf Sinne?« Er erhält von Sāriputto die Antwort: »Diese fünf Sinne[35], o Bruder, bestehen durch die *Lebensfähigkeit*[36].« Damit erklärt Sāriputto also ausdrücklich, daß die Sinnentätigkeiten nichts weiter als die Äußerungen der Lebensfähigkeit darstellen, in dieser ihren zureichenden Grund haben. Auch der Buddho selbst bringt den gleichen Gedanken dadurch zum Ausdruck, daß er für die Sechssinnenmaschine oder den körperlichen Organismus die Bezeichnung nāma-rūpam gebraucht. Er versteht nämlich dabei unter rūpam den aus den anorganischen Stoffen bestehenden Körper und unter nāmam die Fähigkeit der Empfindung, Wahrnehmung, des Denkens, der Berührung und des Achtgebens: »Und was, Mönche, ist nāma-rūpam? Empfindung, Wahrnehmung, Denken, Berührung, Achtgeben: das nennt man nāmam. Die vier Grundelemente und die von den vier Grundelementen abhängige körperliche Form: das nennt man rūpam. So ist jenes nāmam und dieses rūpam. Das nennt man, Mön-

[34] Cfr. oben, S. 40/41.

[35] Der sechste Sinn, der Denksinn, ist hier nicht genannt, offenbar deshalb nicht, weil unmittelbar vorher von Sāriputto ausgeführt worden ist, daß er nichts weiter als die *Zentrale* der übrigen Sinne sei, also auch die gleiche Grundvoraussetzung wie diese haben muß.

[36] Majj. Nik. I, p. 295 (43. Suttam).

che, nāma-rūpam[37].« Da die unter nāmam zusammengefaßten *Fähigkeiten*[38] den Kern dessen bilden, was man *Leben* nennt[39], so ist mithin die inhaltliche Bedeutung von nāma-rūpam wiederum der *lebensfähige Körper*[40]. Übrigens kann nāma-rūpam auch mit Geist-Leib übersetzt werden, da *wir* die unter nāmam begriffenen Fähigkeiten auch die geistigen und in ihrer Zusammenfassung Geist[41] nennen[42].

Daß dabei speziell das Verhältnis von nāmam zu rūpam das des Magnetismus zum Eisen ist, geht aus folgendem hervor:

Nāma-rūpam ist die Sechssinnenmaschine, die den Kontakt zwischen uns und den Objekten der Außenwelt und damit Wahrnehmung und Gemütstätigkeiten und Erkennen überhaupt erst möglich macht. Der Buddho spricht das auch noch anderweit

[37] Samyutta Nik. XII, 2.

[38] Daß der Buddho unter nāmam nur die *Fähigkeit* der Empfindung, Wahrnehmung, des Denkens, der Berührung und des Achtgebens versteht, ergibt sich in der durchsichtigsten Weise aus der später noch zu behandelnden Kausalitätskette – dem Paticca-samuppādo – indem daselbst nāma-rūpam als *Voraussetzung* der konkreten Berührung, Empfindung, Wahrnehmung usw. aufgeführt wird. – Man kann in den Sutten oft finden, daß ein Wort sowohl eine bestimmte Eigenschaft als auch die Fähigkeit zu ihr in sich begreift.

[39] Gewöhnlich wird als das Charakteristische des Lebens nur die *Empfindungs*fähigkeit angegeben, und mit Recht; denn Wahrnehmung, Denken, das Achtgeben sind nur die notwendigen Folgeerscheinungen der Empfindung auf den höheren Stufen des Lebens.

[40] Dabei äußert sich das, was wir bisher als die *Lebensfähigkeit* kennen gelernt haben, nach zwei Richtungen, nämlich einmal als die Fähigkeit zu den vegetativen Funktionen des Körpers und dann als die zu den sinnlichen – eben Empfindung und Wahrnehmung – der sechs Sinnesorgane, das Denkorgan als Zentrale eingeschlossen, oder, wie *wir* sagen, des Zentralnervensystems. Unter nāmam wird nun speziell diese zweite Seite der Lebensfähigkeit, also das *Vermögen der Sinnlichkeit*, begriffen. Da aber dieses Vermögen als der höhere Grad der Lebensfähigkeit den niederen, nämlich die Fähigkeit zum vegetativen Leben, voraussetzt und deshalb als selbstverständlich in sich einschließt, so konnte der Buddho füglich bei der obigen Definition von nāmam diese letztere niedere Seite der Lebensfähigkeit unerwähnt lassen. Ganz ebenso machen es ja auch wir selbst, wenn wir Leben einfach als *Empfindungsfähigkeit* definieren.

[41] Über den Begriff *Geist* als eines bloßen Sammelnamens siehe weiter unten.

[42] Der Ausdruck nāma-rūpam ist aus dem Veda übernommen und bedeutet dort das, *was Name und Gestalt hat*, das ist das einzelne Individuum: »Die Welt hier war damals nicht entfaltet; eben dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten, so daß es hieß: ›der so und so mit Namen – [nāmam] – Heißende hat die und die Gestalt [rūpam].‹ Eben dieselbe wird auch heute noch entfaltet zu Namen und Gestalten, so daß es heißt: ›der so und so mit Namen Heißende hat die und die Gestalt‹.« (Deussen, Sechzig Upanischad's, S. 394.) »Name und Gestalt sind die Realität.« (Deussen, l. c. S. 407.) Eben diese Realität des Individuums versteht natürlich auch der Buddho unter nāma-rūpam. Das Auszeichnende bei ihm besteht bloß darin, daß er sich nicht genügen läßt, diese Realität dunkel als das, was Name und Gestalt hat, zu umschreiben, sondern daß er diese beiden Elemente der Individualität auf ihren wirklichen Gehalt zurückführt, indem er die *Gestalt* als ein Produkt der Materie und das, was diese Materie belebt und sie eben dadurch zu einem Individuum mit eigenem *Namen* macht, als den Inbegriff der sogenannten geistigen Fähigkeiten aufzeigt.

in den Worten aus: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Berührung von irgend etwas abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Berührung abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von nāma-rūpam entsteht die Berührung‹[43].« Dabei erklärt er nun nāma-rūpam, wie folgt[44]: Er unterscheidet den nāmakāyo und den rūpakāyo, das heißt also, da kāyo *Körper* bedeutet, den Geistkörper und den Stoffkörper, und führt im Anschluß daran aus, daß, wenn der Geistkörper nicht vorhanden wäre, dann auch der Stoffkörper für uns nicht erreichbar wäre[45], mithin nicht existieren könnte, und, umgekehrt, daß, wenn der stoffliche Körper nicht vorhanden wäre, dann auch »jene Merkmale, jene Kennzeichen, jene Äußerungen«, in welchen sich der Geistkörper offenbart, das ist also Empfindung, Wahrnenmung und Gemütstätigkeiten, für uns nicht möglich wären, so daß also tatsächlich erst in der Verbindung dieser beiden »Körper« die Möglichkeit der Berührung und damit der Empfindung gegeben ist: »Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit der Berührung, nämlich nāma-rūpam.«

Hienach besteht also die Sechssinnenmaschine – nāma-rūpam – nach dem Buddho tatsächlich aus zwei gleichwertigen Komponenten, die erst in ihrer Vereinigung die Fähigkeit zur Erzeugung von Bewußtsein und damit Empfindung, Wahrnehmung und Erkennen ergeben, nämlich eben dem Stoffkörper und dem Geistkörper. Diese beiden Komponenten sehen wir von ihm einander ebenso gegenübergestellt, wie *wir* dem Stahl den Magnetismus gegenüberstellen, die beide ja auch erst in ihrer Vereinigung die Fähigkeit der Anziehung und Abstoßung anderer Eisenteile haben. Um diese Übereinstimmung auch äußerlich erkennbar zu machen, darf man nur entsprechend dem Ausdruck *nāma-rūpam* statt Magnet *»Magnet-Eisen«* sagen und dann diesen Begriff im Anschluß an den nāmakāyo und rūpakāyo, den Geistkörper und Stoffkörper, als die Kombination des *»Magnetkörpers«* und des *»Eisenkörpers«* definieren.

Freilich *wie* nun das Verhältnis zwischen diesem Geistkörper und Stoffkörper näher beschaffen ist, das wissen wir nicht, so wenig als es bisher gelungen ist, das Verhältnis des Magnetismus zum Stahl als seinem Träger aufzuklären. Auch der Buddho sagt es uns nicht, sondern ganz ebenso, wie auch wir den Magnetismus nur nach seinen Wirkungen beschreiben können, in welchen er in die Erscheinung tritt, begnügt sich auch er damit, den Geistkörper aus »jenen Erscheinungen, jenen Merkmalen, jenen Kennzeichen, jenen Äußerungen« zu bestimmen, »in welchen er offenbar wird[46].« Auf jeden Fall muß man sich davor hüten, die hier gewählte Wiedergabe des Wortes nāmakāyo mit *»Geistkörper«*

[43] Dīgha Nik. XV.

[44] Cfr. Dīgha Nik. XV.

[45] Speziell hier muß man sich gegenwärtig halten, daß wir in unserem eigentlichen Wesen etwas hinter unserer Persönlichkeit Liegendes sind.

[46] Cfr. Dīgha Nik. l. c.

als ein Geistiges in dem bei uns gebräuchlichen Sinne einer unzerstörbaren, immateriellen Substanz zu nehmen, welche etwa in dem Stoffkörper wohnen würde. Mit »Geistkörper« will vielmehr, wie schon angegeben, nichts weiter als jener unbekannte Faktor bezeichnet werden, der den grobstofflichen Körper in jenen Zustand überführt, in welchem er Empfindungen, Wahrnehmungen und Erkennen für uns zu erzeugen fähig wird. In der Lehre des Buddho gibt es den Gegensatz von Geist und Stoff in dem bei unseren Theologen gebräuchlichen Sinne überhaupt nicht. Geist und Stoff sind bei ihm »nicht etwas durchaus Verschiedenes, sondern figurieren in ein und derselben Skala, indem das Stoffliche zugleich ein Grobgeistiges, das Geistige und Seelische zugleich ein Feinstoffliches ist[47]«; oder, anders ausgedrückt: Der Geistkörper ist genau in demselben Sinne ein Geistiges, wie der Magnetismus im Verhältnis zum grobstofflichen Eisen ein Geistiges genannt werden kann. In dieser Auffassung ist der Buddho ja auch durchaus im Einklang mit unserer modernen Physiologie, für die es ebenfalls ausgemacht ist, daß auch die sogenannten geistigen Prozesse im Grunde materielle Vorgänge, wenn auch feinster Art, so wie wir uns etwa Ätherschwingungen vorstellen, sein müssen. Positiv kommt man der Wahrheit jedenfalls am nächsten, wenn man das Verhältnis des Geistkörpers zum Stoffkörper dahin definiert, daß der Geistkörper eine nähere *Bestimmung*, das heißt also eine *Eigenschaft* des Stoffkörpers, darstellt, wiederum in dem Sinne, wie der Magnetismus eine Eigenschaft des Eisens bildet. Das geht schon daraus hervor, daß nach dem Buddho die Lebensfähigkeit, die ja, wie bereits dargelegt, im Grunde mit den im Begriff *Geistkörper* zusammengefaßten Fähigkeiten identisch ist, und die animalische Wärme des Stoffkörpers sich wechselseitig bedingen. Nachdem nämlich Sāriputto erklärt hat, daß die Sinne durch die Lebensfähigkeit bedingt seien, setzt sich der Dialog zwischen ihm und dem Mönche Mahākottito also fort: »Wodurch besteht aber die Lebensfähigkeit, o Bruder?« — »Die Lebensfähigkeit besteht durch die Wärme.« — »Und wodurch, o Bruder, besteht die Wärme?« — »Die Wärme besteht durch die Lebensfähigkeit!« — »So verstehen wir nun jetzt die Rede des ehrwürdigen Sāriputto also: ›Die Lebensfähigkeit besteht durch die Wärme‹ und: ›Die Wärme besteht durch die Lebensfähigkeit‹; wie soll man, o Bruder, den Sinn solcher Rede deuten?« — »So will ich dir denn, o Bruder, ein Gleichnis geben. Auch durch Gleichnisse wird da einem verständigen Manne der Sinn einer Rede klar[48]. Gleichwie, o Bruder, bei einer brennenden Öllampe durch die Flamme das Licht erscheint und durch das Licht die Flamme, ebenso nun auch, o Bruder, besteht die Lebensfähigkeit durch die Wärme und die Wärme durch die Lebensfähigkeit.« Die Lebensfähigkeit verhält sich also zur tierischen Wärme, die den Stoffkörper erfüllt und durchdringt, wie das Licht zur Flamme, und ist damit, wie die animalische Wärme, selbst

[47] Schrader, Die Fragen des Königs Menandros, S. 169.

[48] Aus dem gleichen Grunde ist hier auch die Vergleichung mit dem Magnetismus durchgeführt.

eine Eigenschaft des Stoffkörpers. Daß übrigens auch hier die Analogie mit dem Magnetismus gegeben ist, geht daraus hervor, daß der Magnetismus, wie Schopenhauer sagt[49], keine ursprüngliche Naturkraft, sondern auf Elektrizität zurückzuführen ist, diese selbst aber wieder mit der Wärme in Wechselwirkung steht (Thermoelektrizität).

Endlich mag man, wie im Verhältnis von Stoff- und Geistkörper die Analogie von Eisen und Magnetismus auf der ganzen Linie zutrifft, noch aus dem weiteren Umstande ersehen, daß, wie der Magnetismus vom Magneten auf anderes Eisen übertragen werden kann, so der Geistkörper vom Heiligen im Zustande hochgradiger Konzentration in einem gewissen Sinne *exteriorisiert* zu werden vermag:

»Wenn so der Geist des Mönches konzentriert, völlig rein, ganz lauter, frei vom Dunste (irgendwelcher Gemütsregung), ohne jeden trübenden Fleck, geschmeidig, gefügig, unablenkbar, unverstörbar geworden ist, dann wendet er ihn hin und richtet ihn auf die Hervorbringung eines aus Geist bestehenden Körpers. Und so ruft er aus diesem (leiblichen) Körper einen anderen gestalthaften, aber aus Geist bestehenden Körper hervor, mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen.

»Es ist, großer König, wie wenn jemand einen Muñja-Grashalm aus seiner Blattscheide herauszieht und dabei denkt: ›Dies ist die Blattscheide des Muñja-Grases, dieses der Halm, Blattscheide und Halm ist zweierlei, aber der Halm ist aus der Blattscheide herausgezogen‹: Geradeso, großer König, richtet und fixiert der Mönch, wenn sein Geist so konzentriert ist, denselben auf die Hervorbringung eines aus Geist bestehenden Körpers und ruft so aus diesem leiblichen Körper einen anderen gestalthaften, aber aus Geist bestehenden, mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen versehenen, hervor[50 51].«

Hienach ist also die Ähnlichkeit zwischen dem mineralischen Magnetismus und dem, was wir bisher nach dem Buddho als Lebensfähigkeit oder Geistkörper bestimmt haben, in der Tat so groß, daß man es vollkommen versteht, wenn die neuere Zeit für letztere Qualität direkt den Ausdruck »*animalischer* Magnetismus« geprägt hat.

Faßt man das bisher Ausgeführte zusammen, so besteht also die Sechssinnenmaschine – nāma-rūpam – aus zwei Komponenten, von denen die eine – rūpam, der aus den toten Stoffen der Außenwelt aufgebaute Körper – der Träger der anderen, nämlich der Vitalität – auch nāmam oder nāmakāyo, Geistkörper, genannt – ist, derart, daß die letztere eine nähere Bestimmung, das heißt also eine *Eigenschaft* der ersteren bildet, genau so, wie der Magnetismus eine Eigenschaft des Eisens darstellt; wie der Magnetismus das Eisen *magnetisch*, so macht

[49] Satz v. Grunde, S. 154 (59); Sehn u. Farben, S. 77 (91).

[50] Digha Nik. II.

[51] Wer dächte hier nicht an die modernen Versuche, die Empfindung zu *exteriorisieren!* (cfr. Rochas, l'Extériorisation de la sensibilité).

die Vitalität den Stoffkörper *organisch*, das heißt gestaltet tote Materie zu lebender, die allein in der Form des körperlichen Organismus[52] Bewußtsein auszulösen und damit die Berührung mit der Außenwelt herbeizuführen *fähig* ist[53].

Aus dem Ausgeführten wird sich wohl auch die Einsicht ergeben, daß das Seh-, Hörbewußtsein usw. nicht im *Gehirn* entsteht, wie man heutzutage daraus folgern zu müssen glaubt, daß, wenn der vom einzelnen Sinnesorgan zum Gehirn führende Nervenstrang abgeschnitten wird, dann auch nichts mehr gesehen, gehört wird, sondern unmittelbar im Auge, im Ohre usw. selbst, indem die Abschneidung der einschlägigen Nerven nur die Leitung zur Stromquelle unterbricht, so daß der Nerv sozusagen stromlos wird, nicht mehr mit Lebensfähigkeit geladen ist.

*

Damit ist der körperliche Organismus — nāma-rūpam — als Sechssinnenmaschine völlig begriffen und damit auch das eine Substrat der Persönlichkeit. Die letztere hat aber noch ein weiteres, *das Bewußtsein.* Die Möglichkeit, mit der Welt in Berührung zu kommen, hängt nämlich, wie im bisherigen genügend dargetan ist, außer von dem Vorhandensein des körperlichen Organismus noch davon ab, daß dieser in seiner sechsfachen Sinnentätigkeit Bewußtsein auslöst. Würde infolge der Tätigkeit des Organismus *kein* Bewußtsein aufflammen, dann würden wir trotz dieser Sinnentätigkeit von der Welt nicht berührt werden, würden mit anderen Worten nichts empfinden und wahrnehmen. Somit ist die Persönlichkeit erst *das einheitliche Resultat* des *körperlichen Organismus und des Elements des Bewußtseins.* Auch dieses ihr zweites Substrat ist noch etwas näher zu beleuchten.

Zunächst ist der mögliche Einwand zurückzuweisen, daß das Bewußtsein als eine eigene Grundlage der Persönlichkeit gar nicht angesprochen werden könne,

[52] Man wird merken, daß bei diesem Terminus »körperlich« dem rūpam und »Organismus« dem nāmam entspricht.

[53] Mit diesen Ausführungen stimmt es vollständig überein, wenn im Milindapañho nāma-rūpam also bestimmt wird:

Der König sprach: »Meister Nāgaseno, du sprachst von nāma-rūpam. Was bedeutet dabei ›nāmam‹ und was ›rūpam‹?«

»Was es an einem Wesen Grobstoffliches gibt, das ist ›rūpam‹, und was es Feines, Seelisches, Geistiges an ihm gibt, das ist ›nāmam‹.«

»Woher kommt es, Meister Nāgaseno, daß nicht ›nāmam‹ für sich wiedergeboren wird oder ›rūpam‹ für sich?«

»Diese beiden, Großkönig, *sind untrennbar miteinander verknüpft:* nur *als Einheit* können sie ins Dasein treten.«

»Gib ein Gleichnis.«

»Gleichwie, Großkönig, eine Henne Dotter und Eischale nicht getrennt legen kann, weil Dotter und Eischale so voneinander abhängig sind, daß sie nur als Einheit entstehen können: ebenso, Großkönig, würde es kein rūpam geben, wenn es kein nāmam gäbe. Denn nāmam und rūpam sind derart voneinander abhängig, daß sie nur zusammen entstehen können, und so geschieht es seit undenkbarer Zeit.«

und zwar deshalb nicht, weil es selbst durch den körperlichen Organismus jeweils immer erst hervorgebracht wird. Um diesen Einwand als hinfällig zu erkennen, genügt der einfache Hinweis darauf, daß ja auch ein brennendes Zündholz aus zwei vollständig heterogenen Elementen besteht, dem Holz und dem Feuer, obwohl das letztere erst durch Berührung des ersteren mit der Reibfläche der Zündholzschachtel ausgelöst wird, ganz ebenso, wie ja auch das Bewußtsein durch das Ineinandergreifen des einzelnen Sinnesorganes mit dem ihm entsprechenden äußeren Objekt aufflammt.

Mit dem Element des Feuers teilt das Bewußtsein dann auch noch die weitere Eigenschaft, daß es jeweils immer wieder neu entfacht werden muß.

Im übrigen aber ist das Verhältnis des körperlichen Organismus zum Bewußtsein viel inniger als das zwischen Zündholz und Feuer. Während nämlich das Verhältnis der beiden letzteren zu einander ein einfach bedingtes, das heißt also einfach das von Ursache und Wirkung schlechthin ist, bedingen sich der körperliche Organismus und das Bewußtsein *gegenseitig*.

Zunächst wissen wir nämlich bereits, daß das Bewußtsein durch den körperlichen Organismus bedingt, weil ja dessen Produkt, ist. Andererseits ist aber auch der Bestand des körperlichen Organismus selbst wiederum durch das Bewußtsein bedingt. Denn würde ersterer letzteres nicht erzeugen, dann gäbe es eben deshalb auch keine Empfindung. Der empfindungslose, wenn auch lebens*fähige*, Körper aber wäre, wie ohne weiteres erhellt, schon mangels der Fähigkeit, Nahrung aufzunehmen, dem Untergang geweiht. Ja, sogar schon der Embryo im Mutterleib könnte sich nicht zur Reife entwickeln, wenn er nicht in seinen späteren Stadien eine Sinnentätigkeit entfaltete und sich infolge davon Bewußtsein auf ihn herabsenkte. Denn wie bekannt, zeigt er bereits vom sechsten Monat der Schwangerschaft ab eigenes Leben, das sich in selbständigen Bewegungen äußert. Nun ist aber, wie wir wissen, Lebensfähigkeit identisch mit Empfindungsfähigkeit und wirkliches Leben mit wirklicher Empfindung. Also hat eben auch der Embryo von diesem Stadium an bereits Empfindung und damit, weil, wie wir ebenfalls bereits wissen, eine solche ohne Bewußtsein nicht möglich ist, auch Bewußtsein. Freilich ist dies nur die niederste Art der Empfindung, das heißt bloße *Tastempfindung*, welche durch das über den ganzen Körper verbreitete Tastorgan, das ist den entsprechenden Teil des Nervenapparates, ausgelöst wird, wie sie beispielsweise ein Wurm haben mag, und ist demzufolge auch das sich einstellende Bewußtsein nur ein solches, welches diesem niedersten Grad von Empfindung, ohne hinzukommende Wahrnehmung, entspricht[54] – die sämtlichen anderen Sinne verhalten sich noch untätig, erzeugen also ihrerseits noch kein Bewußtsein, insbesondere das Gehirn noch kein *Denk-* und damit natürlich auch keinerlei *Selbst*bewußtsein. Aber immerhin muß auch schon im Embryo mit der Zeit wenigstens dieses Tastbewußtsein entwickelt werden, wenn er zur Reife kommen soll, so daß also auch schon bei

[54] *Dieses* Bewußtsein *erschöpft sich* also in der konkreten Empfindung.

ihm das Bewußtsein die Bedingung für die Weiterentfaltung und Weiterentwicklung von nāma-rūpam oder des körperlichen Organismus ist. Ja, das Bewußtsein muß sich schon im Augenblick der Empfängnis auf den befruchteten Keim herniedersenken, wenn dieser seinerseits sich soll zum Embryo entwickeln können. Allerdings ist es in dieser Periode, entsprechend dem Umstand, daß es da noch undifferenzierte, d. h. noch nicht zu Sinnesorganen differenzierte organische Materie ist, die es auslöst, noch so schwach, daß es bloße *vegetative* Reize vermittelt, ist also zunächst nur ein Bewußtsein und löst nur Empfindungen, bzw. Analoga von solchen, aus, wie sie ein sich entwickelnder Pflanzenkeim hat. Erst allmählich im Verlaufe der embryonalen Entwicklung steigert sich dieses pflanzenhafte Bewußtsein zum tierischen Tastbewußtsein. Damit steht aber die gegenseitige Bedingtheit der beiden, des körperlichen Organismus und des Bewußtseins, fest:

»Wie, Freund, zwei Bündel von Ried gegen einander gelehnt stehen, so auch, Freund, entsteht Bewußtsein durch den körperlichen Organismus – nāma-rūpam – der körperliche Organismus durch Bewußtsein[55].«

»Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist der körperliche Organismus – nāma-rūpam – von irgend etwas abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›Ja, er ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist der körperliche Organismus abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von dem Bewußtsein entsteht der körperliche Organismus‹.

»Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist das Bewußtsein von irgend etwas abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›Ja, es ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist das Bewußtsein abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von dem körperlichen Organismus entsteht das Bewußtsein[56].‹

»Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom Bewußtsein der körperliche Organismus entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein nicht in den Mutterschoß hinabstiege, – würde sich da in dem Mutterschoß der körperliche Organismus herausbilden?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein, nachdem es in den Mutterschoß hinabgestiegen ist, wieder verschwände, würde da der körperliche Organismus zu dem bevorstehenden Dasein geboren werden?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein von einem Kinde, sei es nun Knabe oder Mädchen, getrennt würde, – würde da der körperliche Organismus zum Wachstum, zur Entfaltung und Entwicklung gelangen?«

»Gewiß nicht, Herr.«

[55] Samyutta Nik. vol. II, pag. 114 (XII, 67).
[56] Samyutta Nik. XII, 2.

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des körperlichen Organismus, nämlich das Bewußtsein.

»Ich habe gesagt: In Abhängigkeit vom körperlichen Organismus entsteht das Bewußtsein. Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom körperlichen Organismus das Bewußtsein entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein im körperlichen Organismus keine Wurzel hätte, – würde da Entstehung und Ursprung eines künftigen Geborenwerdens, Alterns, Sterbens und Leidens wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Bewußtseins, nämlich der körperliche Organismus[57] [58].«

Was ist aber dieses Bewußtsein – viññānam – näher? Der Buddho definiert es selbst als ein »unsichtbares, unendliches, von allen Seiten leuchtendes« »Element« (dhātu)[59]. In dasselbe treten, nachdem es jeweils durch das Ineinandergreifen der Sinnentätigkeiten mit den ihnen entsprechenden Objekten ausgelöst ist, diese Objekte im gleichen Moment ein. Mit diesem ihrem Eintritt in das Element des Bewußtseins können uns die Sinnesobjekte erst berühren und wird erst dadurch ihre Empfindung und Wahrnehmung für uns möglich. Die ganze Welt ist also für uns nur insoweit vorhanden, als sie von diesem Element bestrahlt wird, und geht für uns wieder restlos unter, sobald dieses Element vorübergehend oder für immer zur Aufhebung gebracht wird: »Im Bewußtsein steht das All« und: »Durch die Aufhebung des Bewußtseins wird dies hier aufgehoben«, lehrt deshalb der Buddho weiterhin[60] [61]. Und weil so dieses Element

[57] Majj. Nik., 109. Suttam: »Der körperliche Organismus – nāma-rūpam – ist der Grund, der körperliche Organismus ist die Ursache, daß die Gruppe des Bewußtseins erscheinen kann.«

[58] Dīgha Nik. XV.

[59] Dīgha Nik. XXXIII, 16; XI, 85.

[60] Suttanipāto, V. 1114, 1037, 734, 735.

[61] Bekanntlich weist die moderne auf dem Sensualismus des Locke sich aufbauende empiristische Theorie der Sinneswahrnehmungen eine klaffende Lücke auf. Nach ihr kommen nämlich die Empfindungen und Wahrnehmungen schon dadurch zustande, daß das äußere Objekt einen Reiz auf das Sinnesorgan ausübt. Dabei bleibt aber völlig unverständlich, wieso es kommt, daß die reizenden Objekte als *außerhalb* der Sinnesorgane empfunden und wahrgenommen werden, da der ganze Prozeß sich doch nur im oder *am* Sinnesorgan abspielt, also doch unmöglich über dieses hinausführen kann (Problem der Exzentrizität der Empfindung und Wahrnehmung). Nun vergleiche man damit die oben dargestellte Lehre des Buddho: Gerade an dem Punkt, wo uns in der modernen empiristischen Theorie die Lücke entgegengähnt, schiebt sich der vom Buddho entdeckte Faktor ein und füllt jene Lücke völlig aus. Durch die Berührung von Sinnesorgan und unmittelbarem Sinnesobjekt, beispielsweise dem auf die Oberfläche des Auges aufschlagenden Molekularstrom des Äthers, wird nämlich eben das »unsichtbare«, Bewußtsein genannte, »Element« ausgelöst, das augenblicklich – mit Gedankenschnelle – dem Molekularstrom entlang bis zu dem diesen auslösenden Objekt sich ausbreitet – vergleichbar dem elektrischen Strom, der gleichfalls mit Blitzesschnelle den ganzen Leitungsdraht, und sei dieser beliebig lang, zurücklegt – und so erst die Emp-

die unumgängliche Voraussetzung oder auch das Medium bildet, daß wir – cfr. Anm. 45, S. 53 – uns der Objekte der Welt *bewußt werden* – dieses Bewußtwerden *besteht* ja eben in der Berührung, der Empfindung und der Wahrnehmung – *deshalb* heißt es das Element des Bewußtseins oder – richtiger – des Bewußt*werdens*[62].

Auch hiernach ist mithin sein Verhältnis zum körperlichen Organismus das gleiche, wie das des Feuers zum Zündholz, in welch ersteres die Gegenstände ebenfalls erst eintreten müssen, um – in der Dunkelheit – wahrgenommen werden zu können: »Wenn der Geist des Mönches so konzentriert, ganz rein, vom Dunstkreis des Weltlichen frei, fügsam, unverstörbar geworden ist, dann stellt er ihn ein auf das erkennende Schauen und erkennt: ›Dieser mein geformter Körper besteht aus den vier Elementen, von Vater und Mutter gezeugt, ist ein Haufen von – (umgewandeltem) – Reisbrei und sauerem Reisschleim, vergänglich, der Vernichtung, dem Verbrauch, Zerfall, Untergang unterworfen und gleichwohl ist dieses mein Bewußtsein an ihn gebunden, an ihn geknüpft!‹ Es ist geradeso, großer König, wie wenn um einen Velurya-Edelstein ein Faden geschlungen wäre[63].« Das Verhältnis unseres Bewußtseins zu unserem Körper ist also in der Tat genau so, wie man sagen kann: »Das ist das Zündholz, aus Holz und chemischen Stoffen bestanden, vom Chemiker erzeugt, das aber ist das Feuer, daran gebunden, daran geknüpft.«

Nunmehr verstehen wir nicht bloß die fünf Gruppen als die alleinigen und vollständigen Komponenten der Persönlichkeit, sondern durchschauen auch, wie in Aussicht gestellt, ihr Getriebe in Form der Persönlichkeit ganz ebenso, wie wir die Anlage und das Zusammenwirken der Teile einer von uns vollständig begriffenen Maschine durchschauen: die Persönlichkeit ist selbst eine solche in Betrieb befindliche Maschine, jedoch einschließlich der Erzeugnisse derselben:

Die Maschine stellt der *körperliche Organismus* dar, den wir eben deshalb die Sechssinnenmaschine genannt haben. Sie hat das Eigentümliche, daß sie nur

findung und Wahrnehmung des Objekts für uns, die wir, ebenfalls als ein Unergründliches, hinter dem ganzen Prozeß stehen, möglich macht. Dieses Element, feiner als die feinste strahlende Materie, auch wie der Raum, ist unendlich wie dieser, wie diese Unendlichkeit speziell an dem letzteren offenbar wird, indem es, sobald das Denkorgan auf ihn gerichtet wird, ihn in seiner ganzen Unendlichkeit erleuchtet. (Vgl. Anhang III.)

[62] Wie wir später noch sehen werden, gibt es in der Welt überhaupt kein *Sein*, sondern nur ein unaufhörliches *Werden*, also auch kein Bewußt*sein*, sondern nur ein Bewußt*werden*. – Statt Bewußtsein, bzw. Bewußtwerden, kann man auch *Erkennen* sagen. »Denn das Bewußtsein besteht im Erkennen« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 225 [233]). Eben deshalb kann man das Element des Bewußtseins auch das Element des Erkennens nennen. Freilich spricht man vom Erkennen, im Gegensatz zum rein passiven Bewußtwerden, speziell dann, wenn das Element des Bewußtseins direkt im Dienste des aktiven Willens, etwas mit seinem Lichte zu bestrahlen, steht. In solchen Fällen werden auch wir viññānam stets mit »Erkennen« wiedergeben.

[63] Digha Nik. II, 83–84.

bei Hinzukommen eines weiteren, der Art nach von ihr völlig verschiedenen Elements bestehen und arbeiten kann. Dieses heterogene Element ist das *Bewußtsein*, welches seinerseits die Besonderheit besitzt, daß es, sobald die Sechssinnenmaschine zu arbeiten beginnt, eben dadurch immer wieder neu erzeugt wird. Sobald es in dieser Weise aufflammt, ergibt es, je nachdem es von dem Sehorgan, dem Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- oder Denkorgan ausgelöst wird, die Seh-, beziehungsweise Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denk*empfindung* und die daraus resultierende *Wahrnehmung* des empfundenen Objektes, aus der dann weiterhin die *Gemütsregungen* aufsteigen[64].

Hienach sind also der körperliche Organismus und das Bewußtsein die beiden Grundgruppen, die selbst wieder zur Hervorbringung der drei weiteren Gruppen Empfindung, Wahrnehmung und Gemütsregungen als ihrem gemeinschaftlichen Resultate sich vereinigen[65]. Sie sind in ihrer gegenseitigen Bedingtheit

[64] Die Bedingtheit der Empfindung und damit auch der selbst wieder durch diese bedingten Wahrnehmung und Gemütstätigkeiten speziell durch den körperlichen Organismus wird besonders scharf auch in den folgenden Stellen ausgesprochen: »In diesem Mönche, der also auf sich achtet und seine Erkenntnistätigkeit beherrscht, der unverwandt in heilsamem Streben und in der Arbeit an sich selbst verharrt, entsteht eine Lustempfindung – eine Schmerzempfindung – eine Empfindung, die weder Lust noch Schmerz ist. Dann erkennt er folgendes: In mir ist diese Empfindung entstanden. Sie ist aus einer Ursache entstanden, nicht ohne Ursache. Wo liegt diese Ursache? *Sie liegt in diesem Körper*« (Sam. Nik. IV, 211). – »Ein Mönch, dessen Geist erlöst ist, weiß: ›Bei der Auflösung des Körpers werden alle . . . Empfindungen erloschen sein.‹ Es ist gerade, Mönche, wie da durch einen Baum bedingt, ein Schatten entstehen möchte. Da sollte ein Mann, mit einer Axt und einem Korb versehen, hingehen und jenen Baum an der Wurzel fällen. Nachdem er ihn an der Wurzel gefällt hat, sollte er die Wurzel ausgraben und mitsamt den feinen Wurzelfasern herausziehen. Darauf sollte er jenen Baumstamm in Stücke sägen, diese aber zerspalten und zu Spänen machen. Die Späne sollte er vom Wind und der Sonne austrocknen lassen, alsdann verbrennen und in Asche verwandeln, die Asche aber in die Winde streuen oder im Flusse von der reißenden Flut fortspülen lassen. So wäre da jener durch den Baum bedingte Schatten von Grund aus zerstört, gleich einer Palme dem Boden entrissen, vernichtet, könnte künftig nicht mehr entstehen. Ebenso – [radikal] – nun auch . . . *werden bei der Auflösung des Körpers alle Empfindungen erloschen sein*« (Majj. Nik., 140. Suttam).

[65] Unter der ersten der fünf Gruppen, der Gruppe der körperlichen Form oder der Körperlichkeit, *rūpakkhandho*, wird also das verstanden, was wir im obigen als *nāma-rūpam* kennen gelernt haben. Das ist außer Frage. Denn einerseits begreift der rūpakkhando eben den *lebensfähigen* Körper in sich: »Wäre die Körperlichkeit« – eben rūpam, das Objekt der ersten Gruppe, – »Mönche, das Selbst, so könnte sie nicht *der Krankheit ausgesetzt sein*« (Mahāvaggo I, 6) – und andererseits ist, wie wir gesehen haben, *nāma-rūpam* eben dieser lebensfähige Körper. – Daß die erste Gruppe gleichwohl nur als *rūpa*kkhando bezeichnet wird, mit Hinweglassung von nāmam, beruht einfach darauf, daß für gewöhnlich unter rūpam die Lebensfähigkeit als selbstverständlich mitgedacht wird, gleichwie auch wir, wenn wir den lebenden Körper meinen, trotzdem nur vom »Körper« schlechthin sprechen. Ausdrücklich näher durch nāmam bestimmt wird rūpam und somit als *nāma-rū*pam bezeichnet nur da, wo es speziell darauf ankommt, die Lebensfähigkeit von rūpam eigens hervorzuheben, wie eben in den oben angeführten Stellen aus dem Paticcasamuppādo, in denen darzutun war, daß nur ein

die *reale* Unterlage der Persönlichkeit, ergeben den *»mit Bewußtsein behafteten Körper«*, wie es in den Reden regelmäßig heißt:

»Somit, Anando: Was da geboren wird oder altert oder stirbt oder vergeht oder entsteht, was im Bereiche der Begriffe liegt, was im Bereiche der Erklärungen, im Bereiche des Offenbarwerdens, im Bereiche des Erkennens liegt, was geboren wird, um in seiner gegenwärtigen Gestalt in die Erscheinung zu treten – das ist der körperliche Organismus – *nāma-rūpam – mitsamt dem Bewußtsein*[66] [67]«.

Nunmehr können wir auch ohne weiteres eine allen fünf Gruppen, in denen die Persönlichkeit besteht, anhängende wesentliche Eigenschaft, auf die der Buddho das entscheidende Gewicht legt, ja, derentwegen allein er überhaupt die

lebensfähiger Körper die hinreichende Ursache für die konkrete Empfindung und Wahrnehmung abgeben könne. Der rūpakkhandho ist also eigentlich der *nāma*-rūpakkhandho. Daß nāmam im rūpa*kkhandho* enthalten sein *muß*, ergibt sich übrigens schon daraus, daß nāmam von rūpam überhaupt gar nicht getrennt werden kann, beide vielmehr absolut untrennbar von einander sind, so daß, wo das eine ist, auch das andere vorliegt (cfr. S. 56, Anm. 53). – Wenn demgegenüber anderweit auch die drei weiteren khandhā vedanā, saññā und sankhārā unter nāmam zusammengefaßt werden, so ist der Sinn einfach der: Der rūpakkhandho oder eigentlich der nāma-rūpakkhandho begreift den mit Lebens*fähigkeit*, speziell mit der *Fähigkeit* der Hervorbringung der sogenannten geistigen Prozesse ausgestatteten Körper in sich, der vedanākkhandho, saññakkhandho und sankhārakkhandho aber sind die Gruppen dieser geistigen *Prozesse* selbst, in den Begriff *nāma*kkhandhā deshalb zusammengefaßt, weil sie auf nāmam als der entsprechenden *Fähigkeit* oder *Eigenschaft* des materiellen Körpers als eines lebenden *beruhen*.

Die Gruppe des Bewußtseins, der viññānakkhandho, gehört auch nicht in diesem Sinne zu den nāmakkhandhā, da nach den obigen Ausführungen im Texte das Bewußtsein ein zu nāmam hinzukommendes selbständiges Element ist. Eben deshalb heißt es oben im Texte in der Folge ja auch: »nāma-rūpam *mitsamt* dem Bewußtsein«.

[66] Dīgha Nik. XV.

[67] Hier möge auch noch auf die folgende Stelle des Dīgha Nik. XXIII aufmerksam gemacht werden:

». . . Wenn da, o Kassapo, die Eisenkugel mit Hitze verbunden, mit Luft verbunden, sprühend, flammend und flackernd ist, dann ist sie leichter, geschmeidiger, biegsamer; wenn aber die Eisenkugel nicht mehr mit Hitze und Luft verbunden, erkaltet, erloschen ist, dann ist sie schwerer geworden, starrer und steifer. Ebenso nun auch, Kriegerfürst, ist dieser Körper, wenn er mit *Lebensfähigkeit verbunden, Wärme verbunden, Bewußtsein verbunden* ist, dabei leichter, geschmeidiger, biegsamer; wenn aber dieser Körper nicht mehr mit Lebensfähigkeit und Wärme und Bewußtsein verbunden ist, dann ist er schwerer geworden, starrer und steifer.«

Hier ist also statt *»nāma*-rūpam mitsamt dem Bewußtsein« gesagt »dieser Körper *mit Lebensfähigkeit verbunden, Wärme verbunden*, Bewußtsein verbunden«, woraus wiederum zur Evidenz hervorgeht, daß nāmam eben gleich »mit Lebensfähigkeit verbunden, Wärme verbunden« ist. Zugleich ist auch an dieser Stelle das Verhältnis dieser Lebensfähigkeit zum Stoffkörper in ganz derselben Weise wie jenes des Magnetismus zum Eisen bestimmt, indem der mit Lebensfähigkeit ausgestattete Körper einer *erhitzten* Kugel verglichen wird.

Persönlichkeit in diese ihre Gruppen aufgelöst hat, feststellen. Überblicken wir nämlich das Ganze nochmal, so ergibt sich folgender Gesamtanblick:

Die materielle Unterlage der Persönlichkeit ist der körperliche Organismus oder die von uns sogenannte Sechssinnenmaschine. Diese Maschine, die außer den Sinnesorganen selbst nur noch mit den nötigen Vorrichtungen zu ihrer längeren Unterhaltung und fortwährenden Speisung gleichwie jede andere Maschine ausgestattet ist, wird im Mutterleibe – von wem werden wir noch sehen – aus den Bestandteilen der Außenwelt, indem diese zugleich vom mütterlichen Organismus assimiliert, das heißt aus toter in lebensfähige Materie umgewandelt, also organisiert werden, erbaut und weiterhin durch stete Nahrungszufuhr betriebsfähig erhalten. Solange sie in Ordnung ist und richtig funktioniert, erfüllt sie auch ihren Zweck, das Element des Bewußtseins und damit Empfindung und Wahrnehmung der Außenwelt, auf Grund deren aber Gemütsregungen zu ermöglichen. Wird sie betriebsunfähig oder zerfällt sie ganz, dann ist es natürlich auch mit dem Bewußtsein und damit mit Empfindung und Wahrnehmung, eben weil sie bloße Produkte dieser Sechssinnenmaschine und des Bewußtseins waren, und eben damit natürlich auch mit neuen Gemütsregungen vorbei, soweit nicht wieder eine neue solche Maschine erbaut wird. Auch *Empfindung*, *Wahrnehmung* und *Gemütsregungen* sind also so wenig wie das Element des Bewußtseins irgend etwas Substanzielles, sondern die bloßen jeweiligen Resultate der Sechssinnenmaschine *in Verbindung* mit dem Bewußtsein und letzten Endes durch die erstere bedingt. Da nun, wie wir bereits gesehen haben, auch diese Sechssinnenmaschine selbst, das heißt also der körperliche Organimus, wiederum ein Produkt aus den vier Hauptmaterien ist, so sind also die sämtlichen fünf Gruppen, aus denen sich die Persönlichkeit zusammensetzt, *ursächlich bedingt:* »Und das Wort des Erhabenen lautet: Wer die Entstehung aus Ursachen merkt, der merkt die Wahrheit. Wer die Wahrheit merkt, der merkt die Entstehung aus Ursachen. Aus Ursachen sind sie aber entstanden, diese fünf Gruppen des Anhaftens[68].«

Nunmehr verstehen wir aber noch ein anderes: Weil unser mit den Sinnesorganen ausgestatteter Körper der Apparat ist, mittels dessen wir mit der Welt in Verbindung treten, indem er, in Aktion geratend, das Element des Bewußtseins und damit Empfindung und Wahrnehmung derselben erst erzeugt, liegt in ihm *wie der Anfang so auch das Ende der Welt* für uns beschlossen: Mit der Auflösung des Körpers im Tode entschwindet für uns auch die ganze Welt; und wenn es, wie der Buddho verheißt, eine definitive Überwindung der Welt geben soll, so kann schon jetzt gesagt werden, daß sie nur dadurch möglich ist, daß es einen Weg zur definitiven Vernichtung jedes körperlichen Organismus – hier muß man sich erinnern, daß der Buddho die stete Wiedergeburt lehrt – und damit der Sinnentätigkeiten und damit des Bewußtseins und damit der Persönlichkeit und damit eben der Welt selbst gibt:

[68] Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).

»Einst weilte der Erhabene im Jetahaine bei Sāvatthī, im Kloster des Anāthapindiko. Und Rohitasso, ein himmlischer Geist, von Schönheit strahlend, erleuchtete bei hereinbrechender Nachtzeit den ganzen Jetahain und begab sich zum Erhabenen. Dort angelangt, begrüßte er den Erhabenen ehrerbietig und stellte sich zur Seite hin. Zur Seite stehend sprach Rohitasso, der himmlische Geist, zum Erhabenen:

›Ist man wohl imstande, o Herr, durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen?‹

›Nicht ist man imstande, Bruder – das sag' ich – durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen.‹

›Wunderbar ist es, o Herr, erstaunlich ist es, o Herr, wie da der Erhabene so richtig sagt: ›Nicht ist man imstande, Bruder – das sag' ich – durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen.‹ Einst, in einer früheren Geburt, o Herr, da war ich ein Einsiedler, Rohitasso geheißen, der Sohn des Bhojo, und magiegewaltig konnte ich durch die Lüfte schreiten. Derart, o Herr, war meine Geschwindigkeit, daß ich etwa in der Zeit, die ein kräftiger, geübter, gewandter und erprobter Bogenschütze braucht, um mühelos mit leichtem Pfeile über den Schatten einer Palme hinwegzuschießen, einen Schritt zurücklegte, der so groß war, wie das östliche Meer von dem westlichen Meere entfernt liegt. Solche Geschwindigkeit, solchen Schritt besitzend, o Herr, kam mir der Wunsch, durch Gehen das Ende der Welt zu erreichen. Und ohne Speise und Trank, o Herr, ohne Kauen, ohne Schmecken, ohne Kot und Urin zu entleeren, ungehindert durch Schlaf und Müdigkeit, verbrachte und lebte ich volle hundert Jahre; und nachdem ich volle hundert Jahre hindurch gegangen war, da starb ich auf dem Wege, ohne jedoch das Ende der Welt erreicht zu haben. Wunderbar ist es, o Herr; erstaunlich ist es, o Herr, wie da der Erhabene so richtig sagt: ›Nicht ist man imstande, o Bruder – das sag' ich – durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen.‹

›Wahrlich, nicht ist man imstande, Bruder – das sag' ich – durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen. *Doch nicht kann man, Bruder – das sag' ich – ohne der Welt Ende erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen.* Das aber verkünde ich, Bruder: *In eben diesem sechs Fuß hohen, mit Wahrnehmung und Denken behafteten Körper, da ist die Welt enthalten, der Welt Entstehung, der Welt Ende und der zu der Welt Ende führende Pfad*[69]‹« oder, wie wir bereits oben gehört haben und jetzt erst ganz verstehen, in »nāma-rūpam« – unserem körperlichen Organismus – »mitsamt

[69] Angutt. Nik. IV, 45.

dem Bewußtsein« liegt alles beschlossen, »was im Bereiche der Begriffe liegt, was im Bereiche der Erklärungen, im Bereiche des Offenbarwerdens, im Bereiche des Erkennens liegt.«

Bietet uns so der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein die *Möglichkeit*, mit der Welt in Kontakt zu kommen, so wird diese Welt für uns *wirklich* in dem Maße, als der erstere als die Sechssinnenmaschine in Aktion gesetzt wird und damit die sämtlichen fünf Gruppen erscheinen, somit in dem Maße, als wir uns zur *Persönlichkeit* entfalten: In und mit dieser erleben wir mithin das, was wir die Welt oder das All heißen; und weil uns dieses Leben und Weben im All das Höchste scheint, was es gibt, deshalb kennen wir auch kein höheres Glück als unsere Persönlichkeit, in der jeder von uns für sich diesen ganzen Weltprozeß verwirklicht sieht: »Volk und Knecht und Überwinder – sie gesteh'n zu jeder Zeit – höchstes Glück der Erdenkinder – sei nur die Persönlichkeit.«

Weiterhin aber ergibt sich aus diesem Gesichtspunkte, wie weise es vom Buddho war, daß er den Nachweis des ausnahmslosen Geltungsbereiches des großen Vergänglichkeitsgesetzes und damit der Universalität des Leidens speziell an den fünf Gruppen, die die Persönlichkeit konstituieren, führt. Denn mit *ihrer* Vergänglichkeit ist *alles* als vergänglich und leidvoll erkannt, eben weil für uns alles nur in unserer und durch unsere Persönlichkeit besteht.

Zu diesem Nachweise können wir deshalb nunmehr zurückkehren.

Die Leidenswelt

Die ganze Welt, Anfang, Dauer und Ende derselben, ist für uns an unsere Persönlichkeit geknüpft. Die fünf Gruppen, welche diese Persönlichkeit konstituieren, sind *ursächlich bedingt* derart, daß die Gruppe des Körpers die Grundlage für die übrigen vier Gruppen, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen, bildet, ja, sie durch die Tätigkeit der Sinnesorgane allererst erzeugt. Der Körper selbst aber ist ein Produkt aus den in den vier Hauptelementen zusammengefaßten Stoffen, ist »aus den vier Hauptelementen entstanden«, also selbst wieder durch diese bedingt. Unsere Persönlichkeit und damit unsere ganze Welt teilen also letzten Endes das Schicksal dieser vier Hauptelemente, d. h. sie sind, wie diese, *vergänglich*.

Das sind Sätze, die ein jeder, der sie einmal begriffen hat, auch ohne weiteres einsieht, sie sind *dann* für ihn *selbstverständlich*. Eben diese Selbstverständlichkeit will der Buddho uns einsehen lehren, wie er denn im Grunde überhaupt nur mit Selbstverständlichkeiten arbeitet – was anschaulich erkannt wird, ist ja *immer* selbstverständlich.

Zunächst handelt es sich also für den Buddho darum, uns die Vergänglichkeit der vier Hauptelemente mit möglichster Anschaulichkeit aufzuzeigen:

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Wasser rasen, und verschwunden ist dann die äußere Erde. Dieses äußerlichen Erdenelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist.

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Wasser rasen, wo sie ein Dorf fortreißen, eine Stadt fortreißen, eine Residenz fortreißen, ein Land wegspülen, Länder und Reiche wegspülen. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die Gewässer des großen Meeres Hunderte von Meilen tief sind, wo sie sechshundert Meilen, neunhundert Meilen, zwölfhundert Meilen, fünfzehnhundert Meilen, achtzehnhundert Meilen tief sind. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres sieben Palmen hoch steht, wo es sechs Palmen, wo es fünf Palmen, wo es vier Palmen, wo es drei Palmen, wo es zwei Palmen, wo es eine Palme hoch steht. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres sieben Mannestiefen hat, wo es sechs Mannestiefen, wo es fünf Mannestiefen, wo es vier Mannestiefen, wo es drei Mannestiefen, wo es zwei Mannestiefen, wo es eine Mannestiefe hat. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres halbe Manneshöhe erreicht, wo es bis zur Hüfte, wo es bis zum Knie, wo es bis zum Knöchel reicht. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres kein Naß von der Höhe eines Fingergliedes besitzt. Dieses äußerlichen Wasserelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist.

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Feuer rasen, wo sie ein Dorf verzehren, eine Stadt verzehren, eine Residenz verzehren, ein Land verzehren, Länder und Reiche verzehren, wo sie Wiesen und Anger, Wälder und Auen und blühende Gefilde ergreifen und erst erlöschen, wenn alles ausgebrannt ist. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo man mit einem Hahnenflügel, mit einem Wedel Feuer anfachen muß. Dieses äußerlichen Feuerelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist.

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Lüfte rasen, wo sie ein Dorf fortreißen, eine Stadt fortreißen, eine Residenz fortreißen, ein Land verwehen, Länder und Reiche verwehen. Es gibt, Brüder, eine Zeit, im letzten Monat des Sommers, wo man mit einem Palmenwedel, mit einem Fächer Wind anwehen muß, wo selbst im fließenden Wasser kein Halm sich regt. Dieses äußerlichen Luftelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist[70].«

Zeigen sich so aber alle in den vier Hauptelementen zusammengefaßten Stoffe dem großen Vergänglichkeitsgesetze unterworfen, so gilt dies natürlich auch

[70] Majj. Nik. I, p. 185 (28. Suttam).

von allen *Gebilden* derselben, gilt insbesondere auch von unserem Körper, weshalb der Buddho denn auch im unmittelbaren Anschluß an die Schilderung der unaufhörlichen Veränderlichkeit aller Elemente weiterfährt: »Und da sollte man von diesem acht Spannen großen Körper sagen können: ›Ich‹ oder ›Mein‹ oder ›Ich bin (das)‹? Vielmehr, ›Welch toller Gedanke!‹ wäre darauf die richtige Antwort.« Das heißt, auch unser Körper ist »den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen.« Mit *seiner* Vergänglichkeit erhellt dann aber auch wiederum ohne weiteres die aller anderen Komponenten unserer Persönlichkeit, die ja den Körper beziehungsweise dessen Organe zur Voraussetzung haben:

»Der Körper, Mönche, ist vergänglich; und das, was der Erscheinung des Körpers zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; der aus Vergänglichem entstandene Körper, Mönche, wie könnte der unvergänglich werden!

»Die Empfindung ist vergänglich; und das, was der Erscheinung der Empfindung zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; die aus Vergänglichem entstandene Empfindung, Mönche, wie könnte die unvergänglich werden!

»Die Wahrnehmung ist vergänglich; und das, was der Erscheinung der Wahrnehmung zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; die aus Vergänglichem entstandene Wahrnehmung, Mönche, wie könnten die unvergänglich werden!

»Die Gemütsregungen sind vergänglich; und das, was der Erscheinung der Gemütsregungen zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; die aus Vergänglichem entstandenen Gemütsregungen, Mönche, wie könnten die unvergänglich werden!

»Das Erkennen ist vergänglich; und das, was der Erscheinung des Erkennens zugrunde liegt, es bedingt, auch das ist vergänglich; das aus Vergänglichem entstandene Erkennen, Mönche, wie könnte das unvergänglich werden[71]!«

Somit gilt also von *allen* fünf Gruppen der Persönlichkeit, auf die sich unser gesamtes Wollen konzentriert, weshalb sie der Buddho ja auch die fünf Gruppen des *Anhaftens* nennt, ebenso wie von allen äußeren, in den fünf Gruppen mit inbegriffenen Willensobjekten der Satz: »Entstehung zeigt sich, Vergehen zeigt sich, während des Bestehens zeigt sich Veränderung[72].«

Damit steht dann aber auch zugleich fest, daß die ganze Persönlichkeit in allen ihren Bestandteilen und damit auch die ganze durch sie uns vermittelte Welt *leidvoll* ist; denn »was vergänglich ist, ist leidvoll:«

»Was haltet ihr davon, Mönche: ist der Körper unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Herr.«

[71] Samyutta Nik. XXII, 18

[72] Angutt. Nik. III, 47.

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Herr.« . . .

»Was haltet ihr davon, Mönche: ist die Empfindung – ist die Wahrnehmung – sind die Gemütstätigkeiten – ist das Erkennen unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Herr.«

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Herr . . .[73].«

Dieses Wehe infolge der Vergänglichkeit zeigt sich beim Körper als »Alter, Krankheit und Tod«; bei den anderen vier Gruppen als »Schmerz, Gram, Kummer und Verzweiflung«.

Am Schlusse bleibt also von jeder Willensbefriedigung, welcher Art sie auch sein mag, nur das Wehe über ihren Verlust. Nur mit *diesem* Schlußeffekt kann sie dann aber auch nach dem bisherigen im Buche des Lebens eingetragen werden. Das letztere muß also am Ende naturnotwendig lauter negative Einträge aufweisen, mit anderen Worten, der Buddho hat recht: *Alles* ist letzten Endes als Leid zu bewerten.

Klar wird dies dem gewöhnlichen Menschen freilich erst mit dem definitiven Abschluß dieses Lebensbuches, mit dem herannahenden Tode. *Dann*, mit dem vollständigen Zusammenbruche *alles* Wollens, wenn er merkt, daß ihm alles entrissen wird, Vermögen, teuere Angehörige, ja der eigene Körper, in dessen Schmerzen er sich windet, und mit ihm auch seine ganze übrige Welt, dann bleibt auch für ihn nur mehr ein Meer des Leidens übrig und dieses Meer von Leiden allein wird dann real sein. Man besinne sich doch einmal: Was ist für uns heute das Gestern mit allen seinen Freuden? Nichts mehr als ein bloßes Schemen. Genau so wird aber morgen das Heute, übermorgen das Morgen und schließlich angesichts des Todes – das ganze Leben sein: alle seine Annehmlichkeiten sind dann vorüber, definitiv vorüber, und nichts ist geblieben als Leid, namenloses Leid. Wer das ganz erfahren will, wer also über die erste der vier Hohen Wahrheiten des Buddho ein *maßgebendes* Urteil abgeben will, der begebe sich an ein Sterbelager und stelle *dort* seine Betrachtungen an, am besten am Sterbelager eines Genußmenschen. Gleicht er nicht einem Kaufmann, der, nachdem er mit einer Million ein Geschäft gegründet hatte, in Saus und Braus dahinlebte, bis er alles vergeudet hat und sich nun vis-à-vis du rien sieht? Sind nicht so gut wie in den Geschäftsbüchern des Letzteren so auch im Lebensbuche des Ersteren alle Aktivposten verschwunden und nur Passiva übrig geblieben?

Freilich hat der um seine Existenzberechtigung kämpfende Wille zum Leben, wie er sich täglich in zahllosen Gehirnen selbst verteidigt, noch eine letzte Ausflucht übrig, um sein Urteil über den Wert des Lebens nicht modifizieren zu müssen, nämlich jene, daß letzten Endes auch für den Sterbenden, und zwar

[73] Majj. Nik. I, p. 138 (22. Suttam).

je mehr er in seinem Leben gewirkt habe, desto mehr, das beglückende Bewußtsein übrig bleibe, daß wenigstens die *Früchte* seiner Arbeiten, Mühen und Sorgen seinen Angehörigen, ja schließlich der ganzen Menschheit zugute kämen, indem sie zu deren Weiterentwicklung beitrügen. Hierauf würde der Buddho, wenn er noch lebte, erwidern: Du Tor, du sprichst von einer *Entwicklung* der Menschheit. Betrachte dir doch einmal diese Entwicklung etwas genauer. Gewiß ist sie da, die Menschheit steigt immer höher und höher, bis – nun ja, bis das ganze schwindelnde Gebäude, bis auch deine ganze erträumte Überkultur dem Gesetze der Auflösung und des Verfalles, wie schon so oft in der unendlichen Vergangenheit, zum Opfer fallen wird, worauf das Spiel wieder von neuem beginnen kann und so weiter in saecula saeculorum, nur unterbrochen von den jeweiligen Weltkatastrophen, in denen mit allem Lebendigen auch sein ganzer Schauplatz durch den Sturz der Planeten in die Sonne bis zu ihrer Neubildung verschwinden wird. Inzwischen aber bricht jeder einzelne Mensch immer wieder im unvermeidlichen Tode schmerzhaft in sich zusammen mit der Aussicht, daß auch seine Kinder und Kindeskinder wie alle die zahllosen Generationen nach ihnen doch nur leben, um, wie er selbst – *zu sterben*, und daß mit ihnen auch die Früchte seiner eigenen Arbeiten, die er ihnen hinterließ und in denen er schließlich allein noch den Wert seines Lebens zu erblicken vermochte, in den endlosen Abgrund der Vergangenheit hinunterstürzen, kurz: *es gibt keine Entwicklung, wie du sie träumst.* Wie dem Leben der Tod so wesentlich ist wie die Geburt, das Alter so wesentlich wie die Jugend[74], so gibt es auch keine Weltentwicklung, auf die nicht naturnotwendig der Verfall folgen müßte. Entwicklung und Verfall sind nur die beiden Seiten *eines* Vorganges, des Geschehens, des Weltgeschehens, überhaupt: was *wird*, stellt sich in der ersten Hälfte als Entwicklung, in der zweiten als Verfall dar.

Diese die ganze Welt beherrschende Unmöglichkeit jeder dauernden Willensbefriedigung und damit das schließliche jedesmalige Dominieren des Leidens ist so offensichtlich, so in die Augen fallend, daß man sie keinesfalls widerlegen, sondern höchstens ignorieren kann. Und in der Tat, so unglaublich es ist: der Wille im Menschen, dieses sein Fundament, ist so stark, daß er es fertig bringt, sogar diese das ganze Wesen der Welt beleuchtende Grundwahrheit nicht zu sehen, wenn er sie nicht sehen *will*, und mit leeren Sophistereien über sie hinwegzugehen oder gar in tönenden Phrasen von der Erreichung eines glücklichen Endzustandes der Menschheit zu faseln, wobei ihn auch die Erwägung nicht irre macht, daß dieser glückliche Endzustand in Hinsicht auf die unendliche Zeit, die bereits in das anfangslose Meer der Vergangenheit hinabgeflossen ist,

[74] Vgl. damit die Worte des Meisters gegenüber der Verwunderung Anandos, daß der Erhabene nun nicht mehr so stattlich erscheine wie früher: »So ist es, Anando, daß der Jugend Altern, der Gesundheit Siechtum, dem Leben Sterben eignet« (Samyutta Nik. V, pag. 216 (XLVIII, 41).

ja doch schon längst erreicht sein müßte, wenn er überhaupt zu erreichen wäre[75]. Mit solchen Menschen ist nicht zu rechten. Es sind jene, die, wie schon oben ausgeführt, bei der Bewertung des Lebens unter dem Banne ihrer blinden Anhänglichkeit an dasselbe stehen, die sich eben deshalb dem Problem gegenüber nicht objektiv, nicht rein erkennend verhalten können und so »unfähig zur Klarsicht« sind, wie der Buddho sagt. Der *objektive* Beurteiler aber wird nach dem Bisherigen wohl unmöglich zu einem anderen Urteile über das Leben kommen können, als es der Buddho abgibt, und wird nur zu sehr die Wahrheit der Worte verstehen:

»Sieh' hin, o Weiser, auf dieses Sein,
Entsteh'n, Vergeh'n ist seine Pein[76].«

Indessen wäre auch eine solche Erkenntnis, daß das Leben letzten Endes nach allen seinen Richtungen naturnotwendig in Leiden übergehen muß und deshalb schließlich selbst Leiden und nichts als Leiden wird, noch erträglich.

[75] Man vergleiche zu dem eben Gesagten Du Prel, »Rätsel des Menschen«, S. 77: »Im großen und ganzen läßt sich also sagen, daß die Lösung des Menschenrätsels durch den Materialismus sehr trostlos ist. . . . Um uns für diese Trostlosigkeit zu entschädigen, akzentuiert der Materialismus das Leben der Gattung. Nicht um das Individuum sei es der Natur zu tun, sondern um die Gattung. Im beständigen Fortschritt soll die Menschheit einem Zustand entgegengehen, der schließlich bis zum goldenen Zeitalter gesteigert gedacht werden kann. In dieser Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts als dienendes Glied mitzuwirken, sei die Aufgabe des einzelnen. – Dieser Trost hält aber leider nicht lange vor; denn abgesehen davon, daß auch Gattungen aussterben, ist es überhaupt eine Willkür, auf dem biologischen Standpunkt der Betrachtung stehen zu bleiben. Als Naturforscher muß der Materialist den höheren, astronomischen Standpunkt einnehmen: Es wird ein Zeitpunkt eintreten, da die Erde durch die Abwärtsbewegung der Isothermen von den Polen zum Äquator schließlich unbewohnbar sein wird, später aber wird die Erde in einen Meteoritenstrom zerfallen und in die Sonne stürzen. Mag also die Menschheit selbst ein goldenes Zeitalter erreichen, so fehlt ihr doch ein Erbe. Was aber überhaupt einmal ein definitives Ende nehmen kann, ist jedenfalls zwecklos. Materialistisch betrachtet macht der Individualtod das vorangegangene Leben ebenso zwecklos, wie durch das Aussterben der Menschheit die vorangegangene Kulturgeschichte zwecklos wird. Man kann in keinen Punkt der Entwicklungsgeschichte einen Zweck legen, wenn man in den Endpunkt keinen Endzweck legen kann. – Zwar hebt, astronomisch betrachtet, das Spiel immer wieder von neuem an, indem Sonnensysteme in kosmische Nebel sich auflösen und aus diesen wieder Sonnensysteme werden. Aber das Resultat der biologischen und geschichtlichen Prozesse geht ja doch immer verloren. Eine Zwecklosigkeit wird nicht dadurch vernünftig, daß sie ewig erneuert wird. Es fehlt also jeder Anlaß, sich für die Geschichte der Gattungen zu enthusiasmieren, deren Realität zudem über die der Individuen nicht hinausgeht. Ein Künstler, der sein Werk immer wieder zerstört, braucht nicht angestaunt zu werden, sondern gehört ins Narrenhaus, und zwar umsomehr, je genialer seine Werke sind. Es ist also eine bloße Phrase, wenn der Materialismus uns für die Großartigkeit der Natur zu begeistern sucht; seinen eigenen Prämissen nach muß er sie vielmehr als eine materialisierte Absurdität bezeichnen.«

[76] Majj. Nik. I, p. 168 (26. Suttam).

Man könnte sich auch ihr gegenüber immer noch auf den Standpunkt zurückziehen, daß es dann, eben weil nur die jeweilige Gegenwart real ist, die größte Weisheit sei, diese jeweilige Gegenwart zu genießen und dies zum Zwecke seines Lebens zu machen[77], gleichviel, wie später das Urteil über das Ganze ausfallen mag, und sich weiterhin auch mit dem traurigen Ende abfinden in dem Gedanken, daß ja auch dieses Ende ein Ende haben und somit werde überstanden werden. Aber auch das wäre nach dem Buddho eine Selbsttäuschung, ja die schrecklichste von allen. Denn dieses unser gegenwärtiges Dasein ist nicht *das* Leben, es ist nur ein minimaler Ausschnitt aus dem Leben, aus unserem Leben. Dieses selbst ist ohne Anfang und ohne Ende, wenn wir ihm nicht ein Ende machen: »Unausdenkbar, Mönche, ist ein Anfang dieses Samsāro – Kreislauf der Wiedergeburten[78]« – »nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, (in den Welten) umherwandern, herumirren[79]«. Erst von dieser Warte aus zeigt sich die Leidensfülle, ja die Schrecklichkeit und Entsetzlichkeit des Lebens in seinem ganzen Umfang.

Der Buddho lehrt nämlich, daß der Samsaro, innerhalb dessen die Wesen unaufhörlich hin- und herwandern, aus fünf Fährten besteht: »Fünf Fährten gibt es, Sāriputto: und was für welche? Den Abweg, den tierischen Schoß, das Gespensterreich, die Menschen und die Götter. Den Abweg kenn' ich, Sāriputto, und den abwärts führenden Pfad und den abwärts führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zu Verderben und Unheil gelangt, an Orte der Qual und des Jammers: diesen Weg kenne ich. Den tierischen Schoß kenn' ich, Sāriputto, und den zum tierischen Schoße führenden Pfad und den zum tierischen Schoße führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zum tierischen Schoße gelangt: auch diesen Weg kenne ich. Das Gespensterreich kenn' ich, Sāriputto, und den zum Gespensterreich führenden Pfad und den zum Gespensterreich führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zum Gespensterreich gelangt: auch diesen Weg kenne ich. Die Menschen kenn' ich, Sāriputto, und den zur Menschenwelt führenden Pfad und den zur Menschenwelt führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zur Menschheit gelangt: auch diesen Weg kenne ich. Die Götter kenn' ich, Sāriputto, und den zur Götterwelt führenden Pfad und den zur Götterwelt führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, an Orte göttlicher Freude gelangt: auch diesen Weg kenne ich. . . . Und ich durchschau' und erkenne Geist und Gemüt eines Menschen also, Sāriputto: ›Derart

[77] Schopenhauer, Parerga II, S. 309 (295).

[78] Sanskrit: Saṃsāraḥ = »der zum Ausgangspunkt zurückkehrende (sam) Lauf (sar)«. (Deussen, Sechzig Upanischad's des Veda, S. 916).

[79] Samyutta Nik. II, p. 178 flg. (XV, 1–20).

handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts, auf schlechte Fährte, in Verderben und Unheil geraten wird;‹ und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts geraten, auf schlechte Fährte, in Verderben und Unheil, einzig von schmerzlichen, stechenden, brennenden Gefühlen erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da eine Kohlengrube wäre, tiefer als Manneshöhe, voller glühender Kohlen, ohne Flammen, ohne Rauch; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diese Grube zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er mitten in die glühenden Kohlen hineinfallen wird;‹ und er sähe ihn dann später in der Kohlengrube drinnen, einzig von schmerzlichen, stechenden, brennenden Empfindungen erfüllt[80]. . . . – Und ferner, Sāriputto, durchschau' und erkenn' ich Geist und Gemüt eines Menschen also: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, in tierischen Schoß geraten wird;‹ und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, in tierischen Schoß geraten, von schmerzlichen, stechenden, brennenden Empfindungen erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da eine Senkgrube wäre, tiefer als Manneshöhe, voller Unrat; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diese Senkgrube zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er mitten in den Kot hineinfallen wird;‹ und er

[80] In dem 129. Suttam der M. S. heißt es: »Mag nun einer, Mönche, mit rechter Rede sagen: ›Einzig unerwünscht, einzig unbegehrt, einzig unangenehm‹, mag er es eben von höllischer Welt mit rechter Rede sagen: ›Einzig unerwünscht, einzig unbegehrt, einzig unangenehm‹; da man es ja, Mönche, auch im Gleichnisse nicht wohl dartun kann, wie tief die Leiden höllischer Welten reichen.« – Als einer der Mönche gleichwohl ein Gleichnis verlangt, frägt der Erhabene, ob wohl ein Verbrecher, der täglich morgens, mittags und abends je hundert Klingenhiebe erhalte, infolge davon nicht Trauer und Trübsinn erfahre. Die Antwort ist: »Auch nur, o Herr, mit einem Klingenhiebe gezüchtigt, würde dieser Mann infolge davon Trauer und Trübsinn erfahren, geschweige denn mit dreihundert Klingenhieben.« – »Da hob nun der Erhabene einen mäßigen, handgroßen Stein auf und wandte sich an die Mönche: ›Was meint ihr wohl, Mönche: was ist größer, dieser mäßige, handgroße Stein, den ich da habe, oder der Himālayo, der König der Berge?‹ – ›Geringfügig ist, o Herr, dieser mäßige, handgroße Stein, den der Erhabene da hat: gegen den Himālayo, den König der Berge, kann er nicht gezählt, nicht gerechnet, nicht verglichen werden.‹ – ›Ebenso nun auch, Mönche, kann, was ein Mensch, mit dreihundert Klingenhieben gezüchtigt, infolge davon an Trauer und Trübsinn erfährt, gegen das Leiden höllischer Welt nicht gezählt, nicht gerechnet, nicht verglichen werden.‹ «

sähe ihn dann später in der Jauche drinnen, von schmerzlichen, stechenden, brennenden Gefühlen erfüllt[81] .... – Und ich durchschau' und erkenne Geist und Gemüt eines Menschen also, Sāriputto: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, ins Gespensterreich geraten wird;‹ und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, ins Gespensterreich geraten, von manchem Schmerzgefühle erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da auf schlechtem Erdreich ein Baum gewachsen ist, mit verkümmertem Laube, spärlichem Grün, das kaum Schatten wirft; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diesen Baum zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er gerade zu diesem Baume gelangen wird;‹ und er sähe ihn dann später im Schatten dieses Baumes sitzen oder liegen, von manchem Schmerzgefühle erfüllt. . . . – Und ferner, Sāriputto, durchschau' und erkenn' ich Geist und Gemüt eines Menschen also: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, als Mensch wiedererscheinen wird;‹ und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, als Mensch wiedererscheinen, von manchem Wohlgefühle erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da auf gutem Erdreich ein Baum gewachsen ist, mit breitem Laubdach, dichtem Grün, tiefem Schatten; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diesen Baum zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er ge-

[81] Cfr. dazu das Zit. 129. Suttam der M. S.: »Wollte ich gleich, Mönche, auf mancherlei Weise Dinge der Tierheit euch deuten, so könnte man es doch, Mönche, nicht wohl durch Worte erfassen, wie tief die Leiden der Tierheit reichen.

»Gleichwie etwa, Mönche, wenn ein Mann eine einkehlige Reuse in den Ozean würfe; die würde da vom östlichen Winde nach Westen getrieben, vom westlichen Winde nach Osten getrieben, vom nördlichen Winde nach Süden getrieben, vom südlichen Winde nach Norden getrieben; und es wäre da eine einäugige Schildkröte, die alle hundert Jahre einmal emportauchte; was meint ihr nun, Mönche: sollte da etwa die einäugige Schildkröte mit ihrem Halse in jene einkehlige Reuse hineingeraten?« – »Wohl kaum, o Herr; oder doch nur, o Herr, irgend einmal vielleicht, im Verlaufe langer Zeiten.« – »Eher noch mag, Mönche, die einäugige Schildkröte mit ihrem Halse in jene einkehlige Reuse hineingeraten; aber schwieriger, sag' ich, Mönche, ist Menschentum erreichbar, sobald der Tor einmal in die Tiefe hinabgesunken. Und warum das? Weil es dort, Mönche, keinen gerechten Wandel, geraden Wandel, kein heilsames Wirken, hilfreiches Wirken gibt: einer den anderen auffressen ist dort, Mönche, der Brauch, den Schwachen ermorden.«

nommen, daß er gerade zu diesem Baume gelangen wird;‹ und er sähe ihn dann später im Schatten dieses Baumes sitzen oder liegen, von manchem Wohlgefühle erfüllt. . . . – Und ich durchschau' und erkenne Geist und Gemüt eines Menschen also, Sāriputto: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, an Orte göttlicher Freude gelangen wird;‹ und ich seh' ihn dann später mit dem göttliche Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, an Orten göttlicher Freude, nur von Wohlgefühlen erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da ein Landhaus stände, mit luftiger Terrasse, zierlich gebohnt und geglättet, mit gefälligem Geländer versehen, vor den Fensterbogen duftige Matten, und ein Lager befände sich dort, aus flockigen, wollenen Decken gepolstert, mit zartesten Antilopenfellen behangen, zu beiden Seiten purpurne Kissen; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben dieses Landhaus zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er gerade zu diesem Landhaus herankommen wird;‹ und er sähe ihn dann später in diesem Landhause, auf der Terrasse, auf dem Lager sitzen oder liegen, nur von Wohlgefühlen erfüllt[82].«

Erstrebenswert unter diesen fünf Fährten könnte im Grunde nur die letzte, die göttliche Fährte, sein. Doch untersteht nach dem Buddho auch sie, wie übrigens alle fünf Fährten – insbesondere nimmt auch die Objektivierung in der Tierwelt und in den Höllen stets wieder ein Ende, wenn auch möglicherweise erst nach jeweils ungemessenen Zeiträumen – dem großen Gesetze der Vergänglichkeit: »Bis in die höchste Götterwelt reibt alle Wesenheit sich auf.« »Die dreiunddreißig Götter und die Yāmagötter, die Freudenreichen Gottheiten, die Götter, die eigenen Schaffens sich freuen, und die Gebietenden Götter, mit der Fessel des Begehrens gebunden, kehren sie in Māros[83] Gewalt zurück[84].« Unfehlbar muß also immer wieder der Abstieg auf die niederen Fährten erfolgen.

Dazu kommt aber noch, daß auch dieser Lichtblick des Aufenthalts in einer Götterwelt oder auch nur im Menschenreiche sich bloß den wenigsten Wesen eröffnet, ganz im Einklang mit der Lehre Christi, wonach ja auch »Viele berufen, aber nur Wenige auserwählt sind«:

»Gleichwie, Mönche, es hier auf der indischen Erde nur wenige schöne Gärten und Wälder, Felder und Teiche gibt, aber bei weitem mehr Abhänge und Schluchten, schwer passierbare Flüsse, wilde Urwälder und unerklimmbare Höhen:

[82] Majj. Nik. I, p. 73 (12. Suttam).
[83] Māro = der Tod; davon noch später.
[84] Saṃyutta Nik. vol. I, pag. 133 (V, 7).

»Ebenso werden, Mönche, nur wenige Wesen, die als Menschen gestorben sind, unter den Menschen wiedergeboren, aber bei weitem mehr Wesen, die als Menschen gestorben sind, gelangen in einer Hölle, unter den Tieren oder im Gespensterreiche wieder zum Dasein – und es werden, Mönche, nur wenige Wesen, die als Menschen gestorben sind, unter den Göttern wiedergeboren; aber bei weitem mehr Wesen, die als Menschen gestorben sind, gelangen in einer Hölle, unter den Tieren oder im Gespensterreiche wieder zum Dasein[85].«

So irrt denn jedes Wesen seit Ewigkeit im Samsāro durch die fünf Reiche hin und her, sieht sich im unaufhörlichen Wechsel der fünf Gruppen, die seine Persönlichkeit aufbauen, und damit im ewigen Wechsel dieser selbst bald als Mensch, bald als Gespenst, bald als Tier, bald als Teufel, hin und wieder als Gott: »Man keimt in Schoßen, keimt in anderen Welten und kehrt im Wandelkreise hin und wieder[86].«

Man muß sich anschaulich vorzustellen suchen, was das bedeutet; und zwar muß man sich zunächst über die Endlosigkeit dieser Weltenwanderung an sich klar werden:

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Mann die Gräser und Kräuter, Zweige und Blätter dieses ganzen indischen Kontinents abschnitte, einsammelte und eine Handvoll nach der anderen aufhäufte, sagend: ›Dies ist meine Mutter, dies ist die Mutter meiner Mutter‹ usw. – da wäre kein Ende der Mütter der Mutter dieses Mannes, Mönche, abzusehn, wohl aber erreichte er den letzten Rest, das Ende aller Gräser und Kräuter, Zweige und Blätter dieses indischen Kontinents; was ist die Ursache hiervon? – Unausdenkbar, Mönche, ist ein Anfang dieses Samsāro, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, (in den Welten) umherwandern, herumirren. . . .«

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Mann diese große Erde handvollweise zu einem Erdenball aufhäufen würde, sagend: ›Dies ist mein Vater, dies ist der Vater meines Vaters‹ usw. – da wäre kein Ende der Väter des Vaters dieses Mannes abzusehn, aber diese große Erde würde aufgebraucht, würde zu Ende gehn; was ist die Ursache hiervon? – Unausdenkbar, Mönche, ist ein Anfang dieses Samsāro, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, (in den Welten) umherwandern, herumirren:

»und so habt ihr, Mönche, durch lange Zeit Leid erfahren, Qual erfahren, Unglück erfahren und das Leichenfeld vergrößert – lange genug, wahrlich, Mönche, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, lange genug, um

[85] Angutt. Nik. I, 19 wo derselbe Gedanke auch bezüglich der Wesen in den anderen vier Reichen entsprechend ausgeführt wird.

[86] Psalmen der Mönche, V. 785.

vor ihnen zurückzuschrecken, lange genug, um sich von ihnen loszulösen[87] [88].«

Doch der Buddho gibt sich mit dieser allgemeinen Schilderung der Unendlichkeit des Kreislaufes unserer Wiedergeburten nicht zufrieden. Er zeigt uns auch im einzelnen, welcher Art unsere jeweiligen Existenzen waren, und zwar zunächst innerhalb des Menschenreiches selbst:

»Was denkt ihr, Mönche: Was ist wohl mehr, die Tränenflut, die ihr auf diesem langen Wege, immer wieder zu neuer Geburt und neuem Tode eilend, mit Unerwünschtem vereint, von Erwünschtem getrennt, klagend und weinend vergossen habt – oder das Wasser der vier großen Meere? . . .

»Lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, den Tod der Mutter erfahren, lange Zeit hindurch den Tod des Vaters, lange Zeit hindurch den Tod des Sohnes, lange Zeit hindurch den Tod der Tochter, lange Zeit hindurch den Tod der Geschwister, lange Zeit hindurch habt ihr den Verlust eurer Habe erlitten, lange Zeit hindurch waret ihr von Krankheit bedrückt: und während euch der Tod der Mutter, der Tod des Vaters, der Tod des Sohnes, der Tod der Tochter, der Tod der Geschwister, der Verlust des Vermögens, die Qual der Krankkeit zuteil wurde, während ihr mit Unerwünschtem vereint, von Erwünschtem getrennt waret, da vergosset ihr, von Geburt zu Tod, von Tod zu Geburt eilend, auf diesem langen Wege wahrlich mehr Tränen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist.

»Was denkt ihr, Mönche: Was ist wohl mehr, das Blut, das auf diesem langen Wege, während ihr immer wieder zu neuer Geburt und neuem Tode eiltet, bei eurer Enthauptung dahinfloß – oder das Wasser der vier großen Meere ? . . .

»Lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Mörder verurteilt, bei eurer Hinrichtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist; lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Räuber ergriffen, bei eurer Hinrichtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist; lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Ehebrecher ertappt, bei eurer Hinrichtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist[89].«

Indessen ist damit das *Maß* des Leidens, das wir bereits hinter uns haben, noch lange nicht erschöpft. Viel schrecklicher waren noch jene Leiden, die uns erwuchsen, während wir in den *Abgründen* des Seins umherirrten:

[87] Samyutta Nik. II, p. 178 (XV, 1).

[88] Im Samyutta Nik. V, pag. 458 (LVI, 50) wird ausgeführt, wie infolge der zahllosen abgelegten Körper auch nur seitens *eines* Menschen im Verlauf seines Samsāro der aus ihnen sich aufschichtende Haufe von Totengebein unermeßlich ist: bergeshoch schichtete sich der Knochenfels im Verlauf auch nur eines Weltäons während des rastlosen Wandels von Geburt und Tod, wenn man im Geiste die Knochen zusammenfaßte, bei jedem einzelnen an, bis zu einem Gebirg aus Menschenkalk. Damit vergleiche man auch die Stelle des Jātakam No. 166, daß es keinen Fleck Erde gebe, der nicht Staub Verstorbener sei und den Ausspruch Voltaire's: »Le globe ne contient que des cadavres.«

[89] Samyutta Nik. l. c.

»Was denkt ihr, Mönche: was ist wohl mehr, das Blut, das auf diesem langen Wege, während ihr immer wieder zu neuer Geburt und neuem Tode eiltet, bei eurer Enthauptung dahinfloß – oder das Wasser der vier großen Meere? . . .

Lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Rinder und Kälber bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Büffel und Büffeljunge bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Schafe und Lämmer bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Böcke und Zicklein bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Rehe und Hirsche bei eurer Erlegung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Schweine und Ferkel bei eurer Abschlachtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Hühner, Tauben, Gänse usw. bei eurer Abschlachtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist.

Wie aber ist das möglich? – Unbestimmbar, Mönche, ist der Anfang dieses Samsāro, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, – (in den Welten) – umherwandern, umherirren:

und so habt ihr, Mönche, durch lange Zeit Leid erfahren, Qual erfahren, Unglück erfahren und das Leichenfeld vergrößert – lange genug, wahrlich, Mönche, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, lange genug, um vor ihnen zurückzuschrecken, lange genug, um sich von ihnen loszulösen[90].«

Es ist klar, daß, *wenn* das alles so ist – der Aufenthalt in den Höllen ist dabei noch gar nicht in Betracht gezogen – wenn das wirklich unser vergangenes Schicksal war und unser künftiges sein wird, *dann* der Satz: »Alles Leben ist Leiden« in seinem gräßlichsten Sinne wahr ist.

Aber nicht Wenige werden erklären, hier dem Buddho nicht weiter folgen zu könnnen, selbst wenn sie seinem Urteile über die Einschätzung des Wertes unseres gegenwärtigen Lebens zustimmen. Denn hier fehle jede Möglichkeit der eigenen unmittelbaren Einsicht, die doch auch nach dem Buddho das einzige wirkliche Kriterium aller Wahrheit sei. Denen ist zu erwidern, daß der Buddho

[90] Samyutta Nik. II, p. 187 (XV, 13).

auch gar nicht verlangt, daß sie diesen seinen Aussagen kritiklos und auf bloßen Glauben hin beipflichten. Der Satz, daß man nur gelten lassen soll, was man selber unmittelbar erkannt hat, gilt auch hier; und gerade den *unmittelbaren* Einblick in den Kreislauf unserer Wiedergeburten zu verschaffen, ist das spezielle Thema der zweiten der vier Hohen Wahrheiten, wie wir noch sehen werden. Ja, es mag sein, daß man auf dem von dem Buddho gewiesenen Wege, wie gleichfalls noch gezeigt werden wird, sogar den anschaulichen Überblick über die eigene vorgeburtliche Vergangenheit und das Dahinschwinden und Wiedererscheinen der anderen Wesen durch Entwicklung »des göttlichen Auges, des geklärten, überirdischen« gewinnt.

Inzwischen ist aber gerade diese Wahrheit über die Art unserer vor- und nachgeburtlichen Existenz eine solche, daß sie auch ohne den unmittelbaren Einblick, also auf dem indirekten Wege, gefunden werden kann, indem sie sich schon der bloßen nüchternen Beurteilung als die einzig mögliche erweist. Eben deshalb ist sie ja auch keine dem Buddho allein eigentümliche, bildet vielmehr den Urglauben der Menschheit und liegt als solcher auch allen großen Religionen der Erde zugrunde mit Ausnahme des Judentums und der aus diesem entsprossenen zwei Religionen, des Christentums und des Mohammedanismus [91].

Diesen indirekten Weg zu ihrer Feststellung wollen auch wir zunächst einmal, gleichsam einführungsweise, gehen. Er ist der Weg der *Hypothese:* Die menschliche Vernunft sucht, solange der unmittelbare Einblick in ein Geschehen nicht möglich ist, nicht bloß im Bereiche des gemeinen Lebens, sondern auch innerhalb der Wissenschaften die Wahrheit in *dieser* Form festzustellen, indem unter Umständen auch eine bloße Hypothese bis an unmittelbare Gewißheit heranreichen kann. Letzteres ist beispielsweise der Fall bei der Kant-Laplace'schen Weltentstehungstheorie, der Äthertheorie. Dabei besteht das Kriterium der Hypothese auf ihre innere Begründetheit darin, daß sie das einschlägige Geschehen möglichst vollständig erklärt und sich widerspruchslos auch in den ganzen übrigen Naturverlauf einfügt. So steht der Anerkennung der Kant-Laplace'schen Hypothese als voller Gewißheit vor allem der Umstand entgegen, daß das Verhältnis der Dichtigkeiten der Planeten und der Sonne sich nicht gut mit ihr vereinigen läßt.

Diese Grundsätze, auf die Lehre des Buddho über die Art unserer vor- und nachgeburtlichen Existenz angewendet, ergeben folgendes. Seine Lehre begreift drei Behauptungen in sich:

1. Es gibt ein Fortleben nach dem Tode,

[91] Cfr. Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, S. 576 (595). Der von Schopenhauer zitierte *Obry* sagt in seinem vortrefflichen Buche »Du Nirvāna Indien«: »Dieser alte Glaube hat die Reise um die Welt gemacht und war im hohen Altertum so weit verbreitet, daß ein gelehrter Anhänger der anglikanischen Kirche von ihm urteilt, er sei ohne Vater, ohne Mutter und ohne Genealogie.«

2. dasselbe vollzieht sich in Form der Wiedergeburt, und zwar näher der Palingenesie,

3. diese selbst findet innerhalb der angegebenen fünf Fährten statt.

Über die Wahrheit der ersten Tatsache war sich die ungeheuere Überzahl der Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten klar, so sehr, daß sich diese Übereinstimmung eigentlich nur durch den Satz Spinozas begreifen läßt: sentimus experimurque nos aeternos esse: unser unmittelbares Bewußtsein sagt uns, daß wir unvergänglich sind[92]. In Widerstreit geraten die Menschen hier erst bei der Herübernahme dieser unmittelbaren, in den Tiefen ihres Wesens begründeten und deshalb nur gefühlten Wahrheit in die abstrakte Erkenntnis, also bei dem Versuche, sie nach dem Satz vom Grunde zu begreifen; gegen sie kämpfen nur jene, die sich wissenschaftlich als Materialisten bezeichnen und die auch dem Buddho schon gar wohl bekannt waren: »Da behauptet, Sandako, ein Meister diese Ansicht: ›Almosengeben, Spenden, Opfer bringen ist ein leerer Wahn, es gibt keine Frucht und kein Reifwerden der guten und bösen Taten, es gibt nicht diese Welt und nicht eine andere Welt; es gibt nicht Vater und nicht Mutter und nicht ohne Zeugung ins Dasein tretende Wesen, es gibt in der Welt keine Religiosen und Brahmanen, die vollkommen und vollendet sind, die diese Welt und jene Welt durchschauen, erleben und offenbaren. Aus den vier Hauptelementen hier ist der Mensch entstanden; wenn er stirbt, geht Erde wieder zur Erde, Wasser zum Wasser, Feuer zum Feuer, Luft zur Luft, in den Raum hinaus wandern die Sinne. Mit der Bahre zu fünft schreiten die Leute mit dem Toten hinweg. Bis zur Verbrennung werden Sprüche gesungen. Dann sind nur noch bleiche Knochen übrig und in der Asche enden seine Opferdarbringungen. Nur von Toren wird Freigebigkeit gepredigt. Unsinn, Lüge, Gefasel bringen sie vor, die da behaupten, es gebe Etwas. Seien es Toren, seien es Weise: Bei der Auflösung des Körpers zerfallen sie, gehen zugrunde, sind nicht mehr nach dem Tode‹[93].«

Aber sonderbarerweise, trotzdem er den Augenschein für sich hat – mit dem Tode zerfällt ja *offensichtlich*, was wir Mensch zu heißen gewohnt sind – hat der Materialismus, wie Schopenhauer sagt und wie früher schon einmal erwähnt, nie einen dauernden Einfluß auf die Menschheit erlangen können. Die Gründe sind klar: Auch der Materialismus ist, wie jedes andere wissenschaftliche System, das das Phänomen des Lebens erklären will, eine *Hypothese*. Eine Hypothese kann aber nach dem Obigen nicht richtig sein, wenn sie mit einer Grundtatsache des Naturverlaufes im Widerspruch steht. Zum Naturverlauf

[92] Wenn man sich darüber klar werden will, wie tief im Menschen dieses Bewußtsein verankert ist, dann muß man sich jene nicht zu bannende Sorge vor Augen halten, die jeden Menschen im unmittelbaren Angesichte des Todes um seine Zukunft nach diesem ergreift und zwar auch jene ergreift, die in gesunden Tagen für jeden Glauben an ein Fortleben nur ein überlegenes Lächeln haben.

[93] Majj. Nik. I, p. 515 (76. Suttam).

in diesem Sinne gehört aber doch wohl mit dem Menschen und allen seinen Handlungen auch das erwähnte, ein Gemeingut der Menschheit als Ganzes genommen bildende unmittelbare Bewußtsein der Fortdauer nach dem Tode. Auch dieses muß deshalb doch wohl von einer Erklärung des Lebens mitumfaßt werden. Wollte man diese Erklärung aber etwa dahin zu geben versuchen, daß sich aus diesem Bewußtsein höchstens ein dem Menschen eigentümlicher *Trieb* zur Fortdauer nach dem Tode ergebe, keineswegs aber, daß dieser Trieb nun auch eine Erfüllung zu erhoffen habe, so wäre darauf zu erwidern, daß schon die bloße Tatsache eines solchen in jedem Menschen gleichmäßig vorhandenen, also wesenhaften Triebes für sich ganz allein auch dessen Verwirklichung in irgend einer Form verbürgt nach dem Satze: natura nihil frustra facit. Wir hätten diesen Trieb gar nicht, wenn er keine Befriedigung zu erwarten hätte: Wenn ein Naturforscher bei irgend einem Wesen einen ihm eigentümlichen Trieb festgestellt hat, so wird er ohne weiteres so sehr von der Möglichkeit seiner Befriedigung überzeugt sein, daß er die Zumutung, das Suchen nach dem Objekte dieses Triebes aufzugeben, weil ihm doch kein solches entspreche, kurzer Hand als töricht zurückweisen und in seinem Forschen nicht eher nachlassen wird, bis er dieses Objekt gefunden hat, aus dem sicheren Gefühle heraus, daß die Natur in der Linie des geringsten Widerstandes arbeitet und deshalb auch keine Bedürfnisse schafft, für die es keine Mittel zur Abhilfe gibt. Dann aber zerschellt der Materialismus schon an jeder moralischen, also selbstlosen Handlung in der Welt, wie es solche doch zweifellos gibt, die dann aber auch ebenfalls, so gut wie Geburt und Tod, zum Phänomen des Lebens gehören und mit denen deshalb eine Hypothese der Erklärung dieses Phänomens unmöglich in Widerstreit geraten darf. Auch der Materialist hegt wohl Hochachtung und Bewunderung vor einem Menschen, der seine eigene Person ohne Zaudern für einen anderen preisgibt. Wie ist diese Hochachtung, diese Bewunderung aber mit seinem System vereinbar, wonach es doch sinnlos sein muß, mich selbst total zu vernichten, nur damit ein anderer, der mich im Grunde doch gar nichts angeht – denn welches Band sollte mich nach dem Materialismus mit einem fremden Menschen verbinden? – lebe? Bin ich nicht vielmehr ein Tor, wenn ich mein eigenes Leben, das doch nach dieser Anschauung für mich das Höchste sein muß, eben weil seine Vernichtung die restlose Vernichtung von allem anderen für mich miteinschließt, für einen anderen aufopfere? Und wo bliebe der Ausgleich für eine wohl auch von einem Materialisten als edel empfundene Lebensaufopferung für einen anderen, wenn es mit dem Tode aus ist? Denn auch das ist doch wohl eine zum Phänomen des Lebens gehörige und deshalb von einer Erklärung desselben mitzuumfassende Tatsache, daß in uns das unausrottbare Bewußtsein lebt, daß jeder Tat irgendwie ihr Lohn werden muß. Sollte der Materialist die Antwort geben: Nun ja, der Ausgleich für die Tat liegt eben darin, daß sie einem *anderen* Menschen zugute kommt, so wäre die weitere Frage zu beantworten: Wie ist es aber

dann, wenn der sein Leben Preisgebende es für eine *verlorene* Sache preisgibt? Zum Beispiel jene fünfhundert Schweizer, die sich für ihren König Ludwig XVI. bei der Erstürmung der Tuilerien durch den Pöbel opferten. War die Tat, rein natürlich betrachtet, nicht vollständig wertlos? Und doch, wer hat den Mut zu sagen, es wäre für jene Edlen ganz das Gleiche gewesen, wenn sie, statt ihr Leben für ihren Herrn hinzugeben, ihn feig verraten und sich auf die Seite des Pöbels gestellt hätten? Wenn es aber *nicht* gleich war, wann und wo soll der Ausgleich, nach dem das menschliche Empfinden förmlich schreit, erfolgen, wenn mit dem Tode die restlose Vernichtung eintritt? So aber ist es mit jeder guten, insbesondere mit jeder heroischen Tat, die nicht die erwarteten Früchte bringt[94].

Mit dieser Erwägung fertigt denn auch der Buddho selbst die materialistische Lehre, daß es mit dem Tode aus sei, ab: »Da überlegt nun, Sandako, ein verständiger Mann: ›Dieser liebe Meister behauptet eine solche Meinung, eine solche Ansicht‹ – eben die materialistische, wie sie in den obigen Worten wiedergegeben ist. ›Wenn es wahr ist, was er sagt, so ist alles irdische Tun ohne Zweck. Beide sind wir also hier ohne Unterschied eins geworden. . . . Eine Torheit it es daher von diesem lieben Meister, nackt zu gehen, den Scheitel zu scheren, auf den Fersen zu sitzen, Haar und Bart auszuraufen, wenn ich, der in einem Hause voller Kinder lebt, der Seide und Sandel gebraucht, Schmuck und duftende Salben verwendet, der an Gold und Silber Gefallen hat, künftighin ganz dasselbe Los wie dieser liebe Meister haben werde.‹ Und er erkennt: ›Es ist unechte Asketenschaft und wendet sich unbefriedigt von solchem Asketentum ab[95].‹«

In der Tat ist die Erkennntis, daß der Materialismus von vornherein jede wirkliche Moral unmöglich macht, das durchschlagende Moment für jeden *moralischen* Menschen, der ja allein die ganze Bedeutung des moralischen

[94] Du Prel nennt jene Anlage im Menschen, kraft deren er sich für seine Handlungen über den Tod hinaus verantwortlich fühlt, den *moralischen Instinkt:* »Der Mensch ist die höchste Naturtatsache und die Moral ist seine höchste Funktion. Instinktiv stellen wir dieselbe höher als die Bildung. Am moralischen Menschen vermissen wir kaum die Bildung, Genie ohne Moral aber stößt uns ab. Dummheit erregt Bedauern oder Heiterkeit, Schlechtigkeit erregt Entrüstung. »Der eigentliche Prüfstein philosophischer Systeme liegt also darin, ob sie fähig sind, die Moral zu begründen. – Der moralische Instinkt ist nun aber unlogisch, wenn die menschliche Individualität nur zwischen Wiege und Grab liegt. Hätte nur unser sichtbares Bahnstück Geltung und gingen wir mit Bewußtsein unserem Erlöschen entgegen, dann gleichen wir dem zum Tod Verurteilten, nur daß unser Weg zur Richtstätte etwas länger und der Zeitpunkt ungewiß ist, wann wir sie erreichen. Das Gesetz gesteht dem Verurteilten für seine letzten Tage die Erfüllung seiner leiblichen Wünsche zu. So war es schon bei den alten Griechen. Diesen Anspruch mit Vernachlässigung der Vorbereitung für das Jenseits werden wir aber für unsere ganze Lebensdauer erheben, wenn wir als Materialisten den Tod als Vernichtung ansehen« (Rätsel des Menschen, S. 96).

[95] Majj. Nik. I, p. 516 (76. Suttam).

Handelns unmittelbar an sich und in sich fühlt, ihn schon aus diesem seinem unmittelbaren Gefühle heraus – die gefühlte Wahrheit ist nach Schopenhauer ja die unmittelbar erkannte, die nur noch nicht als abstrakte Erkenntnis in Begriffe abgezogen ist – von sich zu weisen. Und nur an Menschen, die bereits auf dieser Höhe des moralischen Handelns stehen, wendet sich der Buddho überhaupt.

Steht nun aber für einen Menschen die Tatsache, daß der Tod nicht unser Ende ist, fest, so handelt es sich für ihn um die weitere Frage der *Art* dieser Fortdauer. Zwei Hauptlehren stehen sich hier gegenüber, einmal die Lehre der *persönlichen* Fortdauer, deren Hauptrepräsentant die christliche Lehre von der Unsterblichkeit des Individuums in einem ewigen Himmel oder in einer ewigen Hölle ist, und dann die Palingenesie.

Wo liegt die Wahrheit? Auch hier bleibt für jeden, der sie selbst noch nicht unmittelbar erkannt hat, nur der Standpunkt des vernünftigen Hausvaters übrig, wie ihn der Buddho präzisiert, ein Standpunkt, der sich in Anlehnung an seine Worte, wie folgt, fixieren läßt: »Da überlegt nun, Hausvater, ein verständiger Mann: ›Wenn da die einen lieben Asketen und Brahmanen sagen und lehren: ›Es gibt eine persönliche Fortdauer‹, so habe ich das nicht gesehen; und wenn da die anderen lieben Asketen und Brahmanen sagen und lehren: ›Es gibt keine persönliche Fortdauer‹, so habe ich das nicht erfahren. Doch wenn ich mich nun, ohne es erfahren, ohne es gesehen zu haben, einzig für eines entschiede: ›Dies nur ist Wahrheit, Unsinn anderes‹, so stünde mir das übel an. Denn man kann einer Sache gar wohl vertrauen und sie ist hohl und leer und falsch; und man kann ihr auch wohl nicht vertrauen, und sie ist echt und wahr und wirklich.‹ Und so wird, wer der Wahrheit nachgeht, ein verständiger Mann, da nicht gleich einseitig den Schluß ziehen: »Dies nur ist Wahrheit, Unsinn anderes«; vielmehr ist es, auf daß die Sätze Einsicht gewähren, wichtig, den Inhalt zu betrachten« [96]. – In unserer Sprache ausgedrückt heißt dies: Auch hier stehen für jeden, der nicht einfach blind glauben kann, sondern wissen will, einstweilen nur *Hypothesen* in Frage, die auf ihre Begründetheit nach den für sie geltenden Regeln zu prüfen sind, also insbesondere dahin, ob sie nicht mit anderweiten zweifellosen Tatsachen in unvereinbaren Widerspruch geraten. Denn in diesem Falle wäre schon ihre bloße *Möglichkeit* zu verneinen und wären sie deshalb von vornherein abzulehnen.

Nun haben wir bereits gesehen, daß der Körper mit dem Tode *augenscheinlich* zugrunde geht, indem seine Bestandteile wieder in die Gemeinschaft der anorganischen Stoffe der äußeren Natur zurückkehren, und daß mit dem Fortfall dieser ihrer Basis, als von ihr bedingt, auch die übrigen Komponenten der Persönlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeit und Erkennen in nichts zerstieben und unmöglich werden. Man kann sich durch Dogmen bestimmen lassen, diese *augenscheinliche* Aussage der Natur zu ignorieren oder

[96] Majj. Nik. I, p. 410 (60. Suttam).

gar trotz ihrer an dem Glauben der persönlichen Fortdauer festzuhalten, aber wenn man an die Stelle der Erkenntnis nicht seinen Willen als die Quelle der Wahrheit setzt – jeder Glaube ist ja letzten Endes eine *Willens*funktion und der Wille bekanntermaßen nicht zu belehren – sondern wenn man auf dem Standpunkte steht, daß alle Wahrheit nur auf der *Anschauung* beruhen kann und in ihr wurzeln muß, dann steht über allem Zweifel fest, daß mit dem Tode des Menschen nicht bloß das, was an ihm körperlich, sondern auch, was an ihm geistig ist – nämlich eben Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen – d. h. also die *ganze* Persönlichkeit, zugrunde geht. Das ist für jeden unbefangenen Beobachter so klar, daß der Materialismus ja gerade hieraus seine Hauptwaffe gegen den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode überhaupt nimmt, wobei er freilich selbst wieder den unverzeihlichen Fehler begeht, von der Unmöglichkeit einer Alternative auf die Unmöglichkeit auch der anderen – der alsbald zu behandelnden Palingenesie – zu schließen.

Speziell die christliche Lehre von der persönlichen Fortdauer in einem ewigen Himmel oder in einer ewigen Hölle hat den Glauben an einen persönlichen Gott zur Voraussetzung und führt im Verein mit diesem Dogma zu geradezu ungeheuerlichen Widersprüchen: Wie kann ein menschliches Erkenntnisvermögen den Gedanken fassen, daß ein Gott, der doch der Inbegriff vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein soll, Wesen schafft, von denen er voraussieht, daß sie in ihrer Überzahl – »Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt« – der *ewigen* Verdammnis in einer Hölle anheimfallen werden! Freilich wählen sich diese Wesen dieses ihr grauenhaftes Schicksal infolge ihrer Willensfreiheit selbst. Aber wie kann der allgütige Gott ihnen ein solches entsetzliches »Geschenk« verleihen, nachdem er doch zufolge seiner Allwissenheit voraussieht, daß es in so fürchterlicher Weise mißbraucht werden wird! Was würde man von einem natürlichen Vater sagen, der sein Kind in die Welt hinausschickt oder auch es schon zeugt in der bestimmten Voraussicht, daß es später »freiwillig« ein mit lebenslänglichem Zuchthaus zu bestrafendes Verbrechen begehen und zeitlebens in tiefster Verzweiflung dahinbrüten wird! Was wäre aber ein solches Unterfangen im Vergleiche mit jenem anderen, ein Wesen ins Dasein zu setzen, ja, die allermeisten Wesen ins Dasein zu setzen, damit die einen, nämlich die Tiere, die keinen freien Willen haben, also zugestandenermaßen schuldlos und ohne jede Aussicht auf Entschädigung – denn sie sind ja nach dieser Lehre nicht unsterblich – ein Leben des Schreckens und der Angst führen[97], und die anderen, die Menschen, infolge ihres freien Willens

[97] Wir machen uns gemeinhin keine Vorstellung von dem angsterfüllten Leben, das die meisten Tiere führen. Man beachte irgend ein zierliches Vögelchen, während es Nahrung aufpickt. Es wird zehnmal den Kopf nach allen Seiten wenden, um einen vermuteten Feind rechtzeitig zu entdecken, bevor es *einmal* ein Körnchen zu sich zu nehmen wagt. Der gewöhnliche Mensch findet das allerliebst und drollig, dem tiefer Blickenden aber wird gerade daraus offenbar, in welch steter Furcht und Unruhe auch diese harmlosen Wesen dahinleben.

der namenlosen Qual einer ewigen Hölle verfallen, die ihr Schöpfer gerade als Folge des von ihm ihnen mit auf den Weg gegebenen freien Willens voraussah! Muß nicht das Erkenntnisvermögen erst noch geschaffen werden, das einen solchen Gedanken auszuhalten vermag, ganz abgesehen davon, daß es doch an sich schon schlechterdings gegen alle Denkgesetze verstößt, für die Schuld eines armseligen, endlichen Wesens und damit für eine selbst beschränkte und endliche Schuld eine unendliche Strafe eintreten zu lassen? Und dann, wie Schopenhauer so richtig bemerkt[98]: Ist es faßbar, daß der Gott, welcher Nachsicht und Vergebung jeder Schuld vorschreibt, selbst keine übt, sondern noch nach dem Tode ewige Bestrafung eintreten läßt? Das Widersinnigste aber ist, daß dieser Gott von mir den Glauben an dieses Dogma der ewigen Bestrafung in einer Hölle unter Androhung der Verwirklichung dieses Dogmas an mir selbst verlangt, mir aber andererseits ein Erkenntnisvermögen mitgegeben hat, welches dieses Dogma eben wegen seiner Vernunftwidrigkeit gar nicht annehmen *kann*.

Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß eine Hypothese mit derartigen Konsequenzen und Widersprüchen – etwas anderes als eine Hypothese ist die Lehre von der persönlichen Fortdauer nach dem Tode auch dann nicht, wenn sie als diese Offenbarung eines persönlichen Gottes vorgetragen wird; denn auch diese Begründung ist ja selbst wieder bloße Hypothese, die noch dazu auch ihrerseits wieder zu unausrottbaren Widersprüchen führt – vor dem Forum der Erkenntnis unmöglich bestehen kann und deshalb a limine abzuweisen ist.

Damit bleibt dann aber nur mehr die *Palingenesie* als die überhaupt noch allein mögliche Art der Fortdauer nach dem Tode übrig. Denn für den Menschen, für welchen einerseits die Tatsache seines Fortlebens nach dem Tode feststeht und der andererseits alle Lehren einer *persönlichen* Fortdauer – nicht nur die christliche, sondern auch alle anderen, welche diese persönliche Fortdauer in Form der Seelenwanderung oder Metempsychose lehren – als vernunftwidrig zurückweisen muß, bietet sich nur mehr die Möglichkeit einer Fortdauer *unter Untergang seiner Persönlichkeit*, welchen Untergang eben die Palingenesie in sich begreift. Unter dieser versteht man nämlich die Zersetzung und Neubildung des ganzen Individuums, so zwar, daß das Sterbende mitsamt dem Bewußtsein vollständig untergeht, aber ein Keim übrig bleibt, aus welchem ein neues Individuum mit neuem Bewußtsein hervorgeht[99], »der Mensch also wie Getreide reift und immer wieder reift[100].« Diese Lehre der Fortdauer nach dem Tode ist die einzige, die mit keiner, aber auch mit gar keiner anderweitigen Tatsache des Naturverlaufes in Widerspruch gerät. Und

[98] Parerga II, S. 396 (383).

[99] Schopenhauer, Parerga II, S. 301 f. (285). Der übrig bleibende Keim ist unser dürstender Wille. Davon später.

[100] Kathaka-Upanischad 1, 6.

schon deswegen, weil sie so die einzige ist, bei der sich eine Fortdauer nach dem Tode logisch überhaupt nur widerspruchslos denken läßt, muß sie auch von jedem, für den die Tatsache seiner Fortdauer an sich feststeht, als die wahre akzeptiert werden.

Aber diese Hypothese – nur als solche kommt auch sie für uns einstweilen in Betracht – ist nicht nur in allen ihren Teilen und Konsequenzen widerspruchslos, indem sie sich harmonisch in das gesamte Naturgeschehen einfügt, so sehr, daß sogar der »so übermäßig empirische« Hume, wie Schopenhauer ihn nennt, in seiner skeptischen Abhandlung über die Unsterblichkeit sagt, sie sei das einzige System dieser Art, auf welches die Philosophie hören könne[101], sondern sie erweist sich nach Schopenhauer auch als ein direktes Postulat der praktischen Vernunft, wie das schon daraus hervorgeht, daß jeder auf sie selbst gerät, sie zum mindesten jedem, der zum ersten Male davon hört, sogleich einleuchtet, »wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr, mit abergläubischer Furcht, schon von weitem aus dem Wege eilt[102].«

Freilich *wie* nun diese Palingenesie, diese Neuwerdung, im Augenblick des Todes vor sich geht, das ist das große Geheimnis: »Jedes neugeborne Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue Dasein entstanden ist: sie sind *ein* Wesen. Die Brücke zwischen beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines großen Rätsels«, sagt Schopenhauer[103], eines Rätsels, das, wie hinzugefügt sei, von jeher ein unergründliches war; niemand hat es zu lösen vermocht, mit Ausnahme eines Einzigen; und dieser Einzige ist wiederum – der Buddho. Seinem genialen Tiefblick war es gegönnt, einen Blick auch in diese geheimste Werkstätte der Natur zu werfen und so die Lösung jenes Rätsels zu bringen, eine Lösung, die selbst wieder so verblüffend einfach ist, wie es eben nur die Wahrheit sein kann, die ja immer einfach ist, so einfach, daß es, wie Goethe einmal sagt, die Menschen ärgert, daß sie so einfach ist. Doch das wird später auszuführen sein. Hier war nur festzustellen, daß die allein mögliche Form einer Fortdauer nach dem Tode die Palingenesie ist, und daß eben diese allein mögliche Form vom Buddho gelehrt wird[104].

[101] W. a. W. u. V. II, S. 578 (595).
[102] W. a. W. u. V. II, S. 543 (559).
[103] W. a. W. u. V. II, S. 575 (592).
[104] Sobald man zur Erkenntnis vorgedrungen ist, daß die Art unserer Fortdauer die Palingenesie ist, geht auch ohne weiteres die Einsicht in die *Anfangslosigkeit* des Kreislaufs unserer Wiedergeburten auf und damit auch in die unermeßlichen Zeiträume, die wir bereits durchwandert haben. Denn war die mein gegenwärtiges Leben einleitende Geburt nicht meine erste, dann war es auch nicht die dieser vorhergegangene und so ohne Aufhören zurück in die anfangslose Unendlichkeit der Vergangenheit. Somit

Was an seiner Lehre bezüglich der von ihm gelehrten Art der Fortdauer nach dem Tode Anstoß erregen könnte, kann also nur mehr deren drittes Element sein, nämlich daß sich diese Palingenesie nicht nur innerhalb des Menschenreiches vollziehe[105], sondern daß sie ebenso gut auch in der Tier- oder Gespensterwelt oder in einer Hölle oder in einer Götterwelt statthaben könne, indem man einwenden könnte einerseits, daß Gespenster-, Götter- und Höllenreiche jenseits aller möglichen Erfahrung lägen, andererseits doch auch die Annahme widersinnig und gegen jeden Entwicklungsgedanken sei, der Mensch könne je wieder in solche Tiefen, wie Tier- oder Höllenreiche, zurückgleiten.

Was den ersten Einwand betrifft, so ist vor allem klar, daß er eine petitio principii in sich schließt, indem er die *gewöhnliche Erfahrung* für die allein mögliche erklärt. Auf ihn wäre deshalb in Anlehnung an ein Wort Goethes zu erwidern: Man muß sich allerdings an den Grenzen der Erfahrung resignieren, aber nicht an den Grenzen der Erfahrung des eigenen bornierten Individuums, sondern an den Grenzen der Erfahrung der *Menschheit*, das heißt: das ewig unbekannte Land beginnt erst da, wohin auch die Größten der Menschheit nicht mehr vorzudringen vermögen. Unter diesen Größten sind aber letzten Endes nicht die *bloß* intellektuell, sondern die auch *moralisch* Großen zu verstehen, welche den schwersten Kampf gekämpft und den gewaltigsten Sieg, nämlich den über sich selbst, errungen haben, an welchem Maßstabe gemessen alle unsere *sogenannten* Großen zu bloßen Zwergen zusammenschrumpfen. Diese

bekunden wir, wenn wir auf die ungeheueren Zeiträume, mit denen der Inder zu rechnen gewohnt ist, mit überlegenem Lächeln herabschauen, unser flüchtiges gegenwärtiges Leben für unser Leben schlechthin haltend, nur die Enge unseres Horizonts, über die man selbst wieder lächelt, wenn man den richtigen Standpunkt gewonnen hat, daß wir, wie sich im nächsten Kapitel ergeben wird, in unserem tiefsten Wesen *zeitlos* sind, uns mithin die Zeit nichts anhaben kann; wonach es aber selbstverständlich ist, daß wir sie, wenn wir uns in sie hineinbegeben, in ihrer ganzen Endlosigkeit, wenn auch selbst immer wieder andere werdend, an uns vorüberziehen sehen können. – So illustriert also speziell die buddhistische wie die indische Zeitrechnung überhaupt die ungeheuere Weite der indischen »Weltanschauung« gegenüber unserer abendländischen: Der Inder rechnet nach *Weltaltern* (kalpas), der Abendländer nach Jahren von 365 Tagen! Die Länge *eines* der zahllosen von uns schon durchlebten Weltalter sucht der Buddho, da hier jede Zahl versagt, in Samyutta Nikāyo II, p. 181 (XV, 5) durch Gleichnisse zu veranschaulichen. Eines von diesen ist das folgende: »Gleichwie, Mönche, wenn da ein mächtiger Felsenberg wäre, eine Meile lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, ohne Spalt, ohne Riß, lauter feste Masse, und es streifte jeweils nach Ablauf von hundert Jahren ein Mann *einmal* mit einem Gewande aus Benaresseide daran, so würde, Mönche, durch dieses Vorgehen der gewaltige Felsenberg eher verschwinden, zu Ende gehen, als *ein* Weltalter. So lange, Mönche, ist ein Weltalter.« – Ein modernes räumliches Analogon ist unsere astronomische Einheit des Lichtjahres mit seiner »neun Billionen Kilometerweite«.

[105] Wobei zu merken ist, daß diese Neugeburt als Mensch nicht gerade auf *unserer* Erde stattfinden muß. Ganz im Einklang mit unserer modernen Astronomie war man bereits im alten Indien allgemein zur Erkenntnis durchgedrungen, daß das Universum aus *zahllosen* Weltsystemen und demgemäß auch aus *zahllosen* Erden besteht.

moralisch Großen aber behaupten, jene drei der *normalen* Anschauung unzugänglichen Reiche aus eigener Anschauung zu kennen, wenn sie sie auch mit ganz verschiedenen Namen, entnommen dem Ideenkreis, in welchem sie im übrigen lebten, bezeichnen. Was berechtigt, gerade *ihren* Berichten keinen Glauben beizumessen? Etwa der Umstand, daß sie als *moralisch* Große direkt unfähig zu einer bewußten Unwahrheit waren? Oder der, daß sie, gegenseitig unabhängig, durch Tausende von Jahren und Meilen von einander getrennt, doch alle das Gleiche gesehen haben? Oder vielleicht gar, daß speziell der Buddho und seine Jünger die höchste Nüchternheit und Besonnenheit auch gegenüber allen inneren Erlebnissen, speziell gegenüber jenen, die sich auf den höchsten Stufen der Heiligkeit einstellen und die eben den Überblick über den ganzen Samsāro bringen, als die Grundvoraussetzung der rechten Erkenntnis betonen[106]?

Es ist gewiß nicht zu viel gesagt, daß, wenn irgend ein Ereignis der *äußeren* Geschichte von gleich einwandfreien Charakteren, wie solche heilige Menschen es sind, bestätigt würde, kein vernünftiger Mensch an seiner Realität zweifeln würde. Wenn *hier* gleichwohl, besonders von unseren modernen »Aufgeklärten«, solche Zweifel erhoben werden – Menschen, die einen Blick für die *tatsächlichen* Grenzen des Möglichen und die Kriterien des Wirklichen haben, fällt das übrigens gar nicht ein – so kann das also nur in der *Unwahrscheinlichkeit*

[106] Man hat sich sogar nicht gescheut, eine derartige innere Erleuchtung heiliger Menschen als krankhaften Zustand hinzustellen und sie demgemäß für geisteskrank zu erklären! Soweit kommt man, wenn man seinen eigenen »Pelagianischen Hausmannsverstand« – Sch., W. a. W. u. V. I, 480! – zum Maß für die Dinge macht. Fürwahr, eine sonderbare geistige *Gesundheit*, welche Männer, die ihren Geist so weit entwickelt hatten, daß er sie befähigte, den uns gewöhnlichen Sterblichen fast unmöglich erscheinenden Sieg über alle ihre Leidenschaften, ja jede Willensregung überhaupt, zu erringen und so sinnes- und geistesgewaltig im höchsten Grade zu werden, für geisteskrank erklärt! Sollte hier nicht eine Begriffsverwirrung vorliegen, hinsichtlich dessen, was Gesundheit und Krankheit ist? (Cfr. das 75. Suttam des M. N.)

Gewiß mag es sein, daß auch bei Geisteskranken einzelne Phänomene vorkommen, die an Erlebnisse anklingen, wie sie Heilige haben. So mag, wenn ein solcher Kranker »das affektlose Universalgefühl des Nichts« in den Worten beschreibt: »Es ist nichts und gibt nichts und wird nichts sein« – angeführt bei Oldenberg, S. 374, Anm. 2 – das allerdings an das später noch zu behandelnde »Reich der Nichtirgendetwasheit«, in das sich der Heilige zu erheben vermag, erinnern. Allein einmal ist diese Ähnlichkeit nur eine *scheinbare:* der Heilige ist sich, wenn er im Reiche der Nichtirgendetwasheit verweilt, gar wohl bewußt, daß die Welt an sich nach wie vor besteht, und daß nur er sich vorübergehend *aus ihr herausgezogen, sie überwunden hat, so, daß er* beliebig wieder in sie zurückkehren kann, während ein von diesem Gefühl befallener Kranker dauernd in dem *Wahn* lebt, daß die Welt überhaupt nicht da sei. Und dann: Könnten denn nicht auch einmal ausnahmsweise auf *pathologischem* Wege *Hemmungen* fallen und somit einen *realen* Lichtblick eröffnen, den nur wir, die wir dessen normale Bedingungen nicht kennen, eben wegen seiner pathologischen Auslösung im gegebenen Falle als selbst wahnhaft charakterisieren zu müssen glauben? (Verwandtschaft zwischen Genie und Wahnsinn.)

der Existenz solcher Reiche liegen. Denn höchstens für unwahrscheinlich könnte ihre Existenz gehalten werden, in keinem Falle für unmöglich oder irgend welcher anderweiten Tatsache widersprechend. Aber sind sie wirklich auch nur unwahrscheinlich? Es ist doch wohl im Gegenteil unwahrscheinlich, daß die Form des Lebens auf unserer Erde die einzige sein sollte, die die im übrigen unerschöpfliche Natur hervorgebracht hat. Wenn aber die gegenteilige Wahrscheinlichkeit schon auf dem Wege bloßer Schlußfolgerung sich aufdrängt, dann ist es wohl weiterhin ebenso wahrscheinlich, daß diese zu vermutenden anderweiten Formen des Lebens in Hinsicht auf die Unerschöpflichkeit der Natur auch alle mit den Grundgesetzen des Universums, also insbesondere mit dem allwaltenden Gesetze der Vergänglichkeit, vereinbaren Möglichkeiten eines glücklichen wie eines unglücklichen Daseins erschöpfen, wie wir dies im kleinen Maßstabe ja auch auf unserer Erde sehen, wo ebenfalls den Zuständen höchster Glücksempfindung solche kaum faßbaren Schmerzes, ja, ganzen von außerordentlichem Glück bestrahlten Lebensläufen andere gegenüberstehen, die nur eine Kette von unaufhörlichen Qualen bilden, wie in der Tierwelt. Warum sollte in der Natur nicht auch im Großen statthaben, was wir so bei uns sich alltäglich im Kleinen abspielen sehen? Warum sollte es, kurz gesagt, nicht auch *Extreme* des Daseins sowohl nach der Richtung des Glücks wie des Unglücks geben können? Freilich das Extrem nach der Richtung ungetrübten Glücks, wie man es sich in den Himmeln vorstellt, läßt man sich schon gefallen; aber so viel ist auf jeden Fall klar, daß, wenn es Himmel gibt, dann es nach dem Gesetze der Polarisation ebensogut auch Zustände des anderen Extrems, die man eben als Höllen bezeichnet, geben muß, gleichviel, wie man diese Zustände deuten mag. Wer also einen Himmel nicht missen will, muß auch mit der Hölle rechnen.

Damit kommen wir auf den zweiten Einwand, daß die Annahme, der Mensch könne je wieder in solche Tiefen zurückgleiten, *widersinnig* sei. Aber wider*sinnig* ist hier gar nichts, sondern höchstens kann es einem wider*willig* sein, d. h. auch gegen diese Möglichkeit spricht vom Standpunkt der Vernunft und der Erfahrung aus gar nichts; was sich dagegen sträubt, ist nur unser nach Wohlsein dürstender Wille, der also auch hier wieder, wie sonst, von vornherein die Erkenntnis verfälscht: Weil der Wille im Menschen vor einem Dasein, »einzig leidvoll«, wie ein solches die Aussicht auf das Wiedererscheinen in einer Hölle oder im Tierreich eröffnet, zurückschaudert, schließt der Mensch einfach vor allen derartigen Eventualitäten die Augen, indem er sich einredet, das *könne* nicht sein. Aber was sein kann und was nicht, das entscheidet nicht unser Wille, sondern das entscheiden die die Welt beherrschenden Gesetze; und es war immer verhängnisvoll für die Wahrheit, wenn man ihr gegenüber sich auf den Standpunkt stellte: sic volo, sic jubeo – stat pro ratione voluntas.

Dieser Einfluß des Willens bei der Ergründung der Wahrheit verbirgt sich oft sogar hinter den »wissenschaftlichsten« Gedanken. Er steckt insbesondere

auch in dem »*Entwicklungsgedanken*«, mit dem man die Möglichkeit des Rückfalles des Menschen in niedere Reiche abtun zu können glaubt. Weil der Mensch in der Natur einen allmählichen Aufstieg in den Formen der Lebewesen wahrnimmt und weil es seinem Willen so zusagt, zieht er voreilig den Schluß auf eine unbegrenzte Entwicklung seines eigenen Geschlechtes, obwohl ihn die Natur augenscheinlich lehrt, daß es eine solche Entwicklung nicht gibt, sondern daß, wie schon angedeutet, jede Entwicklung nur die erste Hälfte *eines* Vorganges, nämlich des Werdens, ist, dessen zweite Hälfte stets den Verfall und am Schlusse den vollständigen Zusammenbruch dessen, was sich anfangs als ein sich Entwickelndes dargestellt hatte, bringen muß, ein Gesetz, das im Größten wie im Kleinsten gilt. Sieht der Mensch aber das Illusionäre der unbegrenzten Entwicklung der *Gattung* mit der Zeit ein, so kommt er schließlich, um ja nicht an die Zwecklosigkeit alles seines Strebens und Wollens glauben zu müssen, dahin, die Verwirklichung des Entwicklungsgedankens ins *einzelne Individuum* zu verlegen, so zwar, daß diesem als solchem ein metaphysisches Endziel jenseits des Reiches der Vergänglichkeit vorgesetzt sei, dem es mehr und mehr entgegenreife, bis es dasselbe entweder schon mit dem Tode oder doch nach einer Reihe aufeinanderfolgender einzelner Existenzen auch tatsächlich erreiche, etwa wie ein Wanderer seinem Ziele mit jedem Schritte, wenn auch vielleicht unmerkbar, näherkommt[107]. In dieser Formulierung des Entwicklungsgedankens liegt freilich eine Annäherung an die Wahrheit insoferne, als der Mensch den Schwerpunkt der Entwicklung *in sich selbst* und nicht mehr in die Gattung verlegt in Übereinstimmung mit seinem eigenen innersten Wesen, das gar nicht anders kann, wie sich selbst als das Zentrum der ganzen Welt und damit auch als Selbstzweck zu betrachten. Aber daß auch insoweit nicht eine stetig fortschreitende Entwicklung statthabe, sollte doch schon ein Blick auf die tägliche Erfahrung lehren, wobei natürlich davon auszugehen ist, daß unter Entwicklung nur eine Läuterung des *Charakters*, also eine *moralische* Entwicklung, zu verstehen ist, da es sich ja nicht um die Erreichung eines physischen, sondern eines metaphysischen Zieles handelt. Wie wenig von solcher Entwicklung wird man aber da gewahr! Sehen wir nicht vielmehr regelmäßig das Gegenteil von ihr? Dient das Leben gemeinhin nicht dazu, die Selbstsucht, das Gegenteil von moralischer Läuterung, nach den verschiedensten Richtungen zu »entwickeln«? Wie wenig Menschen gibt es, die am Schlusse ihres Lebens keine Gewissensbisse, diesen einzigen Gradmesser alles moralichen Fortschrittes, und damit die unmittelbare Gewißheit in sich empfinden, daß sie wirklich moralisch vorwärts gekommen sind und deshalb ruhig und vertrauensvoll sterben können, ohne daß sie es nötig hätten, angesichts des herannahenden Todes das Gemüt künstlich durch eine eingebildete äußerliche Sündenvergebung seitens eines Priesters

[107] Auch diese Auffassung ist keineswegs ein Produkt unserer Zeit, indem schon der Buddho sie zurückwies. Majj. Nik. I, p. 518 (76. Suttam).

oder durch den Glauben an einen sündenvergebenden Gott selbst zu beruhigen! Also auch hier keine Entwicklung; im Gegenteil, sehr viele Menschen sinken im Verlaufe ihres Lebens in ihren Trieben und Neigungen bis zum Tiere herab; ja, erreichen oft einen Grad von Bestialität, wie ihn nicht einmal Tiere aufweisen, mit der Folge, daß schon bei ihren Lebzeiten der anständige Teil der Volksgenossen alles unternimmt, sie möglichst von sich fernzuhalten, ja der Staat ihren tatsächlichen Ausschluß aus der menschlichen Gesellschaft erzwingt. Ist es widersinnig, wenn hier die ewige, unerbittlich waltende Gerechtigkeit im Augenblicke des Todes als dem Momente, wo allein eine neue Einordnung in die entsprechende Umgebung möglich ist, diese der Sachlage gemäße Einordnung nun auch wirklich vornimmt und das Wesen dahin schickt, wohin es seiner ganzen Charakterbeschaffenheit nach gehört und wo die ihm eigentümlichen Bestrebungen nicht mehr als unnatürlich, sondern als natürlich und angemessen gelten, also ins Tierreich oder gar in eine Hölle, zugleich zum Ausgleiche all des Unheiles, das es angestellt hat? Freilich nicht auf ewig; denn *alles* in der Welt, im Samsāro, hat ein Ende, auch der Aufenthalt in der Tier- und Höllenwelt.

Man sollte meinen, diese *Hypothese*, die übrigens auch der Einheit alles Lebens gerecht wird, indem nach ihr andererseits auch das Tier wie der Teufel Aussicht hat, irgendwo und irgendwann wieder emporzutauchen und Menschentum zu erreichen, entspreche *viel*mehr der Wirklichkeit als jener »Entwicklungsgedanke«, nach welchem sich alles so schön im Einklang mit unserem Willen vollzieht, daß schon deshalb die Annahme naheliegt, hier sei wieder einmal der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen.

Freilich eröffnet sich unter diesem Gesichtspunkte eine geradezu fürchterliche Perspektive für unsere Zukunft: wir werden nicht durch ein »Entwicklungsgesetz« unaufhaltsam und ohne unseren Willen in immer reinere Gefilde emporgetragen, sondern wir irren, wie schon seit unvordenklichen Zeiten, so auch jetzt, so auch in aller Zukunft, innerhalb der grauenhaften Abgründe des Seins umher mit der Möglichkeit, ja in Hinsicht auf die Zahllosigkeit der uns noch bevorstehenden Wiedergeburten mit der bestimmten Aussicht, auch selbst wieder in die tiefsten dieser Abgründe, das Tierreich und die Höllenreiche, und damit in Zustände grenzenlosen Leidens hinunterzusinken und die Worte Jakob Boehme's an uns selbst zu erfahren: »Wenn alle Berge Bücher wären und alle Seen Tinte und alle Bäume Schreibfedern, noch wäre es nicht genug, um all den Schmerz zu beschreiben.« Aber was kann der Buddho, was können alle die heiligen Männer, denen ein Einblick in diese Abgründe gegönnt war, dafür, daß es so ist, daß wir durch eine unbegreifliche Fatalität in eine derartige Welt hineingeraten sind? Müssen sie unrecht haben, bloß weil *wir* an diese schreckliche Situation nicht glauben können, gleich einem Kinde, das nicht glauben kann, daß die schönen Blumen, die es pflückt, an einem gerade durch sie ver-

deckten Abgrund wachsen, und das deshalb schließlich auch in diesen hinabstürzen muß[108]?

Wenn aber unser Aufenthalt in der Welt solcher Art ist, wenn uns also, wohin wir auch in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit blicken, letzten Endes immer wieder Leiden, ja oft auf ungezählte Zeiträume hinaus *nur* Leiden entgegen gähnt, dann wird wohl auch der eingefleischteste »Optimist« nicht mehr den Mut haben, die erste der vier Hohen Wahrheiten anzuzweifeln, daß alles Leben im Grunde Leiden ist. Er wird vielmehr nicht umhin können, auch die Wahrheit der anderen Worte des Meisters einzuräumen: »Die ganze Welt wird von Flammen verzehrt, die ganze Welt wird von Rauch umwölkt, die ganze Welt steht in Brand, die ganze Welt erbebt[109]«, und wird voll Erwartung der weiteren Botschaft lauschen, wie er dieser Leidenswelt auf ewig entkommen kann, ein Problem, dessen Lösung vor allem die Aufhellung des Verhältnisses, in dem wir zu unseren während des Samsāro fortwährend wechselnden Persönlichkeiten[110] und damit zur Welt selbst stehen, voraussetzt. Der Betrachtung dieses Verhältnisses wollen wir uns deshalb zunächst zuwenden, um so mehr, als sie auch den Übergang dazu bildet, uns den *unmittelbaren* Einblick in den endlosen Kreislauf unserer Wiedergeburten, wie wir ihn im bisherigen behandelt haben, zu verschaffen.

Das Subjekt des Leidens

Ich bin: das ist der sicherste Satz, den es gibt. Er gehört zu jenen, die *vor* aller Beweisführung in sich selbst evident sind. Er liegt ja auch tatsächlich schon vor aller Beweisführung; denn was immer ich nur beweisen will, das will ja eben *ich* und will es für *mich* beweisen. Er ist auch sicherer als alle Anschauung, dieses im übrigen sicherste Kriterium aller Wahrheit; denn auch jede Anschauung erfolgt schon durch *mich*, setzt mich also als Anschauendes bereits voraus. Ich kann zweifeln, *was* ich bin; ich kann sogar zweifeln, ob ich denn wirklich *bin*, das heißt, ob die Bestimmung meines Wesens durch den Begriff Sein, der ja selbst erst aus der Anschauung gewonnen ist, überhaupt vorgenommen werden

[108] Auch schon für den, der seinen Blick nicht über den *ganzen* Samsāro zu weiten, sondern sich nur seine stete Wiedergeburt als Mensch vorzustellen vermag, wird die Sache schrecklich genug, wenn anders er die ganze Trostlosigkeit zu fassen fähig ist, die in den folgenden, in *buddhistische* Fassung gebrachten Versen Martin Greifs liegt: »Jeder Wehruf ist verschollen, – Jede Klage ist verweht, – Wo mit seinem wechselvollen – Los ein neuer Leib ersteht. – Neuer Jugend goldne Tage, – Neuen Alters steile Bahn, – Neue Hoffnung, neue Klage, – Alles hebt von neuem an.« Nur muß man sich dabei der *endlosen* Wiederholung dieses »Alles hebt von neuem an« klar bewußt werden.

[109] Samyutta Nik. I, pag. 133 (V, 7).

[110] Persönlichkeit in dem früher festgestellten Sinne genommen, also als der jeweilige Inbegriff der fünf Gruppen des Anhaftens, sei es nun in Form eines menschlichen oder tierischen oder eines sonstigen Organismus.

kann und darf. Ja, man kann unwiderleglich nachweisen, daß das Ich in der Tat nur ein bloßer Gedanke ist, für den keine substanzielle Entsprechung gefunden werden kann. Das alles kann man. Man kann überhaupt nachweisen, was man will: die Tatsächlichkeit meines Ich wird dadurch nicht im geringsten berührt, und lächelnd werde ich über alle diese Beweise, auch wenn ich sie als unwiderleglich anerkenne, hinweggehen. Denn mich selbst kann man durch die tiefgründigsten Auseinandersetzungen nicht hinwegbeweisen, und dem Menschen, der sich erbötig machen wollte, mir nachzuweisen, daß ich tatsächlich *nicht* sei, würde ich, wenn ich ihn überhaupt eines Bescheides würdige, höchstens zur Antwort geben: Ja, lieber Freund, wenn ich nicht bin, warum plagst du dich denn dann überhaupt erst, mir den Beweis zu liefern, daß ich nicht bin? Bei allen deinen Beweisen setzest du mich als den Adressaten derselben ja doch schon immer voraus, ganz ebenso, wie du dich selbst dabei schon voraussetzest. Denn wie könntest du den Beweis unternehmen, daß wir nicht sind, wenn du nicht selbst schon vorher hättest sein müssen, um diesen Beweis anzutreten? – In der Tat ist es auch im Grunde lächerlich, die Frage, ob ich bin, überhaupt nur aufzuwerfen. Jeder fühlt auch ohne weiteres, daß alle derartigen Fragen: »Bin ich?« »Bin ich nicht?« nicht eigentlich die Tatsächlichkeit meines Ich anzweifeln, sondern nur zum Ausdrucke bringen wollen, daß ich vielleicht nicht *das* bin, für was ich mich halte, ja, daß vielleicht schon die Bestimmung »bin« auf mein Wesen nicht anwendbar ist. Darauf aber hat der unbefangene Mensch doch bloß die Antwort: Gut, dann bin ich eben nicht das, für das ich mich selbst bisher gehalten habe, bin schließlich etwas, was weder du noch irgend ein anderer ergründen kann, aber trotz alledem bin ich eben doch, bin dann eben etwas *Unergründliches*.

Das alles ist so klar, daß man es, wie gesagt, nicht beweisen, sondern immer nur durch Worte deutlich machen kann, daß man das Gegenteil, also daß ich überhaupt und in jedem Sinne nicht bin, zwar »zungen«, aber nicht »hirnen« kann. Eben deshalb ist ja auch die Tatsache seiner Wesenheit ohne weiteres für jeden Menschen selbstverständlich, selbstverständlich für den unbefangenen Normalmenschen, selbstverständlich für die größten Geister, insbesondere unsere großen Philosophen, selbstverständlich für alle Religionsstifter, selbstverständlich natürlich auch für den Buddho.

Ja, es ist für sie die Urtatsache, über die sie gar nicht erst debattieren, und demgemäß für die Größten von ihnen das Ich der Urgrund:

»Was ist Urgrund, was Brahman – (hier allgemeiner Name für ›Prinzip‹) –? Woher sind wir?

Wodurch bestehn, und worin sind gegründet wir?
Von wem regiert, bewegen wir, ihr Weisen,
Uns in der Lust und Unlust Wechselständen?

Sind Zeit, Natur, Notwendigkeit, der Zufall,
Grundstoffe, Geist, ist die Verbindung dieser
Als Urgrund denkbar? Doch nicht! – *Denn das Ich ist,«*

heißt es in der Çvetāçvatara-Upanischad, indem sie damit zum Ausdruck bringt, daß alle aufgezählten Prinzipien nicht für sich allein, sondern nur als Bestimmungen an dem Ich (ātman) gedacht werden können, welches daher unter allen Umständen der Urgrund ist[111].

Wollte man übrigens diese Urtatsache, daß ich bin, in die Form eines Beweises bringen, so gibt der Buddho auch einen solchen, und zwar entsprechend der Selbstverständlichkeit der zu beweisenden Tatsache den schlagendsten, der überhaupt gegeben werden kann: Du bist; denn *du leidest* – ein Satz, der jeden Augenblick als wahr unmittelbar erfahren wird. – Warum wird dann aber *hier* diese Selbstverständlichkeit, daß ich bin, so urgiert? Nun ja, weil man gerade Selbstverständliches nur zu leicht übersieht und eben deshalb kurioser Weise sogar auch – sich selbst. Wir werden später noch Gelegenheit haben, das augenscheinlich bestätigt zu finden.

Weil so unser Ich die Urtatsache ist, vor die sich jeder gestellt sieht, deshalb lautet auch die Grundfrage aller Philosophie nicht, wie man gemeinhin annimmt[112]: »Was ist *die Welt*?« sondern: »Was bin *ich*[113]?« Auf diese Grundfrage wurde auch der Buddho geführt. Denn gerade weil der Mensch ein solcher ist, der leidet, entstand auch für ihn, der sich ja zum Ziele gesetzt hatte, diesem Leiden zu entkommen, von selbst die Frage: *Was* bin ich? Wollte er die Lösung seiner großen Aufgabe finden, so mußte er auch über diese Frage wenigstens insoweit zur Klarheit kommen, daß er einwandfrei feststellen konnte, ob die Notwendigkeit dieses Leidens in unserer eigenen Wesenheit begründet ist, das Leiden also einen Ausfluß derselben darstellt, oder ob es etwas ist, das nur als ein *Fremdes* über uns kommt. Nur in letzterem Falle besteht überhaupt die Möglichkeit, sich von ihm loszumachen, sich wieder von ihm zu befreien, während im ersteren Falle alles Streben, ihm zu entrinnen, von vornherein ausgeschlossen erscheint. Denn meinem eigenen Wesen, d. h. also mir selbst, kann ich nicht entfliehen, so wenig als die Hand sich selbst wegwerfen kann: »Was meinst du nun, Aggivessano: wer da Wehem anhängt, Wehem nachfolgt, Wehem verbunden ist, Wehes also betrachtet: ›Das gehört mir, *das bin ich, das ist mein Selbst*‹, kann etwa der das Wehe ringsum von sich abhalten?« »Wie wär' es möglich, o Gotamo, das nicht, o Gotamo[114].«

[111] Nach Deussen, Sechzig Upanischad's des Veda, S. 292, Anm. 1.

[112] beispielsweise Deussen in seinen »Elementen der Metaphysik«, S. 80.

[113] Auf dieser falschen Formulierung des Grundproblems beruht vor allem die Unfruchtbarkeit unserer abendländischen Philosophie, indem, wenn man das Problem dahin abstellt, was *die Welt* sei, als selbstverständlich mitunterstellt wird, daß ich selbst zur Welt gehöre. Eben dadurch hat man sich dann aber gleich von allem Anfang an die Möglichkeit verbaut, sich selbst als *außerweltlich* zu begreifen.

[114] Majj. Nik. I, p. 233 (35. Suttam).

Auch der Buddho wurde also gerade durch sein Problem der Leidensvernichtung vor die große Frage gestellt: Was ist der Mensch denn eigentlich im tiefsten Grunde? oder – was dasselbe ist – was ist sein *wahres* Ich? Ja, ihre Bedeutung ist auch nach ihm so groß, daß er ihre Beantwortung geradezu in den Mittelpunkt seiner Lehre gerückt hat, wie das schon aus der Antwort erhellt, die er dreißig brahmanischen Jünglingen auf ihre Frage nach dem Verbleib eines entflohenen Weibes erteilte: »Was ist wohl besser, ihr Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht *oder wenn ihr euer Ich sucht*[115]?«

Der Frage nach unserem wahren Wesen kann man aber von zwei Seiten beizukommen suchen: man kann sie direkt zu beantworten unternehmen oder indirekt, nämlich dadurch, daß man feststellt, was ich auf jeden Fall *nicht* bin. Welcher Weg der bessere ist, läßt sich von vornherein nicht entscheiden. Indessen ist doch ohne weiteres so viel klar, daß der indirekte Weg unbedingt der sicherere ist. Was ich *nicht* bin, kann ich auf jeden Fall einwandfrei feststellen, während die positive Antwort auf die Frage, was ich bin, leicht Zweifel auslösen kann, ob ich denn nun in der Tat das bin, worin die Antwort mein Wesen verlegt, wie das unsere verschiedenen philosophischen Systeme sattsam beweisen. Es muß deshalb von vornherein mit Vertrauen gegenüber dem Buddho erfüllen, daß er den sicheren indirekten Weg geht. Der Grundzug seiner Lehre besteht nämlich darin, uns Schritt um Schritt, so daß wir bequem und sicher folgen können, aufzuzeigen, was wir auf jeden Fall *nicht* sind, indem er das Resultat jedesmal in das große Wort zusammenfaßt: »Das gehört mir nicht, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.« Auf diesen Weg wurde er ja auch schon durch die Art seiner Problemstellung dahin, ob die Elemente des Leidens einen Bestandteil der menschlichen Wesenheit bilden, als den nächtsliegenden verwiesen.

Übrigens ist dieser Weg der indirekten Beantwortung auch der natürliche. Denn der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich beherrscht wie die ganze Welt, so auch jedes einzelne Wesen. Es kommt nur darauf an, die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich richtig zu ziehen, den Trennungsschnitt an der richtigen Stelle zu machen. Der Buddho hat diesen Trennungsstrich zwischen attā und anattā – Ich und Nicht-Ich – ganz genau gezogen[116]. Er lädt jeden ein, nachzuprüfen, ob diese Grenzbestimmung richtig von ihm vorgenommen ist. Wollen wir dieser Einladung Folge leisten.

[115] Mahāvaggo I, 14.

[116] Schon hier wird deutlich, wie verkehrt es ist, anattā mit »wesenlos« zu übersetzen. »Anattā« heißt ja auch schon dem Wortsinne nach »nicht-ich«. Und dann stellt es doch nur die Zusammenfassung der ständig wiederkehrenden Formel dar: »Das bin ich nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht mein Selbst«, wie das übrigens die Legaldefinition im Samyutta Nik. IV p. 1 (XXXV, 1) zu allem Überflusse noch ausdrücklich bestätigt: »Was unbeständig ist, ist Leiden, was Leiden ist, ist anattā; *was anattā ist, das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst.*« – Vgl. übrigens damit auch die lehrreichen Ausführungen in Deussens Geschichte der Philosophie, Bd. I, Abt. I, S. 286 ff.

Hiebei müssen wir uns natürlich zuvörderst über das Kriterium auseinandersetzen, nach welchem der Buddho die Scheidung zwischen attā und anattā vornimmt. Es ist klar, daß dieses Kriterium entsprechend der ungeheueren Wichtigkeit der mit seiner Hilfe zu beantwortenden Frage über jeden Zweifel erhaben sein muß, so erhaben, daß wir bedingungslos unser ganzes Schicksal auf die sich aus ihm ergebenden Konsequenzen zu gründen entschlossen sind. Der Buddho läßt uns über dieses Kriterium natürlich auch nicht im Unklaren. Es kann aus fast allen seinen Sutten entnommen werden, ist übrigens im einhundertachtundvierzigsten Suttam der Mittleren Sammlung ausdrücklich formuliert in dem folgenden Satz: »›Das Auge ist das Ich‹, eine solche Behauptung, die kann nicht angehen; beim Auge wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an ›Das Auge ist das Ich‹ zu behaupten. Somit ist das Auge nicht das Ich.« Der Buddho stellt also als Kriterium für die Auffindung der Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich den Satz auf: *Wobei ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, geht es nicht an zu behaupten: ›Das ist mein Selbst, das bin ich‹.* Man muß sich über diesen Satz ganz klar werden, um ihn trotz seiner genialen Einfachheit in seiner ganzen Tiefe und inneren Evidenz zu durchschauen. Wohl gemerkt, der Buddho sagt nicht: *Was entsteht und vergeht*, ist nicht mein Selbst, nicht mein Ich – über diesen Satz ließe sich streiten, indem nicht ohne weiteres einzusehen wäre, warum denn nicht auch ein Vergängliches mein Wesen sollte konstituieren können – sondern er sagt: »Wobei ich ein Entstehen und Vergehen *wahrnehme*, das kann nicht mein Selbst, mein Ich sein« – und *diesen* Satz wird wohl kein denkendes Wesen in Zweifel ziehen. Denn was ich entstehen und vergehen *sehe*, muß eben deshalb logisch zwingend ein von mir Verschiedenes sein. Wenn vor meinem physischen Auge ein Gegenstand vorüberzieht, so steht eben deshalb unweigerlich fest, daß er nicht selbst mein Auge sein kann, und wenn ich mit dem Ohre einen Ton erklingen und verklingen höre, so würde nicht einmal ein Narr behaupten, das sei sein Ohr gewesen, das da vorübergerauscht sei. Eben weil ich bin, zweifellos bin, kann ich nicht das sein, was ich vor meinem physischen oder geistigen Auge – in letzterem Falle, in der Sprache Schopenhauers, vor mir als *erkennendem Subjekte* – hinschwinden sehe; denn sonst hätte ich ja mit dessen Hinschwinden selbst aufgehört zu sein. Nun bin ich aber immer noch, auch nachdem es entschwunden ist; also war es eben nicht mein Ich und nichts von mir, was da entschwand; im Gegenteil, *eben sein Hinschwinden setzt mich ja in Erstaunen und Verwunderung und – Schmerz.*

Gerade dadurch nämlich, daß ich selbst vom Hinschwinden nicht mitbetroffen werde, wird ja auch der Schmerz, das Leid infolge Vergänglichkeit, überhaupt erst möglich. Denn dieses Leid – und ein anderes kennt der Buddho, wie genugsam ausgeführt, nicht – besteht ja eben darin, daß der gewollte Zustand einem ungewollten Platz macht. Das setzt aber doch voraus, daß etwas da

ist, was diesen Übergang aus dem gewollten in den ungewollten Zustand an sich erfährt, was also selbst diesen unaufhörlichen Wechsel nicht mitmacht, sondern ihn im Gegenteil schmerzlich empfindet, und dieses Etwas bin eben – *ich selbst* mit der ganzen Realität dieses Schmerzes, den ich an mir empfinde. Ich kann also unmöglich mit dem identisch sein, was mir Schmerz *verursacht*[117]. Im Gegenteil könnte ich, wenn ich mit dem, was ich dahinschwinden sehe, identisch wäre, über dieses Dahinschwinden schon deshalb gar keinen Schmerz empfinden, weil, was seinem Wesen nach vergänglich ist – und *alles*, was ich vergehen sehe, ist *zufolge seiner inneren Beschaffenheit* vergänglich – *diese Vergänglichkeit überhaupt nicht schmerzhaft empfinden kann*, da es ihm ja nichts *Naturwidriges, sondern nur die Auswirkung seiner innersten Wesenheit ist*, wie freies Gas nicht etwa sein Zerstieben in den Raum hinaus scheut, sondern weil seiner Natur gemäß, im Gegenteil mit aller Vehemenz erstrebt. Somit ist also auch das zweite Kriterium für die Grenzbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich, mit dem der Buddho operiert, in sich selbst evident, nämlich, daß *ich nicht in dem bestanden sein kann, was mir infolge seiner Vergänglichkeit Schmerz verursacht*[118].

[117] Diesen Gedanken kann man auch so ausdrücken: Bei jeder Veränderung geht ein Bestimmtes zugrunde und bildet sich ein Neues. Nun kann das Zugrundegegangene über die vollzogene Veränderung nicht unglücklich sein, weil es ja gar nicht mehr existiert, das Neue aber nicht, weil es die Veränderung nicht an sich erfahren hat, im Gegenteil erst aus ihr hervorgegangen ist, ganz abgesehen davon, daß es eben deswegen, weil es der Veränderung seine Existenz verdankt, sich über sie *freuen* müßte. Also muß ein Drittes da sein, das die Veränderung als solche schmerzlich empfindet. Dieses Dritte bin ich selbst.

[118] Man vergleiche mit dem Gesagten die Fassung des Kant'schen Paralogismus der Persönlichkeit durch Schopenhauer. Bei der grundlegenden Wichtigkeit der Sache seien folgende Sätze im Wortlaut hieher gesetzt:

»Man kann, hinsichtlich aller Bewegung überhaupt, welcher Art sie auch seyn möge, a priori feststellen, daß sie allererst wahrnehmbar wird durch den Vergleich mit irgend einem Ruhenden; woraus folgt, daß auch der Lauf der Zeit, mit Allem in ihr, nicht wahrgenommen werden könnte, wenn nicht etwas wäre, das an demselben keinen Theil hat, und mit dessen Ruhe wir die Bewegung jenes vergleichen. Wir urtheilen hierin freilich nach Analogie der Bewegung im Raum: aber Raum und Zeit müssen immer dienen, einander wechselseitig zu erläutern, daher wir eben auch die Zeit unter dem Bilde einer geraden Linie uns vorstellen müssen, um sie anschaulich auffassend, a priori zu konstruieren. Demzufolge also können wir uns nicht vorstellen, daß, wenn Alles in unserem Bewußtseyn, zugleich und zusammen, im Flusse der Zeit fortrückte, dieses Fortrücken dennoch wahrnehmbar seyn sollte; sondern hiezu müssen wir ein Feststehendes voraussetzen, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberflösse. Für die Anschauung des äußern Sinnes leistet dies die Materie, als die bleibende Substanz, unter dem Wechsel der Accidenzien; wie dies auch Kant darstellt, im Beweise zur »ersten Analogie der Erfahrung«. . . . Bei unserm Argument der Persönlichkeit ist die Rede bloß von der Wahrnehmung des *innern* Sinnes, in welche auch die des äußern erst wieder aufgenommen wird. Daher also sagte ich, daß wenn unser Bewußtseyn mit seinem gesamten Inhalt gleichmäßig im Strome der Zeit sich fortbewegte, wir dieser Bewegung nicht inne werden könnten. Also muß hiezu im Bewußtseyn selbst etwas

Beide Kriterien für die Feststellung des Bereiches des Nicht-Ich, nämlich das der wahrgenommenen Vergänglichkeit und des Leidens infolge dieser Vergänglichkeit, werden in den Sutten regelmäßig in den Satz zusammengefaßt: »Ist das unvergänglich oder vergänglich?« — »Vergänglich, o Herr«. — »Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?« — »Wehe, o Herr.« — »Was aber vergänglich, wehe, ein veränderliches Ding ist, kann man von dem mit Recht sagen: Das bin ich, das gehört mir, das ist mein Selbst?« — »Sicherlich nicht, o Herr.«

Nun haben wir schon im bisherigen nichts in der Welt als unvergänglich, sondern im Gegenteil alles als vergänglich, als unaufhörlichem Wechsel unterworfen erkannt, insbesondere auch all das, was unsere Persönlichkeit aufbaut, eben weshalb ja auch letzten Endes alles, einschließlich der Bestandteile unserer Persönlichkeit, in Leiden übergeht. Es ist also auch die Frage, was alles Nicht-Ich ist, worin ich also auf keinen Fall bestanden sein kann, eigentlich schon entschieden: *Alles* ist Nicht-Ich, anattā; auf der einen Seite stehe *ich*, auf der anderen das ganze gewaltige All, dessen Fortdauer, Entstehen und Vergehen ich *an* meiner und *durch* meine Persönlichkeit beobachte.

In der Tat wird man, wenn man nicht von vornherein durch gegenteilige erstarrte Ansichten behindert ist, wenn man also in ruhiger Besonnenheit, in gleichmütiger Beschaulichkeit auf die Elemente des Alls in ihrer Verbindung als Persönlichkeit herabblickt, die Wahrheit förmlich mit Händen greifen können, wenn der Buddho ausführt[119]:

»›Das Auge[120] ist das Ich‹, eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; beim Auge wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen[121]. Darum geht es nicht an, ›Das Auge

Unbewegliches seyn. Dieses aber kann nichts Anderes seyn, als das erkennende Subjekt selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blick läuft das Leben wie ein Schauspiel zu Ende. Wie wenig es selbst an diesem Laufe Teil hat, wird uns sogar fühlbar, wenn wir, im Alter, die Scenen der Jugend und Kindheit uns lebhaft vergegenwärtigen . . . Im Ganzen genommen, scheint hier das Wahre, welches, wie in der Regel jedem Irrthum, so auch dem der rationalen Psychologie zum Grunde liegt, seine Wurzel zu haben. Dies Wahre ist, daß selbst in unserm empirischen Bewußtsein *allerdings ein ewiger Punkt nachgewiesen werden kann, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachgewiesen*, ohne daß man Stoff zu fernerer Beweisführung daraus erhielte. Ich weise hier auf meine eigene Lehre zurück, nach welcher das erkennende Subjekt Das ist, was Alles erkennt, aber nicht erkannt wird: dennoch erfassen wir es als den festen Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft, indem ihr Lauf selbst allerdings nur im Gegensatz zu einem Bleibenden erkannt werden kann« (Parerga I, S. 114ff. [120ff.]).

[119] Majj. Nik. III, p. 282 (148. Suttam).

[120] d. h. *das Sehen.*

[121] was aber, um es noch einmal zu wiederholen *unmöglich* ist, da, wenn ich mit dem unaufhörlich wechselnden Sehen selbst immer wechselte, verschwände und entstände, *der Wechsel als solcher* ja gar nicht wahrgenommen und weiterhin auch nicht *als Freude und Leid empfunden werden könnte.*

ist das Ich‹ zu behaupten. Somit ist das Auge nicht das Ich. — ›Die Gestalten sind das Ich‹, eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; bei den Gestalten wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ›Die Gestalten sind das Ich‹ zu behaupten... ›Das Sehbewußtsein ist das Ich‹ — ›Die Sehberührung ist das Ich‹ — ›Die Empfindung ist das Ich‹ — ›Der Durst[122] ist das Ich‹: eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; beim Durste wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ›Der Durst ist das Ich‹ zu behaupten: somit ist das Auge nicht das Ich, sind die Gestalten nicht das Ich, ist das Sehbewußtsein nicht das Ich, ist die Sehberührung nicht das Ich, ist die Empfindung nicht das Ich, ist der Durst nicht das Ich.

»›Das Ohr ist das Ich‹ — ›Die Nase ist das Ich‹ — ›Die Zunge ist das Ich‹ — ›Der Leib ist das Ich‹ — ›Das Denken[123] ist das Ich‹: eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; beim Denken wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ›Das Denken ist das Ich‹ zu behaupten. . . . — ›Die Denkobjekte sind das Ich‹: eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; bei den Denkobjekten wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ›Die Denkobjekte sind das Ich‹ zu behaupten. . . . — ›Das Denkbewußtsein ist das Ich‹ — ›Die Denkberührung ist das Ich‹ — ›Die Empfindung ist das Ich‹ — ›Der Durst ist das Ich‹: eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; beim Durste wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich ensteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ›Der Durst ist das Ich‹ zu behaupten: somit ist das Denken nicht das Ich, sind die Denkobjekte nicht das Ich, ist das Denkbewußtsein nicht das Ich, ist die Denkberührung nicht das Ich, ist die Empfindung nicht das Ich, ist der Durst nicht das Ich.«

Kurz: sowie ich den Prozeß, wie meine Persönlichkeit und damit für mich die ganze Welt zustandekommt, analysiere und dabei jede einzelne Komponente dieses Prozesses wie diesen in seinen einzelnen Stadien selbst auf das Kriterium für die Grenzbestimmung zwischen dem Bereiche des Ich und Nicht-Ich untersuche, wird deutlich, daß *nichts* davon zu meinem Ich gehört, vielmehr alles

[122] d. h. der aus der Empfindung und der mit ihr untrennbar verbundenen Wahrnehmung immer wieder neu hervorquellende dürstende Wille. Von diesem Durste wird später noch ausführlich gehandelt werden.

[123] Denken = Betätigung des Denkorgans.

jenseits desselben liegt. Denn ich stehe ja *hinter* dem ganzen Prozesse und seinen Bestandteilen, sehe in den Stunden dieser beschaulichen Analyse als der kalte, anteillose Zuschauer, als das reine Subjekt des Erkennens, auf sie herab, beobachte ihr unablässiges Entstehn und Vergehn, von dem ich, der Beobachter, selbst unberührt bleibe:

»Da begibt sich, Mönche, der Mönch ins Innere des Waldes oder unter einen großen Baum oder an eine leere Stätte, setzt sich mit verschränkten Beinen nieder, den Körper gerade aufgerichtet und pflegt die Besonnenheit. . . . Er betrachtet sich diesen Körper da von der Sohle bis zum Scheitel, den hautüberzogenen, den unterschiedliches Unreine ausfüllt: ›Dieser Körper trägt einen Schopf, ist behaart, hat Nägel und Zähne, Haut und Fleisch, Sehnen und Knochen und Knochenmark, Nieren, Herz und Leber, Zwerchfell, Milz, Lungen, Magen, Eingeweide, Weichteile und Kot, hat Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Lymphe, Tränen, Serum, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin.‹

Gleichwie etwa, Mönche, wenn da ein Sack, an beiden Enden zugebunden, mit verschiedenem Korne gefüllt wäre, als wie etwa mit Reis, mit Bohnen, mit Sesam, und ein scharfsehender Mann bände ihn auf und untersuchte den Inhalt: ›Das ist Reis, das sind Bohnen, das ist Sesam;‹ ebenso nun auch, Mönche, betrachtet sich der Mönch diesen Körper da von der Sohle bis zum Scheitel, den hautüberzogenen, den unterschiedliches Unreine ausfüllt.

Weiter sodann, Mönche: der Mönch schaut sich diesen Körper da, wie er geht und steht, in seinen Elementen an: ›Dieser Körper besteht aus dem Erdenelement, dem Wasserelement, dem Feuerelement, dem Luftelement. . . .‹

Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn, einen Tag nach dem Tode oder zwei oder drei Tage nach dem Tode, aufgedunsen, blauschwarz gefärbt, in Fäulnis übergegangen, zieht er den Schluß auf sich selbst: ›Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.‹ Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn, von Krähen oder Raben oder Geiern zerfressen, von Hunden oder Schakalen zerfleischt, oder von vielerlei Würmern zernagt, zieht er den Schluß auf sich selbst: ›Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.‹ Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn, ein Knochengerippe, fleischbehangen, blutbesudelt, von den Sehnen zusammengehalten; ein Knochengerippe, fleischentblößt, blutbefleckt, von den Sehnen zusammengehalten; ein Knochengerippe, ohne Fleisch, ohne Blut, von den Sehnen zusammengehalten; die Gebeine, ohne die Sehnen, hieher und dorthin verstreut, da ein Handknochen, dort ein Fußknochen, da ein Schienbein, dort ein Schenkel, da das Becken, dort der Wirbel, da der Schädel; als hätte er das gesehn, zieht er den Schluß auf sich selbst: ›Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.‹ Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn,

Gebeine, blank, muschelfarbig; Gebeine zuhauf geschichtet, nach Verlauf eines Jahres; Gebeine verwest, in Staub zerfallen; als hätte er das gesehn, zieht er den Schluß auf sich selbst: ›Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.‹

So beobachtet er unentwegt am eigenen Körper den Körper, so beobachtet er unentwegt am anderen Körper den Körper, unentwegt beobachtet er am eigenen und am anderen Körper den Körper[124].«

Und was findet er bei diesem Wachen über den Körper? Die alte Tatsache: er *beobachtet*: ›Der Körper entsteht, der Körper vergeht, der Körper entsteht und vergeht, ich aber bin davon unberührt. Das, was ich da vor mir sehe, ist weiter nichts als ein Gebilde, das, aus den vier Hauptelementen entstanden, ich fortwährend aus denselben sich erneuern und unter meinen Augen unaufhaltsam seinem definitiven Verfalle zueilen und schließlich sich vollständig wieder auflösen und in die Gemeinschaft mit den Stoffen der äußeren Natur zurückkehren sehe‹; kurz, er merkt: ›Es ist *ein Körper*[125] *– und weiter nichts*, ist insbesondere nicht mein Ich, nicht mein Selbst. *Denn wie könnte das mein Ich sein, was ich so vor mir hinschwinden sehe?*‹ »Diese Beobachtung läßt ihn nicht mehr los, eben weil sie zur Erkenntnis, zur *Besinnung* dient.« Nunmehr erst nämlich beginnt man sich auf sich selbst zu besinnen, man wird stutzig über sich selbst; denn man merkt, daß man in Wahrheit nicht in dem bestanden sein könne, wofür man sich bisher gehalten hat[126].

Wie beim Körper, so ist es auch beim ganzen Empfindungs- und Wahrnehmungsprozeß: »Weiter sodann, Mönche, beobachtet der Mönch unentwegt die sechs Innen- und Außengebiete. Wie aber, Mönche, beobachtet der Mönch die sechs Innen- und Außengebiete? Da erkennt, Mönche, ein Mönch das Auge und erkennt die Gestalten und die Verbindung, die sich aus beiden ergibt, auch diese erkennt er. Er erkennt es, wenn die Verbindung eben erst erfolgt, erkennt es, wenn die erfolgte Verbindung aufgehoben wird, und erkennt es, wenn die

[124] Majj. Nik. I, p. 55 flg. (10. Suttam).

[125] Das Pāliwort kāyo entspricht unserem Wort »Körper«. Seine Grundbedeutung ist »Anhäufung«, »Aggregat« = Anhäufung verschiedener Teile.

[126] Wenn einer sich recht deutlich machen will, daß der Körper nicht sein Ich sein kann, so erwäge er folgendes: Bekanntlich hat der unaufhörliche Stoffwechsel in unserem Körper zur Folge, daß bereits nach Ablauf eines Jahres kein Atom in demselben mehr das gleiche ist; es ist in der Zwischenzeit aus der aufgenommenen Nahrung ein vollständig neuer Körper aufgebaut worden. Nun stelle man einem zu einem Jahr Gefängnis verurteilten Gefangenen, der selbstverständlich seinen Körper für sein Ich oder doch für einen wesentlichen Bestandteil desselben hält, am Beginn seiner Strafzeit die sämtliche in diesem Jahre von ihm zu konsumierende Nahrung in Form von Konserven auf den Tisch und sage ihm: »Hier in diesen Konserven ist dein Selbst verpackt, wie es nach einem Jahr sein wird.« – Weiter: Man sammle seine sämtlichen Ausscheidungsprodukte während seiner einjährigen Gefangenschaft in einer Tonne. Nach Umfluß seiner Haft führe man ihn vor diese Tonne und eröffne ihm: »Hier in dieser Tonne liegt dein vergangenes Selbst, betrachte es!« Man sollte meinen, das Ungeheuerliche der Ansicht, daß der Körper und dessen Stoffe irgend etwas mit unserem wirklichen Wesen zu

aufgehobene Verbindung künftig nicht mehr erscheint. Er erkennt das Ohr und erkennt die Töne – er erkennt die Nase und erkennt die Düfte – er erkennt die Zunge und erkennt die Säfte – er erkennt den Leib und erkennt die Tastobjekte – er erkennt das Denkorgan und erkennt die Denkobjekte: und die Verbindung, die sich aus je beiden ergibt, auch diese erkennt er; er erkennt es, wenn die Verbindung eben erst erfolgt, erkennt es, wenn die erfolgte Verbindung aufgehoben wird, und erkennt es, wenn die aufgehobene Verbindung künftig nicht mehr erscheint.

»Wie aber, Mönche, beobachtet ein Mönch bei den Empfindungen die Empfindungen? Da erkennt, Mönche, der Mönch, wenn er eine wohlige Empfindung empfindet: ›Ich empfinde eine wohlige Empfindung‹, erkennt, wenn er eine wehe Empfindung empfindet: ›Ich empfinde eine wehe Empfindung‹, erkennt, wenn er eine Empfindung ohne Wohl und Wehe empfindet: ›Ich empfinde eine Empfindung ohne Wohl und Wehe.‹

»Wie aber, Mönche, beobachtet der Mönch beim Denken das Denken? Da erkennt, Mönche, ein Mönch ein mit Gier versetztes Denken also: ›Mit Gier versetzt ist das Denken‹, und ein gierloses Denken also: ›Gierlos ist das Denken‹, erkennt ein gehässiges Denken also: ›Gehässig ist das Denken‹ und ein haßloses Denken also: ›Haßlos ist das Denken‹, erkennt ein irrendes Denken also: ›Irrig ist das Denken‹, und ein irrloses Denken also: ›Irrlos ist das Denken.‹

»So beobachtet er unentwegt bei den Dingen in sich die Dinge. So beobachtet er unentwegt bei den äußeren Dingen die Dinge, beobachtet wie die Dinge entstehen, beobachtet, wie die Dinge vergehen (mit dem Resultate): ›Es sind *Dinge*‹« – und weiter nichts, sind insbesondere nicht mein Ich, nicht mein Selbst. Denn wie könnte das mein Ich, mein eigentliches Wesen sein, was ich so vor mir auf- und abwogen, immer wieder vor mir entstehen und hinwegschwinden *sehe?* »Diese Beobachtung verläßt ihn nimmer, weil sie ja zur Erkenntnis, zur Besinnung dient, und ohne sich mehr – (an diese Dinge) – anzu-

tun haben könnten, müßte dabei zutage treten. Man wende nicht ein: »Mein Wesen besteht nicht in den körperlichen *Stoffen*, sondern in der *Form*, in welche diese eingegangen sind.« Denn diese Form ist nichts für sich Bestehendes, ist nur die geformte *Materie selbst*, nur der jeweilige *Zustand* der Materie, welche Form allerdings die Verschiedenheit der Wesen begründet, aber eben deshalb mit der Wirkung, daß auch diese Verschiedenheit selbst nur *eine formelle* ist, *materiell* sind sie alle dasselbe, nämlich – Dr . . . Darüber hilft die bewunderungswürdigste Form nicht hinweg. Wer daran Anstoß nimmt, der stelle sich einerseits einen Menschen vor, bei dem sich die Form wieder aufgelöst hat, also einen in Zersetzung begriffenen Leichnam, und betrachte andererseits eine zertretene Schnecke genau, und beantworte sich dann die Frage, ob sie beide *materiell* nicht ganz genau das Gleiche sind. – Es ist bezeichnend für den wirklichen Wert alles Bestehenden, daß sein Reiz nur in der *Form* liegt, »welche *ebenso flüchtig*, wie jene – die Materie – beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, solange sie sich der Materie parasitisch anklammert (bald diesem, bald jenem Teile derselben), aber, wenn sie diesen Anhalt einmal ganz verliert, untergeht.« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 327 [337].)

lehnen, lebt er und an nichts mehr in der Welt haftet er.« Ist er sich doch nunmehr klargeworden, daß er selbst in seiner eigentlichen Essenz mit keiner der die Persönlichkeit ergebenden fünf Haftensgruppen etwas zu tun haben könne, diese seine Essenz also jenseits dieses Persönlichkeitsgetriebes liegen müsse, daß mithin die Nonne Vajirā recht hat, wenn sie sagt: »Nur ein Haufen hervorgebrachter, in rastlosem Wechsel sich vollziehender *Prozesse* (Sankhārā) ist das, nicht läßt sich hier ein Lebewesen erfassen[127].«

Nun wird wohl auch die folgende Schlußfolgerung des Meisters völlig durchsichtig:

»Was meinst du wohl, Aggivessano, ist der Körper unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich, wehe, wandelbar ist, kann man davon mit Recht sagen: ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst‹?«

»Freilich nicht, o Gotamo!«

»Was meinst du wohl, Aggivessano: sind Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Erkennen unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich, wehe, wandelbar ist, kann man davon mit Recht sagen: ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst‹?«

»Gewiß nicht, o Gotamo[128]!«

Die Sache liegt also wirklich so, wie sie der Buddho in den folgenden Worten zusammenfaßt:

»Darum also, Mönche: was es auch an Körperlichem – was es auch an Empfindung – was es auch an Wahrnehmung – was es auch an Gemütsregungen – was es auch an Erkennen gibt, ob vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nahe: Alles Körperliche – alle Empfindung – alle Wahrnehmung – alle Gemütsregungen – alles Erkennen ist der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit solcherart zu betrachten: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‹[129].«

Nun versteht man auch, warum wir den fünf Gruppen, die unsere Persönlichkeit aufbauen, gegenüber so ohnmächtig sind: sie alle folgen ihren eigenen Gesetzen; jene unseres Körpers kennen wir heute noch nicht vollständig, die Empfindungen kommen und gehen wider unseren Willen, Gedanken und Stim-

[127] Siehe das spätere Kapitel über die Sankhārā.
[128] Majj. Nik. I, p. 232 (35. Suttam).
[129] Majj. Nik. I, p. 139 (22. Suttam).

mungen quälen uns, ohne daß wir sie zu verscheuchen vermöchten. Wie könnte das alles sein, wenn sie zu uns, zu unserem Wesen gehörten, wenn wir in ihnen bestünden? Was wirklich und wesenhaft zu uns gehört, darüber müssen wir doch eben deswegen unbeschränkt verfügen können, und könnte insoweit unser Wollen unmöglich in einen Konflikt mit unserem Können geraten, weil ja das Wollen und die Organe zur Verwirklichung dieses Wollens uns gleich wesenhaft wären. Eine Fähigkeit, die uns wirklich, also *wesenhaft*, zugehörte, müßten wir *souverän* beherrschen, eben weil unser Wesen ja gerade in ihrer Betätigung bestünde. Nur ein Fremdes müssen wir erst in unsere Gewalt bringen. Das ist aber gerade der Fall mit den fünf Gruppen, die unsere Persönlichkeit ausmachen: die meisten Menschen können sie überhaupt nicht beherrschen, niemand ganz und nur die Wenigsten annähernd. Und auch diese Wenigen haben es nur durch unaufhörliche Übung und Anstrengung erreicht. Es ist also auch unter diesem Gesichtspunkte ein Widerspruch zu behaupten, unser Wesen bestände in den Elementen unserer Persönlichkeit und damit in dieser selbst. Diesen Widerspruch behandelt der Buddho im fünfunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung:

»Was meinst du wohl, Aggivessano: erfüllte sich einem gesalbten Khattiyo-Könige, wie zum Beispiel dem König Pasenadi von Kosalo oder dem König Ajātasattu Vedehiputto von Magadhā, der Wunsch, in seinem Reiche einen zum Tode Verurteilten hinrichten oder einen in die Acht zu Erklärenden ächten oder einen Bannwürdigen bannen zu lassen?«

»Gewiß, o Gotamo. Ja, sogar diesen zahlreich versammelten Fürsten hier, o Gotamo, wie zum Beispiel den Vajjī, den Mallā, erfüllt sich der Wunsch, im eigenen Gebiete hinrichten, ächten und bannen zu lassen – wie also erst einem gesalbten Khattiyo-Könige. Er mag sich erfüllen, o Gotamo, und es ist recht so!«

»Was meinst du nun, Aggivessano, der du also sprichst: ›Der Körper ist mein Selbst‹, erfüllt sich dir bei diesem Körper der Wunsch: ›So soll mein Körper sein, so soll mein Körper nicht sein?‹«

»Das nicht, o Gotamo!«

»Merk' es dir, Aggivessano, und wenn du es dir gemerkt hast, antworte; denn du verbindest nicht das Letzte mit dem Ersten oder das Erste mit dem Letzten.

»Was meinst du wohl, Aggivessano, der du also sprichst: ›Die Empfindung ist mein Selbst – die Wahrnehmung ist mein Selbst – die Gemütsregungen sind mein Selbst – das Erkennen ist mein Selbst‹, erfüllt sich dir bei ihnen der Wunsch: ›So soll meine Empfindung – so soll meine Wahrnehmung – so sollen meine Gemütsregungen – so soll mein Erkennen sein‹?«

»Das nicht, o Gotamo!«

»Merk' es dir, Aggivessano, und wenn du es dir gemerkt hast, Aggivessano,

antworte; denn du verbindest nicht das Letzte mit dem Ersten oder das Erste mit dem Letzten[130].«

Wären wir in den fünf Gruppen bestanden, erschöpfte sich also unser Wesen in ihnen, dann müßten sie uns doch auch die natürlichste und vertrauteste Sache von der Welt sein. Sie wären eben unser Ich, unser Selbst und damit erschöpfend erkannt und bestimmt. Nun halte man sich dem gegenüber, mit welch' sonderbarer Neugierde nicht nur das Kind, sondern auch der Erwachsene zeit seines Lebens seinen eigenen Körper betrachtet, ihn studiert, ihn als ein Rätsel, ein Geheimnis anstaunt, genau so, wie man sich benimmt, wenn man plötzlich in der Welt auf etwas ganz Fremdes, mit dem man bisher nie etwas zu schaffen hatte, stößt. Nicht minder wundert sich aber der *besonnene* Mensch, also jener, der sich seinen Blick nicht hat durch Gewohnheit abstumpfen lassen, über seine Sinnenfähigkeiten, über die in ihm aufsteigenden Empfindungen, Stimmungen und Gedanken, und fragt sich: Wie komme ich zu alledem? *Muß* ich sie denn haben? – eine Frage, die ganz unmöglich wäre, wenn er nichts weiter als eben diese Prozesse selbst wäre. Er würde sich dann eben in ihnen, insbesondere in dem von ihnen hervorgebrachten Bewußtsein, erschöpfen. Dieses Bewußtsein würde mit der nämlichen maschinenmäßigen Selbstverständlichkeit produziert, wie der Dampf von der Dampfmaschine. Es und damit auch er selbst wäre das adäquate Produkt seiner Bedingungen, fände in diesen seinen erschöpfenden, zureichenden Grund, ginge also in ihnen restlos auf. Woher sollte da eine Verwunderung des Bewußtseins und des in ihm erzeugten »Ich« kommen über ihr Vorhandensein und über den ganzen Prozeß, der sie hervorbringt[131]? Nun ist aber diese Verwunderung da, und zwar nicht bloß die Verwunderung des Bewußtseins über sich selbst, sondern die Verwunderung Eines, der sich, wie über die vier anderen Gruppen, in die er sich hineingestellt sieht, insbesondere auch über dieses Bewußtsein selbst wundert, also doch wohl auch *hinter* ihm wird stehen müssen. Es ist die große Verwunderung darüber, wie ich denn zu diesem mit »Sinnlichkeit und Bewußtsein behafteten Körper« gekommen, oder, populär ausgedrückt, wie ich in diese Welt hineingeraten bin; es ist jene große Verwunderung, die die Urquelle aller Religion und Philosophie ist und die vielleicht jeden einmal in seinem Leben in einer beschaulichen Stunde überkommt.

Man beachte, wie sich diese Grundempfindung der Menschheit auch in der Sprache, diesem unmittelbarsten Abdruck der anschaulichen Erkenntnis, ausprägt: »Ich komme auf die Welt«, »ich verlasse die Welt«, »das Leben gefällt mir«, »ich hänge am Leben«, »ich nehme mir das Leben«, wobei zu merken ist, daß das Leben nichts weiter als die fünf Gruppen in Aktion ist. Wie könnte ich am Leben *hängen*, wie könnte ich mir insbesondere das Leben *nehmen*,

[130] Majj. Nik. I, p. 230 (35. Suttam).

[131] Verwunderung steigt immer nur dann auf, wenn keine hinreichende Erklärung nach dem Satz vom Grunde möglich ist.

wenn ich selbst Leben *wäre*, das heißt also, in den fünf Gruppen *bestünde?* Speziell mir das Leben zu nehmen, wäre in diesem Falle doch gerade so unmöglich, als, um dieses Gleichnis noch einmal zu wiederholen, die Hand sich selbst wegwerfen oder eine Maschine sich selbst vernichten kann. Wie sollte es auch möglich sein, mein *wirkliches* Selbst, also das, worin ich letzten Endes bestehe, sei das nun, was immer, zu vernichten, da es doch mein *Wesen* ausmacht, das zu sein, was ich bin, mir also schon der bloße *Wille* auch nur zum *Anders*sein, geschweige zur Selbstvernichtung *wesenswidrig* wäre und demnach nicht einmal er aufsteigen könnte[132]! Wegwerfen, vernichten kann ich vielmehr bloß etwas, in dem ich *nicht* bestehe, das mir also ein *Fremdes* ist. Dieser Gedanke, weise durchdacht, muß allein schon deutlich machen, daß ich etwas hinter dem Leben, hinter den fünf Gruppen Stehendes bin, das sich an das Leben, an die fünf die Persönlichkeit ausmachenden Gruppen als an etwas *Fremdes*, das es für begehrenswert hält, bloß *hängt*, bloß *anhaftet*.

Man mache einmal die Gegenprobe: Wenn die Persönlichkeit mein Wesen bilden soll, dann muß natürlich auch jeder Teil derselben einen Teil dieses meines Wesens darstellen, und müßte ich also mit dem sukzessiven Wegfall der Teile immer weniger werden. Nun stelle man sich vor, man verliere die Haare, die Zähne: bin ich dadurch weniger geworden? Lächerliche Frage. Weiter: Man verliere ein Bein, beide Beine, einen Arm, beide Arme – auch dann weiß ich mich noch immer ganz und vollständig: ich bin zwar *ärmer*, aber nicht *weniger* geworden. Wie könnte das sein, wenn meine Wesenheit eben in meinem Körper bestünde? Freilich die sogenannten edlen Organe unseres Organismus kann man nicht entfernen, ohne daß wir aufhörten zu leben. Aber sind sie deswegen unser *Wesen?* Man unterstelle, die medizinische Wissenschaft sei in der Lage, auch diese edlen Teile stückweise zu amputieren, und man würde nun auch sie nach und nach vollständig in der Weise durch neue ersetzen, daß man immer einen weiteren Teil entfernt, wenn der jeweils weggenommene sich wieder vollständig ersetzt hat, bis schließlich alle Organe, einschließlich des Gehirns, in dieser Weise sozusagen ausgewechselt wären: wäre ich dann ein *anderer* geworden? Wiederum: Lächerliche Frage. Diese ganze Prozedur, die mir *anschaulich* einen neuen Körper gegeben hätte – in Wirklichkeit nimmt ja diese Auswechselung die Natur selbst vor – würde mich nicht im geringsten berührt haben – diese Überzeugung wird sich wohl der Mensch auch durch die scharfsinnigsten Deduktionen nicht nehmen lassen –; woraus aber dann doch wiederum zur Evidenz hervorgeht, daß ich nicht in meinem Körper bestanden sein kann.

Genau so ist es mit den Sinnenfunktionen: Wenn ich taub werde, also den Gehörsinn einbüße, werde ich wiederum *ärmer*, aber nicht *weniger*, und ebenso, wenn ich die Sehkraft, den Geruch, den Geschmack, ja auch den Tastsinn verlöre: ich würde immer ärmer und ärmer, aber weniger würde ich dadurch in

[132] »Omnis natura vult esse conservatrix sui« (Cicero).

keiner Weise, ich fühlte mich immer noch ganz und vollständig als derselbe, der ich von jeher war; ja, es kann sein, daß ich mich über diese Armut an Sinnenfähigkeiten, die so über mich käme, sogar freue: Wenn ein gegen Geräusch äußerst empfindlicher Mensch, der eben deswegen am liebsten überhaupt nichts mehr hören will, aber auch aus irgend welchen Gründen die von ihm ersehnte Stille nicht aufsuchen kann, das Gehör verliert, so wird er sicherlich diesen Verlust sehr leicht verschmerzen, sich schließlich über ihn sogar freuen, da damit eine unversiegliche Quelle von Schmerzen für ihn auf immer verstopft ist. Ja, es kann gar wohl sein, daß ein Mensch aller fünf Sinne überdrüssig wird, sie als Last empfindet, von der er gerne befreit sein möchte in dem unmittelbaren Bewußtsein, daß er selbst in seiner wirklichen Wesenheit dadurch im Grunde gar nicht berührt wird. Freilich bleibt noch der sechste Sinn, das Denken, übrig, von dem dies nicht zu gelten scheint. Ins Bewußtsein setzt ja jeder sein Ich, wie Schopenhauer sagt[133], wiederum im Einklang mit den Worten des Buddho: »Des aus den vier Grundelementen aufgebauten Körpers mag wohl auch ein unerfahrener, gewöhnlicher Mensch überdrüssig werden; was aber da bezeichnet wird als ›Denken‹ oder als ›Geist‹ oder als ›Bewußtsein‹, davon kann der unerfahrene, gewöhnliche Mensch nicht genug haben, nicht loskommen; und warum nicht? Lange hindurch hat ja der unerfahrene, gewöhnliche Mensch sich daran geschlossen, es gehegt und gepflegt (in dem Gedanken): ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst[134].‹« Das heißt also: Wie man ohne die erforderliche Besonnenheit zunächst geneigt ist, wenigstens die edlen Teile seines Körpers als zu seinem Wesen gehörig zu betrachten, so klammert man sich hier letzten Endes an das Denken, beziehungsweise das aus ihm resultierende Bewußtsein, als seine eigentliche Wesenheit an. Aber so gut wie beispielsweise der Verlust des Sehvermögens und des auf ihm basierenden Sehbewußtseins mich selbst im Grunde nicht tangiert, ebensowenig werde ich in meinem wirklichen Bestande berührt, wenn ich neben den übrigen fünf Sinnentätigkeiten auch das Denken einstelle und damit *jeglichem* Bewußtsein den Boden entziehe. Das beweist sich mir alle Nacht aufs neue im Schlafe, wo ich zwar ohne Bewußtsein, aber eben doch bin: Niemand wird sagen, daß er mit dem Eintritt des Schlafes zugrunde gehe und nach dem Erwachen immer wieder neu entstehe, im Gegenteil wird er seinen Zustand in einem tiefen, gesunden Schlafe für gar keinen so üblen erachten[135]. Kurz: Bei kritischer Betrachtung aller Komponenten meiner Persönlichkeit erkenne ich klar, daß keine derselben mir wesenhaft zugehört, so zwar, daß ich selbst mit ihrem Verluste nicht bloß ärmer, sondern *weniger* würde. Ich erkenne aber weiterhin ebenso

[133] W. a. W. u. V. II, 559 (576).

[134] Samyutta Nik. II, pag. 94 (XII, 61).

[135] Man kann auch so sagen: Im Schlafenden hat jedes Bewußtsein, auch das Denkbewußtsein, aufgehört zu existieren; und doch ist er. Also gehört eben auch das Denkbewußtsein nicht zu seinem Wesen, ist *anattā*. Was an ihm aber außerdem noch existiert – der körperliche Organismus – das haben wir bereits im bisherigen als anattā, als nicht-

klar, daß ich auch nicht etwa in dem *Zusammenwirken* dieser Komponenten als ihr Produkt bestanden sein kann. Denn ich schaue ja auf dieses Zusammenwirken mit seinen forwährenden Veränderungen herab, beobachte es in allen seinen Details, wie man nur immer auf etwas Fremdes herabschauen, ein Fremdes beobachten kann. Der Buddho hat also zweifellos recht, wenn er lehrt, daß unser wahres Wesen nicht in den Komponenten unserer Persönlichkeit und damit auch nicht in dieser selbst bestanden sei.

Gerade deshalb *bin ich* aber auch, losgelöst von dieser Persönlichkeit und unbeschadet ihres Verfalls. Daher wird denn auch ein Mensch, selbst wenn ihm hundert und tausend Mal überzeugend dargetan wird, daß sein Wesen in keinem Fall in dem bestehen kann, was er seine Persönlichkeit nennt, über einen etwa daraus gezogenen Schluß, daß er nun überhaupt nicht sei, mit überlegener Sicherheit, ruhig lächelnd, hinweggehen; ja, er wird den Einwand so, wie er wirklich gemeint ist, daß er nämlich überhaupt nicht und in keinem Sinne sei, wie schon einmal gesagt, gar nicht verstehen, sondern erwidern: »Nun gut, wenn ich nicht in meiner Persönlichkeit bestehe, *dann bin ich eben etwas anderes.*« Er wird also auch in dem Stadium, in das wir jetzt gelangt sind, als debattierfähig von vornherein wiederum nur den Satz zulassen, *was* er ist, nicht aber, *ob* er ist.

* * *

»Dann bin ich eben etwas anderes:« Was bleibt aber noch übrig, wenn nichts von dem, was die Persönlichkeit des Menschen konstituiert, sein wirkliches Wesen bildet?

Mit dieser Frage nimmt das Problem nach der Beschaffenheit unseres Selbstes, nach unserer Wesenheit, eine neue Richtung an. Bisher sind wir auf der Suche nach der richtigen Antwort sozusagen geradeaus gegangen, indem wir die vor uns liegenden Bestandteile unserer Persönlichkeit, die man gemeinhin als das Wesen des Menschen auffaßt, darauf untersucht haben, wie weit sie die letztere Annahme rechtfertigen möchten. Wir hatten da stets etwas Greifbares vor uns und standen eben deshalb bei unserer Untersuchung auf dem festen Boden der Wirklichkeit. Nun aber, nachdem wir uns soweit auf uns selbst besonnen haben, daß wir uns klar geworden sind, daß unser Wesen keinesfalls mit unserer Persönlichkeit zusammenfällt, drohen wir den festen Halt der anschaulichen Wirklichkeit zu verlieren, wir laufen Gefahr, auf den sumpfigen, schwankenden Boden der leeren Begriffsbestimmungen oder gar ins unfruchtbare Gebiet metaphysischer Spekulationen zu geraten. Es ist also doppelte Besonnenheit vonnöten.

selbst, kennen gelernt. Mithin ist er, obwohl er nichts von dem ist, was er *für uns* ist. Übrigens ist die Tatsache, daß ich auch im traumlosen Tiefschlafe bin, scharf zu scheiden von der Frage, ob ein solches Sein ein begehrenswertes ist. Nur an letzterem zweifelt im Grunde der Mensch, nicht an der ersteren Tatsache. – Über die Frage des Wertes eines Seins ohne jede Sinnen- und Geistestätigkeit wird später noch zu handeln sein.

Fragt man nämlich weiter, was denn nun dieses »etwas andere« sein könnte, in dem ich letzten Endes bestehen soll, so wird man voraussichtlich die Antwort erhalten: »Nun ja, mein Wesen besteht eben in meiner *Seele*.« Diese Antwort wird indessen schon mit einigem Zaudern abgegeben werden; denn unausweichlich, wie der Antwortende wohl fühlen mag, wird sofort die Gegenfrage erfolgen: »Was ist denn nun aber diese Seele?« Wie berechtigt diese Gegenfrage ist, wird klar, wenn man sich darauf besinnt, daß das Wort Seele ja nur einen speziellen Ausdruck für das eigentliche Wesen des Menschen darstellt, so daß also der Satz »Mein Wesen besteht in meiner Seele« an sich nichts weiter als eine leere Tautologie ist. Man wird also nicht darum herumkommen, diese Seele etwas genauer zu definieren. Die Antwort wird auch nicht lange ausbleiben; die Theologen und Durchschnittsphilosophen haben sie schon so lange in die Welt hinausposaunt, daß sie jedes Kind auswendig weiß: »*Die Seele ist eine immaterielle, also geistige, also einfache, also unzerstörbare Substanz.*« Für wie viele Tausende gläubiger Menschen bildet diese Definition ihres Wesens die Zauberformel, die alle Zweifel bannt, das granitne Fundament, auf das sie ihre ganze Weltanschauung und damit auch ihr ganzes Handeln basiert haben, ohne daß sie – und hierin liegt das Tragische – auch nur einmal den Versuch unternähmen, nun auch die Solidität dieses Fundaments zu untersuchen! Im Grunde genommen ist das ja auch gar nicht weiter verwunderlich. Die Tatsache, daß der Mensch *ist*, in irgend einem Sinne *ist*, steht als die Grund- und Urtatsache alles Seins außer Frage. Es scheint also nur selbstverständlich, daß er dann doch auch *etwas* sein müsse, *etwas* ist, welches Etwas, wenn es nicht in den der Wahrnehmung zugänglichen Bestandteilen seiner Persönlichkeit liegen soll, dann eben als reiner Geist – nur ein anderes Wort für die sogenannte geistige Substanz – *hinter* ihnen liegen muß.

Und doch ist auch der Glaube an diese immaterielle, einfache Substanz, an diesen »Geist« in uns, ebenso haltlos, wie der Glaube, daß unser Wesen in unserer Persönlichkeit bestehe, ja noch viel haltloser, ist ein bloßes Hirngespinst, die Ausgeburt unklaren, unbesonnenen Denkens. Das einzusehen ist nicht schwer; ja, bei einiger Besonnenheit könnte die Unbegründetheit dieser Annahme schon unmittelbar aus dem Bisherigen ersehen werden. Weil indessen gerade mit diesem Begriffe des rein Geistigen oder auch der geistigen Substanz oder auch des reinen Geistes so sehr viel Mißbrauch getrieben wird und er bei uns direkt zum großen Sack geworden ist, in den die Theologen und Durchschnittsphilosophen alles hineinstecken, was sie nicht nachweisen und erklären können, so wird es gut sein, noch eigens diese Begriffe in bedächtiger, vom Buddho als Allheilmittel gegen alle Irrtümer anempfohlener Besonnenheit zu analysieren und sie so auf ihren wahren Gehalt zurückzuführen. Wollen wir also diesem »Geist« in uns einmal furchtlos zu Leibe rücken!

Geistige Substanz oder reiner Geist sind bloße abstrakte Begriffe. Um sie richtig bewerten zu können, muß man sich der gar nicht hoch genug einzu-

schätzenden Darlegungen Schopenhauer's über das Wesen der Begriffe erinnern. Dieselben sind hienach das Produkt der Reflexion über die anschaulich gegebene Welt. Sie kommen dadurch zustande, daß aus einer Reihe anschaulich gegebener Einzeldinge ein einziger Begriff gebildet wird, in welchem alles Individuelle und Spezielle der einzelnen Dinge fallen gelassen und nur das der ganzen Klasse von Dingen, die durch den einheitlichen Begriff gedacht werden, Gemeinsame aufbewahrt wird. So hat der Mensch den Begriff Eiche zur Kennzeichnung all der unzähligen, aber gleichartigen, einzelnen, ihm in der Anschauung gegebenen Bäume gebildet, welche eben unter diesem Begriffe zusammengefaßt werden. Die Begriffe sind also kein ursprüngliches Reales, sondern das künstliche, aus der anschaulichen Welt herausdestillierte Produkt der Vernunft. Sie entlehnen ihren Stoff und Inhalt ausschließlich aus der anschaulichen Welt und haben deshalb auch nur, soweit sie auf ein anschaulich Gegebenes zurückführen, und *nur insoweit*, *Realität*. Daraus folgt als selbstverständlich zunächst, daß ein Begriff, soweit er überhaupt keine anschauliche Unterlage hat, ein leeres Hirngespinst, ein »bloßes Wort im Kopfe« darstellt, wie Schopenhauer sagt, und dann, daß auch ein richtig gewonnener Begriff, also ein solcher, der wirklich aus der Anschauung abgezogen ist, immer nur »von immanentem und nie von transzendentem Gebrauche« sein kann und darf, das heißt, daß er nie über den Bereich der Erfahrung, aus der allein er ja gewonnen ist und innerhalb deren allein er also auch nur gilt, hinaus angewendet werden darf.

Wollen wir diese Einsicht auf die Begriffe *geistige Substanz* oder *reiner Geist* anwenden. Wie kamen sie zustande oder, was dasselbe ist, aus welchen Elementen der Anschauung sind sie hervorgegangen?

Wir haben gesehen, daß die Persönlichkeit nichts weiter als »ein Haufen von hervorgebrachten, in rastlosem Wechsel sich vollziehenden Prozessen« — Sankhārā — ist. Diese Prozesse sind dreierlei Art: die rein körperlichen, also die Tätigkeiten der einzelnen körperlichen Organe, Blutzirkulation, Ein- und Ausatmung — der Buddho führt immer nur die Ein- und Ausatmung als die alle anderen körperlichen Prozesse bedingende Grundtätigkeit an —, dann die Sinnentätigkeiten, auf denen Empfindung und Wahrnehmung beruht, und endlich die Tätigkeit der Vernunft, bestehend in Erwägung und Überlegung[136]. Die beiden letzteren Arten von Tätigkeiten, also die rein *sinnlichen* — das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, sowie die anschauliche Verstandestätigkeit — einerseits und die Vernunfttätigkeit — das abstrakte Denken — andererseits, mit ihrem jeweiligen Produkt, dem Bewußtsein, nennen *wir* im Gegensatz zu den körperlichen die *geistigen* Prozesse. Da nun diese geistigen Prozesse natürlich ein Substrat voraussetzen, an dem sie sich vollziehen, wie die körperlichen Prozesse den Körper, man aber den Körper mit seinen Sinnesorganen, einschließlich des Gehirns, nicht auch als das ausreichende Substrat

[136] Majj. Nik. I, p. 301 (44. Suttam) und weiter unten das Kapitel über die *Sankhārā*.

dieser *sogenannten* geistigen Prozesse annehmen zu dürfen glaubte, so wurde einfach ein eigenes Substrat für diese »geistigen« Funktionen postuliert und der »*Geist*«, die *geistige Substanz*, die als ein eigenes Etwas und als ihr Substrat hinter diesen geistigen Funktionen stecken soll, war fertig. Im Grunde genommen, mithin für den, der auf Grund der ebenso genialen, wie verblüffend einfachen Aufhellung durch den Buddho die sämtlichen sogenannten geistigen Funktionen, also sowohl die Sinnentätigkeit im engeren Sinne wie die Verstandes- und Vernunfttätigkeit, als bloße Tätigkeiten der Sinnesorgane, einschließlich des Gehirns, mit der Wirkung, daß sie jeweils Bewußtsein erzeugen, erkennt, liegt demnach in der Annahme einer geistigen Substanz oder eines leibhaftigen »Geistes« weiter nichts als eine *Hypostase* dieser sogenannten geistigen Funktionen. Es ist dieselbe Neigung des menschlichen »Geistes« – richtiger des menschlichen Denkens – zur Personifizierung, die einen Südseeinsulaner, der zum ersten Male eine Dampfmaschine in Tätigkeit sieht, ebenfalls einen in der Maschine eingesperrten »Geist« vermuten läßt, vor dem er dann denn auch entsetzt davon läuft, dieselbe Neigung, die den Menschen überhaupt immer, wenn er einen Prozeß nicht in seinem ursächlichen Zusammenhang versteht, die ihm nicht erreichbare, rein natürliche Verknüpfung durch eine eigens zu diesem Zwecke von ihm angenommene selbständige Kraft ersetzen läßt.

Dabei besteht zwischen dem einfachen Naturmenschen und dem Gelehrten nur der Unterschied, daß der letztere wenigstens nur eine selbst wieder rein physische Kraft postuliert, wie den hypothetischen Äther zur Erklärung der Fortpflanzung des Lichtes oder die Atome zur Erklärung der chemischen Verbindungen, und deshalb der Wirklichkeit auch häufig in der Tat nahekommen wird, während der naive Mensch die Sache radikaler anpackt, indem er gleich, je nach Bedarf, Hexen, Teufel, Götter oder auch, wie in unserem Falle, eine eigene, hinter dem Körper stehende Individualseele, das heißt also eine geistige Substanz oder, um ohne Umschweife zu reden, einen leibhaftigen Geist erstehen läßt. Hiebei hat er dann denn auch im vollen Maße den von ihm gewünschten Erfolg, alle quälenden Probleme ein für allemal gründlich und zugleich in höchst einfacher und erschöpfender Weise abgetan zu haben. Für uns indessen ergibt sich aus dieser Betrachtung die Erkenntnis, daß der Mensch in Wahrheit so wenig einen »Geist« oder eine geistige Substanz in sich birgt, als es einen solchen »Geist« an Spukorten gibt, sondern daß, wie in dem letzteren Falle ein physischer, so in unserem ein psychischer Vorgang *hypostasiert* wird: Real und den Begriffen Geist und geistige Substanz allein zugrunde liegend sind nur die sogenannten *psychischen* oder, besser, *sinnlichen Prozesse*. Damit entpuppt sich also der geheimnisvolle »Geist« im Menschen in seinem wirklichen Bestande als *ein harmloser Sammelname* für die sogenannten geistigen Funktionen im Gegensatz zu den körperlichen. Dies allein ist der wahre Gehalt der Begriffe Geist und geistige Substanz. Was darüber hinaus in ihnen mitgedacht zu werden

pflegt, hat keinerlei realen Untergrund, ist also in der Tat ein leeres Hirngespinst[137].

Um die ganze Überflüssigkeit, ja Haltlosigkeit der Postulierung einer eigenen geistigen Substanz, also einer Seele, als Träger der geistigen Funktionen einzusehen, erwäge man noch folgendes: Wenn es eine eigene geistige Substanz ist, die die sechsfache Erkenntnistätigkeit des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und Denkens ausübt, dann kann sie in diesen ihren Funktionen nicht vom Körper abhängig sein, eben weil es *ihre* Funktionen und nicht die des Körpers sind. Die Seele müßte also auch jede ihrer genannten Erkenntnistätigkeiten mit jedem Sinnesorgan beliebig vollziehen, also beispielsweise auch, wenn sie wollte, mit dem Auge hören, mit dem Ohre sehen können; ja, sie bräuchte die Sinnesorgane überhaupt nicht, weil ja sie selbst kraft ihrer eigenen Wesenheit sähe, hörte usw. Die Sinnesorgane würden im Gegenteil nur Behinderungen, Erschwerungen der allein in der Seele selbst vor sich gehenden Erkenntnistätigkeit darstellen, wie etwa einen scharfsehenden Mann eine Brille beim Sehen nur stören würde. Nun ist es aber tatsächlich umgekehrt: die einzelnen psychischen Prozesse sind ausschließlich an das einschlägige körperliche Sinnesorgan, einschließlich des Gehirns, geknüpft und derart durch diese Organe bedingt, daß schon jede Verletzung derselben sie beeinträchtigt, der Zerfall dieser Organe im Tode aber ihr definitives Erlöschen herbeiführt; woraus doch wohl wiederum als das Nächstliegende sich ergibt, daß die Erkenntnistätigkeit dann eben auch das ausschließliche Produkt dieser Organe, nicht aber einer vollständig überflüssigen, dahinter stehenden Seele ist.

Diese Erwägung liegt denn auch der Antwort zugrunde, welche der weise Nāgaseno dem König Milindo auf dessen Frage, ob es wohl ein erkennendes Seelenwesen gebe, erteilt:

»›Was verstehst du unter diesem erkennenden Seelenwesen, o König?‹

›Dieses Seelenwesen im Innern, o Herr, das mit dem Auge die Gestalten erblickt, mit dem Ohre die Töne vernimmt, mit der Nase die Düfte riecht, mit der Zunge die Säfte schmeckt, mit dem Körper die Tastobjekte tastet und mit dem Geiste die Vorstellungen wahrnimmt. Gerade nämlich wie wir, die wir hier in diesem Palaste sitzen, je nach Belieben durch irgend eines der Fenster blicken können – sei's durchs östliche, westliche, nördliche oder südliche – ebenso, o Herr, schaut dieses im Innern befindliche Seelenwesen je nach Belieben durch dieses oder jenes der Sinnentore.‹

Der Ordensältere aber sprach: ›Die fünf Sinnentore will ich dir erklären, o König. So höre denn und sei recht aufmerksam! Wenn es im Innern ein

[137] Wie schon früher bemerkt, stellt auch das Wort *Gemüt* nur einen solchen bloßen *Sammelnamen* dar, und zwar bezeichnet es die sämtlichen psychischen Prozesse nach der Willens- und Vorstellungsseite, während das Wort *Geist* speziell die Prozesse nach der *letzteren* Richtung hin, also die Wahrnehmungs- und Denkprozesse in sich begreift, häufig auch bloß die letzteren, die Denkprozesse, allein. – Nur in einer dieser beiden Bedeutungen wird das Wort *Geist* im folgenden auch gebraucht werden.

Seelenwesen gäbe, das durch das Auge die Gestalten erblickt – gerade wie wir hier durch irgend eines der Fenster die Gegenstände erblicken – so müßte dieses Seelenwesen ebenfalls durch Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist (Denkorgan) die Gestalten erblicken können. Und es müßte imstande sein, durch jedes einzelne der Sinnentore ebenfalls Töne zu vernehmen, Düfte zu riechen, Säfte zu schmecken, Tastobjekte zu tasten und Vorstellungen wahrzunehmen.‹

›Das kann es freilich nicht, o Herr.‹

›Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erste mit dem Letzten und das Letzte mit dem Ersten! – Gerade wie wir, o König, die wir hier in diesem Palaste sitzen – wenn wir die Fenster öffnen und unseren Kopf hinausstrecken – bei vollem Tageslicht die Gegenstände deutlicher erkennen: ebenso auch müßte dieses im Innern befindliche Seelenwesen, wenn die fünf Sinnentore herausgerissen wären, bei vollem Tageslichte besser die Gegenstände wahrnehmen können.‹

›Das kann es freilich nicht, o Herr.‹

›Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erste mit dem Letzten und das Letzte mit dem Ersten! – Wenn da z. B. dieser Dinno hinausgehen und sich (vor die offene Tür) in die Vorhalle stellen möchte, wüßtest du da wohl, o König, daß dem so ist?‹

›Freilich wüßte ich das, o Herr.‹

›Und wenn nun dieser selbe Dinno, o König, wieder hereinkommen und sich vor dich stellen möchte, wüßtest du da wohl ebenfalls, daß dem so ist?‹

›Freilich, o Herr.‹

›Wenn man nun, o König, einen geschmackbesitzenden Gegenstand auf die Zunge legen sollte, wüßte da wohl jenes im Innern befindliche Seelenwesen, ob derselbe sauer, salzig, bitter, scharf, herb oder süß ist?‹

›Ja, o Herr, das wüßte es.‹

›Wenn nun aber jener Gegenstand sich im Magen befinden möchte, könnte da wohl jenes Seelenwesen seinen Geschmack erkennen?‹

›Das freilich nicht, o Herr.‹

›Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erste mit dem Letzten und das Letzte mit dem Ersten[138] [139].‹«

Zwar glauben die Verteidiger der Seele diesen Ausführungen mit folgendem Einwand begegnen zu können: Freilich seien die Erkenntnisfunktionen an die Sinnesorgane, einschließlich des Gehirns, gebunden, aber diese letzteren hätten hiebei nur die Bedeutung von *Werkzeugen*, deren sich die Seele bloß *bediene*. Allein die solches vorbringen, verstoßen zunächst gegen den bereits ange-

[138] Das heißt also: Wenn eine *Seele* es wäre, die – hierin ihr Wesen betätigend – schmeckte, so müßte sie natürlich auch einen Gegenstand schmecken, der, statt im Munde, im Magen sich befindet, so gut, wie der König den Diener Dinno erkennt, gleichviel, ob derselbe in der offenen Vorhalle oder unmittelbar vor ihm steht.

[139] Die Fragen des Milindo, II, 3.

deuteten Grundsatz, daß die Erklärungsprinzipien nicht ohne Not vermehrt werden dürfen[140], indem, wenn nun doch einmal die Sinnesorgane die notwendige Voraussetzung aller Erkenntnistätigkeit bilden, nicht einzusehen ist, warum sie nicht auch die *alleinige* Bedingung derselben sein sollten. Dann aber sehen sie sich vor die folgende Alternative gestellt: Entweder die angenommene geistige Substanz oder Seele muß selbst mit dem Tode zugrunde gehen, da sie sich ja *dann*, also nach dem Wegfall der bisher von ihr benützten materiellen Organe, in keiner Weise mehr ihrem Wesen entsprechend betätigen kann, damit aber gerade das wegfällt, zu dessen Erklärung sie postuliert wurde und was eben ihren wesentlichen Gehalt ausmachen soll – eine Seele, die mit aller Sinnen- auch alle Verstandes- und Vernunfttätigkeit verloren hat, ist eben keine Seele, ist überhaupt nichts mehr – *oder*: die Seele vermag ihre Erkenntnisfunktionen nach dem Tode auch ohne die entsprechenden körperlichen Organe zu vollziehen. In diesem Falle bleibt rätselhaft, warum sie, was sie nach dem gänzlichen *Wegfall* dieser Organe ohne weiteres kann, nicht auch schon zu Lebzeiten bei bloßer *Beschädigung* derselben vermag: Wenn sie nach dem Tode ohne jedes materielle Organ erkennen kann, dann müßte sie das während des Lebens bei bloßer Beschädigung dieser Organe doch noch viel leichter vermögen, da ihr dann das gewohnte Werkzeug wenigstens noch teilweise zur Verfügung steht[141]. Es geht also auch hier, wie mit allen Phantasieprodukten: sie zerschellen schließlich an der Wirklichkeit. Eben deshalb nennt denn auch

[140] Zum Verständnis dieses Grundsatzes diene folgende Stelle aus du Prel, Entwicklungsgeschichte des Weltalls, S. 180: »Das Bestreben des subjektiven Geistes geht dahin, die objektive Natur logisch zu durchdringen. Da nun die Natur den Zweck ihrer Produkte mit den geringsten Mitteln erreicht, so müssen auch diejenigen wissenschaftlichen Hypothesen die besten sein, welche die Erscheinungen nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes begrifflich zergliedern. Der objektiv geringste Kraftaufwand der Natur muß sich widerspiegeln in dem minimalen und doch zureichenden Aufwand der Logik in wissenschaftlichen Hypothesen. Von zwei Hypothesen, die gleichviel erklären, ist die einfachere die bessere. Darum findet sich als erster Grundsatz der Wissenschaft schon bei Plato gepriesen, daß die Erklärungsprinzipien ohne Not nicht vermehrt werden dürfen ... Es beruht auf der instinktiven, aber festen Überzeugung, daß die Einfachheit das Siegel der Wahrheit ist.«

[141] Damit beim Ernste der Scherz nicht fehle, sei noch erwähnt, daß manche, die sich der *augenscheinlichen* Tatsache, daß jede Erkenntnistätigkeit an das entsprechende Organ des Körpers und damit an diesen selbst gebunden ist, nicht verschließen können, auf den Ausweg verfallen sind, die Seele versinke im Tode mit der Entreißung der ihr zur Ausübung ihrer Erkenntnistätigkeit unentbehrlichen körperlichen Organe in einen schlafähnlichen Zustand, in dem sie verharre, bis ihr am Ende der Zeiten ihr früherer Leib wieder zur Verfügung gestellt werde. Damit wären wir also glücklich bei der *schlafenden Seele*, das heißt, wohlgemerkt, bei der schlafenden *immateriellen* Substanz, angelangt! So geht es, wenn man die Naturvorgänge, hier das Zustandekommen der psychischen Prozesse – cfr. oben das Kapitel über die Persönlichkeit – nicht unbefangen und rein objektiv erklären *darf*, weil man sich bereits im voraus auf ein ganz bestimmtes Erklärungsprinzip festgelegt hat, das man unter keinen Umständen preiszugeben entschlossen ist: man nimmt, um sein Scheinbild vor der hereinstürmenden Wirklichkeit

der Buddho das Dogma von dem in Form einer individuellen Seele beharrenden und unwandelbaren Ich »eine völlig ausgereifte Narrenlehre[142]«.

Ergibt sich aber so die Haltlosigkeit der Annahme einer Seele nach allen Richtungen hin, dann bleibt nur verwunderlich, wie sich die Menschen auf eine solche Hypothese trotzdem und in einer Weise versteifen können, daß sie sich für jede gegenteilige Belehrung unzugänglich zeigen. Aber auch der Grund hiefür ist nicht allzu schwer aufzufinden: Der normale Mensch identifiziert sein Wesen mit den fünf Komponenten seiner Persönlichkeit, indem er es für selbstverständlich hält, daß diese in irgend einer wesenhaften Beziehung zu seinem eigentlichen Selbst stehen müßten, und eben deshalb in dem Wahne lebt, es sei eben sein Wesen, das sich in seiner Persönlichkeit auswirke, sich als solche darstelle. »Wie kann, Herr, der Glaube an Persönlichkeit als unser Wesen aufkommen?« – »Da ist einer, Mönche, ein gewöhnlicher Mensch, der sich nicht informiert, der nicht vermag die Hohen zu erkennen, die Hohe Lehre zu begreifen, der nicht in ihr bewandert ist. Der betrachtet den Körper als sich selbst oder sich selbst als körperähnlich oder in sich selbst den Körper oder in dem Körper sich selbst; er betrachtet die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsregungen, das Erkennen als sich selbst oder sich selbst als diesen ähnlich oder in sich selbst diese oder in diesen sich selbst[143].« Nun demonstriert ihm aber die Wirklichkeit *augenscheinlich*, daß diese sämtlichen fünf Gruppen und damit auch ihr Produkt, die Persönlichkeit, im Tode der Zerstörung anheimfallen. Daraus ergibt sich für ihn ein Doppeltes:

Zunächst stellt sich als praktische Folge eine beispiellose Furcht vor dem Tode als der vermeintlichen Vernichtung seines Wesens ein. Nur die Kehrseite dieser Furcht ist seine grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben, das heißt an die fünf Gruppen in Aktion, eine Anhänglichkeit, die gemeinhin sogar dem Leiden gegenüber sich behauptet, so sehr, daß der Mensch auch ein Leben, das *nur* Leiden ist, mit in den Kauf nimmt, wenn er nur überhaupt leben darf, also vor seiner vermeintlichen Vernichtung möglichst lange bewahrt bleibt. Damit stoßen wir aber hier zugleich auf den tiefsten und letzten Grund für diese grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben. Derselbe kann nicht etwa, wie wir bereits gesehen haben, darin liegen, als ob das Leben an sich etwas Begehrenswertes wäre, sondern er besteht eben in dem Wahn, daß unser Wesen in den fünf Gruppen der Persönlichkeit bestanden, also mit diesen dem Untergang geweiht sei. Gebt dem Menschen die klare Überzeugung, daß Krankheit und Tod ihn in seinem eigentlichen Bestande nicht zu berühren vermögen, und er wird mit einem Schlage völlig gleichmütig gegen dieselben werden!

zu retten, zu immer kühneren Konstruktionen seine Zuflucht, gleich den Anhängern der alten ptolemäischen Weltanschauung, welche, um die Widersprüche ihrer geozentrischen Theorie mit der Wirklichkeit auszugleichen, ebenfalls immer neue Zyklen und Epizyklen einfach *erfanden*.

[142] Majj. Nik. I, p. 138 (22. Suttam).

[143] Majj. Nik. III, p. 17 (109. Suttam).

Neben der praktischen Folge der Todesfurcht zeitigt der »Glaube an Persönlichkeit« aber noch eine weitere theoretische: In Wahrheit besteht der Mensch, wie wir schon gesehen haben, *nicht* in seiner Persönlichkeit, so daß ihm also auch der Tod als der bloße Zerfall der Elemente dieser Persönlichkeit nichts anhaben kann. Das *erkennt* er aber nicht, ist vielmehr in dem Wahn befangen[144], er bestehe in seiner Persönlichkeit. Er befindet sich also in einem grauenhaften Irrtum über sich selbst. Gerade deshalb kann er aber andererseits diesen in schreienden Gegensatz zu seinem Wesen tretenden Irrtum nicht konsequent durchführen, gerät vielmehr mit ihm auf Schritt und Tritt in Konflikt, der seinen Höhepunkt dann erreicht, wenn sich ihm der Tod als der augenscheinliche Untergang der fünf Komponenten seiner Persönlichkeit und damit dieser selbst enthüllt, womit, in Konsequenz seines Irrtums, auch sein eigener Untergang besiegelt wäre, gegen welch' letztere Annahme sich nun aber gerade sein Inneres, weil diesem widersprechend, aufbäumt. So sucht er denn verzweifelt nach einem Ausweg aus diesem Widerstreit seines innersten Wesens mit seiner falschen Erkenntnis des Verhältnisses, in welchem er zu seiner Persönlichkeit steht. Statt nun aber wenigstens an diesem Punkt dieses Verhältnis richtig zu durchschauen, bringt er seine falsche Erkenntnis notdürftig mit sich selbst durch einen neuen Irrtum in Einklang, der ihm, der *offensichtlichen* Wahrheit des Unterganges seiner Persönlichkeit im Tode zum Trotz, ihre Fortdauer nach dem letzteren vortäuscht. Dieser Irrtum besteht nun in der Annahme einer Seele, indem eine solche als der angenommene Träger seiner geistigen Funktion nicht bloß zum äußerst bequemen Erklärungsprinzip für die letzteren wird, weil ja direkt ad hoc postuliert, sondern zugleich, weil als angeblich einfache Substanz dem Tode nicht unterworfen, ihm trotz der entgegenstehenden Aussage der Natur den Glauben ermöglicht, daß er selbst in seinen geistigen Funktionen durch den Tod in keiner Weise berührt werde. Freilich über die Tatsache, daß wenigstens sein Körper zugrunde geht, vermag ihm auch diese Annahme einer Seele nicht hinwegzuhelfen. Weil er nun aber doch auch den Körper nicht für immer missen mag, so läßt er sich diesen, noch einfacher, durch einen Akt seines allmächtigen Gottes eben später wieder zur Verfügung stellen. Auf solche Weise ist es freilich nicht schwer, aller Schwierigkeiten Herr zu werden.

Wir aber, die wir schon aus dem bisherigen Gange unserer Untersuchung klar erkannt haben, daß unser Wesen nicht in unserer Persönlichkeit bestanden sein kann, stehen dem Zerfalle derselben ganz anders gegenüber: Er vermag uns, unser wirkliches Wesen, so wenig zu berühren, als wir durch die Verbrennung von Holz in Mitleidenschaft gezogen werden, das, im Walde gefällt, vor unseren Augen verbrannt wird. Wir verstehen deshalb auch die Aufforderung des Meisters, die fünf Gruppen, aus denen sich unsere Persönlichkeit zusammensetzt, in Gemütsruhe fahren zu lassen:

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Mann das, was an Gräsern und Reisig, Zweig-

[144] Wie dieser Wahn möglich wird, wird später deutlich werden.

lein und Blättern in diesem Jeta-Waldhaine daliegt, wegtrüge oder verbrennte, oder sonst nach Belieben damit schaltete: würdet ihr da wohl denken: ›*Uns* trägt der Mann weg, oder verbrennt er, oder schaltet sonst nach Belieben‹?«

»Wahrlich nicht, o Herr!«

»Aus welchem Grunde?«

»Nicht sind ja, wahrlich, o Herr, *wir* das, noch gehört es *uns* an.«

»Ebenso auch, Mönche, gehört euch der Körper nicht an: ihn gebet auf; der von euch aufgegebene wird euch zum Heile, zum Glücke gereichen.«

»Die Empfindung – die Wahrnehmung – die Gemütstätigkeiten – das Erkennen gehören euch nicht an; sie gebet auf; die von euch aufgegebenen werden euch zum Heile, zum Glücke gereichen[145].«

Eben weil wir so erkannt haben, daß die Gruppen, die unsere Persönlichkeit aufbauen, nichts mit unserem wahren Wesen zu tun haben, brauchen wir insbesondere auch nicht, um die Furcht vor unserer Vernichtung im Tode zu bannen, zu derlei phantastischen Konstruktionen, wie der Annahme einer geistigen Substanz, einer Seele, unsere Zuflucht zu nehmen, durch die man sich, der Wirklichkeit zuwider, die Fortdauer dieser augenscheinlich im vollen Umfange dem Untergang geweihten Elemente der Persönlichkeit vortäuscht. Wir können uns vielmehr vertrauensvoll der weiteren Führung des Meisters auf dem Wege, der uns wirklich zu uns selbst zurückführen soll, überlassen. Denn *noch* sind wir, trotzdem nichts von dem, was unsere Persönlichkeit aufbaut, und auch keine hinter derselben stehende Seele unser wahres Wesen sein kann, eine Grundtatsache, die auch diesem Resultat gegenüber bestehen bleibt. Und das ist doch wohl die Hauptsache.

* * *

Noch sind wir: Ist denn das aber auch wirklich wahr? Man stelle sich vor: Die ganze Persönlichkeit, also einschließlich aller geistigen Funktionen, insbesondere auch des Denkens und des daraus resultierenden Bewußtseins, werde im Tode aufgehoben und es bliebe auch hinter dieser aufgelösten Persönlichkeit keine irgendwie geartete Substanz oder Seele mehr übrig. Was soll ich denn dann noch sein?

Wir dürfen in der Tat einigermaßen neugierig sein, welche Antwort uns der Buddho auf diese Frage erteilt; wir dürfen dies um so mehr, als wir doch nun auch allmählich zu dem Punkte kommen müssen, wo der indirekte Weg, den er uns bisher geführt hat, nämlich uns aufzuzeigen, worin wir *nicht* bestehen, nicht weiter gangbar ist, indem nichts mehr übrig zu bleiben scheint, worein der Mensch sein Wesen irrtümlicherweise noch weiter verlegen könnte, wir also doch wohl auch bald auf den *positiven* Kern dieses unseres Wesens stoßen müssen. Denn mit Recht nehmen wir wohl an, daß der Buddho nicht definitiv in lauter Negationen von dem, was wir *nicht* sind, sich verlieren, sondern uns über

[145] Samyutta Nik. XXII, 29–33.

diese hinweg zu einem *positiven* Ergebnis führen werde, davon ausgehend, daß der von ihm eingeschlagene Weg doch wohl nur den Zweck haben kann, die dichte fremde Schicht, die über unser eigentliches Wesen gebreitet liegt, allmählich immer weiter wegzuziehen, bis das letztere selbst offen vor uns liegt, gleich dem Kern einer Frucht, wenn er allmählich von seiner aus einer Reihe von Blatthülsen bestehenden Umhüllung freigelegt wird. Hören wir also und prüfen wir, was der Buddho uns noch weiter zu sagen hat.

Stünde er leibhaftig vor uns, so würde er wahrscheinlich, über unsere Erwartung lächelnd, erwidern: »Freund, sieh' zu, daß du die Besonnenheit, mit der du mir bisher gefolgt bist, nicht verlierst; denn du bist auf dem Punkte, sie zu verlieren, oder hast sie vielmehr schon verloren. Du wähnst, weil du *bist*, müßtest du auch *etwas* sein und dieses Etwas willst du nun kennen lernen. Nun bemühe dich aber gerade jetzt, klar zu denken, alle Begriffe wohl auf ihren Gehalt zu analysieren; denn alles Unheil kommt vom unklaren Denken:

Du willst ein *Etwas* sein, das heißt doch wohl, du willst nicht *nichts* sein. Was steht aber dem Nichts als sein erschöpfendes Gegenteil gegenüber? Doch wohl: *Alles*. Denn die äußerste und umfassendste Alternative, die du aufstellen kannst, ist: Alles oder Nichts. Das Etwas, was du sein willst, müßte also unter das *Alles* fallen, müßte ein *Teil* von ihm sein. Wer *etwas* hat, hat eben nicht alles, sondern einen Teil von ihm, und wer *etwas* ist, ist eben deshalb ein Teil des *Alls*. Was ist aber Alles? ›*Alles, will ich euch zeigen, Mönche. Was ist Alles? Das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und die Tastobjekte, das Denken und die Vorstellungen, das heißt man, Mönche, Alles*[146].‹ Nun habe ich dir aber doch deutlich genug gezeigt, daß du in *nichts* von alledem bestanden sein kannst. Hinter diesem *Allem*, also eben hinter dem *All*, steht aber nur mehr das *Nichts*. Also bist du eben kein *Etwas*, sondern bist tatsächlich – *nichts*.«

Also doch! So erschöpfe ich mich also doch in den fünf Gruppen, die meine Persönlichkeit aufbauen, hinter denen nur mehr das Nichts gähnt: Ich bin nichts als diese Persönlichkeit. Diese selbst aber ist nichts weiter als ein Haufen vergänglicher Prozesse ohne jeden bleibenden Kern. Mit dem Zerfall dieser Persönlichkeit im Tode ist es also auch mit mir ebenso vollständig und radikal aus, als es mit dem Wagen aus ist, wenn er auseinandergelegt wird und seine einzelnen Bestandteile verbrannt werden! Warum da so lange Auseinandersetzungen darüber, was ich alles *nicht* bin, wenn ich am Schlusse doch – *nichts* bin? Wenn *das* die ganze vielgerühmte Weisheit des Buddho ist, so hätte er dieselbe wahrhaftig in viel einfacherer und würdigerer Form geben können. So banal das Wort ist, hier ist es Wahrheit geworden: Viel Geschrei um wenig Wolle. Da war jener späte Jünger des Buddho, Nāgaseno, der den König Milindo über die Art unserer Wesenheit aufklärte, doch ein ganz anderer. Er hat offen Farbe bekannt, hat klipp und klar ausgesprochen und deutlich gemacht, daß wir im

[146] Samyutta Nik. IV, pag. 15 (XXXV, 23).

Grunde nur ein bloßer *Name* sind, dessen Unterlagen mit dem Tode in alle Winde zerstieben. Man überzeuge sich selbst! Hier ist der berühmte Dialog:

»›Wie heißt du, Ehrwürdiger? Welchen Namen trägst du?‹

›Ich bin als Nāgaseno bekannt, o König, und Nāgaseno reden mich meine Ordensbrüder an. Ob nun aber die Eltern einem den Namen Nāgaseno geben oder Sūraseno oder Vīraseno oder Sīhaseno, immerhin ist dies nur ein Name, eine Bezeichnung, ein Begriff, eine landläufige Ausdrucksweise, ja weiter nichts als ein bloßes Wort, denn ein Individuum [147] ist da genau genommen nicht vorzufinden.‹

Der König aber sprach: ›Hört mich an, ihr fünfhundert Griechen und zahlreichen Mönche! Dieser Nāgaseno behauptet, ein Individuum gebe es nicht. Wie kann man dem beipflichten?‹

Und der König sprach zum ehrwürdigen Nāgaseno: ›Wenn es, ehrwürdiger Nāgaseno, kein Individuum gibt, wer ist es denn, der euch da die Bedarfsgegenstände, wie Gewand, Almosenspeise, Lagerstatt, Heilmittel und Arzneien, spendet? Wer ist es, der davon Gebrauch macht? Wer ist es, der die Sittenregeln erfüllt, die Geistespflege übt, Pfad, Ziel und Erlösung verwirklicht? Wer ist es, der tötet, stiehlt, ehebricht, lügt, trinkt und die unmittelbar nach dem Tode zur Hölle führenden Verbrechen begeht? So gäbe es also weder etwas Moralisches noch etwas Immoralisches, noch einen Täter oder Verursacher guter und schlechter Taten, noch eine Frucht oder ein Ergebnis guter und schlechter Taten, und selbst derjenige, der dich töten würde, beginge keinen Mord. Und auch du, Nāgaseno, hättest weder einen Lehrer noch Ratgeber noch überhaupt die Mönchsweihe. Nun behauptest du aber andererseits, daß deine Ordensbrüder dich mit Nāgaseno anreden. Wer ist denn da dieser Nāgaseno? Sind da etwa die Kopfhaare der Nāgaseno, oder sind es die Körperhaare, Zähne, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Niere, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Eingeweide, Gekröse, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin oder das im Schädel befindliche Gehirn?‹

›Nicht doch, o König!‹

›Oder sind etwa die Empfindung oder die Wahrnehmung oder die Gemütsregungen oder das Erkennen dieser Nāgaseno?‹

›Nicht doch, o König!‹

›Dann sollen wohl vielleicht Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen zusammen genommen dieser Nāgaseno sein?‹

›Nicht doch, o König!‹

[147] Puggalo = Individuum (das »Unteilbare«), das Einzelwesen als Träger der Eigenart oder Individualität. Der Puggalo bezeichnet also das durch sein Anhaften mit der Persönlichkeit verkoppelte Wesen, das deswegen als Person in Erscheinung tritt im Gegensatz zum Tathāgato, dem völlig Losgelösten.

›Oder soll dieser Nāgaseno gar außerhalb von Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen existieren?‹

›Nicht doch, o König!‹

›Ich mag dich fragen, wie ich will, Verehrter: den Nāgaseno aber kann ich nicht entdecken. Soll etwa das bloße Wort ›Nāgaseno‹ schon der Nāgaseno selber sein?‹

›Nicht doch, o König!‹

›Nun, wer ist denn dieser Nāgaseno? Eine Unwahrheit sprichst du, o Herr, eine Lüge, denn der Nāgaseno existiert ja gar nicht!‹

Und der ehrwürdige Nāgaseno wandte sich zum Könige und sprach: ›Du bist, o König, fürstlichen Luxus und äußerste Bequemlichkeit gewöhnt. Wenn du daher zur Mittagstunde im heißen Sand zu Fuß gehst und mit den Füßen auf den harten, steinigen Kiessand trittst, bekommst du wehe Füße, dein Körper ermattet, dein Geist wird verstimmt, und körperliche Schmerzgefühle machen sich geltend. Bist du denn zu Fuß gekommen oder mit dem Wagen?‹

›Nein, o Herr, ich bin nicht zu Fuß gekommen, sondern mit dem Wagen.‹

›Nun, wenn du mit dem Wagen gekommen bist, o König, so erkläre mir denn, was ein Wagen ist! Ist wohl vielleicht die Deichsel der Wagen?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Oder die Achse?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Oder sind die Räder, oder der Wagenkasten, oder der Fahnenstock, oder das Joch, oder die Speichen, oder der Treibstock der Wagen?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Dann sollen wohl diese Dinge alle zusammen genommen der Wagen sein?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Oder soll etwa gar der Wagen außerhalb dieser Dinge existieren?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Ich mag dich fragen, wie ich will, o König: den Wagen aber kann ich nicht entdecken. Soll etwa das bloße Wort ‚Wagen' schon der Wagen selber sein?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Nun, was ist denn dieser Wagen? Eine Unwahrheit sprichst du, o König, eine Lüge, denn der Wagen existiert ja gar nicht. Du bist doch, o König, der oberste Herr über ganz Indien. Aus Furcht vor wem lügst du denn da? Hört mich an, ihr fünfhundert Griechen und zahlreichen Mönche! Dieser König Milindo behauptet, mit einem Wagen gekommen zu sein, doch auf meine Bitte hin, mir zu erklären, was ein Wagen ist, kann er mir einen solchen nicht nachweisen. Kann man so etwas wohl billigen?‹

Auf diese Worte spendeten die fünfhundert Griechen dem ehrwürdigen Nāgaseno ihren Beifall und sprachen zum König Milindo: ›Nun antworte, o König, wenn es dir möglich ist!‹

Und der König sprach zum ehrwürdigen Nāgaseno:

›Ich spreche durchaus keine Lüge, ehrwürdiger Nāgaseno. Denn in Abhängigkeit von Deichsel, Achse, Rädern usw. entsteht der Name, die Bezeichnung, der Begriff, die landläufige Ausdrucksweise, das Wort ›Wagen‹.‹

›Ganz richtig, o König, hast du erkannt, was ein Wagen ist. Gerade so aber auch, o König, entsteht in Abhängigkeit von Kopfhaaren, Körperhaaren, Nägeln usw. der Name, die Bezeichnung, der Begriff, die landläufige Ausdrucksweise und das Wort ›Nāgaseno‹. *Im höchsten Sinne aber ist da ein Lebewesen nicht vorzufinden.* Auch die Nonne Vajirā, o König, hat in Gegenwart des Erhabenen gesagt: ›Gerade wie man infolge des Zusammentreffens einzelner Bestandteile das Wort ›Wagen‹ gebracht, ebenso auch gebraucht man, wenn die *fünf Gruppen* da sind, die koventionelle Bezeichnung ›Lebewesen[148]‹.«

In der Tat beziehen sich nicht Wenige, wenn sie als das Ziel der Lehre des Buddho die absolute Vernichtung des Menschen bezeichnen, gerade auf diesen Dialog. Haben sie recht? Zitieren wir wieder die Manen des Meisters. In welchem Sinne würde er wohl sprechen?

»Also doch! Also nämlich hast du doch die Besonnenheit verloren, an die ich dich noch eigens mahnte, hast sie so weit verloren, betörter Frager, daß du nun zu guter Letzt dich selbst in jene Klasse von Menschen einreihst, die beim Philosophieren *sich selbst* vergessen und auf die du früher selbst als eine Kuriosität hingewiesen hast, hast jegliche Besonnenheit so weit verloren, daß du selbst *mir* zutraust, ich könnte vor lauter Suchen nach dem *was* ich bin vergessen haben, *daß* ich bin, daß ich in irgend einem Sinne sein muß und daß diese Grund- und Urtatsache bestehen bleibt, auch wenn ich von allem in der Welt einsehe, daß es nicht mein Wesen sein kann, daß ich in nichts von der Welt bestanden sein kann, daß ich also eben *nichts* bin. Freilich mit diesem Wörtchen ›*nichts*‹ kannst du nicht fertig werden, es versetzt dich in Aufregung. Aber lasse dir auch von ihm nicht imponieren, bewahre deine Besonnenheit und geistige Klarheit auch ihm gegenüber, und du wirst alsbald einsehen, wie unbegründet deine Aufregung war und wie voreilig die Schlüsse waren, die du aus diesem Wörtchen gezogen hast.«

Wollen wir dieser Aufforderung des Meisters Folge leisten.

Was ist *nichts?* Wie schon gesagt, der Gegensatz von *Allem;* und was ist *Alles?* Wie ebenfalls bereits angegeben, das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und das Tastbare, der Geist (das Denkorgan) und die Vorstellungen. Wem möchte das auch nicht ohne weiteres einleuchten? Wer möchte nicht vielmehr diese verblüffend einfache und doch so überaus scharfe Umgrenzung des Seienden bewundern? Gewiß lehren auch unsere großen Philosophen, daß alles, was ist, immer nur ein Sein *möglicher Erfahrung* ist, ein Satz, der inhaltlich mit der

[148] Die Fragen des Milindo, II, 1. – Satto = Lebewesen. »Wo es die Sinnesorgane, ihre Objekte und das entsprechende Bewußtsein gibt, dort gibt es das Lebewesen oder die Offenbarung des Lebewesens.« (Sam. Nik. XXXV, 66)

Definition des Buddho zusammenfällt, nachdem ja die alleinigen Träger aller möglichen Erfahrung eben die sechs Sinne, einschließlich des Denkens, sind. Aber wie matt wirkt *unsere* Formulierung in ihrer abstrakten Fassung gegen die unmittelbare Evidenz der Definition des Buddho in ihrer nicht mehr zu überbietenden Anschaulichkeit!

Haben wir aber so eine in sich selbst evidente Umschreibung des Begriffes »Alles«, so wird dadurch auch der Begriff des *Nichts* ohne weiteres völlig durchsichtig: Weil »Nichts« nur der Gegensatz von »Allem« ist, darum bezeichnen wir mit »Nichts« auch nichts weiter als die Abwesenheit sämtlicher Elemente, aus denen sich der Begriff »*Alles*« zusammensetzt, so daß die Antwort auf die Frage: Was ist das Nichts: einfach lautet: *Nichts mehr sehen, nichts mehr hören, nichts mehr riechen, nichts mehr schmecken, nichts mehr tasten, nichts mehr denken: das ist Nichts.* Die beiden Fragen: Was ist *Alles?* und was ist *Nichts?* umfassen also genau denselben Bereich, die eine in positiver, die andere in negativer Form. Denselben Gedanken finden wir wieder in dem anderen Satze des Buddho: »Hier im *Bewußtsein* steht das All[149]«, das heißt nämlich in Hinsicht darauf, daß das Bewußtsein das Produkt der jeweiligen Sinnentätigkeiten ist: im Sehbewußtsein, im Hörbewußtsein, im Riechbewußtsein, im Schmeckbewußtsein, im Tastbewußtsein, im Denkbewußtsein steht das All, ist es begründet, und wenn du das Sehen, Hören, Riechen usw. einstellst, wenn du also nichts mehr siehst, nichts mehr hörst, nichts mehr riechst, nichts mehr schmeckst, nichts mehr tastest, nichts mehr denkst, ist eben deshalb für dich *Alles* vernichtet, und es bleibt wiederum nur das reine *Nichts* übrig. Wer möchte aber behaupten, daß *dieses* Nichts nun ein wirkliches *Nichts*, das *absolute* Nichts wäre, das Nichts schlechthin und in jedem Sinne, also kein bloßes relatives Nichts, kein nihil privativum, sondern das leibhaftige nihil negativum[150]? Besagt doch auch dieses umfassendste Nichts, das wir überhaupt noch denken können, *nur die Aufhebung sämtlicher Sinnenfunktionen, einschließlich des Denkens.* Wer fühlte auch nicht ohne weiteres, daß, wie es Farben gibt, für die unser Auge nicht empfänglich ist und die wir nur noch auf chemischem Wege feststellen können, wie ultraviolett, und wie es Schwingungen gibt, die wir nicht mehr als Töne hören[151], es ebenso auch ein *hinter* der *gesamten* Sinnen- und Denktätigkeit Liegendes, also ein hinter oder in dem sogenannten *Nichts* Liegendes geben kann? Ja, wenn wir unsere Besonnenheit neuerlich betätigen, wenn wir uns also *besinnen,* so haben wir die Tatsache eines solchen ja bereits im bisherigen als die evidenteste Sache von der Welt, nämlich *als uns selbst,* kennen gelernt, indem wir uns selbst, unser tiefstes Wesen, als nicht in den sechs Sinnentätigkeiten und deren Korrelaten bestanden zweifellos erkannt haben,

[149] Suttanipāto, V. 1114.
[150] Vgl. Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 71.
[151] Vgl. Du Prel, Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese, S. 116.

so daß wir eben *hinter* diesen stehen müssen, mithin *da*, von woher unserem Erkennen das Nichts entgegengähnt.

Dieses so gefürchtete »Du bist *nichts*« besagt also im Grunde nur, was du schon lange weißt: Du bestehst so wenig, wie in den Gestalten, den Tönen, den Düften, den Säften, dem Tastbaren und den Vorstellungen, im Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken. Du bist nichts von alledem und damit, nachdem eben das auch die sämtlichen Komponenten der Welt, des Alls sind, *nichts von der Welt*, du bist in Wahrheit *jenseits* der Welt, jenseits des Alls, oder im Geiste des Buddho ausgedrückt: *Alles* ist nicht dein Selbst, »*die ganze Welt ist anattā*[152]«.

Etwas anderes wollte natürlich auch Nāgaseno nicht zum König Milindo sagen. Beide sehen sich zum ersten Male und stellen sich demgemäß einander vor. Nāgaseno benützt in feinsinniger Weise die Gelegenheit, den König aufzuklären, daß auch diese ganze Vorstellung, wie alles in der Welt, nur Täuschung und daß er in Wahrheit für ihn gar nicht zu erfassen sei. Der König betrachtet ihn nämlich selbstverständlich der, wie heute, so auch damals herrschenden »gemeinen Meinung« gemäß als eine *Person*, das heißt als eine substanzielle Wesenheit, die sich in der bestimmten, ihm gegenüberstehenden Persönlichkeit *auspräge, als* diese oder auch *in* ihr *erscheine*. Das Grundfalsche dieser Ansicht will ihm Nāgaseno dartun. Zu diesem Zwecke zeigt er ihm, daß die tatsächliche Unterlage des Begriffes *Person* lediglich der als einheitlicher Organismus erscheinende »Haufen von Hervorbringungen«, von Sankhārā, also dieser sechs Fuß hohe, mit Wahrnehmung und Denken behaftete Körper ist[153], genau so, wie die tatsächlichen Unterlagen für den Begriff *Wagen* die einzelnen Bestandteile des Wagens in ihrer ganz bestimmten Zusammensetzung bilden, daß also damit in Wahrheit der ganze Inhalt des Begriffes *Person* einerseits und *Wagen* andererseits erschöpft ist. Fällt »der Haufen von Hervorbringungen«, »dieser sechs Fuß hohe, mit Wahrnehmung und Denken behaftetet Körper« im Tode auseinander, dann ist auch das, was man unter Nāgaseno verstand, vollständig und definitiv untergegangen, wie der Wagen untergegangen ist, wenn seine Bestandteile verbrannt werden. Insbesondere bleibt nicht etwa die uns bereits wohlbekannte immaterielle oder geistige Substanz, also eine Seele, übrig, sondern eben nur mehr – das Nichts. *Aber* – und nun kommt die Hauptsache, die Nāgaseno damals freilich noch als selbstverständlich vom König miterfaßt voraussetzen durfte und die er eben deshalb nur stillschweigend mitgedacht hat: »*Das alles bin ich ja nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht mein Selbst.*« Von seinem *wirklichen* Selbst hat also Nāgaseno in dem Dialog überhaupt mit keiner Silbe gesprochen. Er hat genau, wie der Buddho – und wir werden bald sehen, warum – dem Milindo immer nur dargelegt, daß dasjenige,

[152] Dhammapadam, V. 279. »Sabbe dhammā anattā«: »Alle Dinge sind nicht das Ich.«
[153] Oben S. 64 und das spätere Kapitel »Die Sankhārā«.

was dieser als sein Selbst erachte, nur das bestandlose Gespenst des Nichtselbst, *anattā* sei.

So bin ich also immer noch, bin noch trotz der Darlegungen Nāgasenos und trotzdem ich nach dem Buddho selbst *nichts* bin, nämlich nichts *von der Welt* – ein anderes Nichts kennen wir, wie ausgeführt, überhaupt nicht, ja, können ein solches nicht einmal denken –, wenn auch jetzt schon durchschimmert, daß dieses mein wirkliches Sein ein Sein von ganz anderer Art als jenes den fünf Gruppen eigentümliche ist. Es zeigt sich also, wie unbegründet die Verwirrung war, in die wir uns durch das hereingeworfene Wort »*nichts*« haben stürzen lassen, und daß diese Verwirrung tatsächlich nur infolge Mangels an Besonnenheit möglich war. Es zeigt sich andererseits weiterhin, wie begründet der fortwährende Hinweis darauf war, daß durch keinerlei Nachweis dahin, was ich alles *nicht* bin, je die Tatsache selbst aufgehoben werden kann, *daß* ich bin, in irgend einem Sinne sein muß. In der Tat, um es zum letzten Male festzustellen, welche Unklarheit des Denkens gehört dazu, anzunehmen, ein verständiger Mann – und als solchen werden den Buddho doch wohl auch seine Gegner gelten lassen – könnte durch eine Beweisführung, die sich ausgesprochenermaßen darauf beschränkt, dem Menschen nachzuweisen, was er *nicht* ist, worin er *nicht* bestanden sein kann, die sich also darin erschöpft, der Reihe nach aufzuzeigen: »Das bist du nicht und dieses bist du nicht und jenes bist du nicht«, die Absicht verfolgen, letzten Endes zum Schlusse zu gelangen: »Also bist du überhaupt nicht, bist in keinem Sinne!« Der ganze Beweis geht doch schon von der selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß derjenige, dem er geliefert werden soll, in Wirklichkeit in irgend einem Sinne sein muß.

Doch wollen wir zur Behauptung gleich wieder den Beleg liefern, indem wir den Buddho selbst abermals sprechen lassen:

»Da ist einer, Mönche, ein Hoher Jünger, der – (meine Botschaft) – gehört hat, der die Hohen zu erkennen, die Hohe Lehre zu fassen vermag, in ihr wohl bewandert ist. Der betrachtet den Körper nicht als sich selbst, noch sich selbst als körperhaft, noch in sich selbst den Körper, noch im Körper sich selbst; er betrachtet die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsregungen, das Erkennen nicht als sich selbst, noch sich selbst als diesen ähnlich, noch in sich selbst diese, noch in diesen sich selbst[154].« Ist es auch nur denkbar, aus diesen Worten herauszulesen, daß der Mensch sich in den fünf Gruppen erschöpfe? Wird in ihnen nicht vielmehr sonnenklar die Tatsache, daß der Hohe Jünger *ist*, als selbstverständlich vorausgesetzt und der Schwerpunkt nur darauf gelegt, daß er etwas toto genere von den seine Persönlichkeit aufbauenden fünf Gruppen *Verschiedenes* ist?

Womöglich noch klarer kommt dies in der folgenden Stelle zum Ausdruck: »Das Element der Erde – das Element des Wassers – das Element des Feuers – das Element der Luft – das Element des Raumes – das Element des Bewußt-

[154] Majj. Nik. III, p. 18 (109. Suttam).

seins[155] habe ich als uneigen begriffen *und mich nicht als im Element der Erde – des Wassers – des Feuers – der Luft – des Raumes – des Bewußtseins bestanden*[156].« Hier wird doch expressis verbis ausgesprochen, daß der Heilige sich als jenseits der fünf Gruppen und damit als jenseits der Welt erkennt.

Will man aber noch mehr Beweise haben, daß der Buddho nicht den Blödsinn des absoluten Nihilismus lehrt, Beweise, welche freilich derjenige nicht mehr braucht, der bereits an sich selbst mehr oder minder anschaulich durch tiefe Betrachtung erkannt hat, daß er in seinem eigentlichen Bestande durch das allmähliche Hinschwinden der fünf Gruppen in keiner Weise berührt wird, etwas von ihnen Verschiedenes ist, so halte man sich zunächst folgende Stelle vor:

»Der Wanderasket Vacchagotto sprach zum Erhabenen also:

›Wie ist das, lieber Gotamo: Ist das Selbst?‹

Auf diese Worte hin verhielt sich der Erhabene schweigend.

›Wie also, lieber Gotamo: Das Selbst ist nicht?‹

Auf diese Worte hin verhielt sich der Erhabene abermals schweigend.

Da erhob sich der Wanderasket Vacchagotto von seinem Sitz und entfernte sich.

Nicht lange, nachdem sich der Wanderasket Vacchagotto entfernt hatte, sprach der ehrwürdige Anando zu dem Erhabenen also:

›Herr, warum hat sich der Erhabene auf die Fragen des Wanderasketen Vacchagotto hin nicht erklärt?‹

›Hätte ich, Anando, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: ›Ist das Selbst?‹ erklärt: ›Das Selbst ist‹, so wäre, Anando, dadurch jenen Asketen und Brahmanen, welche die Ewigkeit lehren, beigepflichtet worden[157].

›Hätte ich, Anando, andererseits auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: ›Das Selbst ist nicht?‹ erklärt: ›Das Selbst ist nicht‹, so wäre, Anando, dadurch jenen Asketen und Brahmanen, *welche die Vernichtung lehren*, beigepflichtet worden.

›Und hätte ich, Anando, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: ›Ist das Selbst?‹ erklärt: ›Das Selbst ist‹, wäre das wohl ein Mittel gewesen, in ihm die Erkenntnis entstehen zu lassen: *Alle* Dinge sind nicht das Selbst[158]?‹

›Das freilich nicht, Herr.‹

›Hätte ich aber, Anando, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: ›Das Selbst ist nicht?‹ erklärt: ›Das Selbst ist nicht‹, so würde das, Anando, dem ver-

[155] Die ersten fünf Elemente sind die Bestandteile des körperlichen Organismus, nāma-rūpam, indem die sechs Elemente zusammen eben wieder den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« ergeben.

[156] Majj. Nik. III, p. 31 (112. Suttam).

[157] Das heißt das Beharren des Selbstes *in der Zeit* als *individuelle Seele*.

[158] Worauf es doch allein ankommt, indem alle Erlösung ja eben in der Befreiung von den Bestandteilen des Nicht-Selbst besteht.

worrenen Wanderasketen Vacchagotto nur noch mehr Verwirrung eingetragen haben: ›Früher war doch mein Selbst; jetzt aber ist es nicht[159].‹«

In dieser Stelle rückt der Buddho also *ausdrücklich* von jenen Asketen und Brahmanen, welche die Vernichtung lehren, ab. Er wußte gar wohl, warum. Denn auch schon zu seiner Zeit war kein Mangel an jenen seichten Köpfen, die noch so sehr mit ihrer Persönlichkeit verwachsen sind, daß in ihrem Gehirn für den Gedanken der Außerweltlichkeit ihres Wesens schlechterdings kein Platz ist und die eben deshalb, wenn sie als das letzte Ziel der Lehre des Buddho die definitive Vernichtung der Persönlichkeit im Tode des Heiligen vernehmen, dies nur im Sinne der absoluten Vernichtung des Menschen zu deuten vermögen. Sie kennen nur die Alternative eines *persönlichen* – d. h. in den fünf Gruppen bestehenden – oder gar keines Ich, die sie dann dahin lösen: Von den fünf Gruppen sagt der Buddho, sie seien *nicht*-ich, also gibt es überhaupt kein Ich; wonach also ein Heiliger ein Mensch wäre, der sich selbst absolut vernichtet – fürwahr, ein sonderbarer Heiliger! Eben deshalb muß jedem von ihnen bei der Heilsbotschaft des Buddho, »also zu Mute werden: ›Vernichtet werde ich sein, o, zu Grunde gegangen, ach, nicht mehr werde ich sein;‹ Er ist traurig, gebrochen, er jammert, schlägt sich stöhnend die Brust und gerät in Verzweiflung[160].« Um diese verschrobenen Köpfe unschädlich zu machen, stellte der Buddho ihnen noch eigens den *wirklichen* Versteher seiner Lehre gegenüber, dem angesichts der Lehre von der Vernichtung der Persönlichkeit »kein unverständiges Zittern ankommt, nicht also zu Mute wird: ›Vernichtet werde ich sein, o, zu Grunde gegangen, ach, nicht mehr werde ich sein‹[160].« Ja, er protestiert geradezu in furchtbar ernsten Worten gegen die Insinuation, als ob er die Vernichtung lehre: »Einen Mönch, dessen Geist von ihm losgetrennt ist, noch aufzuspüren, daß sie sagen könnten: ›Dies ist das Substrat für das Bewußtsein eines Vollendeten, gelingt selbst den Göttern, eingeschlossen Indra, Brahma und Pajāpati, nicht. Denn ich behaupte: ›In der sichtbaren Wirklichkeit ist ein Vollendeter nicht ausfindig zu machen!‹ Und weil ich das behaupte, beschuldigen mich manche Asketen und Brahmanen falsch und zu Unrecht: Ein Nihilist ist der Asket Gotamo, er lehrt die Vernichtung, das Verschwinden, das Vergehen des vorhandenen Lebewesens. *Was ich nicht rede, dessen bezichtigen mich jene lieben Asketen und Brahmanen grundloser, nichtiger Weise, falsch, mit Unrecht.* Nur eines, Mönche, verkündige ich heute wie früher: das Leiden und seine Vernichtung[161],« Worte, denen er anderweit[162] noch die folgenden anreiht: »In einer Beziehung kann, Sīho, wer wahr über mich redet, sagen: ›Die Vernichtung lehrt der Asket Gotamo, zum Zwecke der Vernichtung verkündet er seine Lehre und damit leitet er seine Schüler.‹ In welcher Beziehung könnte nun einer, der wahr über

[159] Samyutta Nik. XLIV, 10.
[160] Majj. Nik. I, p. 137 (22. Suttam).
[161] Majj. Nik. I, p. 140 (22. Suttam).
[162] Mahāvaggo VI, 31.

mich redet, also sagen? Ich lehre die Vernichtung der Gier, die Vernichtung des Hasses, die Vernichtung der Verblendung; ich lehre die Vernichtung der mannigfachen bösen, nicht zum Heile gereichenden Dinge. In *dieser* Beziehung, Sīho, kann, wer wahr über mich redet, sagen: ›Die Vernichtung lehrt der Asket Gotamo, zum Zweck der Vernichtung verkündet er seine Lehre und damit leitet er seine Schüler‹.« Freilich wäre dabei noch zu bemerken gewesen, daß wir nicht in Gier, Haß und Verblendung und den anderen mannigfachen bösen Dingen bestanden seien, aber diese Konstatierung glaubte sich der Buddho, da er doch zu vernünftigen Leuten redete, füglich schenken zu dürfen.

Besonders klar und über jedes Mißverständnis erhaben ist auch der folgende Dialog, in welchem wir zugleich unsere bisherigen Ausführungen zusammengefaßt finden. In einem Mönche mit Namen Yamako war die schlechte Ansicht entstanden: »Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, daß ein von der Beeinflussung[163] befreiter Mönch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheimfällt und nicht mehr ist.«

Die Mönche unternahmen es, ihn zu belehren: »Sprich nicht so, Freund Yamako! Unterschiebe dem Erhabenen nichts; dem Erhabenen etwas zu unterschieben ist nicht gut; *der Erhabene würde nämlich nicht also sprechen:* ›Ein von der Beeinflussung befreiter Mönch fällt bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheim und ist nicht mehr‹.«

Da indessen Yamako auf seiner Ansicht beharrte, berichteten es die Mönche dem ehrwürdigen Sāriputto, dem größten der Jünger des Buddho, »dem Jünger, der dem Meister gleicht, wie man sagt[164]«. Sāriputto unternimmt es, den Yamako folgendermaßen zu belehren:

»Freund Yamako, ist es wahr, wie man sagt, daß in dir folgende schlechte Ansicht entstanden ist: ›Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, daß ein von der Beeinflussung befreiter Mönch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheimfällt und nicht mehr ist‹?«

»Gewiß, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Ist der Körper unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, Freund.«

»Und was vergänglich ist, ist das leidvoll oder glückbringend?«

»Leidvoll, Freund.«

»Und was vergänglich, leidvoll, wandelbar ist, kann man das in diesem Sinne betrachten: ›Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst‹?«

[163] Sc. durch die fünf Komponenten der Persönlichkeit. – Bezüglich des mit »Beeinflussung« übersetzten Wortes āsavo s. weiter unten.

[164] Majj. Nik. I, p. 150 (24. Suttam).

»Gewiß nicht, Freund.«

»Ist die Empfindung, ist die Wahrnehmung, sind die Gemütstätigkeiten, ist das Erkennen unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, Freund.«

»Und was vergänglich ist, ist das leidvoll oder glückbringend?«

»Leidvoll, Freund.«

»Und was vergänglich, leidvoll, wandelbar ist, kann man das in diesem Sinne betrachten: ›Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst‹?«

»Gewiß nicht, Freund.«

»Deshalb, Freund: Was es auch an Körper, was es auch an Empfindung, was es auch an Wahrnehmung, was es auch an Gemütstätigkeiten, was es auch an Erkennen gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, häßlich oder schön, fern oder nahe, – alle diese Körper, Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütstätigkeiten und alles Erkennen sollte man der Wirklichkeit gemäß in rechter Weisheit also erkennen: ›Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‹

»Wenn, Freund, ein Hoher Jünger, der die Botschaft des Meisters gehört hat, solches durchschaut, graust ihm vor dem Körper, vor der Empfindung, vor der Wahrnehmung, vor den Gemütstätigkeiten, vor dem Erkennen. Voll Grausen schreckt er vor ihnen zurück. Weil er vor ihnen zurückschreckt, löst er sich von ihnen los. In dem Losgelösten erhebt sich das *Wissen:* ›Ich bin losgelöst.‹

»Was meinst du nun, Freund Yamako: Betrachtest du – (auch jetzt noch) – den Körper als den Vollendeten?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Betrachtest du die Empfindung als den Vollendeten? Betrachtest du die Wahrnehmung oder die Gemütstätigkeiten oder das Erkennen als den Vollendeten?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Hältst du noch dafür, daß der Vollendete in dem Körper inbegriffen sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Hältst du dafür, daß der Vollendete außerhalb des Körpers sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Hältst du dafür, daß der Vollendete in der Empfindung oder in der Wahrnehmung oder in den Gemütstätigkeiten oder im Erkennen inbegriffen sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Hältst du dafür, daß der Vollendete außerhalb der Empfindung oder außerhalb der Wahrnehmung oder außerhalb der Gemütstätigkeiten oder außerhalb des Erkennens sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Hältst du dafür, daß Körper, Empfindung,

Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen (zusammen) den Vollendeten ausmachen?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Hältst du dafür, daß der Vollendete ohne Körper, ohne Empfindung, ohne Wahrnehmung, ohne Gemütstätigkeiten, ohne Erkennen sei?«

»Das freilich nicht, Freund[165].«

»Da du nun, Freund Yamako, außer stande bist, den Vollendeten selbst bei Lebzeiten wahrheitsgemäß und sicher ausfindig zu machen – war es da richtig von dir zu erklären: ›Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, daß ein von der Beeinflussung befreiter Mönch *bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheimfällt und nicht mehr ist*‹?«

»Weil ich vorher unwissend war, Freund Sāriputto, hatte ich diese schlechte Ansicht; nachdem ich nun aber diese Darlegung der Hohen Lehre vom ehrwürdigen Sāriputto gehört habe, *ist jene schlechte Ansicht von mir aufgegeben* und ich habe die Hohe Lehre voll begriffen.«

»Wenn nun, Freund Yamako, dich jemand fragen würde: ›Freund Yamako, was wird bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, aus einem Mönche, der ein Meister und von der Beeinflussung befreit ist?‹ – was würdest du, Freund Yamako, auf diese Frage hin erklären?«

»Wenn mich, Freund, jemand also fragen würde, dann würde ich auf diese Frage hin folgendes erklären: ›Der Körper, Freund, ist vergänglich, was vergänglich ist, das ist leidvoll; *was leidvoll ist, das ist zur Aufhebung gelangt*, das ist verschwunden. Die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen ist vergänglich; was vergänglich ist, das ist leidvoll; *was leidvoll ist, das ist zur Aufhebung gelangt, das ist verschwunden.*‹ Dies, Freund, würde ich auf jene Frage hin erklären.«

»Gut, gut, Freund Yamako! Ich will dir aber noch ein Gleichnis geben, Freund Yamako, damit du diesen Gegenstand in noch höherem Grade erkennst.

»Angenommen, Freund Yamako, es wäre da ein sehr reicher, sehr begüterter, mit viel Schutz umgebener Haushalter oder Haushalterssohn, und diesem wäre ein Mann feindlich, unfreundlich, übelwollend gesinnt und trachtete ihm nach dem Leben. Diesem Manne käme nun folgender Gedanke: ›Dieser Haushalter oder Haushalterssohn ist sehr reich, sehr begütert, mit viel Schutz umgeben; ich werde ihn nicht gut mit Gewalt töten können; wie wäre es, wenn ich mich bei ihm einschmeichelte und ihn dann tötete?‹ Und angenommen, er begäbe sich

[165] Natürlich sind die fünf Gruppen, solange wir an ihnen hängen, *Qualitäten* von uns, aber es sind keine *wesentlichen* Qualitäten, sie haben nichts mit unserem eigentlichen Wesen zu tun. Daraus folgt: Solange ich an ihnen *hafte*, bin ich selbstverständlich nicht ohne sie; lasse ich sie aber fahren, so bin ich dadurch nicht in meinem Bestande berührt. – Davon später ausführlich.

zu dem Haushalter oder Haushalterssohn und spräche also: ›Herr, ich möchte in deine Dienste treten‹, und der Haushalter oder Haushalterssohn nähme ihn in seine Dienste. Und angenommen, er diente ihm, indem er vor ihm aufstünde und nach ihm sich niederlegte, und wäre willig, zuvorkommend und in seinen Worten freundlich. Und jener Haushalter oder Haushalterssohn behandelte ihn wie einen Freund, behandelte ihn wie einen Genossen und würdigte ihn seines Vertrauens, und wenn nun, Freund, dieser Mann inne würde: ›Der Haushalter oder Haushalterssohn würdigt mich seines Vertrauens‹, und er träfe ihn an einem einsamen Orte und tötete ihn mit einem scharfen Schwerte:

»Was meinst du wohl, Freund Yamako: War dieser Mann damals, als er sich zu jenem Haushalter oder Haushalterssohn begab und also sprach: ›Herr, ich möchte in deine Dienste treten‹ – ein Mörder, obwohl jener von ihm, der ein Mörder war, nicht wußte: ›Er ist mein Mörder‹? –

»Und war er auch damals ein Mörder, als er jenem diente, indem er vor ihm aufstand und nach ihm sich niederlegte, und willig, zuvorkommend und in seinen Worten freundlich war – obwohl jener von ihm, der ein Mörder war, nicht wußte: ›Er ist mein Mörder‹? –

»Und war er auch damals ein Mörder, als er jenen an einem einsamen Orte traf und ihn mit einem scharfen Schwerte tötete – obwohl jener von ihm, der ein Mörder war, nicht wußte: ›Er ist mein Mörder‹?«

»Freilich war er's, Freund.«

»Genau ebenso, Freund, verhält es sich mit einem Weltmenschen, der – (die Botschaft des Meisters) – nicht gehört hat, die Hohe Lehre nicht kennt. Ein solcher betrachtet den Körper als sich selbst oder sich selbst als körperhaft oder in sich selbst den Körper oder in dem Körper sich selbst.

»Er betrachtet die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen als sich selbst oder sich selbst als mit ihnen begabt oder sie als in sich inbegriffen oder sich als in ihnen inbegriffen.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen vergänglich sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen leidvoll sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen *nicht er selbst* sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen *hervorgebracht* sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfin-

dung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen Mörder sind[166].

»Er unterliegt dem Körper und haftet an ihm und versteift sich darauf: ›Es ist mein Selbst.‹ Er unterliegt der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemütstätigkeiten, dem Erkennen und haftet daran und versteift sich darauf: ›Es ist mein Selbst.‹ Und die fünf Gruppen des Haftens gereichen ihm, der ihnen unterliegt, *der an ihnen haftet*, für lange Zeit zum Unheil und Leiden.

»Aber ein Hoher Jünger, Freund, der – (die Botschaft des Meisters) – gehört hat, die Hohe Lehre kennt, betrachtet den Körper nicht als sich selbst, *noch sich selbst als körperhaft, noch den Körper als in sich selbst, noch sich selbst als im Körper.*

»Er betrachtet nicht die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen als sich selbst, *noch sich selbst als mit ihnen begabt, noch sie als in sich selbst, noch sich selbst als in ihnen inbegriffen.*

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen vergänglich sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen leidvoll sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen *nicht er selbst* sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen *hervorgebracht* sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen Mörder sind.

»Er unterliegt nicht dem Körper und haftet nicht an ihm, noch versteift er sich darauf: ›Es ist mein Selbst.‹ Er unterliegt nicht der Empfindung, nicht der Wahrnehmung, nicht den Gemütstätigkeiten, nicht dem Erkennen und haftet nicht daran, noch versteift er sich darauf: ›Es ist mein Selbst.‹ Und diese fünf Gruppen des Haftens gereichen ihm, der ihnen nicht unterliegt, *der an ihnen nicht haftet*, für lange Zeit zum Heil und Glück[167].

In diesem Dialog wird also, ganz im Einklang mit den bisherigen Darlegungen, als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der erlöste Heilige auf jeden Fall *ist*, mag er im übrigen sein, was er will, andererseits aber wiederum dargetan,

[166] d. h. also, in Beziehung zu dem vorhergehenden Gleichnis gebracht, er betrachtet die fünf Haftensgruppen als seinen Freund, während sie in Wahrheit sein Feind sind, indem sie ihm den Tod bringen.

[167] Samyutta Nikāyo III, p. 109 flg. (XXII, 85).

worin er unmöglich bestanden sein kann, nämlich in den fünf die Persönlichkeit konstituierenden Gruppen. Der definitive Wegfall dieser fünf Gruppen findet im Tode statt. Der Vorgang, den wir Tod nennen, ist mithin für den Heiligen weiter nichts als die Vernichtung desjenigen an ihm, was, weil von dieser Welt, vergänglich, leidvoll, *hervorgebracht* ist und eben damit nicht sein wahres Wesen, nicht sein wirkliches Selbst bildet. Nur dieses ihm im Grunde Fremde ist »zur Aufhebung gelangt«. Dieses Verhältnis verkennt »der die Buddhabotschaft nicht kennende Weltmensch«, der die Bestandteile seiner Persönlichkeit in Beziehung zu seinem eigentlichen Wesen bringt, indem er sich darauf versteift: »Es ist mein Selbst.« Eben dadurch aber verliert er sich vollständig in seine Persönlichkeit, geht so vollkommen in ihr auf, daß er sich nun auch wirklich in sie verloren hat. Damit sieht er sich dann selbst dem Tode verfallen: die fünf Komponenten der Persönlichkeit werden zu Mördern, die ihm den Tod bringen werden, insbesondere zu Mördern des uns allein angemessenen Zustandes *der Freiheit* von diesen fünf Gruppen, welcher Zustand, wie wir später sehen werden, ein solcher unaussprechlichen Friedens ist, einen Gedanken, den wir übrigens auch in den anderen Worten wiederfinden: »Wer, Brüder, nicht den Einblick in den Körper kostet, der kostet wahrlich nicht *das Unvergängliche*. Nur wer den Einblick in den Körper kostet, kostet, fürwahr, *das Unvergängliche*[168].«

Endlich mögen noch die folgenden zwei Aussprüche des Buddho angeführt werden, in welchen er in geradezu feierlicher Weise die Existenz des Reiches der Leidlosigkeit verkündet, das allein uns im Grunde entspricht und deshalb als unsere eigentliche Heimat zu betrachten ist:

»Es *gibt*, Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Gemachtes, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes. Wenn es, Mönche, dieses nicht Geborene, nicht Gewordene, nicht Gemachte, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachte nicht gäbe, dann wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten nicht zu erkennen. Weil es nun aber, Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Gemachtes, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes gibt, darum läßt sich ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten erkennen[169].«

»Es *gibt*, Mönche, jenes Gebiet, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht unendliches Raumgebiet, noch unendliches Bewußtseinsgebiet, noch das Gebiet der Nicht-irgend-etwasheit, noch das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch auch-Nichtwahrnehmung, nicht diese Welt noch eine andere Welt, nicht beides, Mond und Sonne. Das nenne ich, Mönche, weder Kommen

[168] Angutt. Nik. I, 21. – Damit vgl. auch Dhammapadam, V. 375: »Wenn er Entstehen und Vergehen der Gruppen deutlich hat geseh'n, erlangt er Glück und Seligkeit als *Seher des Unsterblichen*.«

[169] Udānam VIII, 3.

noch Gehen, noch Bestehen noch Vergehen noch Entstehen, was nicht selber wieder auf einer Grundlage ruht, nicht in Fluß ist, keinen Untergrund hat: eben das, eben dieses ist das Ende des Leidens.

»Schwer zu sehen, wahrlich, ist das Nicht-Selbst, nicht leicht zu sehen ist ja die Wahrheit[170].«

Also der Mensch *ist*, ist unabhängig von seiner Persönlichkeit und auch nach Vernichtung derselben: Das ist das gewaltige, auf Grund eigener anschaulicher Erkenntnis gewinnbare Resultat der Lehre des Buddho[171].

In so scharfen Umrissen sich diese Grundwahrheit aus der Lehre heraushebt, so sehen wir doch schon aus den bisher angeführten Stellen der Sutten zugleich, daß der Buddho und seine Jünger es andererseits mit einer in die Augen springenden Absichtlichkeit vermeiden, den Zustand des Vollendeten nach dem Tode, das heißt also eben nach vollständiger Abstreifung der Persönlichkeit, mithin auch unser eigenes Wesen unabhängig von der Persönlichkeit, irgendwie positiv zu bestimmen. Stets und ausnahmslos wird hievon nur in negativen Ausdrücken gesprochen; ja, der Buddho lehrt sogar, daß einem richtigen Mönch nicht einmal mehr *der Gedanke* an das Ich aufsteigen dürfe. Dieser Umstand ist dann für verständnislose Leute das Hauptargument dafür geworden, dem Buddho trotz alles Bisherigen und trotzdem er insbesondere in gar nicht mehr zu überbietender Weise betont, daß, was im Tode zugrunde geht, nur die Bestandteile des Nicht-Selbst seien, die Ungeheuerlichkeit zu imputieren, daß er die absolute Vernichtung des Menschen im Tode des Heiligen lehre. Für den aber, der seinem Gedankengang zu folgen vermag, ist auch diese Ablehnung aller und jeder irgendwie positiven Bestimmung des wahren Menschen – was *wir* als solchen bezeichnen, ist nur der *Scheinmensch* – ohne weiteres klar. Wir haben den Grund hiefür ja auch schon kennen gelernt. Er liegt darin, daß der wahre Mensch, wie er im Tode des Heiligen völlig rein und von allen Schlacken der Persönlichkeit befreit, hervorgeht, jenseits der Welt und damit der Erkenntnis auf ewig unzugängliches Gebiet entrückt, für diese das *Nichts* ist, ein Nichts, dessen Bedeutung aber, um es noch einmal zu betonen, eben weil es nur ein Nichts für die *Erkenntnis*, das heißt das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken ist, sich darin erschöpft, daß es nichts *Erkennbares* ist. Wo aber für die Erkenntnis der Schleier des Nichts sich herabsenkt, da hört eben deswegen auch alle und jede positive Begriffsbestimmung, sogar jene des Seins auf, ja, es ist nicht einmal mehr Raum für das bloße Wort Ich in seiner positiven Form. Etwas Besonnenheit wird auch dies aufweisen.

Dabei müssen wir uns wiederum der grundlegenden Aufhellung Schopenhauers über das Zustandekommen der Begriffe erinnern, wonach diese kein ursprünglich Reales, sondern das künstliche, aus der Anschauung herausdestil-

[170] Udānam VIII, 1, 2.

[171] Gewinnbar durch Durchschauung des Bereiches des *Nicht-Ich:* »Schwer zu erkennen ist freilich das Nicht-Selbst«, nämlich *als solches*.

lierte Produkt der Vernunft sind, mithin ihren ganzen Gehalt nur im anschaulich Gegebenen, das heißt in der Welt der Sinne, haben, eben weshalb sie immer nur von immanentem, nie aber von transzendentem Gebrauche sein können und dürfen. Das wird gewöhnlich selbst von denen, welche diese Erkenntnis als eine abstrakte sich angeeignet haben, gerade hinsichtlich der Grundbegriffe Ich und Sein übersehen. Speziell bezüglich des Begriffes *Sein* gilt, was Schopenhauer den Deutschen vorwirft: »Bei gewissen Worten, wie da sind Recht, Freiheit, das Gute, *das Seyn* (dieser nichtssagende Infinitiv der Kopula) u. a. m. wird dem Deutschen ganz schwindlich. Er geräth alsbald in eine Art Delirium und fängt an, sich in nichtssagenden, hochtrabenden Phrasen zu ergehn, indem er die weitesten, folglich hohlsten Begriffe künstlich aneinanderreiht; statt daß er die Realität ins Auge fassen und die Dinge und Verhältnisse leibhaftig anschauen sollte, aus denen jene Begriffe abstrahiert sind und die folglich ihren alleinigen wahren Inhalt ausmachen[172].«

Wollen wir deshalb den Inhalt des Begriffes Sein einmal nüchtern feststellen: Das Urteilen besteht darin, einem Subjekt ein Prädikat beizulegen oder abzusprechen. Dieses Verhältnis des Prädikats zum Subjekt wird durch die Kopula »ist – ist nicht« ausgedrückt. Insbesondere ist in dieser Weise auch jedes Verbum mittels seines Partizips ausdrückbar. Demnach ist die Bedeutung der Kopula, daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken sei – nichts weiter[173]. Nun sind aber alle Prädikate, die dem Subjekt nur je beigelegt werden können, durch die Erfahrung bedingt, das heißt, jedes nur mögliche Prädikat wird durch einen der sechs Sinne vermittelt, gehört in den Bereich eines solchen. Die sechs Sinne und ihre Objekte sind ja, wie wir bereits gesehen haben, *alles*. Die allgemeinsten und letzten Prädikate, die einem Subjekte beigelegt oder abgesprochen werden können und in denen alle anderen Prädikate potentiell enthalten sind, sind also das *Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken*. Nur auf diese Grundprädikate kann deshalb auch die Kopula Sein letzten Endes sich beziehen: ich bin ein Sehender, Hörender, Riechender, Schmeckender, Tastender, Denkender – gleichviel, ob dies positiv zum Ausdruck kommt oder die Kopula scheinbar selbständig gebraucht wird: »ich bin, du bist, er ist«, indem dabei wenigstens immer zu ergänzen ist: »Ein Sehender, Hörender, ... Denkender«. Zum mindesten muß die Kopula letzteres Prädikat, also das Denken, dem Subjekt beilegen: cogito, ergo sum, sc. cogitans. Hebe ich alle diese Prädikate auf, insbesondere auch das Denken, dann verliert auch die Kopula Sein jeden Inhalt, sie wird zum »bloßen Wort im Gehirn«, dem nichts mehr entspricht, das heißt, sie wird selbst zu *nichts*. Nun wirft der Heilige im Tode in der Tat mit den sechs Sinnesorganen alles Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und

[172] Parerga II, 263 (247).
[173] Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, S. 114, 115 (122).

Denken ab. Es hat also auch keinen Sinn mehr, von ihm zu sagen, er sei, eben weil alles Sein nur im Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken besteht.

Ebenso verkehrt wäre es nun aber auch zu sagen, der erlöste Heilige sei *nicht*. Gewiß, er ist nicht mehr im eigentlichen Sinne des Wortes, er ist also kein Sehender, Hörender, Riechender, Schmeckender, Tastender, Denkender mehr und damit für unser Erkennen, das sich ja ebenfalls nur in dieser sechsfachen Richtung bewegt, verschwunden, zu *nichts* geworden. Aber wir haben schon gesehen, daß dieses von uns allein begreifbare Sein nicht das Sein schlechthin, sondern nur eine bestimmte Art von Sein ist, wie eben deshalb auch unser Begriff *Nichts* nicht das absolute, sondern nur ein relatives Nichts ist, ein Nichts nur für unser *Erkennen*. Nun hat sich aber der Mensch, weil er sich infolge seines Mangels an Besonnenheit ganz und gar mit dem in den sechs Sinnentätigkeiten bestehenden Sein identifiziert, daran gewöhnt, den Begriff Nichtsein nicht in seinem eigentlichen und richtigen Sinne als den eines bloßen *relativen*, in der Abwesenheit aller Sinnentätigkeiten bestehenden, Nichtseins, sondern als ein Nichtsein im absoluten Sinne zu nehmen, wie er ja auch dementsprechend den Begriff *Nichts*, in seinem weitesten Umfange genommen, gemeinhin im absoluten Sinne, als das Nichts schlechthin, auffaßt. *Er dehnt also die Begriffe Nichtsein und Nichts über den Bereich, aus dem sie abgezogen sind und für den allein sie deshalb auch nur Geltung haben, hinaus aus*, sie werden ihm statt von immanentem von transzendentem Gebrauche, und so gerät er in den folgenschweren Trugschluß, daß mit dem Aufhören des in den sechs Sinnentätigkeiten bestehenden Seins das Nichtsein schlechthin, das absolute Nichts, statthabe. Eben um diesen Trugschluß hintanzuhalten, darf man auch nicht sagen, daß der erlöste Heilige nicht sei, obwohl er für unser *Erkennen* nichts geworden ist.

Die Sachlage ist kurz die: Die Kopula Sein ist der weiteste aus der Erfahrung abgezogene Begriff, von der Vernunft zu dem Zwecke gebildet, dem Subjekt irgend ein Prädikat beizulegen oder abzusprechen. Ihre Anwendung verbietet sich also in dem Augenblick, wo ein von allen Prädikaten, also von allem Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken freies Subjekt in Frage kommt. Weil es hier gar kein Prädikat mehr gibt, das diesem *bloß* Subjektiven noch zugesprochen werden könnte, hat eben auch die Kopula Sein, die bloß ausdrücken soll, daß im Subjekt irgend ein Prädikat mitzudenken sei, keinen Sinn mehr. Dadurch, daß es seiner Prädikate entkleidet wird, wird nun aber natürlich nicht etwa auch dieses Subjektive selbst zu nichts, wenn es auch als *Subjekt*, das heißt als Träger der Prädikate, aufgehört hat, wenigstens dann nicht, wenn, wie hier, alle diese Prädikate, wie wir bereits gesehen haben, ihm gar nicht wesenhaft zugehören, ihm im Grunde etwas Fremdes sind. Aber wir können es nicht mehr fassen, weil, was wir zu fassen imstande sind, überhaupt nur diese Prädikate

waren, von denen es aber nunmehr frei ist[174]. Wir stoßen hier also auf ein Sein, das in *unserem* Sinne kein Sein mehr ist, *wir sind an den Toren des Unerkennbaren, des Transzendenten angelangt:* Kein Auge kann es sehen, kein Ohr hören, keine Nase riechen, keine Zunge schmecken, kein Tastorgan tasten, kein Denkorgan mehr denken; und weil so das Subjektive in uns jenseits aller Wahrnehmung liegt – »es gibt eine Entrinnung in das Jenseits des Wahrnehmungsbereiches[175]« – deshalb paßt auch kein Begriff und demzufolge auch kein Wort mehr für dasselbe. Der Buddho selbst führt diesen Gedankengang in Dīgha Nikāyo XV, wie folgt, aus: Zunächst legt er dar, daß man von unserem wahren Ich auf keinen Fall sagen könne, es bestehe in den Empfindungen, es sei – zufolge seiner inneren Wesenheit – empfindend, da ja die Empfindungen selbst wieder durch die Sinnentätigkeiten des uns offensichtlich wesensfremden körperlichen Organismus *bedingt* sind, erst durch sie *erzeugt* werden, also bloß als ein Fremdes in uns *aufsteigen*. Sodann kommt er auf die hienach noch allein verbleibende Annahme zu sprechen, daß dann unser Ich eben empfindungsfrei sein müsse, und führt nun nach dieser Richtung aus: »Da wäre denn, Anando, einem, der gesagt hat: ›Nicht doch ist bei mir die Empfindung das Ich, empfindungsfrei ist mein Ich‹, also zu antworten: *›Wo es aber, Freund, gar keine Empfindbarkeit mehr gibt, kann da ein ›Ich bin‹ sein?‹«* – welche Frage Anando also beantwortet: »Freilich nicht, o Herr.« – Auch der Buddho spricht also hier direkt aus, daß die Kopula Sein nur innerhalb des Bereiches der Empfindungen als des Bereiches möglicher Wahrnehmung Sinn hat, indem das äußerste und weiteste Prädikat, das durch sie noch mit dem Subjekt in Verbindung gebracht werden kann, eben das Empfinden ist – ›Ich bin‹, nämlich ein Empfindender[176] und daß darüber hinaus, also wenn wir uns empfindungsfrei gemacht haben, auch nicht mehr gesagt werden kann, unser Ich *sei*[177].

[174] Unser Erkenntnisapparat ist nur für diese *Prädikate* eingerichtet und deshalb auch ausschließlich auf sie, also nach außen, auf die Bestandteile des *Nicht-Selbst* gerichtet, kann also auch nicht unser eigenes dahinterstehendes Wesen beleuchten: »Nach auswärts bohrte die Höhlungen der An-sich-Seiende: darum sieht man nach außen, nicht aber im innern Selbst« (Kathaka-Up. 4, 1). – Den gleichen Gedanken drückt Schopenhauer, wie folgt, aus: »Das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtseyn, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach Außen gerichtet . . . Daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuo. . . . *Könnte er hingegen zum Bewußtseyn bringen was er noch überdies und außerdem ist; so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenacität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln«* (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 560 [577]).

[175] Majj. Nik. I, p. 38 (7. Suttam).

[176] Das ist im Grunde dasselbe, wie ›ich bin‹, sc. ein Sehender, Hörender, Riechender . . . Denkender, da ja jede Sinnentätigkeit in der durch sie hervorgerufenen Empfindung aufgeht (cfr. das Kap. über die Persönlichkeit).

[177] Im einzelnen gilt folgendes: ›Das Empfinden kommt mir nicht zu, weshalb ich es aufzugeben habe‹: das ist richtig. – ›Also bin ich empfindungsfrei‹: das ist schon

Erweist sich aber so auch der weiteste Begriff, den der Mensch überhaupt bilden kann, nämlich der des Seins, auf unser wahres Wesen als unanwendbar, dann ist damit natürlich auch jegliche Ansicht über dasselbe als unzutreffend, ja als unmöglich erkannt:

»Wollte man, Anando, von einem – (schon zu seinen Lebzeiten innerlich auch) – von seinem Geiste losgelösten Mönche etwa sagen, er habe die Ansicht: ›Ein Vollendeter ist nach dem Tode‹ oder, er habe die Ansicht: ›Ein Vollendeter ist nicht nach dem Tode‹, oder, er habe die Ansicht: ›Ein Vollendeter ist und ist nicht nach dem Tode‹, oder er habe die Ansicht: ›Weder ist, noch ist nicht ein Vollendeter nach dem Tode‹, so träfe das alles nicht zu. Und warum nicht? Soweit, Anando, eine Benennung reicht, soweit die Bahn der Benennung reicht, soweit eine Erklärung reicht, soweit die Bahn der Erklärung reicht, soweit eine Darstellung reicht, soweit die Bahn der Darstellung reicht, soweit die Weisheit reicht, soweit die Bahn der Weisheit reicht, soweit ein Kreis reicht, soweit ein Kreis einkreist: *soweit kreist der Kreis ein*«[178] [179]. Damit trifft auch nicht zu, daß ein in solchem Wissen erlöster Mönch die Ansicht habe: ›Ein in solchem Wissen erlöster Mönch erkennt nicht mehr, sieht nicht mehr.‹«

falsch, weil in diesem Satze ein Schimmer von etwas Positivem enthalten ist, nämlich: ich *bin*, wenn auch empfindungsfrei. – Man kann vielmehr nur sagen: ich muß empfindungsfrei *werden;* oder: der Heilige hat sich empfindungsfrei gemacht.

[178] d. h. also: So weit der Bereich der Ansichten reicht, soweit können Ansichten bestehen. Hier aber ist dieser Bereich überschritten. Dīgha Nik. XV.

[179] Ungehörig wäre mithin insbesondere auch die Ansicht, der Erlöste bleibe wenigstens *ein mit sich selbst Identisches*, also der Begriff des Beharrens: Weil man vom Erlösten nicht einmal sagen kann: ›Er ist‹, deshalb kann man um so weniger sagen: ›Er ist ein mit sich selbst Identisches.‹ – Es gibt überhaupt kein mit sich selbst Identisches, weder innerhalb der Welt – insbesondere ist die Persönlichkeit kein solches – noch kann mein wahres Wesen so definiert werden, weil auch der Begriff der Identität, als aus der Erfahrung abgezogen, eine Aufeinanderfolge von Veränderungen, also mindestens zwei Zeitmomente, voraussetzt, während der etwas mit sich selbst identisch sein soll, im gestorbenen Erlösten aber jede Veränderung und damit auch die Zeit aufgehoben ist. – Solange er lebt, entsteht freilich der *Schein* eines mit sich selbst Identischen, indem er in seinem tiefsten Grunde von dem Wechsel der Veränderungen unberührt bleibt – cfr. oben, S. 96/97, Anm. 118. Daß das in der Tat bloßer Schein ist und, streng genommen, auch schon zu Lebzeiten des Erlösten nicht von einem *Beharren* seiner selbst gesprochen werden kann, wird eben mit seinem Tode deutlich, von dem ab wegen Aufhörens aller Zeit auch der Ausdruck ›Beharren‹ keinen Sinn mehr hat, womit feststeht, daß er auch schon zu seinen Lebzeiten kein Beharrender im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen sein konnte, indem der Tod ja nicht ihn selbst, sondern nur die Bestandteile des *Nicht*-Ich berührte. Es trifft also auch der Begriff des Beharrens oder der Identität die Sache nicht, vielmehr kann sie immer nur durch negative Ausdrücke, wie ›unveränderlich‹, ›todlos‹, einwandfrei charakterisiert werden. – Sehr scharfsinnig und im Geiste des Buddho bemerkt *Schelling* in dieser Richtung: »Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine *Dauer*. Denn Dauer ist nur in bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), das ist von einem Dasein in *aller* Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinn (aeternitas) ist Sein in *keiner* Zeit. *Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich.*« –

Der Rest ist vielmehr – Schweigen:

»Om, Amitaya! Miß mit Worten nicht
Das Unermeßliche, nicht mit Denken steig'
Ins Unergründliche: es irrt, wer fragt
Und wer erwidert. Schweig[180]!«

Oder, wie es im Kanon selbst heißt:

»Wie ausgeweht vom Winde das Licht entschwindet, entrückt so jeder Art Benennung: so entschwindet, befreit von seinem geisterzeugenden Körper, auch der Weise, entrückt so jeder Art von Benennung.« – »Kein Maß gibt es für den, der heimgegangen. Beschreib ihn – (!) –, wie du willst, es trifft ihn – (!) – nimmer. Wo alle Dinge sind vernichtet, sind vernichtet auch alle Möglichkeiten der Benennung[181] [182].«

»Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete etwas anderes übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

»Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete nichts mehr übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

»Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete etwas übrig und etwas nicht übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

[180] Arnold, Die Leuchte Asiens, S. 177.

[181] Suttanipāto, V. 1074, 1076.

[182] Erwägt man, daß das, was wir *Gott* nennen, wenigstens soweit dieser Gott innerlich erlebt wird, eben unser ureigenstes innerstes Wesen ist, wie das bei der Lektüre der christlichen Mystiker, besonders des Frankfurter (Theologia deutsch), des Meisters Eckhart und des Angelus Silesius, in die Augen springt, so wird man auch die völlige Konsonanz der folgenden Worte Schopenhauers mit den bisherigen Ausführungen ohne weiteres einsehen: »Wir dürfen von solchem Gott keine andere Theologie haben, als gerade die, welche Dionysius Areopagita gibt in seiner Theologia mystica, die bloß in der Auseinandersetzung besteht, daß von Gott sich alle Prädikate verneinen, aber keines bejahen läßt, weil er über alles Sein und alle Erkenntnis hinausliegt, welches Dionysius »ἐπ' ἐκεῖνα«, Jenseits, nennt – [der Buddho spricht vom »anderen Ufer«] – und als ein unserer Erkenntnis durchaus Unzugängliches bezeichnet. Diese Theologie ist die einzig wahre, nur hat sie gar keinen Inhalt. Sie sagt und lehrt eingeständlich nichts und besteht bloß in der Erklärung, daß sie dies wohl wisse und dem nicht anders sein könne.« (Frauenstaedt, Schopenhauers handschrifl. Nachl., S. 436.)

Im übrigen vgl. man besonders die folgenden Worte des Angelus Silesius:

»Ich bin ein säligs Ding, mag ich ein Unding sein,
Das allem, was da ist, nicht kund wird noch gemein,«

sowie die Stelle aus Merswins Buch von den neun Felsen: »Sage mir, Herzelieb meins, wie spricht man von diesen Menschen oder wie heißen diese Menschen, die in ihren Ursprung gesehen? – Das will ich dir sagen, du sollst wissen, daß diese Menschen ihren Namen verloren haben und sind namenlos worden, dem Meer dieser Welt – [Samsāro] – auf ewig entfahren.«

»Oder bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete weder etwas anderes übrig noch nicht übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

»Auf die Frage: ›Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete etwas anderes übrig?‹ erwiderst du: ›Laß es nur gut sein, Bruder!‹ Auf die Frage: ›Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete nichts anderes mehr übrig?‹ — ›etwas anderes übrig und etwas nicht übrig?‹ — ›weder etwas anderes übrig noch nicht übrig?‹ erwiderst du: ›Laß es nur gut sein, Bruder!‹ Wie aber, Bruder, soll man den Sinn dieser Worte verstehen?«

»Zu sagen: ›Nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete, Bruder, gibt es etwas, das übrig bleibt‹, hieße ein *Unerklärbares* erklären. Zu sagen: ›Nach der restlosen spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete bleibt nichts mehr übrig‹ — ›bleibt weder etwas anderes übrig noch nicht übrig‹, hieße ein *Unerklärbares* erklären. Wie weit, Bruder, die sechs Berührungsgebiete reichen, so weit eben reicht die Weltausbreitung — (der Papañco) —; und wie weit die Weltausbreitung reicht, so weit eben reichen die sechs Berührungsgebiete. Mit der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete, Bruder, erlischt die Weltausbreitung, gelangt die Weltausbreitung zur Ruhe [183].«

»Ist, o Ehrwürdige, ein Vollendeter jenseits des Todes?«

»Der Erhabene, o großer König, hat nicht offenbart, daß ein Vollendeter jenseits des Todes ist.«

»So ist ein Vollendeter jenseits des Todes nicht, o Ehrwürdige?«

»Auch dies, großer König, hat der Erhabene nicht offenbart, daß ein Vollendeter jenseits des Todes nicht ist.«

»So ist, Ehrwürdige, ein Vollendeter jenseits des Todes und ist zugleich nicht? — so ist weder, Ehrwürdige, ein Vollendeter jenseits des Todes noch ist er nicht?«

Die Antwort ist immer dieselbe: »der Erhabene hat es nicht offenbart [184].«

»Welches ist die Ursache, o Ehrwürdige, welches ist der Grund, um dessen willen der Erhabene dies nicht offenbart hat?«

»Laß mich«, erwidert die Nonne, »dich hier selbst fragen, großer König, und wie die Sache sich dir zu verhalten scheint, so antworte mir: Was meinst du, großer König, hast du wohl einen Rechner oder einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der den Sand am Ganges zu zählen vermöchte, der sagen könnte: so viele Sandkörner oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Sandkörnern sind dort?«

»Den habe ich nicht, o Ehrwürdige.«

»Oder hast du einen Rechner, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der das Wasser des großen Ozeans zu messen vermöchte, der sagen könnte:

[183] Angutt. Nik IV, 174.

[184] Er hat vielmehr nur offenbart, daß er vom Tode nicht berührt wird.

so viele Maß Wasser, oder so viele Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Maß Wasser sind darinnen?«

»Den habe ich nicht, o Ehrwürdige.«

»Und warum nicht?« – »Der große Ozean ist tief, unermeßlich, unergründlich.« – »So auch, großer König, wenn man das Wesen eines Vollendeten nach den Prädikaten der Körperlichkeit – der Empfindung – der Wahrnehmung – der Gemütstätigkeiten – des Erkennens begreifen wollte; in einem Vollendeten wären diese Körperlichkeit – diese Empfindung – diese Wahrnehmung – diese Gemütstätigkeiten – dieses Erkennen aufgehoben, ihre Wurzel wäre vernichtet, wie ein Palmbaum wäre sie abgehauen und beseitigt, so daß sie sich in Zukunft nicht wieder entwickeln kann. Ein Vollendeter, großer König, ist frei davon, daß sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre: *er ist tief, unermeßlich, unergründlich, wie der große Ozean.* Daß ein Vollendeter jenseits des Todes ist, trifft nicht zu; daß ein Vollendeter jenseits des Todes nicht ist, trifft auch nicht zu; daß ein Vollendeter jenseits des Todes weder ist noch nicht ist, trifft auch nicht zu[185].«

Kurz: *Nichts* in der Welt trifft mehr zu. Ein Vollendeter in seiner Reinheit, losgelöst von den Schlacken seiner Persönlichkeit, also jenseits des Todes, ist etwas Unerkennbares, ist unergründlich; aber er ist, ist immer noch, nämlich eben ein *Unergründliches.* Freilich wankt bei diesem Resultat »gleichsam der feste Boden, der unser sämtliches Erkennen trägt: das Anschauliche«, eben weil es über diesem hinausliegt. Aber immerhin zeigt es uns gleichsam den Ort an, wo das zu Erkennende liegt, welches selbst verhüllt bleibt[186], indem es überhaupt nicht in die Erkenntnis eingeht und deshalb für diese als das Nichts erscheint.

Und weil es dieser als das Nichts erscheint, ist nicht einmal mehr Raum für den bloßen *Gedanken* an das Ich in seiner positiven Form. Denn Gedanken können doch wohl immer nur von den *Objekten* der Erkenntnis ausgelöst werden, die ja aber alle *nicht-ich* sind. Nun hegen wir aber tatsächlich gar keinen Gedanken häufiger als den des Ich, ja, er begleitet alle unsere Vorstellungen als das *logische* Ich: *ich* sehe, *ich* höre usw. Es ist deshalb ebenso wichtig, sich über den Ursprung und den Inhalt dieses Ich-Gedankens klar zu werden, als es von Bedeutung war, über den des Seins mit sich ins reine zu kommen.

Das ist nur möglich, wenn wir uns wenigstens vorübergehend auf die Erkenntnishöhe eines Vollendeten zu erheben vermögen, der den Anattā-Anblick in seiner ganzen Reinheit genießt. Stellen wir ihn uns vor, wie er, in tiefster Abgeschiedenheit an einsamer Stätte sitzend, die ganze äußere Welt aus seinem Geiste entlassen hat und diesen in höchster Konzentration ausschließlich auf das Getriebe seiner Persönlichkeit gerichtet hält, also in der Betrachtung der

[185] Samyutta Nik. vol. IV, pag. 374 ff. (XLIV, 1).
[186] Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 93 (99).

Entstehung und des Unterganges der fünf Haftensgruppen verweilt: »Derart ist der Körper, derart die Entstehung des Körpers, derart der Untergang des Körpers; derart ist die Empfindung, derart die Entstehung der Empfindung, derart der Untergang der Empfindung; derart ist die Wahrnehmung, derart die Entstehung der Wahrnehmung, derart der Untergang der Wahrnehmung; derart sind die Gemütstätigkeiten, derart ist die Entstehung der Gemütstätigkeiten, derart der Untergang der Gemütstätigkeiten; derart ist das Erkennen, derart die Entstehung des Erkennens, derart der Untergang des Erkennens[187].« Wo ist bei solcher Betrachtung noch Raum für das Ich? Erweist sich doch von dieser Warte aus das ganze Getriebe der Persönlichkeit als ein bloßes Gewoge von Prozessen, die dem Beschauer als etwas so Wesensfremdes gegenüberstehen, daß ihm hiebei »die Anwandlungen, in der Form von ›Ich‹ und ›Mein‹ zu denken[188]« nicht mehr kommen, sondern daß in ihm hinfort, sogar bezüglich seiner Erkenntnistätigkeit selber, nur noch Gedanken ausgelöst werden, die in die große Formel einmünden: »Das gehört mir *nicht*, das bin ich *nicht*, das ist *nicht* mein Selbst[189].«

Ganz anders steht dem Getriebe seiner Persönlichkeit »der die Buddhabotschaft nicht kennende Weltmensch« gegenüber. Er fühlt sich so sehr mit ihm verwoben, oder, wie der Buddho sagt, »der Hang, Persönlichkeit zu glauben, haftet ihm« derart »an[190]«, daß er sich völlig in ihr bestanden wähnt, weshalb *er* denn dann auch bei der Wahrnehmung des unaufhörlichen Entstehens und Vergehens der fünf Gruppen sich selbst unaufhörlich entstehen und vergehen zu sehen *wähnt* und demgemäß sagt: »*ich* entstehe, *ich* vergehe, *ich* empfinde, *ich* nehme wahr« usw.

So kommen wir zum Gedanken an unser Ich überhaupt erst, einmal wenn wir uns mit den fünf Haftensgruppen, das heißt also unserer Persönlichkeit, verbunden sehen, und dann, wenn wir uns zugleich, unfähig, uns ihnen mit entfremdetem Blick gegenüberzustellen, in sie verlieren: »Wenn *was*, Mönche, da ist, wenn man *wem* anhängt, *wem* ergeben ist, ensteht diese Lehre: ›Dies ist mein Ich, das ist die Welt und dieses mein Ich wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich?‹ – Wenn der Körper, Mönche, da ist, wenn man dem Körper anhängt, dem Körper ergeben ist, entsteht diese Lehre: ›Dies – (also der *Körper*) – ist mein Ich, das ist die Welt, und dieses mein Ich – (also der Körper) – wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich.‹

»Wenn die Empfindung – die Wahrnehmung – die Gemütstätigkeiten – das Erkennen da ist, wenn man der Empfindung – der Wahrnehmung – den Gemütstätigkeiten – dem Erkennen anhängt, ergeben ist, entsteht diese Lehre:

[187] Angutt. Nik. IV, 41.
[188] ahankāra-mamankāra-mān'ānusayo.
[189] Vgl. Sam. Nik. III, p. 235 (XXVIII, 1).
[190] Majj. Nik. I, p. 433 (64. Suttam).

›Dies – (also die Empfindung – die Wahrnehmung – die Gemütstätigkeiten – das Erkennen) – ist mein Ich, das ist die Welt, und dieses mein Ich wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich.‹

»Was meint ihr wohl, Mönche: Ist der Körper – die Empfindung – die Wahrnehmung – sind die Gemütstätigkeiten – ist das Erkennen – unvergänglich oder vergänglich?« – »Vergänglich, o Herr.« – »Was aber vergänglich ist, ist das leidvoll oder freudvoll?« – »Leidvoll, o Herr.« – »Wenn man nun dem, was sich als vergänglich, leidvoll, dem Wechsel untertan erweist, nicht anhängt, kann da wohl diese Lehre entstehen: ›Dies – (nämlich die Persönlichkeit als der Inbegriff der fünf Gruppen) – ist mein Ich, das ist die Welt und dieses mein Ich wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich?‹« – »Wahrlich nicht, o Herr[191] [192].«

Hienach beruht also der Ich-Gedanke auf der Verkennung unseres Verhältnisses zu unserer Persönlichkeit und hat seinen letzten Ursprung darin, daß im Subjektiven – man wird merken, daß auch dieses Wort ein solches ist, welches nur die Richtung angibt, in welcher unser transzendentes Ich liegt – oder im Unerklärbaren oder im Unergründlichen oder im Nichts – lauter Tautologien – auf die später noch zu behandelnde Weise der psycho-physische Prozeß anhebt, den wir Persönlichkeit nennen, und dabei zugleich der Wahn entsteht, als ob

[191] Samyutta Nik. XXIV, 3.

[192] Der gleiche Gedanke, also die Unmöglichkeit, das Ich (attā) – der Buddho spricht, wie der Inder überhaupt, nie von *einem* Ich, sondern immer nur von *dem* Ich – innerhalb der Welt ausfindig zu machen und damit die Unsinnigkeit des Glaubens an *persönliche* Unsterblichkeit, d. h. also an eine solche der fünf Gruppen, kommt auch in der folgenden, vielfach mißverstandenen Stelle zum Ausdruck: »Wenn das Ich, Mönche, wäre, könnte es dann sein (daß man sagen könnte): ›Meinem Ich zugehörig‹?« – »Ja, o Herr.« – »Wenn etwas dem Ich Zugehöriges wäre, könnte es dann sein (daß man sagen könnte): ›Mein Ich‹?« – »Ja, o Herr.« – »Da nun, Mönche, das Ich und etwas dem Ich Zugehöriges in Wahrheit und Gewißheit *nicht zu erfassen ist*, ist da nicht der Glaube, ›Dies ist die Welt, dies – (vgl. die analoge Stelle oben) – das Ich, dies werde ich sterbend werden, fest, beständig, ewig, unwandelbar, so werde ich dort ewig sein: ist das nicht in hohem Maße kindisch?« – »Wie sollte es nicht, Herr, in hohem Maße kindisch sein?« (Majj. Nik., 22. Sut.) Übrigens ist der ganze zweite Teil des 22. Suttams des Majj. Nik. nichts weiter, als eine gewaltige Proklamation der Außerweltlichkeit des Ich, eine Proklamation, die ihren Höhepunkt erreicht in der grandiosen Ausführung des Gleichnisses von den Gräsern und Zweigen des Jeta-Waldes, in welchem Gleichnisse der Buddho die gesamte Persönlichkeit und damit die ganze erkennbare Welt unserem Ich als etwas so Wesensfremdes gegenüberstellt, wie uns die Gräser und Zweige eines Waldes als etwas Wesensfremdes gegenüberstehen. (Vgl. oben, S. 116 flg.) Die Außerweltlichkeit des Ich erhellt auch äußerst klar aus folgenden zwei Stellen: »›Die leere Welt, die leere Welt‹ sagt man, Herr. ›Warum aber, Herr, sagt man so?‹ – ›Weil sie leer vom Ich und etwas dem Ich Zugehörigem ist, deshalb, Ānando, sagt man die leere Welt‹« (Sam. Nik. XXXV, 85). – »Unmöglich ist es und kann nicht sein, daß ein recht erkennender Mensch irgendein Ding als das Ich ansieht – ein solcher Fall kommt nicht vor. Möglich aber ist es wohl, daß der gemeine Mensch irgendein Ding als das Ich ansieht – ein solcher Fall kommt vor« (Majj. Nik. III, p. 64 (115. Suttam).

dieser Prozeß in seinen einzelnen Betätigungen, also das Sehen, Hören usw., dem Subjektiven *wesentlich* sei, die Auswirkung seiner eigenen Wesenheit wäre, welcher Wahn dann eben das Subjektive oder unser transzendentes Ich zum Subjekt, näher zum »Subjekt der Inhärenz«, und damit zum *empirischen* und damit zum *logischen* Ich werden läßt. Man sagt jetzt nicht mehr, wie man der Wahrheit gemäß, indem man auf alle diese Prozesse als auf etwas Fremdes herabblickt, es sollte: »*Es* entstehen Atembewegungen, *es* entsteht eine Empfindung, *es* entsteht ein Gedanke«, sondern: »*Ich* atme, *ich* empfinde, *ich* denke«, in dem bereits festgestellten Sinne: ich bin *meinem Wesen* nach ein Atmender, Empfindender, Denkender. Unser wahres Ich, das tatsächlich jenseits dieser Prozesse liegt, wird also im Handumdrehen als in ihnen bestanden, diese werden als ihm wesentlich zugehörig erachtet, *und eben der begriffliche Reflex dieser falschen Anschauung ist es dann, wenn es selbst zum Subjekt als Träger der ihm so irrtümlich beigelegten Prädikate wird.* Darnach ist also das im Ich-Gedanken gedachte Ich unser transzendentes Ich, soweit es zum Subjekt, das heißt zum Träger der Prädikate, gemacht und als in diesen bestanden erachtet wird. Ringt man sich zur *wahren* Anschauung durch, in der alles als anattā erkannt und demgemäß unserem Ich *jedes* Prädikat abgesprochen wird, dann hört dasselbe eben deshalb auch auf, Subjekt zu sein und damit im Ich-Gedanken in die Erfahrungswelt hineingezerrt zu werden – es versinkt wieder in das Nichts in dem zu Genüge behandelten Sinne.

Dabei bleibt es aber natürlich gleichwohl wahr, daß ich an meine Persönlichkeit *gebunden* bin, und bleibt weiterhin wahr, daß *ich* es bin, der die Sechssinnenmaschine gebraucht und dadurch Bewußtsein erzeugt. In diesem Sinn von uns unwesentlichen *Beilegungen* kann also auch ein Vollendeter gar wohl denken und sagen: »*Ich* habe den Körper; *ich* empfinde« usw. Allein auf dem Gipfel der reinen Erkenntnis hat er die Denkform mit dem Ich als Subjekt auch in diesem an sich berechtigten Umfang überwunden, indem sich ihm insoweit die Sachlage also darstellt: Er kann zunächst die Tatsache seiner Verkoppelung mit den ihm wesensfremden Bestandteilen seiner Persönlichkeit und kann weiterhin konstatieren, daß die gesamten Persönlichkeitsprozesse von *ihm* ausgehen. Im übrigen aber erkennt er, daß er, weil er mit seiner Erkenntnis nicht bis zu seinem eigentlichen Ich vorzudringen vermag, auch nicht die Art seiner Verkoppelung an sich mit seiner Persönlichkeit feststellen kann, indem auch sie in jenen unerkennbaren Tiefen statthat. In diesen der Erkenntnis nicht mehr erreichbaren Tiefen geht auch die *Aktuierung* der Sechssinnenmaschine vor sich. Eben deshalb können wir auch nicht erkennen, wie wir das Herz, die Lunge usw., nicht einmal welche Nerven und Muskeln wir in Aktion setzen, wenn wir sehen, hören, denken: sowohl die vegetativen wie die sensitiven Funktionen vollziehen sich *unterhalb* der Bewußtseinsschwelle; das durch die sensitiven Funktionen entzündete Licht des Bewußtseins beleuchtet nur die bereits *im Betrieb befindliche* Maschine. Daraus folgt: Das vollkommen der Wirklichkeit

angepaßte Denken befaßt sich weder mit dem Ich als solchem noch mit seinen Zusammenhängen an sich mit der Persönlichkeit, eben weil es nichts davon anschaulich zu erkennen vermag. Es befaßt sich vielmehr nur mit den allein erkennbaren materiellen Vorgängen oder Prozessen der Persönlichkeit als solchen; kurz: das vollkommen der Wirklichkeit angepaßte Denken befaßt sich nicht mit dem der Erkenntnis schlechterdings unzugänglichen *Subjekt* des Erkennens, sondern nur mit den allein erkennbaren *Objekten* des Erkennens, mit diesen allerdings auch insoweit, als *aus ihnen selber* ihr Verhältnis zu jenem Subjekt des Erkennens bestimmbar ist, welche Bestimmung letzten Endes eben dahin geht, daß alle diese Objekte in keiner *wesenhaften* Beziehung zum Ich stehen. Auf dieser Höhe des Erkennens denkt man also auch unter diesem Gesichtspunkt nur mehr so: »Das entsteht, das vergeht; das soll entstehen, das soll vergehen!« Daß ich selbst es bin, der all das denkt, all das schafft, kommt mir als eine Selbstverständlichkeit gar nicht *zum Bewußtsein*, oder kommt mir doch nur mehr, in der Form des *An*-attā-Gedankens, also nur mehr in der negativen Form zum Bewußtsein, daß alles Erkennbare auf keinen Fall etwas mit meinem *Wesen* zu tun hat: in *Wirklichkeit* besitzen wir kein *Selbst*-Bewußtsein, sondern nur ein Bewußtsein von dem, was *nicht* unser Selbst ist[193].

Freilich dieses vollkommen objektive – sich ausschließlich auf die *Objekte* der Erkenntnis beschränkende – Denken, bei welchem, eben deshalb, die Reflexion um keines Haares Breite über die Anschauung hinausgeht, kann man bloß in den Stunden beschaulicher Betrachtung pflegen. Will man seine Erkenntnisse anderen mitteilen, dann *muß* man wieder mit dem Ich als Subjekt denken und sprechen, schon um seine Erlebnisse von denen der anderen zu unterscheiden. Und so hat es eben deshalb auch der Buddho gehalten: Für die Zeit der beschaulichen Betrachtung lehrt er das vollkommen objektive Denken, im übrigen aber die Denkform mit dem Ich als Subjekt, soweit diese unvollkommene Art zu denken wenigstens nicht geradezu wirklichkeits*widrig* ist. Freilich mußte er dabei sogar diesen letzteren Mangel insofern mit in den Kauf nehmen, als sich die Sprache dem Grundwahn der Menschheit völlig angepaßt hat, daß wir in den Elementen unserer Persönlichkeit bestünden, soweit man also beispielsweise sagt: »Ich *bin* ein Mensch, ich *bin* der und der[194].« Aber insoweit hat er seinen Standpunkt ein für allemal durch die Generalreservation

[193] Während der Heilige den Ich-Gedanken nicht *mehr* hat, hat ihn das Kind *noch* nicht. Es nennt sich so, wie es sich von andern nennen hört, was beweist, daß es seine Persönlichkeit nur als Objekt erkennt. – Wenn ein Heiliger mit seiner vollen höchsten Erkenntnis sich *plötzlich* in die Welt hineinversetzt sähe, ohne Mitwesen, mit denen zu sprechen er in die Lage kommen könnte, und er sich für sich selbst eine Sprache bildete, so käme in dieser das Wort Ich gar nicht vor.

[194] Die *Möglichkeit* dieses Wahns beruht eben auf der Unzugänglichkeit unseres wahren Wesens für die Erkenntnis; ich kann auf *jede* Ansicht über mich geraten, weil jede *gleich* falsch ist.

gewahrt: »Das sind nur landläufige Ausdrucksweisen, die auch der Vollendete gebraucht, aber *mit der gebotenen Reserve*[195].«

Im übrigen nennt er, wie gerade die eben angeführte Stelle ergibt, und wie wir auch schon sonst des öfteren ersehen haben, den *wahren* Menschen, also jenen, der sich von den Elementen seiner Persönlichkeit und damit von dieser selbst und damit von der ganzen Welt losgelöst hat, somit vor allem auch sich selbst, den *Vollendeten* — *Tathāgato*[196]. Dabei macht es keinen Unterschied, ob derselbe zunächst noch äußerlich mit diesen Elementen seiner Persönlichkeit verbunden bleibt oder sie im Tode vollständig wegwirft: in *beiden* Fällen ist er der Vollendete, nur das eine Mal *vor*, das andere Mal aber eben *nach* dem Tode. Ja, im letzteren Falle ist er erst recht der Vollendete in seiner ganzen Reinheit, vollständig losgelöst von den Schlacken seiner Persönlichkeit, die allein ihn uns sichtbar gemacht hatten, gleichwie etwa auch reines Glas nur durch die Schmutzflecken sichtbar wird, die auf ihm lagern. Sein Tod hat also nur die eine Folge, daß er mit dem völligen Abstreifen seines Leibes für die Menschen unsichtbar wird: »Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken. Wie, Mönche, wenn der Stiel eines Mangofruchtbüschels vom Baume losgeschnitten ist, alle Mangofrüchte, die an dem Stiele hängen, diesem nachfolgen, ganz ebenso, Mönche, verhält es sich mit dem Körper des Vollendeten, dessen Wille zum Leben vernichtet ist. Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken[197] [198].«

* * *

[195] Dīgha Nik. IX.

[196] = tatha + āgato = der zum »So ist es« Hingelangte, also: Der zur Wirklichkeit (wie sie in Wahrheit ist) Vorgedrungene. Die Übersetzung »der Vollendete« stammt von *Oldenberg*.

[197] Dīgha Nik. I (Franke, S. 45 f.). Man beachte wohl: Der Körper des Vollendeten mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen wird mit dem Mangofruchtbüschel, sein Wille zum Leben mit dem Stiel dieses Büschels, der Vollendete selbst aber mit dem durch das Abschneiden des Büschels samt Stiel nicht berührten Mango-*Stamm* verglichen. Damit vgl. man Rigveda-samhitā X, 136, 3: »Die Leiber nur an unserstatt — ihr Erdensöhne, seht ihr da.«

[198] Auf die Frage: »Was werde ich sein, wenn ich einmal als Heiliger den letzten Tod hinter mir, den letzten Körper abgelegt habe?« könnte man also auch erwidern: »Genau das Gleiche, was du *jetzt* bist. Was bist du aber jetzt? Kannst du es mir sagen, nachdem doch alle Bestandteile deiner Persönlichkeit nicht dein Selbst, sondern *anattā* sind? Versuche es einmal, dich unter Berücksichtigung dieser Tatsache zu definieren. Es wird dir *unmöglich* sein; denn du bist eben bereits *jetzt* ein *Unergründliches*.«

Nunmehr werden wir einsehen, wie berechtigt die Mahnung des Buddho war, *unser Selbst zu suchen*[199], eine Mahnung, die sich übrigens mit der Aufschrift auf dem Tempel zu Delphi deckt: »Γνῶθι σεαυτόν«: Erkenne dich selbst! Denn alles, was wir bisher für unser Ich gehalten hatten, entpuppte sich uns auf der gleichfalls vom Meister gewiesenen »*gehörigen* Suche nach dem Jenseits[200]« als *nicht*-ich, so sehr, daß schließlich für unser wahres Ich überhaupt nichts mehr von der Welt und damit auch keine Möglichkeit übrig blieb, es irgendwie zu erfassen, ein weiteres Grübeln in dieser Richtung mithin töricht wäre, weshalb der Herr auch ausdrücklich betont, daß ein Verständiger »bei keiner solchen Betrachtung verweilt[201]«. Damit haben wir zugleich das Wort Ich als das größte Aequivocum erkannt, das es gibt, wie Schopenhauer sagt[202]. Jeder versteht darunter etwas anderes, der eine alle Bestandteile seiner Persönlichkeit, der andere nur die sogenannten geistigen Elemente derselben, der dritte von diesen wiederum nur das Denken, während *wir* es nunmehr als nach *jeder* Richtung transzendent erkannt haben.

Auf diese Weise sind wir nun freilich auch Schritt für Schritt zu einer vollständigen Umkehrung aller Verhältnisse gekommen. Früher betrachteten wir uns zur Welt, als zum All gehörig, aus seinen eigenen Elementen bestanden, fühlten uns demgemäß in der Welt zu Hause, und war eben deshalb das Nichts als das Gegenteil des Alls für uns die totale Vernichtung wie des Alls so auch von uns selbst. Wir schauderten daher vor ihm zurück als dem Abgrunde, der uns einst verschlingen werde. Nunmehr haben wir die Welt als etwas unserem tiefsten Wesen Fremdes erkannt. Wir sehen uns auf eine unerklärliche Weise in sie hineingeraten, weshalb sie uns denn auch in allen ihren Bestandteilen ein unergründliches Rätsel ist, nur nicht in dem Leiden, das sie uns schafft und das das Einzige ist, woran wir nicht zweifeln können:

»Geheimnis ist Alles,
Nur eins nicht, und zwar unsere Qual.«

Auf diese vollständige Umkehrung der Betrachtungsweise des Heiligen gegenüber der des »gewöhnlichen Menschen« weist uns der Meister selbst hin, wenn er sagt: »Was, Mönche, in der Welt *als wahr* betrachtet wird, das wird von den Heiligen *als falsch*, wie es wirklich ist, mit vollkommener Weisheit richtig angesehen. Was, Mönche, in der Welt *als falsch* betrachtet wird, das wird von den Heiligen *als wahr, wie es wirklich ist*, mit vollkommener Weisheit richtig angesehn[203].«

Zur Veranschaulichung dieser Umkehrung sei das schöne Gleichnis wieder-

[199] cfr. oben, S. 94: »Was ist wohl besser, Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht oder *wenn ihr euer Ich sucht?*«

[200] Dīgha Nik. XXIII.

[201] Dīgha Nik. XV.

[202] W. a. W. u. V. II, 560 (576).

[203] Suttanipāto III, 12.

gegeben, in welchem du Prel in seinem »Rätsel des Menschen« die Lage der Menschheit schildert, ein Gleichnis, das noch in einem viel tieferen Sinne zutrifft, als sein Verfasser selbst ahnte:

»Denken wir uns folgenden Fall: Auf einem Schiffe, das im Stillen Ozean segelt, wird ein Matrose in hypnotischen Schlaf versetzt und erhält die Suggestion, bis gegen Abend fortzuschlafen, dann aber ohne jede Erinnerung an seine Vergangenheit zu erwachen. Nachdem ihm diese Suggestion fest eingeschärft worden, wird der Matrose in ein Boot hinabgetragen und auf einer kleinen Insel des Ozeans ausgesetzt; das Schiff aber fährt mit vollen Segeln davon.

»Nach dem Erwachen nun würde dieser Matrose vollkommen einem neugebornen Menschen gleichen, mit dem Unterschiede nur, daß er als ausgereiftes und verständiges Wesen auf seine Welt gekommen wäre; er würde sein Dasein als Mann beginnen. Ganz vergeblich würde er aber darüber nachsinnen, wer er sei und wie er in diese ihm vollkommen fremde Natur gekommen. Ohne jede Erinnerung an seine Vergangenheit würde er über sich selbst und den Ort, wo er erwacht, in einem Grade erstaunen, ja erschrecken, daß er leicht tiefsinnig werden könnte.

»So weit sein Blick reicht, dehnt sich der Ozean – ein Bild, wie er es noch nie gesehen zu haben glaubt. Er wendet sich landeinwärts, um sich auf seiner Insel zu orientieren, aber alles erscheint ihm befremdend; er erinnert sich nicht, je Dinge dieser Art gesehen zu haben: Pflanzen und Tiere, Berge und die Wolken, die darüber ziehen. Endlich sieht er auch Wesen seinesgleichen; er eilt auf sie zu, um von ihnen Aufschlüsse zu erhalten; aber sie alle sind in der gleichen unbegreiflichen Lage, sie wissen nicht, wer sie sind, noch woher sie gekommen.

»Eine Gesellschaft in so merkwürdiger Lage würde sich verzehren in Grübeleien über sich selbst und ihre Insel; aber alles Nachdenken und gegenseitige Fragen würde die unergründliche Fatalität nicht aufhellen, vermöge welcher sie hier sind. Mit einem Gemisch von hoher Bewunderung und tiefer Verwunderung würden sie als ein nie gesehenes Schauspiel die Sonne untergehen sehen, die mit einer goldig flutenden Lichtbrücke den Ozean überspannt, und grenzenlos wäre wiederum ihr Erstaunen, wenn am dunklen Himmel Tausende von Sternen aufzukeimen beginnen.

»Mit der Zeit freilich würden die leiblichen Bedürfnisse sie von ihren Grübeleien ablenken. Hunger und Durst, Ermüdung und Schlaf stellen sich ein; die Unbilden der Witterung nötigen, nach einem Obdach sich umzusehen, und so würde denn auf dieser Insel die merkwürdigste Robinsonade anheben, die sich denken läßt; denn Robinson brachte auf seine Insel Kulturerinnerungen mit, während unsere Inselbewohner alles neu ersinnen und erfinden müßten

»Es ist nicht nötig, diese Situation noch weiter auszumalen, und auch darauf, ob eine hypnotische Ausleerung des Gehirns so weit gehen kann – es sind ja Experimente ähnlicher Art gemacht worden –, daß das Erwachen aus dem

Schlafe einer Neugeburt völlig gleich käme, kommt es hier nicht an. Ich habe trotzdem nicht von ganz imaginären Dingen gesprochen: Die Insel, von der die Rede ist, heißt die Erde; der Ozean, der sie umfließt, heißt der Weltraum; die Wesen, die sich auf der Insel begegnen, heißen Menschen, und die langwierige Robinsonade, welche sie aufführen, heißt Kulturgeschichte der Menschheit.

»In der Tat, wenn wir mit einiger Besonnenheit über unsere eigene irdische Lage nachdenken, so trifft der Vergleich mit jenen Inselbewohnern in allen Punkten zu, mit Ausnahme eines einzigen: wir erwachen nicht mit ausgebildetem Bewußtsein als ausgereifte Wesen, sondern mit unentwickeltem Bewußtsein als hilflose Geschöpfe. Da dieses der einzige Unterschied ist, so kann es auch nur an diesem einzigen Punkt liegen, daß wir uns ganz anders verhalten, als jene Inselbewohner. Diese erwachen als tiefsinnende Philosophen. Denn Philosoph ist, wer sich über sein Dasein und das der Welt zu verwundern vermag. Wir dagegen gewöhnen uns im Laufe der Kindheit an den Anblick der Dinge und unsere eigene Existenz so sehr, daß sie, weit entfernt, uns bestürzt zu machen, uns wie von selbst verständliche Dinge erscheinen. Wenn unser Bewußtsein seine Reife erlangt hat, ist es durch die abstumpfende Macht der Gewohnheit verwunderungsunfähig geworden, und so gehen wir in unserem ganzen Leben ganz in den praktischen Beschäftigungen auf.«

Der Buddho hat uns in der Besonnenheit, mit der er uns unsere Lage betrachten lehrt, diese Verwunderungsfähigkeit im vollsten Maße wiedergegeben, so daß wir uns wieder *fremd* in der Welt fühlen, ja fremd in unserem eigenen Körper, fremd gegenüber all dem, was wir unsere Persönlichkeit nennen. Ja, er hat uns noch viel mehr gegeben; denn *wir* teilen als seine Jünger schon jetzt das Los aller anderen Inselbewohner auch im übrigen nicht mehr, insoferne diese sich zwar als Fremde auf ihrer Insel fühlen mögen, aber doch nicht wissen, wer sie sind und woher sie gekommen; *wir* wissen nämlich schon jetzt wenigstens so viel, daß der Ozean, der das All, in das wir uns hineingestellt sehen, umfließt, nämlich der Ozean des *Nichts,* »das Eiland, das einzige[204]« birgt, aus dem wir ins All hineinverschlagen wurden, indem wir dieses früher so gefürchtete Nichts als den dunklen Schoß erkannt haben, in welchem sich unser eigentliches Wesen, unsere ewige Heimat, verbirgt – »attham gato«, der Heimgegangene, wird der abgeschiedene Heilige genannt[205]. Wir begreifen jetzt, daß wir, indem wir dieses Nichts so sehr fürchteten, Kindern zu vergleichen waren, die, obwohl in einer trostlosen Gegend verweilend, voll Furcht und Schaudern auf den unermeßlichen, dunklen Wald blicken, der sich vor ihnen ausdehnt und den zu betreten sie auf keine Weise zu bestimmen sind, während doch hinter ihm, mitten zwischen grünen Matten, im lachenden Sonnenschein ihr Elternhaus

[204] Suttanipāto, V. 1094.

[205] Suttanipāto, V. 1076. – In ähnlicher Weise sagt der Herr auch angesichts seines bevorstehenden Todes: Ich werde von euch gehen, ich habe meine Zuflucht zu *mir selbst* genommen – Windisch, S. 85.

steht, dem sie entlaufen sind; und wie für diese Kinder, ist es nur erst einmal gelungen, ihnen begreiflich zu machen, daß jener dunkle Wald den Zugang zu ihrem Elternhaus in sich schließt, seine bisherige unheimliche Stille sich in geheimnisvolles Schweigen wandelt und er für sie die große Hoffnung ihres Lebens wird, so wird auch uns das Nichts, nachdem wir es so lange als das unermeßliche schwarze Leichentuch betrachtet haben, das über den Abgrund der absoluten Vernichtung, in den alles Lebende einmal hinabstürzen muß, gebreitet ist, nunmehr zum geheimnisvollen Schleier, der über unserem eigenen tiefsten Wesen liegt, und hinter den wir nur zu treten brauchen, um auf ewig dem Leiden des Samsāro zu entrinnen. Wir entschwinden dann zwar der Welt, indem wir für sie zum *Nichts*, nämlich, wie genugsam erklärt, zu nichts *Erkennbarem* mehr werden, *aber nicht uns selbst*. Im Gegenteil, wir halten unseren Auszug aus der Welt, ihr in unserem Leichnam, nachdem wir ihr schon vorher alles Übrige vor die Füße geworfen hatten, noch das Letzte zurücklassend, was ihr gehört, und gehen ein »zu unseres Selbstes eigener Herrlichkeit«, ein Wort, das der Buddho zwar *nicht* gebraucht[206], aber nicht etwa, weil es falsch wäre, sondern weil es nach dem Bisherigen wegen seiner Beziehung zum Persönlichen, die es in sich schließt, nur zu leicht zu Mißdeutungen Anlaß geben könnte, denen wir aber im bisherigen wohl genügend vorgebeugt haben, um uns desselben unbedenklich bedienen zu können. Sagt es uns in der Bedeutung, in der wir es nunmehr verstehen gelernt haben, doch genau dasselbe, wie die eigenen Worte des Herrn: »Von dem, was man Körper – Empfindung – Wahrnehmung – Gemütsregungen – Bewußtsein nennt, befreit, ist der Vollendete gar tief, unermeßlich, unergründlich, gleichwie etwa der Ozean.« In dieses sein unergründliches Wesen geht der Heilige ein, auf es zieht er sich zurück, in ihm ruht er.

So ist also die große Frage, ob es denn nicht schon in Hinsicht auf unser Verhältnis an sich zum Leiden unmöglich sei, ihm zu entrinnen, gelöst: Es ist möglich. Denn das Leiden wurzelt in der Beschaffenheit der Welt, nämlich darin, daß sie sowohl im Ganzen wie in allen ihren Bestandteilen im ewigen Flusse sich befindet, dem großen Gesetze der Vergänglichkeit unterworfen ist; diese Welt aber ist die Welt der sechs Sinne, die wir *in* unserer und *als* unsere Persönlichkeit erleben. Die Persönlichkeit nun in ihren Elementen ist etwas unserem wahren Wesen *Fremdes*. Von diesem Fremden brauchen wir uns also bloß frei zu machen, um zugleich von der ganzen Leidenswelt und damit vom Weltleiden und damit vom Leiden überhaupt loszukommen, eine Befreiung, deren tatsächliche Möglichkeit der Buddho ja auch noch ausdrücklich in der Stelle bestätigt: »Nicht das ist es, Mönche, als ob die Befreiung vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen,

[206] Es stammt aus dem Gesetzbuche des Manu (12, 91). Dort heißt es: »So geht er ein, dem Selbst das Opfer zündend, zu seines Selbstes eigner Herrlichkeit.« (Zit. bei Deussen, Die Elemente der Metapyhsik, S. 252.)

vom Bewußtsein nicht vorhanden wäre, denn da würden sich ja die Wesen vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen, vom Bewußtsein nicht befreien; weil es aber, wahrlich, Mönche, eine Befreiung vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen, vom Bewußtsein gibt, deshalb befreien sich die Wesen vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen, vom Bewußtsein[207].«

Aber diese Erkenntnis, von so grundlegender Bedeutung sie ist, genügt noch nicht. Denn nunmehr taucht die andere große Frage auf: *Wie* ist diese Befreiung zu verwirklichen? Wie können wir, unsere Persönlichkeit und die ganze Welt überwindend, in jenes Reich, unseren ureigensten Bereich, hinübergelangen, »da, wo es weder Geburt noch Krankheit noch Altern noch Sterben noch Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung gibt«, und so, die Probe aufs Exempel machend, uns *augenscheinlich* als jenseits der Welt und alles ihres Leidens begreifen? Es erhellt, daß, wenn der Buddho auch diese Frage erschöpfend beantworten kann, er der Menschheit in der Tat das Größte gegeben hat, was ihr überhaupt gegeben werden kann.

Ob es ihm gelungen ist, möge das Folgende zeigen.

[207] Samyutta Nikâyo XXII, 26–28.

DIE HOHE WAHRHEIT VON DER LEIDENSENTSTEHUNG

Allgemeines

Wie genugsam ausgeführt, fällt das Problem der Leidensvernichtung mit dem der Überwindung unserer Persönlichkeit zusammen, durch die allein wir mit der Welt und damit mit dem Leiden verbunden sind, ja, in der wir die Welt und damit das Leiden überhaupt bloß erleben. In dem Maße, als es mir gelingt, von meiner Persönlichkeit loszukommen, über sie hinauszuwachsen, wachse ich auch über die Welt und ihre Leiden hinaus, und wenn ich mich ganz von den Bestandteilen meiner Persönlichkeit abgelöst habe, schaue ich als ein völlig Fremder auf sie und damit auch auf die Welt und das Leiden herab. Sie alle gehen mich dann nichts mehr an; denn ich habe mich ja aus ihnen herausgezogen, bin zwar noch *in* der Welt, aber nicht mehr *von* der Welt, ich rage über sie empor und sehe dem bevorstehenden Verfall meiner Persönlichkeit im Tode kalt und anteillos entgegen; er berührt mich so wenig, wie es etwa den Himālaya, den König der Berge, berührt, wenn die Nebelschwaden, die ihn tief unten rings umziehen, sich auflösen und verflüchtigen, er vielmehr im Gegenteil dadurch erst in seiner ganzen Reinheit hervortritt: »Gleichwie, Brahmane, die blaue, rote oder weiße Lotosblume, im Wasser entstanden, im Wasser aufgewachsen, über das Wasser emporragend dasteht, unbefleckt vom Wasser: ebenso auch bin ich, Brahmane, in der Welt geboren, in der Welt aufgewachsen, habe die Welt überwunden und *unbefleckt von der Welt verweile ich*[1].«

Doch mit der Hinauswachsung über meine gegenwärtige Persönlichkeit ist das Problem von der Vernichtung des Leidens noch keineswegs erschöpft. Ja, handelte es sich bloß um die Überwindung dieser meiner *gegenwärtigen* Persönlichkeit, so ließe sich schließlich sogar mit Recht einwenden, daß ein wirklich ernsthaftes Problem gar nicht gegeben und es deshalb auch gar nicht der Mühe wert sei, hiewegen einen großen Erlösungsapparat in Tätigkeit zu setzen, da diese Persönlichkeit im Tode ja ohnehin von selbst vollständig zerfalle. Der Schwerpunkt liegt vielmehr darin, auch jede künftige Neubildung einer solchen im Momente der Auflösung der gegenwärtigen zu verhindern, da wir ja bereits wissen, daß wir uns im Augenblicke des Todes jeweils immer sofort wieder neu in einem der fünf Reiche objektivieren. Eben hierin lag auch für den Buddho der Kern des Problems. Auch er hätte selbstverständlich, wenn bloß das Leiden der einen flüchtigen gegenwärtigen Existenz in Frage stünde, nicht viel Aufhebens davon gemacht.

[1] Angutt. Nik. IV, 36.

Bei der ausschlaggebenden Wichtigkeit dieses Umstandes für die klare Erfassung der einschlägigen Lehre des Buddho wird es gut sein, sich das ganze Problem der Leidensvernichtung *anschaulich* gegenwärtig zu halten. Es ist das für uns um so leichter, als uns der Buddho selbst mit höchster Lebendigkeit schildert, wie es sich ihm auf dem Gipfel der Erkenntnis als das erste und zweite der drei großen Wissen darstellte, die ihm in der Nacht, während er unter dem Bodhi-Baume bei Uruvela die Buddhaschaft erreichte, aufgingen, während ihm dann das dritte Wissen die Lösung des Problems selbst brachte:

»Solchen Geistes, gesammelt, geläutert, gesäubert, von Helligkeit durchstrahlt, geschmeidig, biegsam, fest, regungslos, richtete ich ihn auf die erinnernde Erkenntnis früherer Daseinsformen. Ich erinnerte mich an manche verschiedene frühere Daseinsformen, als wie an ein Leben, dann an zwei Leben, dann an drei Leben, dann an vier Leben, dann an fünf Leben, dann an zehn Leben, dann an zwanzig Leben, dann an dreißig Leben, dann an vierzig Leben, dann an fünfzig Leben, dann an hundert Leben, dann an tausend Leben, dann an hunderttausend Leben, dann an die Zeiten während mancher Weltentstehungen, dann an die Zeiten während mancher Weltvergehungen, dann an die Zeiten während mancher Weltentstehungen-Weltvergehungen. ›Dort war ich, jenen Namen hatte ich, jener Familie gehörte ich an, das war mein Stand, das mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende; dort gestorben, trat ich anderswo wieder ins Dasein; da war ich nun, diesen Namen hatte ich, dieser Familie gehörte ich an, dies war mein Stand, dies mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende; da gestorben, trat ich hier wieder ins Dasein.‹ So erinnerte ich mich mancher verschiedenen früheren Daseinsform, mit je den eigentümlichen Merkmalen, mit je den eigenartigen Beziehungen. Dieses Wissen, Aggivessano, hatte ich nun in den ersten Stunden der Nacht als erstes errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ernsten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte.

»Solchen Geistes . . . richtete ich ihn auf die Erkenntnis des Verschwindens-Erscheinens der Wesen. Mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, sah ich die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, ich erkannte, wie die Wesen je nach den Taten wiedererscheinen. ›Diese lieben Wesen sind freilich in Taten dem Schlechten zugetan, in Worten dem Schlechten zugetan, in Gedanken dem Schlechten zugetan, tadeln Heiliges, achten Verkehrtes, tun Verkehrtes; bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, gelangen sie auf den Abweg, auf schlechte Fährte, zur Verderbnis, in höllische Welt. Jene lieben Wesen sind aber in Taten dem Guten zugetan, in Worten dem Guten zugetan, in Gedanken dem Guten zugetan, tadeln nicht Heiliges, achten Rechtes, tun Rechtes; bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, gelangen sie auf gute Fährte in göttliche Welt.‹ So sah ich mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen,

die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, ich erkannte, wie die Wesen je nach den Taten wiedererscheinen. Dieses Wissen, Aggivessano, hatte ich nun in den mittleren Stunden der Nacht als zweites errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ernsten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte.

»Solchen Geistes . . . richtete ich ihn auf die Erkenntnis der Versiegung der Beeinflussung[2]. ›Dies ist das Leiden‹ verstand ich der Wirklichkeit gemäß. ›Dies ist die Leidensentstehung‹ verstand ich der Wirklichkeit gemäß. ›Dies ist die Leidensvernichtung‹ verstand ich der Wirklichkeit gemäß. ›Dies ist der zur Leidensvernichtung führende Pfad‹ verstand ich der Wirklichkeit gemäß. Also erkennend, also schauend war da mein Geist erlöst von der Beeinflussung durch das sinnliche Begehren, erlöst von der Beeinflussung durch das Werden, erlöst von der Beeinflussung durch das Nichtwissen. ›Erlöst bin ich‹, diese Erkenntnis ging auf. ›Versiegt ist die Geburt, vollendet die Heiligkeit, gewirkt das Werk, nichts bindet hinfort an diese Welt‹ verstand ich da. Dieses Wissen, Aggivessano, hatte ich nun in den letzten Stunden der Nacht als drittes errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ernsten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte[3].«

Hienach übersah der Buddho also *anschaulich* die grenzenlose Kette seiner vorangegangenen, jedesmal durch eine neue Geburt bedingten Persönlichkeiten, wie auch, daß die anderen Wesen im unaufhörlichen Kreislauf immer wieder vom Tod zu erneuter Geburt geführt werden, und erfaßte eben diesen unabsehbaren Kreislauf innerhalb der fünf Reiche im aufgehenden dritten Wissen als das große Leiden des Menschen: »Dies ist das Leiden« verstand ich da.

Wie dieser Kreislauf der unaufhörlichen Neuobjektivierung als Persönlichkeit – Persönlichkeit natürlich im weitesten Sinne genommen als Individuum jeglicher Art – ein für allemal zum Stillstand zu bringen sei, *das* war also für ihn die große Frage. Ihre Lösung wurde ihm dann im dritten Wissen zuteil, von dem er selbst sagt: »Die klare Gewißheit ging mir nun auf:

[2] Das Wort, das mit *Beeinflussung* wiedergegeben ist, heißt im Urtext *āsavo*. Das Wort kommt von su, fließen, auslaufen und verbindet der Kommentar mit dem Worte die Vorstellung des *Fließens*. Im vorliegenden Werke ist deshalb āsavo in Anlehnung an Dr. Schrader – Die Fragen des Königs Menandros, S. 155, 158 – stets mit *Beeinflussung* wiedergegeben: alles sinnliche Begehren, (alle Gier nach) Werden, alle Ansichten, alles Nichtwissen – das sind die vier Arten der āsavā, – bilden eine – unglückselige – *Beeinflussung* unseres im Grunde von ihnen freien Wesens, vor allem auch – dies ist die gewöhnliche Bedeutung der āsavā – eine störende Beeinflussung unserer reinen Erkenntnistätigkeit, wie wir später noch sehen werden. – Daß bhavāsavo = Beeinflussung durch *die Gier nach* Werden ist, wird in Dhammasangani ausdrücklich gelehrt.

[3] Majj. Nik. I, p. 247 (36. Suttam).

Auf ewig bin erlöst ich,
Dies ist die letzte Geburt,
Nicht gibt es mehr ein neues Werden[4].«

Die Sutten sind voll von Stellen, die immer wieder auf diesen Heraustritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, dem Samsāro, als das höchste Ziel aller Heiligkeit hinweisen. Nur einige seien noch angeführt:

»Was es auch, Brüder, an Erschaffenem und Unerschaffenem gibt, als höchstes hierunter gilt . . . *die Zerstörung des Kreislaufs* (Samsāro)[5].«

»Ein Feind der Geburt ist der Asket Gotamo, zum Zwecke der Verhinderung der Geburt verkündet er seine Lehre und damit leitet er seine Schüler . . . Von wem für die Zukunft die Wiedergeburt zu einem anderen Leben vernichtet ist, wie man eine Fächerpalme mit der Wurzel ausrottet und zerstört, von wem sie zum Aufhören gebracht ist, daß sie in Zukunft sich nicht wiederholt, den nenne ich einen Feind der Geburt[6].«

»Der Heilige, der den Frieden sucht, trägt *seinen letzten Körper zu Grabe*[7].«

»Unzählbar langer Zeiten Lauf
Hab' immer ich den Leib geliebt:
Nun kenn' ich künftig keinen Leib,
Den letzten Körper kreis' ich ab,
Das letzte Leben, letzte Grab,
Und nimmer gibt es Wiedersein[8].«

»Im Wirbel kreist' ich kraus in der Unterwelt,
Geriet immer neu hinab ins Totenreich,
Hinan wieder oft und oft als Tier erzeugt,
In Leiden lungernd, ach, lange Zeiten durch.
Das Menschenleben dann, es gemahnte mild,
In Götterwelten wallt' ich wieder empor,
In Formensphären, in Sphären ungeformt,
Nicht unbewußt, und bewußt nicht minder nicht.«

»Gewordenes verwest, verstiebt gewiß in Staub,
Vergänglich zergeht es, immer umgewühlt:
Mein Werden gewahr' ich, was da leben läßt,
Errungen ist Friede, *ewige* Ruh'[9].«

[4] Majj. Nik. I, p. 167 (26. Suttam).
[5] Angutt. Nik. IV, 34.
[6] Mahāvaggo VI, 31.
[7] Angutt. Nik. IV, 16.
[8] Psalmen der Mönche, V. 202.
[9] Psalmen der Mönche, V. 258, 259.

Hienach liegt also die Sache so: Vom Leiden kann ich mich als definitiv befreit nur dann erachten, wenn ich die unumstößliche anschauliche Gewißheit erreiche, nicht nur, daß ich etwas von den Bestandteilen meiner gegenwärtigen Persönlichkeit durchaus Verschiedenes und deshalb von deren Schicksal Unberührbares bin, sondern auch, daß diese meine gegenwärtige Persönlichkeit *die letzte* sein wird, an die ich gekettet bin, ich also mit meinem kommenden Tode als dem letzten, der mir noch bevorsteht, auf ewig aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, dem Samsāro, heraustreten und durch keinerlei Elemente desselben werde mehr beunruhigt werden. *Das* ist das Problem.

Es ist aber klar, daß ich, wenn ich die endlose Kette meiner Persönlichkeiten soll abschneiden, das stete Wiederauftauchen einer solchen, nach dem Zerfall der bisherigen im Tode, soll hintanhalten können, vor allem wissen muß, wie es kommt, daß immer wieder eine solche neu entsteht. Denn nur, wenn ich die Bedingungen eines Vorganges kenne, kann ich es überhaupt unternehmen, seinen Eintritt zu verhüten, oder in den Worten des Buddho: die Vernichtung des Leidens kann ich bloß erreichen, wenn ich seine *Entstehung* kenne. So ist es denn vom Buddho auch nur folgerichtig, wenn er zunächst in der zweiten der vier Hohen Wahrheiten die *Entstehung* dieser unübersehbaren Leidenskette aufdeckt.

Indessen gibt er in dieser zweiten Hohen Wahrheit nur die Grundursache für diese unablässige sukzessive Neubildung von Persönlichkeiten an, als die wir uns seit Ewigkeit objektivieren. Im Einzelnen zeigt er die Bedingungen dieses sich unaufhörlich wiederholenden Vorganges in der berühmten Formel der *Entstehung durch Abhängigkeit* (Paticcasamuppādo), mit der wir uns deshalb zunächst zu beschäftigen haben. Sie gilt gemeinhin als der schwierigste Teil der Lehre des Buddho und findet die verschiedensten, zum Teil unglaublichsten Auslegungen, obgleich auch sie, wenn man sie nur einzusehen vermag, *selbstverständlich* ist. Um sie aber einzusehen, ist vor allem nötig, daß man gerade ihr gegenüber fähig ist, sie rein objektiv, das heißt also voraussetzungslos in dem Sinne zu betrachten, daß man an ihre Untersuchung nicht mit der Brille der eigenen philosophischen Ansichten, auf die man bereits eingeschworen ist, herantritt, indem man beispielsweise von der Voraussetzung ausgeht, der Buddho lehre eine idealistische Weltauffassung im modernen Sinne des Wortes, die Formel stelle deshalb die buddhistische *Dianoiologie* dar[10]. Durch derartige

[10] Die auf diesem Standpunkte stehen, machen dabei nicht einmal vor dem Texte selbst Halt, richten ihn vielmehr unbedenklich einfach der eigenen Auffassung gemäß zu, wie man das ersehen kann in Franke's Übersetzung des Dighanikāyo, S. 44 f. Dort wird aus »tanhā« (Durst) »das begehrende Interesse (an der Erscheinungswelt)«, aus »upādānam« (Anhaften) »die Beziehung (der Daseinserscheinungen) auf das Ich«, aus »bhavo« (Werden) »die (*Idee* [!] des) individuellen Seins«, aus jāti (Geburt) »(die der) Geburt«, also die *Idee* [!] der Geburt! Wenn man so mit dem Texte umspringt, dann kann man freilich auch unbedenklich die Konstatierung treffen: »Von einer Reihenfolge mehrerer Geburten, die sich durch die Kausalitätsreihe hindurchzöge, kann keine Rede

Voreingenommenheiten macht man sich nur ihr Verständnis gleich von Anfang an unmöglich. Das einzig richtige ist vielmehr, sich ihr gegenüber, soweit man es nur immer vermag, auf den Standpunkt eines Vollendeten zu stellen. Wir haben denselben bereits ausführlich behandelt. Er ist, um ihn noch einmal kurz zu präzisieren, folgender: Der Vollendete steht den fünf Gruppen, aus denen sich jeweils das aufbaut, was man Persönlichkeit nennt, in der sich ihm wiederum die Welt darstellt, so entfremdet gegenüber, er ist so sehr von dem Wahn, als ob sie irgendwie ein Ausfluß seines Wesens seien, geheilt, daß ihm bei ihrer Betrachtung nicht einmal der *Gedanke* an sein Ich kommt. Für ihn sind es vielmehr nichts weiter als rastlos auf- und abwogende Prozesse, die im Grunde mit ihm selbst nicht das Geringste zu tun haben. Vom ruhenden Pol seines eigentlichen, jenseits ihrer liegenden Wesens aus sieht er auf sie gleich Phantasmagorien, die vor ihm hin- und hergaukeln, herab, sieht, wie sie als fremde Elemente aus dem Bereiche des Unerkennbaren oder – was, wie wir ja bereits wissen, damit gleichbedeutend ist – aus dem *Nichts* unaufhörlich, gleich Sumpfblasen aus dem Wasser, aufsteigen, um sich alsbald immer wieder aufzulösen. Nicht einmal insofern kommt ihm mehr der Gedanke an sein Ich, als er die Art der Verkoppelung dieses seines Ich mit jenen wesensfremden Elementen erkennen möchte. Denn die Grunderkenntnis, daß alles Erkennen nach außen gerichtet und ihm deshalb das Wesenhafte und sein Gebiet unerreichbar ist, ist in ihm so lebendig geworden, daß er eben auch nur mehr dieses der Wirklichkeit *vollkommen* angepaßte Denken pflegt.

Vermögen wir diesen Standpunkt vollständig zu begreifen, dann sind wir uns schon, ehevor wir die Formel der Entstehung durch Abhängigkeit überhaupt nur kennen, darüber im klaren, daß sie nur darin bestehen kann, aufzuzeigen, wie diese Prozesse, die das Gesamtbild der Persönlichkeit und der Welt ergeben, durch einander bedingt sind, wie einer aus dem anderen hervorgeht, und kommen gar nicht mehr auf den Gedanken, daß dabei von einer Person die Rede sein könnte, die diese Prozesse aktuiert; kurz: Wir wissen schon im vorhinein, daß die Formel der Entstehung in Abhängigkeit durchaus *unpersönlich* gefaßt sein muß, indem im Bereich des Erkennbaren eine Person ja nicht zu finden ist, der Bereich des Unerkennbaren aber, eben als solcher, überhaupt keine Ge-

sein«, wie sie Franke, S. 45, Anm. 2 trifft. Zwar gibt er die richtige und eigentliche Bedeutung der zugrundeliegenden Pāli-Ausdrücke anmerkungsweise wieder, das richtige wäre aber doch wohl das Umgekehrte gewesen, da bei dem beliebten Verfahren der wirkliche Inhalt des Textes für die meisten ganz unter den Tisch fällt.

Die Haltlosigkeit der Franke'schen Auslegung der Kausalitätsformel – nur eine solche Auslegung, nicht aber eine Übersetzung liegt vor – ergibt sich übrigens schon ganz allein und ohne weiteres daraus, daß sie nicht aus dem Texte selbst zu begründen ist, dieser vielmehr erst, wie angegeben, zurechtgestutzt werden muß.

Ähnlich steht es mit der Neumann'schen Übersetzung der Formel. Auch sie stellt im Grunde bloß eine Auslegung derselben dar, beruhend auf der falschen Auffassung der Sankhārā als »Unterscheidungen« und von nāma-rūpam als »Bild und Begriff«, einen Terminus, den Neumann von Schopenhauer entlehnt hat.

danken mehr auslöst. Und so schildert uns in der Tat die Formel der Entstehung in Abhängigkeit nichts weiter als einfache *Vorgänge*, die auf dem Hintergrund des *Nichts* als dem der Erkenntnis entrückten Bereiche unseres tiefsten Wesens vor sich gehen, aus diesem »Nichts« sich erheben und immer wieder in dasselbe versinken:

»Wer aber, Herr, berührt?«

»Die Frage ist nicht richtig gestellt«, sprach der Erhabene. »Nicht sage ich: ›Er berührt.‹ Sagte ich freilich: ›Er berührt‹, dann wäre die Frage: ›Herr, wer berührt?‹ richtig gestellt. Ich aber sage nicht so. Würde dagegen jemand mich, der ich nicht so sage, fragen: ›Von was, Herr, ist die Berührung abhängig?‹ – so wäre diese Frage richtig gestellt und die richtige Antwort darauf würde lauten: ›In Abhängigkeit von den sechs Sinnesorganen entsteht die Berührung und in Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung‹.«

»Wer aber, Herr, empfindet?«

»Die Frage ist nicht richtig gestellt«, sprach der Erhabene. »Nicht sage ich: ›Er empfindet‹. Sagte ich freilich: ›Er empfindet‹, dann wäre die Frage: ›Herr, wer empfindet?‹ richtig gestellt. Ich aber sage nicht so. Würde dagegen jemand mich, der ich nicht so sage, fragen: ›Von was, Herr, ist die Empfindung abhängig?‹ – so wäre diese Frage richtig gestellt, und die richtige Antwort darauf würde lauten: ›In Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung‹[11].«

Nur weil es in Wirklichkeit eine *Person* nicht gibt, ist ja auch bloß Raum für eine kausale Verknüpfung im Sinne des Buddho. Denn unter einer Person versteht man ein Wesen, dem Empfinden und Wahrnehmen *wesentlich* sein soll. Gäbe es so etwas, dann wäre natürlich auch jede Frage nach den primären Ursachen der Empfindungen und Wahrnehmungen sinnlos und jede kausale Verkettung im Sinne des Buddho unmöglich. Denn zu empfinden und wahrzunehmen wäre dann eben die Auswirkung meines *Wesens*. Diese Qualitäten fänden in dem letzteren ihren zureichenden Grund, so daß kein Raum mehr für eine weitere Ursache übrig bliebe, so gut wie die Frage, warum ein bestimmtes Tier Flügel hat, erschöpfend durch den Hinweis beantwortet ist, daß dieses Tier ein Vogel sei. Damit wäre aber auch jede Erlösung von Empfindung und Wahrnehmung und damit vom Leiden unmöglich. Denn mich selbst kann ich unmöglich vernichten[12].

Erscheint so schon diese Eigentümlichkeit der Formel, daß sie eine vollständig unpersönliche Fassung hat, als eine Selbstverständlichkeit, so wird sie sich weiterhin auch im übrigen, wenn wir uns nur den dargelegten Standpunkt des Buddho stets vor Augen halten, als von äußerster Durchsichtigkeit erweisen.

[11] Samyutta Nik. XII, 12.
[12] cfr. oben S. 105

Alter und Tod – Geburt als die nächsten Bedingungen des Leidens

Der Samsāro ist eine unübersehbare Kette sich aneinanderreihender einzelner Persönlichkeiten. Dabei besteht die Persönlichkeit, wie wir bereits wissen, in dem Ineinanderwirken der fünf Gruppen des Anhaftens derart, daß der körperliche Organismus – die erste Gruppe[13] – die *Unterlage* der Persönlichkeit, die Sechssinnenmaschine darstellt, die vermittels der Tätigkeit der Sinnesorgane zunächst Bewußtsein auslöst und sodann in Verbindung mit diesem Empfindung, Wahrnehmung und Gemütsregungen erzeugt. Da nun weiterhin wie wir ebenfalls schon wissen, diese fünf Gruppen zugleich die sämtlichen Elemente und damit den Inbegriff alles Leidens bilden, so können wir den körperlichen Organismus auch die *Leidensmaschine* heißen.

Damit wird aber klar und deutlich, daß, wenn die ursächliche Bedingtheit der endlosen Leidenskette des Samsāro aufgewiesen werden soll, als die nächste Ursache des Leidens eben der körperliche Organismus[14], die Leidensmaschine selbst sich darstellt. Dabei erhält derselbe den Charakter als Leidensmaschine, wie wir wiederum bereits wissen, dadurch, daß er »altert und verblüht, abgenutzt, grau und runzelig wird, die Lebenskraft schwindet, die Sinne stumpf werden[15]« und schließlich im Tode die völlige Zersetzung und Auflösung erfolgt. Diese beiden Grundeigenschaften der Unterlage der Persönlichkeit, Alter und Tod, geben zugleich dem ganzen Persönlichkeitsprozeß selbst und damit dem ganzen Leben in allen seinen Einzelheiten und nach allen Richtungen hin das Gepräge der Vergänglichkeit und machen eben dadurch das Leben als solches leidvoll. Im Altern und Sterben kulminiert daher das Leiden, sie sind der prägnanteste Ausdruck desselben. Eben deshalb stellte sich denn auch dem Buddho, als er in erkennendem Schauen die Bedingtheit des Leidensprozesses zu ergründen unternahm, als erste Frage die dar: »Sind Alter und Tod von irgend etwas abhängig?« Die Antwort war natürlich: »Ja, sie sind abhängig.« – »Von was sind Alter und Tod abhängig?« – »In Abhängigkeit von der *Geburt* entsteht Alter und Tod[16].« Jeder sieht ohne weiteres ein, daß auch diese Antwort richtig ist. Weil Altern und Sterben nichts anderes sind als der allmähliche Verfall und die schließliche definitive Auflösung des körperlichen Organismus, deshalb sind sie mit diesem unweigerlich gesetzt, das heißt, sie sind durch jenen Vorgang bedingt, durch welchen dieser Organismus selbst unter Hinzutritt des Elements des Bewußtseins entsteht: »Somit, Anando: Was da geboren wird oder altert oder stirbt oder vergeht oder entsteht . . . – *das ist der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein*[17].« Der Vorgang der

[13] cfr. oben S. 61, Anm. 65.
[14] Nāma-rūpam.
[15] Samyutta Nik. XII, 2.
[16] Dīgha Nik. XV.
[17] Siehe oben S. 62.

Entstehung dieses »mit Bewußtsein behafteten Körpers« aber findet im Mutterleibe statt und erstreckt sich vom Moment der Empfängnis bis zum Austritt des Foetus aus dem Mutterleibe. Den ganzen Vorgang in seiner Gesamtheit faßt der Buddho unter dem Ausdruck *Geburt* zusammen: »Und was, Mönche, ist die Geburt? Der Wesen in dieser oder jener Lebensklasse Geburt, Geborenwerden, *Keimung, Empfängnis*, das Erscheinen der Gruppen, das Ergreifen der Sinnengebiete: Das nennt man, Mönche, Geburt[18].«

Mit dieser Erkenntnis, daß Alter und Tod mit der Geburt, das heißt also mit der Bildung des mit den »sechs Sinnen behafteten Körpers«, naturnotwendig gesetzt sind, da sie ja nur die Auswirkung der Gesetze, denen dieser Körper unterworfen ist, darstellen, ergab sich für den Buddho zunächst, daß eine Befreiung von *dem* Altern und Sterben, dem sein von ihm *zur Zeit* innegehabter Körper unterlag, sich als unmöglich erwies. Dem *gegenwärtigen* Altern und dem sich daran anschließenden Tode gegenüber war er also von vornherein ohnmächtig. Gegenüber *diesem* Altern und *diesem* Tode blieb deshalb auch nur die gleichmütige Hinnahme dieser unabänderlichen Folgeerscheinungen einer bereits gesetzten Ursache übrig, wie sie in den Worten ihren Ausdruck findet: »Geduldig trag' ich ab den Leib[19].« Dagegen ergab sich die Möglichkeit, sich in seinem unergründlichen Wesen von der Wiederholung dieser Vorgänge in der weiteren Zukunft, also in einer neuen Existenz, zu schützen, dann, wenn es gelang, jede *weitere* Geburt, das heißt die Bildung eines *künftigen* neuen körperlichen Organismus, hintanzuhalten. Der Buddho sah sich also hier vor das unerhörte Problem gestellt, jenes Geheimnis zu ergründen, zufolge dessen sich durch den Vorgang der Empfängnis in einem Mutterleibe immer wieder ein neuer sinnenbegabter Körper bildet mit der Folge, daß sich noch in jenem Bewußtsein auf ihn herabsenkt. Nur wenn die Lösung dieses Problems gelang, konnte überhaupt festgestellt werden, ob unter den Bedingungen dieses Vorganges – eben der Geburt in dem Sinne, wie der Buddho dieses Wort gebraucht – solche seien, die zu setzen oder zu unterlassen in unserer Macht steht. Der Buddho hat auch dieses Problem ergründet und dabei zugleich den Anteil aufgedeckt, den wir selbst an unserer jeweiligen Empfängnis haben, so daß jeder in der Lage ist, zu bestimmen, ob er wiedergeboren werden will oder nicht. Eben diese Unmöglichmachung einer künftigen Neugeburt, verbunden mit dem unerschütterlichen Bewußtsein, daß dies gelungen sei, ist das Kriterium der eingetretenen Erlösung und damit der erreichten Heiligkeit. Denn nur derjenige ist für immer dem Kreislauf entfahren und eben dadurch definitiv dem Leiden entgangen, also gänzlich erlöst und so vollkommen heilig geworden, der von sich sagen kann: *»Erschöpft hat sich die Wiedergeburt,* gelebt ist das heilige Leben, getan ist, was zu tun war, ich habe nichts mehr mit dieser

[18] Samyutta Nik. l. c.
[19] Psalmen der Mönche, V. 1002.

Ordnung der Dinge gemein[20], oder auch, wie es anderweit heißt: »Unerschütterlich ist meine Erlösung, *dies ist die letzte Geburt*, nicht gibt es mehr ein neues Werden[21].«

Damit ist zugleich als der einzige Zeitpunkt, in welchem es möglich ist, für immer aus dem Samsāro herauszutreten, jener festgestellt, in dem sich allein eine neue Geburt vollziehen kann, nämlich der Augenblick des Todes, an den sich ja die neue Geburt jeweils anschließt.

Die Bedingungen der Wiedergeburt

Es ist früher[22] schon gesagt worden, daß die Lösung des Rätsels, wie wir immer wieder zu einer neuen Geburt kommen, sich als geradezu verblüffend einfach erweist, so einfach, wie es eben nur die Wahrheit sein kann. Nunmehr sind wir an dem Punkte angelangt, diesen Satz zu verifizieren.

Zunächst kann natürlich niemand aus unmittelbarer Anschauung heraus sagen, wie sich der Vorgang seiner eigenen Geburt jeweils vollzieht, obwohl jeder ihn bereits unzählige Male durchgemacht hat. Denn die Empfängnis, die diese jeweilige Geburt einleitet, geht für jedes Wesen in der Nacht der tiefsten Bewußtlosigkeit oder, um im Geiste des Buddho zu sprechen, im tiefsten Nichtwissen vor sich. Wohl aber könnte man auf den Gedanken kommen, die Kenntnis, die sich der Buddho auch in diesem Punkte zuschreibt, aus dem zweiten der drei großen Wissen, die er sich errungen hatte, abzuleiten, nämlich aus der Fähigkeit, »vermittels des göttlichen Auges, des geklärten, überirdischen« zu erkennen, »wie die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen[23].« Wäre der Buddho wirklich auf diesem Wege zur Feststellung der Bedingungen unserer Wiedergeburt gelangt, so wäre das für uns sehr mißlich. Würden wir, denen diese Fähigkeit des göttlichen Auges vollständig abgeht, uns doch hier auf den bloßen Glauben an seine Darstellung beschränkt sehen und damit einer der Grundpfeiler des gewaltigen, auf der Möglichkeit unmittelbarer eigener Einsicht beruhenden Baues seiner Lehre sich als morsch erweisen. Indessen ist diese Befürchtung unbegründet, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: Auch vermittels der Fähigkeit des göttlichen Auges konnte der Buddho doch immer nur die bloße *Tatsache*, daß die Wesen – und zwar in unserer Sinnenwelt in einem Mutterleibe – immer wieder neu erscheinen, konstatieren, nicht aber die *Ursache* für diese Tatsache, die der unmittelbaren Anschauung überhaupt nicht zugänglich ist. Diese Ursache mußte also auf einem anderen Wege gefunden werden. Es war der folgende:

[20] Samyutta Nik. XXXV, 28.
[21] Cfr. oben S. 156.
[22] Oben S. 85.
[23] Cfr. oben S. 154.

Der Buddho suchte das Geborenwerden als den integrierenden Bestandteil eines anderen, allgemeineren Vorganges zu begreifen, so daß, wenn er die Bedingung für den letzteren aufdeckte, damit zugleich und eo ipso auch die für den ersteren klargestellt war. Als diesen allgemeineren Vorgang aber fand er das *Werden* (bhavo). Das Werden ist der allgemeinste, ja im Grund einzige Vorgang auf der Welt. Es gibt kein eigentliches Sein im Sinne eines irgendwie Beharrenden, sondern alles ist im fortwährenden Flusse begriffen, entwickelt sich aus den kleinsten Anfängen, um sich alsbald wieder aufzulösen, ist eben ein bloßes *Werden*. In dieser Weise *wird* insbesondere auch alles *Lebendige* in jeder der möglichen Welten, nämlich der Begierdenwelt, der Formwelt und der Nichtformwelt[24]. Dabei geht *dieses* Werden, also das Werden eines neuen sinnenbehafteten Körpers, eines neuen körperlichen Organismus[25], immer und ausnahmslos in der Weise vor sich, daß es durch »Empfängnis, Keimung, Geborenwerden« eingeleitet wird. Danach ist aber der in diesen letzteren Begriffen beschriebene Vorgang *nur das Werden in seinem Beginne selbst*[26]. Es leuchtet also auch ohne weiteres ein, daß die letzten Bedingungen der Geburt in dem angegebenen Sinne, also das Empfangen- und Geboren*werden*, mit denen des Werdens überhaupt zusammenfallen: Wenn ich die Bedingungen für die *Empfängnis* eines Wesens setze, setze ich eben damit die Bedingungen für sein *Werden*, und wenn ich die Bedingungen alles Werdens vernichte, vernichte ich eben dadurch auch die Bedingungen jeglicher Geburt. Es ist also wiederum nur ein *selbstverständlicher* Satz, wenn der Buddho sagt: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Geburt von irgend etwas abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Geburt abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›*In Abhängigkeit vom Werden entsteht die Geburt*[27]‹.« Daß der Buddho mit diesem Satz wirklich nur das eben Ausgeführte besagen will, ergibt sich mit aller wünschenswerten Präzision aus seiner eigenen Erklärung, die er ihm gibt:

»Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit von dem Werden entsteht die Geburt.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit von dem Werden die Geburt entsteht, ist *in folgendem Sinne* zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt

[24] »Diese drei [Arten von] Werden gibt es, Mönche: Werden in der Begierdenwelt, Werden in der Formwelt, Werden in der Nichtformwelt.« (Samyutta-Nik. XII, 2) – Unter der »Formwelt« werden hier jene himmlischen Reiche verstanden, in denen die Objektivierung zwar noch in körperlicher Form erfolgt, aber frei von sinnlichem Begehren; die »Nicht-Formwelt« begreift die Reiche des unbegrenzten Raumes, des unbegrenzten Bewußtseins, der Nichtirgendetwasheit und der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung in sich. Von diesen höheren Daseinsbereichen wird später noch gehandelt werden.

[25] Ausnahmslos in *diesem* Sinne wird der Ausdruck »bhavo« (Werden) in den Sutten, so oft er Bezug auf den Paticcasamuppādo hat, gebraucht.

[26] Cfr. Psalmen der Mönche, V. 259: »Mein *Werden* gewahr' ich, was da *leben* läßt.« (Oben S. 156).

[27] Diese Stelle und die folgenden sind aus Dighā Nikāyo XV.

und durchweg kein Werden von irgend etwas stattfände, das will sagen, kein Werden in der Begierdenwelt, kein Werden in der Körperwelt, kein Werden in der Nichtkörperwelt – würde da, *bei dem gänzlichen Fehlen des Werdens*, auf Grund der Aufhebung des Werdens, irgendwo Geburt wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit der Geburt, nämlich das Werden.«

Damit war also für den Buddho das Problem der Geburt auf das des Werdens überhaupt übergeleitet, indem nunmehr für ihn die Frage zu beantworten war: Was ist der zureichende Grund für dieses rastlose, unaufhörliche *Werden*, in das wir uns hineingestellt sehen? Die Antwort wurde ihm wiederum durch tiefe Betrachtung, die auch uns mühelos die Frage lösen wird: Ich gehe auf der Straße. Eine Mädchengestalt taucht vor mir auf. Ich *hafte* an ihr. Als Folge davon gewahre ich in mir Gedanken, wie ich mich ihr nähern könne. Pläne werden geschmiedet. Sie werden äußerlich verwirklicht. Es folgt die Liebeserklärung, die Heirat; Kinder werden erzeugt; kurz, jene ganze Kette von glücklichen und unglücklichen Ereignissen, wie sie nur ein Familienleben mit sich bringen kann, läuft ab – alles bedingt und ausgelöst durch den einzigen Umstand, daß ich vor Jahren an jener Mädchengestalt auf der Straße *gehaftet* hatte. Jenes Haften, das damals in mir aufgestiegen war, war es, das dieses ganze, sich über viele Jahre hinziehende *Werden* ausgelöst hatte. Wäre es nicht aufgestiegen, wäre ich vielmehr beim ersten Anblick jener weiblichen Erscheinung gleichgültig geblieben, so wäre auch sie, wie tausend andere, unbeachtet, wie sie gekommen, wieder aus meinem Gesichtskreis entschwunden und hätte vielleicht nie wieder meine Lebensbahn gekreuzt, die eben dadurch unter Umständen eine diametral entgegengesetzte Richtung genommen hätte. – Ein junger Mann, der vor der Wahl seines Lebensberufes steht, *haftet* an dem in ihm auftauchenden Gedanken, ein Geschäftsmann, ein Beamter, Offizier, ein Künstler zu werden. »Diesen Gedanken hegt er und pflegt er und klammert sich daran.« Die Folge ist, daß der Gedanke sich in die Tat umsetzt, daß das *Werden* einsetzt und sich so lange betätigt, bis der junge Mann schließlich wirklich zum Geschäftsmann, Beamten, Offizier oder Künstler *geworden* ist. Infolge jenes *Anhaftens* ist er zu dem *geworden*, woran er *haftete*. Hätte sich in ihm kein solches Anhaften geregt, dann wäre er auch nichts von alledem *geworden*. – Man haftet an einer Speise mit der Wirkung, daß man davon ißt und krank *wird;* man haftet an dem Gedanken, daß eine bestimmte Arznei helfe, nimmt infolge davon und *wird* gesund; man haftet an einem Gegenstand, den uns ein anderer wegnimmt, und *wird* zornig; man haftet an einem fröhlichen Anblick und *wird* lustig. Kurz: Sobald ein *Anhaften* in uns aufsteigt, beginnt das *Werden*, nicht bloß das Krank-*werden*, Gesund-*werden*, Zornig-*werden*, Lustig-*werden*, sondern jegliches Werden überhaupt: Immer und überall *wird* man zu dem, woran man *haftet*, indem man sich zugleich mit dem, was

infolge des Haftens wird, *identifiziert*. Ja, selbst mein eigener Körper *wird* bloß, wenn und so lange an der Nahrung *gehaftet* und diese demzufolge dem Körper einverleibt wird; hört jegliches Anhaften an der Nahrung auf, dann *wird* auch der Körper als solcher nicht weiter, er löst sich auf. Das Resultat ist also: Wenn ich an nichts mehr *hafte*, kann auch nichts mehr für mich *werden*. Selbst ein bloßer Gedanke, der in mir aufsteigt, schwindet haltlos hinweg, löst sich auf, wenn ich ihm gegenüber vollkommen gleichgültig bleibe, das heißt also, wenn keinerlei Anhaften an ihm stattfindet: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist das Werden von irgend etwas abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›Ja, es ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist das Werden abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit vom *Anhaften* entsteht das Werden‹!«

So zwingend, weil aus der unmittelbaren Anschauung geschöpft, diese Beweisführung dafür ist, daß alles Werden in einem *Haften* seinen Grund hat, so ist sie doch und damit auch ihr Resultat uns ganz ungewohnt, weil von unserer sogenannten wissenschaftlichen Methode durchaus verschieden. Unsere Naturwissenschaften betrachten nämlich alles Werden lediglich und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der steten Wandlungen der Materie auf Grund der sie beherrschenden Gesetze. Diese Materie und diese Gesetze sind für sie das allein Gegebene, aus denen deshalb, wie alles in der Welt, so auch der Mensch erschöpfend zu begreifen sei. Demzufolge steht es für unsere Forscher von vornherein fest, daß die Materie und ihre Gesetze auch die alleinigen Ursachen zu allen Erscheinungen der Natur, also auch des Menschen, in sich bergen müssen, woraus dann eben als die allein in Betracht kommende Methode aller Ätiologie die möglichst umfassende Erforschung der Natur, innerhalb deren der Mensch nur ein Genus unter vielen anderen darstellt, sich ergibt mit der Folge, daß dadurch auch immer nur die *äußere* kausale Verknüpfung der Erscheinungen untereinander erkannt wird, nie aber das innerste Prinzip, aus dem sie hervorquellen. Dieses, von uns *Naturkraft* genannt, lassen die Naturwissenschaften eben wegen der Art ihrer Methode als unerklärten und für sie unerklärbaren Rest stehen, eben weshalb wir dann auch zunächst gar nicht wissen, wie wir uns verhalten sollen, wenn wir uns plötzlich mitten in die Erklärung dieser Naturkraft selbst hineingestellt sehen. Nichts anderes nämlich als diese Erklärung stellt die Erkenntnis dar, daß alles Werden aus dem *Anhaften* hervorgeht. Dieses Haften ist das Kraftprinzip in allen einzelnen Erscheinungen der Natur und bildet eben deshalb das Wesen aller Naturkräfte. Freilich kann man das ganz erst dann verstehen, wenn man statt des angegebenen *objektiven* Standpunktes unserer Naturwissenschaften – objektiv deshalb, weil er vom *Objekt* ausgeht, dieses als das Primäre betrachtet, aus dem alles, selbst das Subjekt, zu erklären sei – sich auf den direkt entgegengesetzten, den *subjektiven*, zurückzieht, den der Buddho einnimmt. Nach ihm ist ja, wie wir bereits zur Genüge wissen, das Primäre nicht die Natur, die Welt mit

ihren Gesetzen, sondern ich selbst bin dieses Primäre; und das Problem besteht nicht darin, mich als Produkt der Welt zu begreifen, also aufzuklären, wie die Welt zu mir kommt, sondern umgekehrt, die Welt als Produkt von mir zu erfassen und klar zu machen, wie ich in meinem unergründlichem Wesen zur Welt als zum Bereiche des Anattā, des Nicht-Ich, komme, oder, was dasselbe ist, wie ich in den Bereich *des Werdens* hineingerate. Eben deshalb kann es sich für den Buddho und für jeden, der von seinem Standpunkt aus in die Welt hineinschaut, nie darum handeln, wie das Werden an sich, also unabhängig von mir zu erklären sei, sondern dasselbe wird, wie ja die ganze Welt, zu *einem subjektiven Phänomen des Einzelnen*, muß deshalb auch stets und ausnahmslos und von vornherein seinen letzten zureichenden Grund im einzelnen Individuum haben. Damit ergibt sich dann aber auch eine von der unserigen ganz entgegengesetzte Methode, diesen Urgrund aufzufinden. Man wird auf ihn nie durch äußere Forschung stoßen, auch wenn man die ganze Welt bis in die Tiefen der Sterne durchsucht, so wenig als man den unterirdischen Zufluß eines Sees dadurch findet, daß man ihn auf seiner Oberfläche an allen Ecken und Enden mit allen nur möglichen Instrumenten auf das genaueste durchforscht, sondern man muß, sich aus der Welt auf sich selbst, auf das »Centrum seiner Lebensgeburt[28]« zurückziehend, durch beharrliche Innenschau festzustellen suchen, wie ich zu all dem Werden, in das ich mich hineinverwoben sehe, komme. Unter Führung des Buddho wird man dann, wie wir gesehen haben, unschwer konstatieren können, daß, was in und an mir und für mich *wird*, es immer nur durch ein vorausgegangenes, in mir aufgestiegenes *Anhaften* wird, ja, daß eben dadurch auch ich selbst erst zum »*Ich*« *werde*. Erst wenn man so die Quelle, aus der das Werden hervorquillt, in sich selbst aufgedeckt hat, kann man seinen auf diese Weise richtig eingestellten Blick mit Aussicht auf Erfolg auch auf die anderen Lebewesen richten[29] – wiederum im Gegensatze zu den Naturwissenschaften, die das Einzelne aus dem Allgemeinen begreifen wollen –, um festzustellen, ob nicht auch bei ihnen alles Werden irgend welcher Art auf einem Anhaften basiert. Bei der offensichtlichen Gleichartigkeit aller Lebenserscheinungen wird sich ohne weiteres die Erkenntnis einstellen, daß der Satz auch bei ihnen im vollen Umfange gilt, wie der Buddho das in den Worten ausdrückt: »Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit vom Haften entsteht das Werden.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom Haften das Werden entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß *überhaupt und durchweg kein Haften irgend eines (Wesens) an irgend etwas bestünde*, das will sagen, kein Haften an Sinnenfreuden, kein Haften an Ansichten, kein

[28] Jakob Böhme.

[29] »Das eigene Körpergetriebe beobachtend, wird er da vollkommen ausgeglichen, vollkommen abgeklärt: weil er da vollkommen ausgeglichen, vollkommen abgeklärt wurde, kann er *nach außen*, an *anderem* Körper, *weise den Blick bewähren*.« (Dīgha Nik. XVIII.)

Haften an rituellen Gebräuchen, kein Haften an dem Gedanken des Ich-Selbst[30] – würde da, bei dem gänzlichen Fehlen des Haftens, auf Grund der Aufhebung des Haftens, irgendwie ein Werden wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Werdens, nämlich das Haften.«

Ja, wenn wir nur tief genug zu schauen vermögen, entschleiern sich schließlich auch alle Kräfte im Pflanzenreiche und im Bereiche des Unorganischen als Äußerungen von *Anhaftungen:* Man nehme eine Schachtel mit Zündhölzern. Sobald man ein Zündholz an der Reibfläche der Schachtel reibt, flammt Feuer auf. Woher kommt es? Weder in der Reibfläche noch im Zündholz ist es selbstverständlich enthalten; man mag beide auf alle nur erdenkliche Weise physikalisch und chemisch untersuchen, nie wird man eine Spur von Feuer oder etwas dem Ähnlichen in ihnen entdecken. Und doch tritt jedesmal, sobald ein Zündholz an der Reibfläche gerieben wird, Feuer hervor. Danach sind aber Reibfläche und Zündholz nichts weiter als die *Bedingungen* – causes occasionelles[31] – für ein Drittes, das diese Bedingungen *ergreift*, an sie sich *anhaftet* und vermittels ihrer als Feuer offenbar wird. Dieses Dritte lauert förmlich auf diese Bedingungen, um sich an sie anzuklammern und mittels ihrer mit Vehemenz in die Erscheinung zu treten: Wo immer nur ein Zündholz an seiner Reibfläche gerieben wird, mag das in Europa oder in Amerika oder auf dem Monde oder auf dem Sirius geschehen, das gilt gleich: immer und überall wird diese geheimnisvolle Naturkraft diese Bedingungen gierig ergreifen und sich vermittels ihrer ins Dasein drängen. Und dennoch, obwohl sie immer und überall ist, ist sie doch wieder nirgends; denn nirgends kann sie selbst je gefunden werden, kurz: sie ist für uns etwas Unerklärliches, Unergründliches, entsteht für uns jedesmal wieder neu aus dem »Nichts«, in das sie stets wieder zurücksinkt, liegt also *außerhalb* der Welt, eben weshalb von ihr letzten Endes, wie von unseren eigenen Kraftäußerungen, nichts weiter gesagt werden kann, als daß es eine *Anhaftung* ist, die sich vollzieht und die wir dann als Feuer wahrnehmen. Und so ist es mit jeder Naturkraft. Zur weiteren Illustration mag das schöne Beispiel Schopenhauer's, in welchem er das Wesen der Naturkräfte anschaulich darlegt, in *buddhistischer* Fassung gegeben werden[32]:

»Denken wir uns etwan eine nach den Gesetzen der Mechanik konstruierte Maschine. Eiserne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerstehen durch ihre Starrheit, stoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit usf. Hier sind

[30] Das Tier haftet natürlich bloß an Sinnengenüssen und an dem »Gedanken des Ich-Selbst«. Den letzteren hat es indes nicht in abstrakter Form, wohl aber als anschauliche Vorstellung: auch es sieht in seiner Individualität sich selbst.

[31] Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, S. 163 (196).

[32] W. a. W. u. V. I, 161 f. (193).

Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit ursprüngliche, unerklärte *Anhaftungen:* bloß die Bedingungen, unter denen, und die Art und Weise, wie sie sich äußern, hervortreten, eine bestimmte Materie, Zeit und Ort beherrschen, gibt die Mechanik an. Es kann jetzt etwan ein starker Magnet auf das Eisen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen; die Bewegung der Maschine stockt und die Materie ist sofort wieder der Schauplatz einer anderen *Anhaftung*, von der die ätiologische Erklärung ebenfalls nichts weiter als die Bedingungen ihres Eintrittes angibt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maschine auf Zinkplatten gelegt, gesäuerte Feuchtigkeit dazwischen geleitet und sogleich ist dieselbe Materie der Maschine einer anderen ursprünglichen *Anhaftung*, dem Galvanismus, anheimgefallen, der nun nach seinen Gesetzen sie beherrscht, durch seine Erscheinungen an ihr sich offenbart, von welchen die Ätiologie auch nicht mehr als die Umstände, unter denen, und die Gesetze, nach welchen sie sich zeigen, angeben kann. Jetzt lassen wir die Temperatur wachsen, reinen Sauerstoff hinzutreten: die ganze Maschine verbrennt: das heißt, abermals hat eine *Anhaftung*, der Chemismus, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unweigerlich Anspruch auf jene Materie. Der dadurch entstandene Metallkalk verbinde sich nun mit einer Säure: ein Salz entsteht, Krystalle schießen an: sie sind die Erscheinungen einer anderen *Anhaftung*, die selbst wieder ganz unergründlich ist, während der Eintritt ihrer Erscheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Ätiologie anzugeben weiß. Die Krystalle verwittern, vermischen sich mit anderen Stoffen, eine Vegetation erhebt sich aus ihnen: eine neue *Anhaftung* – und so ließe sich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen . . . wie bald diese, bald jene *Anhaftung* ein Recht auf sie gewinnt, und sie unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten.«

Freilich lehrt der Buddho nicht ausdrücklich, daß auch im Pflanzenreiche und im Bereiche des Unorganischen alles Werden durch Anhaften bedingt ist, aber nicht etwa, weil es falsch ist, sondern weil er mit einer geradezu beispiellosen Konsequenz, wie immer, so auch hier, an seinem Prinzip festhält, mit nichts sich zu befassen, was nicht dazu dient, ein wahrhaft heiliges Leben zu begründen, sondern bloß dazu gut sein könnte, unsere Wißbegierde zu befriedigen; das Werden im Pflanzenreiche und im Bereiche des Unorganischen aber berührt uns, wenigstens nach der hier fraglichen Richtung, nicht weiter, weil es nie für uns praktisch werden kann, indem wir nie mehr in diese Reiche zurückgleiten können. Spricht so der Buddho nicht eigens von den Ursachen des Werdens in diesen Reichen, so setzt er doch, wie wir noch sehen werden, als selbstverständlich voraus, daß auch dort diese Ursache stets in einem Anhaften besteht.

In der oben zitierten Stelle finden wir auch eine Einteilung der möglichen Arten des Anhaftens, insoferne es sich beziehen kann auf *Sinnenfreuden*, *Ansichten*, *rituelle Gebräuche* und den *Gedanken des Ich-Selbst*. Auch diese Ein-

teilung mutet uns zunächst etwas fremdartig an, da wir dieses Anhaften lieber nach den äußeren Objekten, auf die es sich bezieht, gruppiert sehen möchten. Allein auch hier sind wir wieder durch den uns gewohnten objektiven Standpunkt beeinflußt, der immer sofort die äußere Welt zum Maßstab nehmen will. Besinnen wir uns aber auf den subjektiven Standpunkt des Buddho, also darauf, daß unser unergründliches Wesen als ein Fremdes der Welt gegenübersteht, an der wir bloß haften, so wird klar, daß dieses Haften in letzter Linie an den Sinnenfreuden statthat, dann an den Ansichten, die in uns über die Welt und unser Verhältnis zu ihr aufsteigen, weiter an den religiösen Zeremonien, durch die wir unser Heil wirken zu müssen glauben, wie eine solche beispielsweise die Verehrung eines persönlichen Gottes ist, insbesondere aber an dem falschen Gedanken, als ob unser Wesen eine positive Größe dieser Welt sei. Indessen ist diese Einteilung nicht die grundlegende. Als solche erscheint eine andere, die auch uns ohne weiteres verständlich ist und die wir bisher schon kennen gelernt haben. Sie hat direkt die Elemente zum Gegenstande, die unsere Persönlichkeit ergeben und in denen, eben weil wir in der letzteren die ganze Welt erleben, sich all unser Anhaften erschöpft. Es sind die fünf Gruppen: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Bewußtsein, die der Buddho als den Inbegriff alles dessen, woran wir überhaupt haften können, die fünf Gruppen des Anhaftens, pañcupādānakkhandhā, schlechthin nennt. Eben in der Herausarbeitung, das heißt also in dem *Werden* dieser fünf Gruppen mit dem körperlichen Organismus als Grundlage besteht der Vorgang der Geburt, der eben deshalb auch das Anhaften κατ' ἐξοχήν zur Voraussetzung hat. Bevor wir uns jedoch mit der Art *dieses* Anhaftens näher befassen, empfiehlt es sich, zunächst noch die unmittelbare *Bedingung* alles Anhaftens kennen zu lernen.

Auch das Anhaften ist nämlich ursächlich bedingt. Ja, in der Aufzeigung dieser Bedingungen, unter denen, und der Art und Weise, wie es sich äußert, besteht, wie wir gesehen haben, das Wesen aller Ätiologie. Freilich begnügt sich diese, wie wir ebenfalls bereits wissen, mit der Aufdeckung der *äußeren* Bedingungen, entsprechend ihrem objektiven Standpunkt, während wir vom Buddho wiederum den *inneren* Grund erwarten dürfen, den er uns denn auch, wie folgt, angibt: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist das Anhaften von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, es ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist das Anhaften abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit vom *Durste* entsteht das Anhaften.‹«

Was das heißen will, erklärt uns der Buddho selbst: »Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit vom Durste entsteht das Haften.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom Durste das Haften entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt und durchweg kein Durst irgend eines (Wesens) nach irgend etwas bestünde, das will sagen, kein Durst nach Gestalten, kein Durst nach Tönen, kein Durst nach Gerüchen, kein Durst nach Geschmäcken, kein Durst nach Tastobjekten, kein Durst nach Vorstellungen —

würde da, bei dem gänzlichen Fehlen des Durstes, auf Grund der Aufhebung des Durstes, irgendwie ein Haften wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr!«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Haftens, nämlich der *Durst*.«

Hienach wird also zunächst unter Durst, tanhā, jegliches Verlangen oder Begehren nach irgend etwas in der Welt, die ja ihrerseits, wie wir bereits wissen, sich in den Objekten der sechs Sinne erschöpft, verstanden, angefangen vom leisesten Begehren, das in uns aufsteigt, bis zum eingewurzelten, scheinbar unausrottbaren Triebe. Ungewohnt ist uns hiebei lediglich der Ausdruck *Durst*. Wir werden später noch näher auf ihn, insbesondere sein Verhältnis zum Willen, zurückkommen. Hier genüge es festzustellen, daß er, ganz wie der Schopenhauersche Wille, *sowohl das bewußte als das unbewußte Wollen* in sich begreift.

Sobald dieser Durst, also dieses Verlangen nach einem Sinnesobjekt, sich in uns erhebt, ist die naturnotwendige Folge, daß auch ein *Haften* in uns aufsteigt. Um uns dies deutlich zu machen, dürfen wir nur auf unsere früheren Beispiele zurückgreifen: Was war die Ursache, daß ich an jener Mädchengestalt, die mir auf der Straße begegnete, *haftete* mit der Folge, daß dieses Haften selbst wieder das daraus erfolgende *Werden* und damit mein ganzes Lebensschicksal bestimmte? Fraglos das in mir aufgestiegene *Verlangen*, das Mädchen zu besitzen. Wäre dieses Verlangen, dieser Durst nicht in mir aufgestiegen, so hätte ich auch nicht an der Gestalt *gehaftet* und wären wiederum auch alle Wirkungen dieses Haftens selbst ausgeblieben. Und was ist der Grund, daß einer mit eiserner Energie alle Hindernisse überwindet, die sich seinem Plan, ein Geschäftsmann, ein Beamter, Offizier, Künstler zu werden, entgegenstellen? Was ist die Ursache, daß er mit solcher Gewalt an diesen Gedanken und Plänen *haftet?* Doch wohl sein intensives Begehren, sein heißer *Durst*, sein unbeugsamer *Wille*, jene Lebensstellung zu erringen. Hätte er keinerlei solches Verlangen, keinerlei derartiges *Interesse*, das wiederum nur eine Modalität des Durstes ist, so würde er auch nicht an derartigen Gedanken und noch weniger an den Mitteln zu ihrer Verwirklichung *haften*, und damit würde von alledem nichts *werden*. – Habe ich kein *Verlangen* nach der Speise, keinen *Durst* nach dem Getränke, die mich krank machen können, so *hafte* ich auch nicht an ihnen, ergreife sie nicht und vermeide eben dadurch das Krank-*werden*. – Und habe ich endlich auch nicht das geringste Verlangen nach meinem Körper und damit auch keinerlei Wunsch mehr, ihn zu erhalten, bin ich dabei noch frei von jedem Verlangen, den sich meldenden Hunger und Durst zu stillen, kurz: habe ich *überhaupt kein Verlangen* irgend welcher Art mehr, dann *hafte* ich auch an nichts mehr und kann gleichmütig zusehen, wie dieser mein Körper mangels Zuführung der nötigen Nahrung sich auflöst und verfällt, bis er schließlich samt den Sinnesorganen ganz zugrunde geht, kann mithin in unmittelbarer

Anschauung an mir selbst konstatieren, wie *alles* Werden für mich nach und nach zur Ruhe kommt.

Das alles ist so klar, daß es keines weiteren Beweises bedarf, ja im Grunde auch gar keines solchen fähig ist. Daß alles Anhaften und damit alles Werden durch den Durst, das Wollen bedingt ist, ist für jeden, der den Satz überhaupt nur erst einmal begriffen hat, vielmehr wiederum ohne weiteres in sich selbst evident; es bleibt bloß noch übrig, die Probe aufs Exempel zu machen, indem man an sich selbst praktisch erprobt, wie durch allmähliche Willensabtötung auch das Werden immer weniger wird. Und zwar gilt der Satz nicht bloß für uns selbst und jene Erscheinungen, welche uns ähnlich sind, die Tiere: »die fortgesetzte Reflexion wird den Menschen dahin leiten, auch die Kraft« – oder, um im Geiste des Buddho zu sprechen, die *Anhaftung* – »welche in der Pflanze treibt und vegetiert, ja die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht[33]« – alle diese Anhaftungen als durch jene Ursache bedingt zu erkennen, welche da, wo sie am deutlichsten hervortritt, nämlich im Menschen, tanhā, *Durst, Wollen* heißt. »Kein Körper ist ohne Sucht und Begier«, sagt Schopenhauer[34] im Geiste Jakob Boehmes, wie er sich ausdrückt, und, wie wir nach dem Bisherigen hinzufügen dürfen, eben so sehr im Geiste des Buddho. Um speziell noch einmal auf unser früher gebrauchtes Beispiel vom Feuer zurückzukommen, so haben wir gesehen, daß jenes Geheimnisvolle, was, wenn ein Zündholz an der entsprechenden Reibfläche gerieben wird, als Feuer erscheint, förmlich auf diese Bedingungen seiner Sichtbarwerdung lauert, ohne Beschränkung auf Zeit und Raum immer bereit, sie mit Vehemenz zu ergreifen. Wer möchte in dieser lauernden Gier, sich an die geeigneten Bedingungen *anzuhaften* und so zum *Werden* – als Feuer – zu gelangen, trotz der graduell weiten Entfernung dieser Art von Daseinsform von unserer eigenen, nicht ebenfalls die *tanhā, den Durst*, wiedererkennen?

Damit ist aber als der Urgrund alles Seienden oder vielmehr, um in der geläuterten Erkenntnisweise des Buddho, der ja in dieser Welt kein Sein, sondern nur ein ewiges *Werden* anerkennt, zu verbleiben[35], alles *Werdenden* die tanhā,

[33] Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, 131 (163).

[34] l. c.

[35] Auch hier muß man wieder die Ungenauigkeit mancher Übersetzungen aus dem Kanon beklagen, die, statt uns zur Erkenntnishöhe des Buddho, von der aus in der Welt kein *Sein*, sondern nur ein ewiges *Werden* sich darbietet, hinaufzuführen und so unsere eigene seichte Anschauung zu läutern, umgekehrt die klare Erkenntnis des Buddho, sie entgegen dem Wortlaut des Urtextes in die gewöhnliche Ausdrucksweise hineinzwängend, verflachen und verdunkeln, indem sie *bhavo, werden*, stets mit *sein* oder *dasein* wiedergeben.

der Durst, das Wollen aufgewiesen: »*Dort, wo Willensgier ist, dort ist das Haften*[36].« »In Abhängigkeit vom Haften« – aber – »entsteht das Werden[37].«

Die bisherigen Ausführungen ergeben also: Unsere Geburt hat als ein Teil, nämlich als das Anfangstadium des Werdens überhaupt mit diesem die gleiche Grundursache, das *Anhaften;* alles Anhaften aber wurzelt im *Durste*, im *Wollen*. So hatte den Buddho das Suchen nach der Ursache unserer steten Wiedergeburt zur Aufdeckung der Grundursache alles Werdens, das heißt in unserem Sprachgebrauch, alles Seins überhaupt, geführt. Andererseits aber wird gerade dadurch der Vorgang, der unsere stete Wiedergeburt herbeiführt, ins hellste Licht gesetzt. Wie er sich hienach darstellt, davon soll nunmehr die Rede sein.

Der Vorgang der Wiedergeburt – Das Karma-Gesetz

Unser wahres Wesen liegt jenseits unserer Persönlichkeit und ihrer Bestandteile, ja jenseits der Welt, im scheinbaren *Nichts*. An ihm lassen wir es uns aber nicht genügen, wir haben Verlangen, Durst nach etwas Weiterem, unserem tiefsten Wesen durchaus Fremdem, nämlich nach der *Welt*, die da ist eine Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte, der Säfte und des Tastbaren; und weil wir Verlangen, Durst nach ihr haben, deshalb ergreifen wir jederzeit mit Gier die Gelegenheit, mit ihr in Verbindung zu kommen. Das ist jedoch nicht unmittelbar möglich. Um einen Kontakt mit den Gestalten herzustellen, ist ein Auge, um eine Berührung mit den Tönen zu erreichen, ein Ohr, um eine solche mit den Düften, den Säften, dem Tastbaren zu ermöglichen, sind eine Nase, eine Zunge, ein Leib notwendig, ein Gehirn aber als Zentralstelle; kurz, zur Herstellung des von uns so sehr erstrebten Kontaktes mit der Welt benötigen wir den körperlichen Organismus, den »mit den sechs Sinnen behafteten Körper« als die Sechssinnenmaschine. Und so groß ist unser Durst nach der Welt der Gestalten, der Töne, Düfte, Säfte und des Tastbaren, daß wir wähnen, dieser Durst sei die unmittelbare Auswirkung unseres Wesens selbst und deshalb »der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein« die jeweilige *Erscheinung* dieses unseres Wesens, das sich darin objektiviere; daher denn auch unser beispielloses Haften an diesem Organismus, solange wir ihn besitzen, und unser grenzenloser Durst nach einem neuen in dem Momente, wo wir ihn verlieren, also im Augenblick des Todes, ein Durst, der dann ja auch tatsächlich zur Bildung eines neuen solchen Organismus, einer neuen Sechssinnenmaschine führt. Der Vorgang hiebei, wie er sich aus der Lehre des Buddho ergibt, ist folgender:

Wir wissen bereits, daß jedes Werden ein Doppeltes voraussetzt, einmal, daß die Bedingungen zu seinem Eintritt gesetzt, und dann, daß diese Bedingungen *ergriffen* werden, daß an ihnen *gehaftet* wird. Man erinnere sich an das

[36] Samyutta Nik. XXII, 82.
[37] Dīgha Nik. XV.

Beispiel vom Feuer: Die Reibung des Zündholzes an der Reibfläche stellt die *Bedingung*, an der *gehaftet wird*, dar oder, da dieses Ergreifen, dieses Anhaften aus dem scheinbaren Nichts heraus erfolgt, so daß es in keiner Weise näher bestimmt werden kann, insbesondere auch nicht als Wirkung eines Subjektes, noch kürzer und besser: Das Zündholz wird infolge der *Reibung* das Objekt *einer Anhaftung*. Aus eben diesen beiden Faktoren resultiert nun auch jenes neue, selbständige Werden, das mit der Empfängnis, oder, um in der Sprache des Buddho zu bleiben, mit der Geburt einsetzt. Die beiden Eltern setzen durch die Begattung in der Vereinigung des männlichen Samens mit dem weiblichen Ei, eine Vereinigung, die bei der Hervorbringung des Feuers der des Zündholzes mit seiner Reibfläche analog ist, die *Bedingung* oder, was dasselbe ist, *das Objekt* für die *Anhaftung*, zufolge welch' letzterer dann das ergriffene Objekt, das so befruchtete Ei, sich zum Embryo gestaltet, das *Werden* eines neuen körperlichen Organismus einsetzt. Diese Anhaftung aber war jene, die der trotz aller Krankheit und Todespein nicht geminderte *Durst* eines sterbenden Wesens nach einer neuen Sechssinnenmaschine als der einzigen Möglichkeit, mit der Welt der Gestalten, Töne, Düfte, Säfte und des Tastbaren weiter in Kontakt zu bleiben und sie zu genießen, ausgelöst hatte. Konkret gesprochen: Man versetze sich im Geiste an das Krankenlager eines Menschen, etwa eines mächtigen Fürsten, bezüglich dessen das vor sich geht, was wir Sterben nennen, das heißt also, der die fremden Bestandteile, die er bisher in seinem mit den sechs Sinnen behafteten Körper ergriffen hielt, welch' letzterer ihn uns ja auch allein sichtbar macht, wieder abzugeben gezwungen ist und der eben deshalb wieder einmal, wie schon so oft im Verlaufe der Zeiten, die »Sterbeempfindung[38]« an sich erfahren muß. In ihm ist der Durst nach der Welt noch nicht erloschen; wo aber Durst ist, da ist Anhaften. Dieses Anhaften betätigt sich zunächst, solange das Leben noch nicht aus dem Körper gewichen ist, an diesem seinem gegenwärtigen Körper selbst; in dem Augenblicke aber, wo derselbe mit dem Entschwinden der Lebensfähigkeit aufgehört hat, ein taugliches Objekt für dieses Anhaften abzugeben, da diesem nur ein *lebensfähiger* Körper als Mittel zur Befriedigung des Durstes nach Leben Genüge leistet, wird unter Fahrenlassen des bisherigen Körpers ein neuer lebensfähiger Keim ergriffen, an ihm *gehaftet*, und zwar ist das eben jener Keim, den soeben in einem fremden Ehebette Mann und Weib, etwa rohe Taglöhnerseheleute, unter den Schauern der Wollust in der Verbindung von Samen und Ei bereitet haben. Auf den so ergriffenen Keim senkt sich im Mutterleibe Bewußtsein herab; der Keim gestaltet sich zum Embryo, wird geboren – und jener ehemals mächtige Fürst sieht sich im Lichte dieses Bewußtseins als Kind dieser Taglöhnerseheleute wieder, wenn auch ohne Erinnerung an seine frühere Existenz, in der Folge nur notdürftig ernährt, lieblos behandelt, ja oft gefühllos mißhandelt, in späteren Jahren aber vom Vater, um diesem die Mittel zur Befriedigung seiner Trunk-

[38] Dīgha Nik. XVII.

sucht zu verschaffen, zum Betteln angehalten: aus dem ehemaligen Fürsten ist ein erbärmlicher Bettler geworden. – Doch das ist noch nicht das Schlimmste. Bei einem anderen betätigt sich im Augenblicke des Sterbens das infolge des noch vorhandenen Durstes nach neuem Werden oder Dasein bedingte Anhaften an einem neuen Keim in irgend einem Tierleib oder es findet gar in einer Hölle statt, so daß der gestorbene Mensch sich alsbald als Tier oder gar als Teufel anschaut. Dem steht der andere Fall gegenüber, daß unter Fahrenlassen des bisherigen Körpers in einer Lichtwelt, in einem Himmel, *gehaftet* wird und so derjenige, an dem sich der Vorgang des Sterbens vollzogen hat, sich später als »ein Gott oder als ein Göttlicher« wiedersieht.

Damit ist aber die Frage nach dem »Kausalnexus zwischen meinem früheren Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes[39]« gelöst, die Brücke zwischen dem frischen Dasein eines neugeborenen Wesens und dem eines anderen untergegangenen aufgezeigt: »Wenn *Drei* sich vereinen, Mönche, bildet sich eine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint, aber die Mutter hat nicht ihre Zeit, auch das Jenseitswesen ist nicht bereit, und so bildet sich keine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint und die Mutter hat ihre Zeit, aber das Jenseitswesen ist nicht bereit, und so bildet sich keine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint und die Mutter hat ihre Zeit und das Jenseitswesen ist bereit, so bildet sich durch der Drei Vereinigung eine Leibesfrucht[40].« Dabei sieht jeder in Hinsicht darauf, daß der Buddho ja die Wiederverkörperung lehrt, sofort, daß das Wort *Jenseitswesen* nur ein metaphorischer Ausdruck für den dürstenden Willen nach Werden eines verscheidenden Wesens und damit auch, nachdem sich dieses Wesen ja, soweit es sich als *von* und *in* dieser Welt *wähnt*, mit diesem dürstenden Willen völlig identifiziert, für dieses Wesen selbst ist. Hiemit entschleiern sich dann aber Tod und Empfängnis als die beiden Seiten *eines* Vorganges: Jede Empfängnis ist nur möglich durch den gleichzeitigen Tod eines Wesens in einem der fünf Reiche des Samsāro, indem, was hier verschwindet, dort wieder erscheint. Den Schauern der Wollust im Momente der Begattung steht also die Qual des Todes des empfangenen Wesens in seiner bisherigen Gestalt gegenüber.

Bei dieser ganzen Sachlage ist natürlich davon auszugehen, daß für den zu einer neuen Anhaftung an einem neuen Keim führenden dürstenden Willen nach Werden eines sterbenden Wesens die Gesetze des Raumes und der Zeit in diesem Augenblicke nicht existieren, ihm also alle Keime der Welt an sich gleich nahe sind. Denn der Durst ist in diesem Augenblick ja ohne jedes Substrat, indem ihm der bisherige Körper, *auf den er sich konzentriert hatte*, entrissen worden ist[41]. Er ist vollständig in der gleichen Lage, wie jene andere Art von

[39] Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 575 (592).

[40] Majj. Nik., 38. Suttam. – Jenseitswesen = gandhabbo.

[41] Er lodert in diesem Augenblick, *frei* von seiner bisherigen Beschränkung, aus dem »Nichts«, d. i. unserem tiefsten Wesen, empor, das ebenso grenzenlos wie das All ist, wie wir im letzten Kapitel noch sehen werden.

Durst, die wir sich als Feuer offenbaren sehen und die, wie wir bereits wissen, ebenfalls mit geisterhafter Allgegenwart auf die Bedingung ihres Eintrittes lauert und sie mit Begierde ergreift, gleichviel, ob sie hier auf unserer Erde oder auf dem Sirius gesetzt wird[42].

* * *

Ist so das Problem der Wiedergeburt in der denkbar einfachsten Weise gelöst, so ist diese Lösung doch noch keine erschöpfende. Denn noch bleibt die – praktisch so ungeheuer wichtige – Frage zu beantworten: Woher kommt es, daß das eine Wesen bei seinem Verscheiden an dem Ei in einem Menschenweibe, das andere an einem solchen in einem Tierleibe, wieder ein anderes in einer Hölle oder in einer Götterwelt haftet? Oder, kürzer: Wodurch wird die Verschiedenheit in der *Richtung* des Haftens bei dem Tode eines Wesens bestimmt? Die Antwort ist: Durch denselben Faktor, der die Ursache des Anhaftens überhaupt darstellt, den Durst, die tanhā. Die *Art* dieses Durstes, oder, anders ausgedrückt, die Grundrichtung, welche das Wollen in einem sterbenden Wesen inne hat, bestimmt mit dem Haften selbst auch seine Richtung.

Um dies ganz zu verstehen, muß man sich vor allem über die Verfassung des Durstes oder des Wollens in diesem entscheidenden Augenblick klar werden: Man haftet nur an dem, was unserem Wollen gemäß ist: ist ein Satz von aus-

[42] In den »Fragen des Königs Menandros« ist dieser Gedanke, wie folgt, ausgedrückt:
Der König sprach: »Meister Nāgasena, wenn jemand hier stirbt und darauf in der Brahman-Welt wiedergeboren wird und ein anderer, der hier stirbt, in Kaschmir wiedergeboren wird: welcher von den beiden würde zuerst ankommen?«
»Gleichzeitig würden sie ankommen, Großkönig.«
»Gib mir ein Gleichnis.«
»In welcher Stadt bist du geboren, Großkönig?«
»In einem Dorfe Namens Kalasi bin ich geboren, Meister.«
»Wie weit, Großkönig, ist Kalasi von hier?«
»Etwa zweihundert Meilen, Meister.«
»Und wieweit, Großkönig, ist Kaschmir von hier?«
»Zwölf Meilen, Meister.«
»Jetzt denke einmal an das Dorf Kalasi, Großkönig.«
»Ich habe es getan, Meister.«
»Und jetzt denke einmal an Kaschmir, Großkönig.«
»Es ist geschehen, Meister.«
»Woran, Großkönig, hast du langsamer und woran schneller gedacht?«
»Gleich schnell an beide, Meister.«
»Gerade so, Großkönig, wird der, welcher hier stirbt und in der Brahman-Welt wiedergeboren wird, nicht später wiedergeboren als der, welcher hier stirbt und in Kaschmir wiedergeboren wird.«
»Gib noch ein Gleichnis.«
»Nun, was meinst du, Großkönig: angenommen, zwei Vögel flögen in der Luft und setzten sich, beide gleichzeitig, der eine auf einen hohen, der andere auf einen niederen Baum: wessen Schatten würde zuerst auf der Erde ruhen und wessen Schatten zuletzt?«
»Die beiden Schatten würden gleichzeitig da sein, Meister.«
»Gerade so, Großkönig, werden jene Beiden gleichzeitig wiedergeboren und nicht einer später, der andere früher.«

nahmsloser Gültigkeit, wie wir schon aus dem Bisherigen zu ersehen Gelegenheit hatten und wie jeder jeden Augenblick an sich selbst erproben kann. Aber so unbedingt seine Gültigkeit ist, so ist er doch im normalen Leben durch den anderen zu ergänzen, daß wir nicht *immer* an dem haften, was unserem Wollen gemäß ist, nämlich dann nicht, wenn wir das Schädliche oder Trügerische dessen, wonach wir Verlangen haben, mit hinreichender Deutlichkeit erkennen. Ja, diese Erkenntnis kann uns, wenn sie nur vollständig genug ist, von der Begierde nach einem Objekt und damit auch vom Anhaften an demselben vollständig kurieren: Einer sei von höchster Leidenschaft für ein Weib erfüllt. Dieses, scheinbar Gewährung verheißend, entblöße seinen deutlich die Zeichen der Syphilis aufweisenden Busen. Die Leidenschaft für dieses Weib und damit auch das Haften an ihm wird wohl augenblicklich für immer schwinden. Hienach wird also unser Wollen gemeinhin von der *Erkenntnis* modifiziert, indem wir in ihrem Lichte auch Objekte verschmähen, die an sich unserem Wollen vollständig entsprechen, deren überwiegend schädliche Folgen für uns wir aber erkennen. Ungehemmt betätigt sich unser Wille nur, wenn das Licht der Erkenntnis aus irgend einem Grunde nicht mehr leuchtet, wenn der Wille also blind ist. Dann werden wir wahllos nach allem greifen, was ihm gemäß ist, ohne Rücksicht darauf – eben weil ohne Erkenntnis davon –, daß das ergriffene Objekt die schwersten Leiden für uns im Gefolge haben werde. Schon bei bloß getrübtem Bewußtsein wird die Sehnsucht nach dem Besitze eines Spazierstockes nach der Giftschlange greifen lassen, die ruhig am Boden liegt. Erst recht aber wird der Schlafende, dessen Wollen gerade so weit gereizt wird, daß es, noch ohne Bewußtsein[43], tätig wird, den süßen Saft, der ihm auf die Zunge geträufelt wird, obwohl er in Wahrheit ein tödliches Gift darstellt, gierig hinunterschlucken. Bewußt, also im Lichte der Erkenntnis, würden beide derartiges natürlich nie tun.

Genau in der gleichen Lage sind aber wir und ist jedes Wesen im Augenblicke des Todes. Denn dann schwindet *jedes* Bewußtsein, da ja die bisherigen Sinnentätigkeiten, seine Träger, aufhören. Der Durst, uns im Dasein zu behaupten, unser Wille nach neuem Werden, betätigt sich dann also, weil ohne jede Erkenntnis, in vollständiger Blindheit und eben deshalb ohne alle Rücksicht auf die daraus sich ergebenden Folgen. Er führt einfach zu einem Anhaften an demjenigen Keim unter allen möglichen innerhalb der fünf Fährten, der ihm am meisten entspricht, zu dem eben deshalb auch er selbst sich am meisten hingezogen fühlt, gleichviel, ob dies ein Keim in einem Menschenweib oder in einem Tierleib oder auch in einer Hölle ist. Erst *später*, wenn dieser Keim sich entfaltet hat und nach eingetretener Sinnentätigkeit wiederum Bewußtsein aufdämmert, wird das, was man ergriff, an was man haftete, eben von diesem Bewußtsein beleuchtet, indem man sich *dann* als Mensch, als Tier oder als Teufel

[43] d. h. es wird bloß das Schmeckbewußtsein ausgelöst, nicht aber weiterhin das Denkbewußtsein.

sieht, gleichwie derjenige, der eine Giftschlange ergriffen hatte in dem Wahn, es sei ein Stock, oder derjenige, der, fast ganz bewußtlos, gierig den Giftsaft hinuntergeschluckt hatte, erst bei sich wiedereinstellender Denkerkenntnis gewahr wird, welchen Streich ihm sein eigener Wille gespielt hat.

Weil so der dürstende Wille nach neuem Werden im Momente des Sterbens, das heißt des Fahrenlassens des bisherigen Körpers, vollständig blind und eben deshalb seinem innersten Wesen gemäß sich betätigt, deshalb kann man auch, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, sagen, er steh in diesem Augenblicke rein unter dem Gesetze der *Wahlverwandtschaft*. Wie nämlich ein chemischer Stoff nur mit ganz bestimmten anderen Stoffen eine einheitliche Verbindung eingeht, diese aber mit aller Vehemenz erstrebt, während er gegenüber allen anderen sich indifferent verhält, was man eben als chemische Wahlverwandtschaft bezeichnet, genau so ist bei jedem Lebewesen im Augenblick des Todes ein ganz bestimmtes Streben vorhanden, welches der Buddho eben mit tanhā, dürstender Wille, bezeichnet, und das nur mit einer *bestimmten* Art von Keimen in einem Verwandtschaftsverhältnisse steht, an denen allein es deshalb auch eine Anhaftung herbeiführt, aus der dann der neue Organismus resultiert. Ohne weiteres deutlich ist das hinsichtlich der Tierwelt. Das Grundstreben jedes Tieres beschränkt sich schon bei Lebzeiten, noch im Scheine der Erkenntnis, auf seinesgleichen – jedes Tier verkehrt nur mit solchen seiner eigenen Gattung; um so ausschließlicher wird sich diese Konzentrierung des Willens zum Leben auf die eigene Gattung im Moment des Sterbens geltend machen, indem eben auch nur ein Streben nach Anhaftung an einem gleichartigen Tierkeim bestehen und demzufolge auch nur eine Anhaftung an einem solchen stattfinden wird. Dagegen wird die Bestimmung der Affinitäten beim Menschen erheblich schwieriger. Denn unter den Menschen sind alle Willensrichtungen vertreten. Neben solchen mit einem Engelsgemüt gibt es andere, die noch tief unter dem Tiere stehen: »Der Mensch hat Vernunft – und braucht's allein – um tierischer als jedes Tier zu sein[44]«. Es wird also auch ohne weiteres verständlich, wenn der Buddho, wie wir bereits gesehen haben, lehrt, daß vom Menschenreiche aus die Wege zu allen fünf Fährten des Samsāro führen: Der dürstende Wille nach Dasein eines Menschen mit engelsgleichem Gemüt wird, wenn er im Tode den bisherigen Organismus fahren läßt, mit derselben Notwendigkeit zu einer Götterwelt hinziehen und eine Anhaftung in einer solchen herbeiführen, wie der leichte, durchsichtige Rauch eines brennen-

[44] Gerade daß der Mensch Vernunft hat, läßt ihn unter Umständen so sehr viel schlechter als ein Tier erscheinen. Zunächst kann der Mensch gerade infolge dieser Vernunft schon rein objektiv ungleich schlechter als jedes Tier handeln. Dann ist seine Handlungsweise aber auch ceteris paribus, wieder in Hinsicht auf seine Vernunft, immer schlechter als die eines Tieres. Denn es ist klar, daß ein Mensch, der *trotz* seiner Vernunft stiehlt, tötet, moralisch ungleich tiefer steht als ein Tier, das dasselbe *ohne* Vernunft tut.

den edlen Holzes naturgesetzlich nach oben steigt; andererseits werden die niedrigen Triebe eines verkommenen Menschen, wenn sie noch in der Tierwelt einen wahlverwandten Keim treffen, an diesem haften, wenn sie aber noch minderwertiger als jedes Tier sind, eben nur in einem noch tieferen Reiche, den Höllen, ein ihnen entsprechendes Material finden und sich deshalb in ihrer Blindheit an dieses anklammern, genau so, wie schwerer, dichter Steinkohlenrauch unfähig ist, nach oben zu steigen, vielmehr seiner Natur gemäß in den Tiefen hängen bleibt. Danach hängt also die Art unserer künftigen Wiedergeburt von der Richtung ab, welche unser Begehren im Verlaufe des Lebens bis zum Tode nimmt: *Der Durst ist das Leitseil, an das gebunden, die Wesen auf dem langen Weg der Wiedergeburten den Samsāro dahingeführt werden, gleichwie man einen Ochsen am Bande die Straße entlang führt*[45].

Seinen prägnantesten Ausdruck findet dieser Gedanke im siebenundfünfzigsten Suttam der Mittleren Sammlung[46]. Punno, ein Kuhasket, und Seniyo, ein Unbekleideter, ein Hundeasket, also zwei Büßer, die nach brahmanischer Sitte durch ausgesuchte Selbstqualen sich eine günstige Wiedergeburt sichern wollten, indem Punno sein Leben nach Art der Kühe, Seniyo aber nach der der Hunde eingerichtet hatte, begeben sich zum Erhabenen. Punno stellt ihm folgende Frage: »Dieser Unbekleidete, o Herr, Seniyo, der Hundeasket, übt schwere Askese: nur auf die Erde hingeworfene Nahrung nimmt er zu sich. Er hat das Hundegelübde lange Jahre hindurch befolgt und bewahrt; wohin wird er gelangen? Was darf er erwarten?« Der Buddho weigert sich zunächst, die Frage zu beantworten, gibt aber schließlich auf das Drängen Punnos folgenden Bescheid:

»Wahrlich denn, Punno, du gibst mir nicht nach, so will ich dir nun Rede stehen. Da verwirklicht, Punno, einer das Hundegelübde, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht die Hundegewohnheit, kommt ihr ganz und gar nach, verwirklicht das Hundegemüt, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht das Hundegehaben, kommt ihm ganz und gar nach. Und hat er das Hundegelübde verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er die Hundegewohnheit verwirklicht, ist ihr ganz und gar nachgekommen, hat er das Hundegemüt verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er das Hundegehaben verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, so gelangt er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter Hunden wieder zum Dasein. Wenn er aber die Meinung hegt: ›Durch diese Übungen oder Gelübde, Kasteiung oder Entsagung werd' ich ein Gott werden oder ein Göttlicher‹, so ist es eine falsche Meinung. Und seine falsche Meinung, sag' ich, Punno, läßt ihn nach der einen oder nach der anderen Seite gelangen: in höllische Welt oder in tierischen Schoß. So führt also, Punno, das Hundegelübde, wenn es gelingt, zu den Hunden hin, und wenn es mißlingt, in höllische Welt.«

[45] Vierer-Buch, S. 3 Anm. 2 (Übersetzt von Nyanatiloka, 1922).
[46] Majj. Nik. I, p. 387.

Nun fragt Seniyo:

»Dieser Koliyer Punno, der Kuhasket, o Herr, hat das Kuhgelübde lange Zeit hindurch befolgt und bewahrt: wohin wird er gelangen, was darf er erwarten?« Auch ihm erwidert der Buddho erst auf mehrmaliges Drängen: »Wahrlich denn, Seniyo, du gibst mir nicht nach; so will ich dir nun Rede stehn. Da verwirklicht, Seniyo, einer das Kuhgelübde, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht die Kuhgewohnheit, kommt ihr ganz und gar nach, verwirklicht das Kuhgemüt, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht das Kuhgehaben, kommt ihm ganz und gar nach. Und hat er das Kuhgelübde verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er die Kuhgewohnheit verwirklicht, ist ihr ganz und gar nachgekommen, hat er das Kuhgemüt verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er das Kuhgehaben verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, so gelangt er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter Kühen wieder zum Dasein. Wenn er aber die Meinung hegt: ›Durch diese Übungen oder Gelübde, Kasteiung oder Entsagung werd' ich ein Gott werden oder ein Göttlicher‹, so ist es eine falsche Meinung. Und seine falsche Meinung, sag' ich, Seniyo, läßt ihn nach der einen oder nach der anderen Seite gelangen: in höllische Welt oder in tierischen Schoß. So führt also, Seniyo, das Kuhgelübde, wenn es gelingt, zu den Kühen hin, und wenn es mißlingt, in höllische Welt.«

Wie sollte es auch anders sein? Zu welch' anderer Anhaftung als an einem Hundekeim sollte der blinde Durst eines sterbenden Menschen, sich im Dasein zu behaupten, nach dem Gesetze der Wahlverwandtschaft wohl führen, wenn sein ganzes Streben und Wollen ein hündisches geworden ist? Höchstens kann es passieren, daß dieses Streben, das in jenem entscheidenden Augenblick ja vollständig blind ist, zu einer Anhaftung in noch größeren Tiefen, also in einer Hölle, führt, nämlich dann, »wenn das Hundegelübde mißlingt«. Man hat sich dann in seinem blinden Wollen *vergriffen,* etwa wie ein Tier, das in seiner blinden Gier, seinen Hunger zu stillen, auch auf Nahrung, welche vergiftet ist, stoßen und sie ergreifen mag.

So ist es aber in allen Fällen. Stets und ausnahmslos führt das Streben nach neuem Werden, d. h. also sich im Dasein zu behaupten, dann, wenn es wegen des Zerfalles des bisher innegehabten Körpers einen neuen Keim zu suchen und zu ergreifen gezwungen ist, zu einer solchen Anhaftung, welche der Richtung, die es bereits im Leben genommen hatte, gemäß ist, gleichwie der geworfene Stein die Richtung, die ihm erteilt worden ist, beibehält: »Da, Mönche, ist ein Mönch vertrauensvoll, sittenrein, kennt die Lehre, kann entsagen, ist weise. Der denkt bei sich: ›O, daß ich doch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter hohen Adeligen wiedergeboren werde.‹ Diesen Gedanken denkt er, in solchem Denken beharrt er, dieses Denken nährt er. Den führen diese schöpferischen Denkakte und ein entsprechendes Verhalten zu einer solchen

Wiedergeburt[47]. Das ist, Mönche, der Weg, das ist der Übergang, der zur Wiederkehr dorthin gedeiht.«

Hienach wird einer also immer das, was er gerne werden möchte, d. h. also, wonach er Verlangen, Durst hat. Denn wonach einer Durst hat, daran *haftet* er. Das ist aber selbstverständlich nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob schon ein bloßer Wunsch genügen würde, sondern maßgebend ist die Art unseres Wollens, unseres Begehrens in seinem tiefsten Grunde, d. h. also unser innerster Charakter, wie er zum Vorschein kommt, wenn er sich, ohne vom Lichte der Erkenntnis gelenkt zu sein, als blinder Trieb betätigt. Denn eben in dieser Lage ist ja nach dem Bisherigen unser Wille in jenem entscheidenden Augenblick des Todes, wo er uns zu einem Anhaften an einem neuen Keim bestimmt. Um zu wissen, zu welcher Anhaftung uns unser Wille dereinst führen mag, müssen wir also in die Tiefen unseres Trieblebens hinabsteigen, wie es sich offenbart, wenn der dominierende Einfluß der Vernunft aufgehoben ist, also im Affekte oder noch mehr im Rauschzustande und im Traum. Es ist mithin nicht entscheidend, ob einer bei vernünftiger Überlegung nicht tötet, nicht stiehlt, nicht unkeusch, nicht lieblos ist, sondern ob er unfähig zu alledem auch in der höchsten Leidenschaft, ja selbst in seinen Träumen ist. Erst das, was auch in diesen Zuständen nie mehr in uns aufsteigt, nie mehr aufsteigen *kann*, wozu wir also, wie wir gar wohl fühlen, absolut unfähig sind, ist aus unserem Willen definitiv ausgerottet, kann also auch dann nicht mehr sich geltend machen, wenn wir im Tode das Bewußtsein vollständig abgeworfen haben, und kann eben deshalb dann auch nicht mehr als blinder Trieb unser neues Anhaften mitbestimmen. Wenn ich beispielsweise weiß, daß ich unter keinen Umständen auch nur den Gedanken fassen könnte, nicht einmal im Traum zu töten, dann bin ich sicher, daß dieser Trieb nicht mehr in mir existiert, also auch nicht mehr mein neues Anhaften im Tode mitbestimmen kann. Muß ich mir aber nach genauem Selbststudium sagen, daß ich zwar bei klarem Bewußtsein zu töten unfähig bin, wohl aber im Affekt oder im Rausche zu einer Tötung imstande wäre, dann ist mein Wille eben noch derart, daß er künftig, wenn ihm gar kein Bewußtsein leuchtet, an einem Keim und in einer Welt haften kann, wo getötet werden kann und getötet wird und wo vielleicht auch diese noch in mir schlummernde Willensfähigkeit unter entsprechenden äußeren Verhältnissen, beispielsweise wenn ich in eine rohe ungebildete Familie hineingeboren werde, einmal selbst wieder emporlodern und mich zum Mörder werden lassen kann. Grundbedingung der Gewißheit, daß ich nach meinem Tode an keinem Keim in nied-

[47] Majj. Nik. III, p. 99 (120. Suttam). – Vgl. weiterhin Angutt. Nik. III, 80, wo der Buddho auf die von Anando geäußerte Begeisterung über den gewaltigen Machtbereich des Ersteren zu Udāyī spricht: »Sollte Anando unbefreit vom Begehren sterben, so würde er, *eben infolge jener Herzensneigung*, siebenmal unter den Göttern die Götterherrschaft und siebenmal eben in diesem indischen Kontinent die Königsherrschaft führen.

riger, leidvoller Welt haften werde, ist also, daß ich mich, spätestens im Augenblick meines Todes, von allen niedrigen Trieben definitiv frei weiß. *In dem Maße, als dies zutrifft*, als einer also *Vertrauen, Sittenreinheit, Durchdringung der Lehre, Loslösung, Weisheit* erworben hat, damit zugleich edler und reiner und zum Haften in höheren, reineren Sphären geeigneter geworden ist, hat er es dann auch in der Hand, seine Wiedergeburt in ganz bestimmten Kreisen oder Sphären herbeizuführen, etwa in einer mächtigen Fürstenfamilie oder in einer Götterwelt, indem er durch fortwährende intensive Beschäftigung mit den dahingehenden Gedanken sein ganzes Streben in diese Richtung lenkt, bis es ganz darin aufgeht, vollständig davon durchsättigt ist, so daß sich von selbst die unerschütterliche Gewißheit einstellt: Ich kann nach meinem Tode unmöglich mehr in die Tiefe sinken, so wenig als gereinigter, d. h. von den schweren Bestandteilen befreiter Kohlenrauch in Niederungen sich niederschlagen kann, sondern in die Höhe steigen *muß*; ja, ich kann in jenem entscheidenden unbewußtem Zustande überhaupt an keinem anderen Keim haften als dem ersehnten, weil jeder andere meiner innersten Natur, d. h. also meiner charakteristischen Willensrichtung, meinem tiefsten Durste nach einer ganz bestimmten Art des Daseins, widerstreben und daher von diesem ohne weiteres, auch blind, zurückgestoßen würde.

Als typisches Beispiel, wie das Gesetz der Wahlverwandtschaft es ist, welches unser Anhaften im Tode bestimmt, mögen noch folgende Buddhaworte angeführt werden[48], in welchen der Weg zur Vereinigung mit Brahmā[49], dem höchsten Streben der Brahmanenkaste, behandelt wird:

»›Vāsettho, was glaubst du aus dem Munde älterer und alter Brahmanen, die deine Lehrer oder Lehrerslehrer waren, darüber vernommen zu haben: Hat Brahmā Interesse für Haus und Hof, Weib und Kind oder nicht?‹

›Nein, verehrter Gotamo.‹

›Hat er ein gehässiges Gemüt oder ein friedfertiges?‹ — ›Ein friedfertiges, verehrter Gotamo.‹ — ›Ist er böse gesinnt oder gut gesinnt?‹ — ›Gut gesinnt, verehrter Gotamo.‹ — ›Hat er ein reines Gemüt oder ein beschmutztes Gemüt?‹ — ›Ein reines Gemüt, verehrter Gotamo.‹ — ›Ist er selbstgewaltig über seinen Willen oder willensschwach?‹ — ›Er ist selbstgewaltig über seinen Willen, verehrter Gotamo.‹ —

›Was meist du nun aber dazu, Vāsettho? Hängen die Brahmanen an Haus und Hof, Weib und Kind oder nicht?‹ — ›Sie hängen daran, verehrter Gotamo.‹ — ›Sind sie gehässig oder friedfertig?‹ — ›Gehässig.‹ — ›Sind sie bös gesinnt oder gut gesinnt?‹ — ›Bös gesinnt.‹ — ›Haben sie ein reines Gemüt oder ein beschmutztes Gemüt?‹ — ›Ein beschmutztes Gemüt‹. — ›Sind sie selbstgewaltig

[48] Dīgha Nik. XIII.

[49] Brahmā ist unser lieber Gott, also Gott im populären Sinn des Wortes — Dīgha Nik. I —; auch er ist noch *innerhalb* der Welt und deshalb *nicht ewig, wähnt* sich aber infolge seiner ungeheuren Lebensdauer ewig (cfr. Dīgha Nik. XI).

über ihren Willen oder willensschwach?‹ — ›Willensschwach, verehrter Gotamo‹. —

›Vāsettho, so sind also, wie du zugestehst, die dreivedenkundigen Brahmanen versessen auf Haus und Hof, Weib und Kind, Brahmā aber nicht. Paßt das nun wohl zusammen: die Besitz und Familie schätzenden dreivedenkundigen Brahmanen und der besitz- und familienlose Brahmā?‹ — ›Es paßt nicht zusammen, verehrter Gotamo.‹

›Gut, Vāsettho! Daß also diese Besitz und Familie schätzenden dreivedenkundigen Brahmanen nach dem körperlichen Ende, dem Tode, zur Vereinigung mit dem besitz- und familienlosen Brahmā gelangen könnten, ist ausgeschlossen.

›Und, Vāsettho, die dreivedenkundigen Brahmanen sind deiner Aussage nach also gehässig, Brahmā aber ist friedfertig, sie sind bös gesinnt, Brahmā aber ist gütig, sie sind beschmutzten Gemütes, Brahmā aber ist reinen Gemütes, sie sind schwach gegenüber ihrem Willen, Brahmā aber ist selbstgewaltig über seinen Willen. Paßt das nun wohl zusammen: die gehässigen, bös gesinnten, unreinen, willensschwachen Brahmanen und der friedfertige, gütige, reine, willensmächtige Brahmā?‹ — ›Nein, das paßt nicht zusammen, verehrter Gotamo.‹

›Gut, Vāsettho! Daß also diese unsteten dreivedenkundigen Brahmanen nach dem körperlichen Ende, dem Tode, zur Vereinigung mit dem willensstarken Brahmā gelangen sollten, ist ausgeschlossen.‹ . . .

»Darauf sprach der junge Vāsettho zum Erhabenen: ›Verehrter Gotamo, ich habe gehört, daß der Samano Gotamo den Weg weist, der zu Brahmā, zur Vereinigung mit ihm führt. Wohlan, möge doch der verehrte Gotamo uns diesen Weg weisen und die Brahmanen emporführen.‹

›So höre denn, Vāsettho, und achte wohl auf das, was ich sagen werde!‹ — ›So sei es‹, sagte der junge Vāsettho zustimmend zum Erhabenen. — Der Erhabene aber sprach: . . . ›Da durchdringt der Bhikkhu[50] mit seinem gütigen Geiste eine Himmelsgegend, ebenso die zweite, dritte und vierte. Und so durchdringt er nach oben und unten und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassendem, großem, alles Maß überschreitendem, friedfertigem, gütigem Geiste.

›Wie, Vāsettho, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsrichtungen mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solchen gütigen Geistes, die den Geist erlöst von der Beschränkung auf die eigene Person. Vāsettho, das ist der Weg, der zu Brahmā, zur Vereinigung mit ihm führt.

›Vāsettho, ein solcher Mönch durchdringt auch mit mitleidsvollem Geiste, mit freudevollem Geiste[51], mit gleichmütigem Geiste eine Himmelsrichtung, ebenso die zweite, dritte und vierte, und so durchdringt er nach oben und unten

[50] Bhikkhu = Mönch.

[51] Franke hat »mit *gütiger* Gesinnung«. Siehe dagegen die Ausführungen im letzten Kapitel, auch Oldenberg, S. 351, Anm. I; Seidenstücker, Pāli-Buddh., S. 280, § 22 A.

und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassendem, großem, alles Maß überschreitendem, mitleidsvollem Geiste, freudevollem Geiste, mit gleichmütigem Geiste.

›Wie, Vāsettho, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsrichtungen mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solchen mitleidsvollen, freudevollen, gleichmütigen Geistes, die den Geist erlöst von der Beschränkung auf die eigene Person.

›Vāsettho, das ist der Weg zu Brahmā, zur Vereingung mit ihm.

›Was meinst du nun, Vāsettho? Hat der Mönch, der sich so verhält, Interesse für die kleinlichen Dinge des alltäglichen Lebens oder nicht?‹ — ›Nein, verehrter Gotamo.‹ — ›Ist er gehässig oder friedfertig?‹ — ›Friedfertig, verehrter Gotamo.‹ — ›Bös gesinnt oder gut gesinnt?‹ — ›Gut gesinnt, verehrter Gotamo.‹ — ›Beschmutzten Gemütes oder reinen Gemütes?‹ — ›Reinen Gemütes, verehrter Gotamo.‹ — ›Willensschwach oder selbstgewaltig über seinen Willen?‹ — ›Selbstgewaltig über seinen Willen, verehrter Gotamo.‹ —

›So ist denn, Vāsettho, wie du zugestehst, ein solcher Mönch ohne Interesse für die kleinlichen Dinge des alltäglichen Lebens, und auch Brahmā ist es. Paßt das zusammen: ein für irdischen Besitz interesseloser Mönch und der für irdischen Besitz interesselose Brahmā?‹ — ›Ja, verehrter Gotamo.‹ — ›Gut, Vāsettho. Daß also ein solcher für Irdisches uninteressierter Mönch nach dem Zerbrechen seines Körpers, nach dem Tode, zur Vereinigung mit dem von irdischen Sorgen unberührten Brahmā gelangen kann, diese Möglichkeit ist vorhanden.

›Und so ist, Vāsettho, ein solcher Mönch ebenso wie Brahmā friedfertig, gütig, reinen Gemütes, selbstgewaltig über seinen Willen. Paßt das zusammen: ein friedfertiger, gütiger, reiner, über seinen Willen selbstgewaltiger Mönch und der friedfertige, gütige, reine, über seinen Willen selbstgewaltige Brahmā?‹ — ›Ja, verehrter Gotamo.‹ — ›Gut, Vāsettho! — Daß also ein solch' friedfertiger, gütiger, reiner, über seinen Willen selbstgewaltiger Mönch nach dem Zerbrechen seines Körpers, nach dem Tode, zur Vereinigung mit dem über seinen Willen selbstgewaltigen Brahmā gelangen kann, diese Möglichkeit ist vorhanden.‹« Wird er ja von seinem *Durste*, seinem Wollen in den Brahmāhimmel *»gleichsam hingeführt«*, wie es im einhundertdreiundfünfzigsten bis einhundertzweiundsechzigsten Suttam des Dreier-Buches[52] heißt.

Doch ist damit das Gesetz der Wahlverwandtschaft, wie es den Willen in seinen Anhaftungen leitet, noch nicht erschöpft. Es bestimmt nicht nur den Keim, an dem die neue Anhaftung stattfindet, im allgemeinen in seiner Zugehörigkeit zu einem der fünf Reiche des Samsāro, sondern es gibt bis ins einzelne die Richtschnur an, warum ein ganz bestimmter Keim ergriffen, an ihm gehaftet wird, warum beispielsweise innerhalb des Menschenreiches eine Anhaftung gerade in dem Schoß eines armseligen Taglöhnerweibes oder einer vornehmen Frau oder an einem schon vom Vater oder der Mutter her kranken

[52] Ang. Nik. III, 153–162.

Keim, der nur mit einer geringen Lebensfähigkeit ausgestattet ist, erfolgt. Im einzelnen führt der Buddho das im einhundertfünfunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung aus[53]:

»Was ist wohl, o Gotamo, der Grund, was ist die Ursache, daß man auch unter menschlichen Wesen, die als Menschen geboren sind, Verkommenheit und Vorzüglichkeit findet? Man sieht, o Gotamo, kurzlebige Menschen und man sieht langlebige, man sieht bresthafte und man sieht rüstige, man sieht unschöne und man sieht schöne, man sieht wenig vermögende und sieht viel vermögende, man sieht wenig besitzende und man sieht viel besitzende, man sieht niedriggestellte und man sieht hochgestellte, man sieht stumpfsinnige und man sieht scharfsinnige: was ist da, o Gotamo, der Grund, was ist die Ursache, daß man auch unter menschlichen Wesen, die als Menschen geboren sind, Verkommenheit und Vorzüglichkeit findet?«

»Eigner der Werke, Brahmane, sind die Wesen, Erben der Werke, Kinder der Werke, Geschöpfe der Werke, Knechte der Werke: das Werk scheidet die Wesen ab, nach Verkommenheit und Vorzüglichkeit. . . .

»Da bringt, Brahmane, irgend ein Weib oder ein Mann Lebendiges um, ist grausam und blutgierig, an Mord und Totschlag gewohnt, ohne Mitleid gegen Mensch und Tier. Da läßt ihn solches Wirken, also vollzogen, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts geraten, auf schlechte Fährte, zur Tiefe hinab, in höllische Welt; oder wenn er nicht dahin gelangt und Menschentum erreicht, wird er, wo er da neugeboren wird, kurzlebig sein. Das ist der Übergang, Brahmane, der zu kurzem Leben führt. . . .

»Da hat wieder, Brahmane, irgend ein Weib oder ein Mann das Töten verworfen, vom Töten hält er sich fern: ohne Stock, ohne Schwert, fühlsam, voll Teilnahme, hegt er zu allen lebenden Wesen Liebe und Mitleid. Da läßt ihn solches Wirken, also vollzogen, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf gute Fährte geraten, in göttliche Welt; oder wenn er nicht dahin gelangt und Menschentum erreicht, wird er, wo er da neugeboren wird, langlebig sein. Das ist der Übergang, Brahmane, der zu langem Leben führt.«

In Fortsetzung seiner Rede legt dann der Buddho weiter dar, wie der Grausame – der Zornige – der Neidige – der Geizige – der Hochmütige – der ohne Interesse für sein künftiges Heil Dahinlebende, wenn sie nicht in die Hölle geraten, sondern wiederum Menschentum erreichen, der erste bresthaft – der zweite unschön – der dritte wenig vermögend – der vierte wenig besitzend – der fünfte niedriggestellt – der sechste aber ein Tor werden wird, während Menschen, die die gegenteiligen Eigenschaften gepflegt haben, in göttliche Welt emporsteigen oder, falls sie als Menschen wiedergeboren werden, gesund

[53] Majj. Nik. III, p. 202.

– bzw. anmutig – bzw. viel vermögend – bzw. viel besitzend – bzw. hochgestellt – bzw. weise werden[54].

* * *

Bisher wurde hauptsächlich von dem Fall ausgegangen, daß das Grundstreben eines Menschen in einer ganz bestimmten Richtung liegt, daß er also bestimmte Charaktereigenschaften ganz besonders und in einer hervorstechenden Richtung entwickelt. Diese sind dann vor allem für die Art der Anhaftung im Tode bestimmend. Nun ist aber gemeinhin sein Durst oder, wie wir geläufiger sagen, sein Wollen im Augenblicke des Todes nichts Einheitliches, sondern ein Inbegriff der verschiedenartigsten, ja geradezu konträren Bestrebungen. Schopenhauer hat dies in den Worten ausgesprochen, in jedem Menschen wohne ein Engel und ein Teufel. Die Frage ist deshalb, wonach sich in einem solchen Falle die neue Anhaftung im Tode bestimmt. Die Antwort ist wiederum sehr einfach. Sie hängt davon ab, ob die gute oder die böse Strebung im Augenblicke des Todes in Wirksamkeit tritt und so die neue Anhaftung bestimmt.

Damit ist aber nicht gesagt, daß nun die in diesem Augenblick latent bleibende gegenteilige Willensrichtung für immer wirkungslos geworden sei. Im Gegenteil wird auch sie irgendwo und irgendwann sich geltend machen, indem sie maßgebend für irgend eine spätere Geburt, eine »*nach*malige Wiederkehr[55]«, sein wird. Denn sie bleibt ja bestehen, glimmt sozusagen unter der Asche fort, indem sie lange Zeiten hindurch nicht einmal ins Bewußtsein zu treten braucht. Um letzteres ganz zu verstehen, dürfen wir uns nur darüber klar werden, wie die wenigsten Menschen ihren Charakter, d. h. also die Summe ihrer Willens-

[54] Es ist nicht schwer, auch in allen diesen Fällen das Gesetz der Wahlverwandtschaft als den Regulator der im Tode vor sich gehenden Anhaftung an einem neuen Keim aufzuzeigen:

Wer mitleidlos Menschen oder auch nur Tiere töten kann, trägt tief in seinem Innern die Neigung, Leben abzukürzen; er findet Befriedigung, ja Freude an der Kurzlebigkeit der anderen Wesen. Kurzlebige Keime sind ihm also wahlverwandt, eine Wahlverwandtschaft, die sich nach seinem Tode in der dann erfolgenden Anhaftung an einem neuen Keim zu seinem eigenen Schaden geltend macht. – Ebenso sind einem, der an Mißhandlungen und Verunstaltungen anderer Gefallen findet, Keime wahlverwandt, die in sich die Anlage tragen, sich zu einem verunstalteten Körper zu entwickeln.

Ein zorniger Mensch erzeugt in sich Wahlverwandtschaft zu unschönen Körpern und den entsprechenden Keimen, wie es ja das Charakteristikum des Zornes ist, das Antlitz zu verzerren.

Wer eifersüchtig, geizig, hochmütig ist, hat in sich die Tendenz, anderen nichts zu gönnen, sie zu verachten. Demzufolge sind ihm Keime, die in armseligen äußeren Verhältnissen sich zu entwickeln bestimmt sind, wahlverwandt.

Nur eine Konsequenz des Ausgeführten ist es natürlich, daß auch ein Wechsel *des Geschlechts* eintreten kann. So wird in Dīgha N. XXI. berichtet, wie Gopikā, eine Tochter der Sakyer, nach ihrem Tode als »Gopako der Göttersohn« wiedergeboren wurde, weil *»ihr der weibliche Sinn widerwärtig geworden war, sie männlichen Sinn in sich ausgebildet hatte«*.

[55] Majj. Nik. III, p. 214 (136. Suttam).

strebungen, wirklich kennen: Es fehlen entweder die äußeren Motive, welche die in ihnen schlummernden Triebe und Neigungen wecken könnten, oder die äußeren Umstände, wie speziell die staatlichen Gesetze, hemmen die *Äußerungen* des bösen Willens, keineswegs diesen selbst. »Dadurch geschieht es, daß höchst selten ein Mensch seine ganze Entsetzlichkeit im Spiegel seiner Taten erblickt. Oder glaubt ihr wirklich, Robespierre, Bonaparte, der Kaiser von Marokko, die Mörder, die ihr rädern seht, seien allein so schlecht unter Allen? Seht ihr nicht, daß viele dasselbe täten, wenn sie nur könnten? Mancher Verbrecher stirbt ruhiger auf dem Schafott als mancher Nichtverbrecher in den Armen der Seinen. Jener hat seinen Willen erkannt und gewendet. Dieser hat ihn nicht wenden können, weil er ihn nie hat erkennen können[56].« Hienach wird deutlich, wie irgend eine Charakteranlage durch ganze Existenzen hindurch in uns schlummern kann, bis sie plötzlich irgend einmal offenbar wird und in Wirksamkeit tritt[57]. Unter diesem Gesichtspunkte verstehen wir es dann aber auch, wie ein schlechter Trieb uns im nächsten Tode einer Anhaftung in einer Hölle zuführen kann, während unsere guten Neigungen, möglicherweise unter weiterem Fortwirken des schlechten Triebes, erst eine spätere Anhaftung nach Umfluß der Objektivation in der Hölle bestimmen, indem sie erst dann wirksam werden, oder umgekehrt. Ein Beispiel hiefür gibt der Buddho im folgenden Falle: König Pasenadi von Kosalā berichtet ihm:

»Herr, hier in Sāvatthī ist ein Haushalter, ein Gildemeister, gestorben. Derselbe hat keinen Sohn hinterlassen, und ich komme jetzt hierher, nachdem ich seinen Besitz dem königlichen Palast überwiesen habe: Herr, eine Million Goldstücke, und was soll ich erst vom Silber sagen! Aber dieser Haushalter und Gildemeister, Herr, pflegte abwechselnd Brockenspeise und sauren Haferschleim zu essen. Und so kleidete er sich: Als Gewand trug er ein Kleid aus grobem Hanf, und was seine Kutsche anbetrifft, so fuhr er in einem defekten Wagen mit einem abgenutzten Sonnenschirm aus Blättern.«

Darauf spricht der Buddho:

»Gewiß, großer König, gewiß, großer König! In früherem Leben, großer König, gab dieser Haushalter und Gildenmeister einst einem Paccekabuddho[58] mit Namen Tagarasikhi Almosenspeise. Und als er nach den Worten: ›Gebt dem Asketen Almosenspeise!‹ sich von seinem Sitz erhob und fortging, gereute es ihn, daß er gespendet hatte: ›Es wäre besser, wenn meine Sklaven und Arbeiter die Almosenspeise äßen!‹ Und außerdem beraubte er seines Bruders einzigen Sohn um des Vermögens willen des Lebens.

[56] Schopenhauer, Neue Paralip., S. 170.

[57] Ein Analogon bilden ererbte physische krankhafte Keime, die auch oft erst im zweiten, ja im dritten Gliede, wie besonders solche zu Geisteskrankheiten, zur Erkrankung führen, also von ihren Zwischenträgern gleichfalls zeit ihres Lebens völlig unbewußt mit herumgetragen werden.

[58] Ein für sich allein Erwachter, der im Gegensatz zu einem vollkommen Erwachten – Sammāsambuddho – nicht die Fähigkeit hat, seine Erkenntnisse anderen mitzuteilen.

»Und weil, großer König, dieser Haushalter und Gildemeister dem Paccekabuddho Tagarasikhi Almosenspeise gespendet hatte, gelangte er, als Frucht dieser Tat, siebenmal auf den guten Weg, in die Himmelswelt. Und ebenfalls als Frucht dieser Tat wurde er hier in Sāvatthī siebenmal Gildemeister.

»Und weil nun, großer König, dieser Haushalter und Gildemeister es bereute, daß er gespendet hatte: ›Es wäre besser, wenn meine Sklaven und Arbeiter die Almosenspeise äßen‹, hatte er, als Frucht dieser Tat, kein Verständnis für gute Speise, hatte kein Verständnis für schöne Kleidung, hatte er kein Verständnis für ein geschmackvolles Gefährt, hatte er kein Verständnis für die Genüsse der fünf Sinne.

»Und weil nun, großer König, dieser Haushalter und Gildemeister seines Bruders einzigen Sohn um des Vermögens willen des Lebens beraubte, mußte er, als Frucht dieser Tat, viele Jahre, viele hundert Jahre, viele tausend Jahre, viele hunderttausend Jahre in der Hölle Pein erdulden. Und ebenfalls als Frucht dieser Tat ist er das siebente Mal sohnlos und muß infolgedessen sein Vermögen der Schatzkammer des Königs überlassen[59].«

Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß die angeführten Taten des Gildemeisters nur als Äußerungen und Förderer der entsprechenden Willens*tendenzen* ihre späteren Folgen zeitigten. Niemand kann nach dem Gesetze des allmählichen Werdens, das alles beherrscht, ein schweres Verbrechen begehen, ohne daß sein Wille nicht schon lange vorher in den Bahnen, innerhalb deren es liegt, gewandelt wäre. Der Entschluß und die Ausführung des Verbrechens selbst verstärken und besiegeln lediglich die bereits vorhandene Willenstendenz. Dieselbe bleibt deshalb natürlich auch nach der Tat bestehen, selbst wenn sie in der Folge nicht mehr zum Ausbruch kommt, ja dem Täter selbst unbewußt bleiben mag – niemand wird einem Menschen trauen, der, sei es auch vor vielen Jahren, bewußt einen anderen getötet hat –, eben weshalb diese so latent gewordene Willensdisposition dann auch im kommenden Tode die Direktive für die Art der neuen Anhaftung abzugeben vermag. Daß nicht etwa die Setzung der äußeren Tat als solcher, rein objektiv genommen, also beispielsweise die wenn auch unverschuldet heibeigeführte Tötung eines Menschen, sondern vielmehr die *Gesinnung*, in der sie gesetzt wird, d. h. also eben wiederum die Willensrichtung, aus der sie erfolgt und deren Verhärtung sie selbst mitbedingt, es ist, welche das fernere Schicksal des Menschen bestimmt, führt der Buddho im sechsundfünfzigsten Suttam der Mittleren Sammlung[60] aus, wo er in einem Zwiegespräch mit Upāli, dem Hausvater, einem Anhänger des Nigantha Nathaputto, den Gedankengang behandelt: Was ohne Absicht geschieht, ist nicht so sehr von Übel; wenn es aber mit Absicht geschieht, dann ist es sehr von Übel, und dabei in dreimaliger feierlicher Wiederholung erklärt, daß von den möglichen Taten in Gedanken, Worten und Werken die in Gedanken, d. h. eben

[60] Majj. Nik. I, p. 371.
[59] Samyutta Nik. III, 2, 10.

jene, die auf eine böse Gesinnung zurückgehen, die übelsten sind. Ja, im Sechser-Buch des Anguttara Nikāyo identifiziert der Buddho das *Wirken* direkt mit dem *Wollen: »Den Willen, Mönche, nenne ich das Wirken* (Kammam); denn ist der Wille da, so wirkt man, sei's in Werken, Worten oder in Gedanken«[61][62].

Hienach führt also jedes Wollen ganz bestimmte Wirkungen herbei, und zwar bestehen dieselben nicht bloß in denjenigen, welche sich noch in diesem Leben einstellen und die der Buddho als »die offenbare Leidensverkettung«[63] bezeichnet– sie sind *hier* nicht zu behandeln –, sondern sie äußern sich auch über den Tod hinaus als »die verborgene Leidensverkettung[63]«, indem jedes Wollen über den Weg der durch dasselbe bedingten oder mitbedingten oder verhärteten Willens*tendenz* das Anhaften bei einer unserer künftigen Wiedergeburten mitbestimmt und so dazu beiträgt, uns in die entsprechenden äußeren Verhältnisse zu versetzen. Gemeinhin wird diese gesetzmäßige Auswirkung

[61] Ang. Nik. VI. 63.

[62] Vgl. auch Schrader, Die Fragen des Königs Menandros, S. 89 f.: »Der König sprach: ›Meister Nāgaseno, wessen Schuld ist die größere: dessen, der wissentlich, oder dessen, der unwissentlich sündigt?‹

Der Senior sprach: ›Wer unwissentlich sündigt, Großkönig, hat die größere Schuld.‹ – ›Dann sollen wir also, Meister Nāgaseno, unsere Prinzen und Minister, wenn sie unwissentlich sich vergehen, doppelt bestrafen?‹

– ›Was meinst du, Großkönig: wenn einer, ohne zu wissen, was er tut, und ein anderer mit Bewußtsein eine Eisenkugel ergreift, die bis zum Rotglühen erhitzt worden ist: welcher von beiden würde sich stärker brennen?‹ – ›Derjenige, Meister, welcher ahnungslos die Kugel ergreift.‹ – ›Ebenso, Großkönig, ist dessen Schuld die größere, der unwissentlich Böses tut.‹ – ›Gut, Meister Nāgaseno.‹« – Hiezu bemerkt Schrader, S. 168 l.c., ganz im Sinne der obigen Ausführungen: »Wie ist das zu verstehen? Schwerlich anders als daß bei dem, der sich seiner Tat als einer verwerflichen bewußt ist, alsbald die Reue kommt und infolgedessen das Böse nicht zunimmt, während bei dem, der ohne Skrupel seinen Freund betrügen kann, der, ohne einen Funken von Mitleid zu empfinden, einen Menschen ermorden, ein Tier quälen kann usw., durch Verhärtung des Charakters die Disposition zum Bösen wächst.« – Wenn ein anderer Satz des Buddho den unwissentlich Sündigenden im Gegenteil von Schuld ganz freispricht – »Ajānantassa n'āpatti«: Ohne Wissen keine Schuld – so ist *dieses* »ohne Wissen«, im Gegensatz zu dem eben behandelten Fall der Unkenntnis des Moral- oder Karma-Gesetzes, welche Unkenntnis immer von einer ganz tiefen Stufe zeugt, im Sinne des error in objecto zu verstehen, wie das durch folgenden – gleichfalls von Schrader (l.c.) angeführten – einem Buddhisten in den Mund gelegten Ausspruch des Sutrakṛtānga illustriert wird: »Wenn (ein Wilder) seinen Spieß durch die Seite eines (bienenkorbähnlichen) Kornschuppens rennt, im Glauben, es sei ein Mann, oder durch einen Kürbis, im Glauben, es sei ein Kind, und ihn brät, so ist er des Mordes schuldig, nach unseren Ansichten. Wenn ein Wilder einen Mann aufspießt und brät, im Glauben, es sei ein Stück vom Kornschuppen, oder ein kleines Kind, im Glauben, es sei ein Kürbis, so ist er nicht des Mordes schuldig, nach unseren Ansichten.«

[63] Majj. Nik. I, p. 92 (13. Suttam).

alles Wollens das *Karma-Gesetz* genannt[64], in den Sutten heißt es auch »die Frucht der Taten[65]« oder *das Gesetz* schlechthin:

»Was ist wohl, lieber Gotamo, die Ursache, was der Grund, daß hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den Abweg, auf den schlechten Weg, zu Stätten des Leidens, zur Hölle gelangen?«

»Eben auf Grund des *gesetzlosen* Wandels, des unrechten Wandels, Brahmane, gelangen hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den Abweg, auf den schlechten Weg, zu Stätten des Leidens, zur Hölle.«

»Und was, lieber Gotamo, ist die Ursache, was der Grund, daß hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den guten Weg, zur Götterwelt gelangen?«

»Eben auf Grund des Wandels *gemäß dem Gesetz*, des rechten Wandels, Brahmane, gelangen hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den guten Weg, zur Götterwelt[66].«

Genau besehen ist dieses Karma-Gesetz nichts weiter als das *Kausalitätsgesetz* und zwar nicht nur in seinem formellen Sinne als das Gesetz von Ursache und Wirkung an sich, sondern zugleich in seiner materiellen Bedeutung, nach welcher aus einer bestimmten Ursache jeweils auch eine ganz *bestimmte* Wirkung hervorgeht, jedoch von seiner Beschränkung auf das Physische befreit und als auch im Bereiche des Moralischen, d. h. über den Tod hinaus herrschend, aufgezeigt. Es ist in diesem seinem allumfassenden Geltungsbereiche jene bald als gütige Vorsehung angestaunte, bald als finsteres Schicksal gefürchtete Macht, der jede Willensbetätigung, auch die geringste im leisesten Gedanken, untersteht: Sobald sich irgend ein Wollen regt, regt es sich nach Maßgabe des Kausalitätsgesetzes oder es regt sich überhaupt nicht.

Unseren Taten können wir somit nicht entrinnen, sie werden uns in der Form ihrer Wirkungen zu gegebener Zeit unweigerlich finden:

»Nicht in der Luft, nicht in des Weltmeers Tiefen, noch in weitentlegener Bergeshöhle: nirgend findet in der Welt ein Ort sich, wo man der eigenen bösen Tat entrinnen könnte[67].«

»Daß keine Frucht für jene bösen Werke, die befleckenden, wiedergebärenden, schrecklichen, leiderwirkenden, von neuem zu Geburt, Altern und Sterben führenden, erstehen möge, das kann niemand bewirken, kein Asket, Priester oder Geistwesen, kein Gott noch Teufel noch irgend einer in der Welt[68].«

[64] Karma (Sanskrit), in der Pāli-Form Kammam, = die wirkende Tat, oder, kurz, das Wirken, also das Gesetz des Wirkens oder, da nach dem Obigen Wirken = Wollen ist, das Gesetz, dem jedes Wollen untersteht.

[65] Der Pāli-Ausdruck hierfür lautet: kamma-vipāko. Vgl. Angutt. Nik. II, p. 80 (IV, 77).

[66] Anguttara Nik. II, 2 : 6.

[67] Dhammapadam, V. 127.

[68] Angutt. Nik. II, p. 172 (IV, 182).

»Den nach langer Abwesenheit aus fernen Landen glücklich Wiederkehrenden begrüßt, wenn er heimkehrt, die Schar der Freunde und Verwandten. So auch empfangen den, der recht gehandelt hat hienieden, die eigenen guten Taten in der anderen Welt, wie Freunde einen lieben Freund[69].«

Insbesondere ist natürlich auch unser gegenwärtiger Körper, wie jeder spätere, mit allen Sinnesorganen und geistigen Fähigkeiten, also das, was wir bisher die Sechssinnenmaschine genannt haben, ein ausschließliches Produkt unseres früheren Wirkens, indem dieses ja das Anhaften im Mutterleibe herbeigeführt hat:

»Dies ist nicht, Mönche, euer Körper und nicht der Körper der anderen: die Tat der Vergangenheit muß vielmehr hier erblickt werden, die zur Entwicklung gekommen, die verwirklichtes Wollen ist, die fühlbar geworden ist[70].«

»Das Auge, Mönche, ist als durch früheres Wirken bestimmt zu erkennen und zu betrachten.

»Das Ohr – die Nase – die Zunge – der Leib – der Geist, Mönche, ist als durch früheres Wirken gebildet und bestimmt zu erkennen und zu betrachten[71].«

Kurz: »Mein Wirken ist mein Besitz, mein Wirken ist mein Erbteil, mein Wirken der Mutterleib, der mich gebiert, mein Wirken ist das Geschlecht, dem ich verwandt bin, mein Wirken ist meine Zuflucht[72].«

Sind also die Wirkungen alles unseres Wollens streng gesetzmäßige, dann erhellt auch ohne weiteres, daß uns vor ihnen auch kein guter Glaube, auch nicht das auf kirchliche Dogmen gegründete felsenfeste Vertrauen von der Richtigkeit des eingeschlagenen Lebensweges zu schützen vermag: Ein lungenschwacher Mensch, der in erhitztem Zustande einen kalten Trunk zu sich nimmt, wird eine Lungenentzündung bekommen, ob er nun diese Folgen gekannt hat oder nicht und auch wenn er die unerschütterliche Überzeugung hatte, der Trunk werde ihm nicht schaden; und wer mit einem unkundigen Führer einen Gletscher besteigt, wird in eine Gletscherspalte hinunterstürzen, auch wenn ihn der Führer noch so sehr von seiner Unfehlbarkeit in der Kenntnis des richtigen Weges zu überzeugen gewußt hatte. Denn es ist eben Naturgesetz, daß ein kalter Trunk ungünstig auf erhitzte Lungen wirkt und daß, wer auf eine Gletscherspalte zugeht, schließlich in dieselbe hineinstürzen muß. Ganz ebenso ist es aber auch im Bereiche des Moralischen ewiges Gesetz, ja, es ist im Grunde dasselbe Gesetz, wie das eben genannte Naturgesetz, daß jedwede Willensbetätigung und demzufolge jedes Anhaften in dem entsprechenden *Werden* die entsprechenden Folgen herbeiführt. Der Buddho spricht diesen

[69] Dhammapadam, V. 219–220.

[70] Samyutta Nikāyo II, pag. 64 f. (XII, 37). – Der Sinn der Stelle ist: Dieser Körper gehört euch nicht wesenhaft an, sondern ist einfach ein durch euer früheres Wirken erzeugtes Produkt, an das ihr euch nunmehr gekettet seht.

[71] Samyutta Nikāyo XXXV, 145.

[72] Anguttara Nikāyo V, 57.

Gedanken im einhundertsechsundzwanzigsten Suttam der Mittleren Sammlung[73] aus, wo er unter anderem sagt:

»Wer da auch immer, Bhumijo, als Asket oder als Brahmane falsch erkennt... falsch handelt... und also etwa mit Hoffnung ein Asketenleben führt, kann das Ziel unmöglich gewinnen, also etwa ohne Hoffnung ein Asketenleben führt, kann das Ziel unmöglich gewinnen. Und warum nicht? Weil er, Bhumijo, das Zielgewinnen nicht von Grund aus versteht... Gleichwie etwa, Bhumjio, wenn ein Mann, der Milch begehrt, Milch sucht, auf Milch ausgeht, eine Kuh, die gekalbt hat, am Horn zu melken begänne; mag der auch also mit Hoffnung bemüht sein, Milch kann er unmöglich gewinnen; mag der auch also ohne Hoffnung bemüht sein, Milch kann er unmöglich gewinnen. . . . Und warum nicht? Weil er, Bhumijo, Milchgewinnen nicht von Grund aus versteht. Ebenso nun auch, Bhumijo, können dergleichen Asketen oder Brahmanen das Ziel unmöglich gewinnen: Und warum nicht? Weil sie, Bhumijo, das Zielgewinnen nicht von Grund aus verstehen.«

* * *

So über jeden Zweifel erhaben mithin die Kausalität alles Wollens ist, so ist damit doch noch keineswegs gesagt, daß sie sich nun in *allen* Fällen über den Tod hinaus in eine unserer künftigen Wiedergeburten hinein erstrecken muß. Das ist vielmehr nur dann der Fall, wenn die Willenstendenz, deren Ausfluß eine bestimmte Tat war, *im Zeitpunkte des Todes,* wo die neue Anhaftung stattfindet, überhaupt noch, wenn auch nur latent, vorhanden ist. Ist sie in diesem Augenblick bereits wieder vollständig ausgerottet, dann kann sie und damit auch die aus ihr geflossene Tat selbstverständlich auch in keiner Weise mehr kausal für die neue Anhaftung und die ihr später folgenden sein, so wenig als ein kalter Trunk einem Menschen weiter schaden kann, wenn dieser alsbald nach dem Trunke und noch ehevor die Wirkung der Lungenentzündung eintritt, die durch ihn eingetretene krankhafte Veränderung der Lungen durch ein entsprechendes Verhalten wieder beseitigt, und so wenig ein unkundiger Gletscherwanderer in die Gletscherspalte hinunterstürzen kann, wenn er rechtzeitig die eingeschlagene Richtung wieder verläßt:

»Diese drei, Mönche, sind dem Abgrund und der Hölle verfallen, *falls sie folgendem nicht entsagen:* welche drei?

Der unkeusch Lebende, der sich als keusch lebenden Jünger ausgibt; derjenige, der einen keusch lebenden Jünger des unkeuschen Lebens bezichtigt; derjenige, der im Glauben und der Ansicht, daß nichts Böses an der Sinnlichkeit zu finden sei, dem sinnlichen Genusse verfällt. Diese drei, Mönche, sind dem Abgrund und der Hölle verfallen, *falls sie diesen Dingen nicht entsagen*[74].«

Nichts anderes besagt auch die Einleitung des neunundneunzigsten Suttams

[73] Majj. Nik. III, p. 140.
[74] Angutt. Nik. III, 111.

des Dreier-Buches[75]. »Sollte, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch für jedwede Tat, die er verübt, die ihr genau entsprechende Wirkung erfährt, so ist in diesem Falle, Mönche, ein heiliger Wandel ausgeschlossen, und keinerlei Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung. Sollte aber, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch, der eine von einer Wirkung gefolgte Tat verübt hat, stets diese Wirkung erfährt, so mag es in diesem Falle, Mönche, einen heiligen Wandel geben, und die Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung.« Diese Stelle hat natürlich nicht, wie Nyānatiloka in seiner Anmerkung zu ihr meint, den Sinn, daß es eine Tat, d. h. ein Wirken, ohne Wirkung gebe, sondern sie will nur sagen, daß es ein Wirken gibt, das keine *postmortalen* Wirkungen im Gefolge hat[76]. Daß dies der Sinn der Stelle ist, ergibt sich klar aus ihrer Fortsetzung: »Da, Mönche, hat einer nur ein kleines Vergehen verübt, und dieses bringt ihn zur Hölle. Da aber, Mönche, hat ein anderer ebendasselbe kleine Vergehen verübt, doch dieses *reift noch bei Lebzeiten*, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund, geschweige denn eine große.« Das heißt also: Bei dem einen wirkt ein bestimmter, sich in einem Vergehen manifestierender Wille über den Tod hinaus derart, daß er ihn direkt in eine Hölle zu führen vermag, während er bei einem anderen sich schon bei Lebzeiten vollständig erschöpft und sich nicht einmal eine kleine *postmortale* Wirkung kundtut.

»Welcherart aber, Mönche, ist der Mensch, den ein kleines Vergehen, das er verübt hat, zur Hölle bringt? Da, Mönche, hat ein Mensch keinen Einblick in den Körper gewonnen[77], die Sittenreinheit nicht entfaltet, sein Denken ist beschränkt und kleinmütig, und selbst infolge von Kleinigkeiten hat er zu leiden.

[75] Angutt. Nik. I, p. 249.

[76] so daß also die Stelle wie folgt zu lesen ist: »Sollte, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch für jedwede Tat, die er verübt, die ihr genau entsprechende Wirkung [nach dem Tode] erfährt, so ist in diesem Falle, Mönche, ein heiliger Wandel ausgeschlossen, und keinerlei Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung. Sollte aber, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch, der eine von einer [*postmortalen*] Wirkung gefolgte Tat verübt hat, stets diese Wirkung erfährt, so mag es in diesem Falle, Mönche, einen heiligen Wandel geben, und die Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung.« – Daß ein heiliges Leben unmöglich wäre, wenn *jede* Tat über den Tod hinaus wirkte, ist klar. Denn dann könnte ja niemals und bei keinem Menschen die Leidensverkettung im Tode abgerissen werden. Es muß also auch Taten geben, die keine Wirkung über den Tod hinaus äußern, bzw. müssen die Wirkungen *aller* Taten rückwärts wieder auf das gegenwärtige Leben beschränkt werden können. Das Letztere ist in seinem ganzen Umfang beim Heiligen der Fall, wie wir später noch sehen werden. – Unter welchen Umständen eine Tat ihre Wirkungen über den Tod hinaus erstreckt, mithin als »eine von einer postmortalen Wirkung gefolgte« anzusprechen ist und unter welchen nicht, wird oben im Texte weiterhin ausgeführt.

[77] d. h. er ist sich nicht klar geworden über das, was wir unsere *Persönlichkeit* – sakkāyo – nennen.

Einen solchen Menschen, Mönche, mag selbst ein kleines Vergehen, das er verübt hat, zur Hölle bringen.

»Welcherart aber, Mönche, ist der Mensch, bei dem ebendasselbe kleine Vergehen, das er verübt hat, noch bei Lebzeiten zur Reife gelangt, und nicht einmal eine kleine Wirkung sich kundtut (nach dem Tode), geschweige denn eine große? Da, Mönche, hat ein Mensch Einblick in den Körper gewonnen, die Sittenreinheit entfaltet, sein Denken entfaltet, die Weisheit entfaltet, ist unbeschränkt, großmütig, weilt im Unermeßlichen. Bei einem solchen Menschen, Mönche, gelangt ebendasselbe kleine Vergehen, das er verübt hat, noch bei Lebzeiten zur Reife, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund (nach dem Tode), geschweige denn eine große.

»Was meint ihr wohl, Mönche, gesetzt, es würde ein Mann einen Klumpen Salz in eine kleine Tasse voll Wasser werfen; würde da wohl das wenige Wasser in der Tasse durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden?«

»Ja, o Herr!«

»Und warum?«

»Es findet sich ja, o Herr, nur sehr wenig Wasser in der Tasse. Das würde durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden.«

»Was meint ihr aber, Mönche, gesetzt, es würde ein Mann einen Klumpen Salz in den Gangesstrom werfen; würde wohl da das Wasser des Gangesstromes durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden?«

»Das wohl nicht, o Herr!«

»Und warum nicht?«

»Es befindet sich ja, o Herr, eine gewaltige Masse Wassers in dem Gangesstrom; das würde durch jenen Klumpen Salz nicht salzig und ungenießbar werden.«

»Ebenso nun auch, Mönche, hat da einer nur ein kleines Vergehen verübt, und dieses bringt ihn zur Hölle. Und ein anderer hat ebendasselbe kleine Vergehen verübt, doch dieses *reift noch bei Lebzeiten*, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund, geschweige denn eine große.«

Wie wir sehen, deckt sich auch die *Begründung* dafür, daß die gleiche Tat den einen in die Hölle führt, während sie bei einem anderen sich noch bei Lebzeiten vollständig erschöpft, mit den bisherigen Ausführungen: Ob die Folgen einer Tat bis zum Tode und damit in die nächste Existenz hineinreichen, bestimmt sich ausschließlich darnach, in welchem Maße die Tat den Willen beeindruckt: ein beschränkter eitler Mensch wird schon eine mäßige Beleidigung als einen schweren Angriff auf seinen Eigendünkel empfinden, den er aufrichtig und von Herzen nie wird verzeihen können, so daß derselbe also unauslöschliche Spuren in ihm hinterläßt, dagegen wird dieselbe Beleidigung auf einen edlen Menschen, der von der Wertlosigkeit alles Irdischen durchdrungen ist, keinerlei Eindruck machen oder, *wenn* sie ihn in Aufregung bringt, so wird dieselbe doch bloß eine augenblickliche sein und wird auch die durch diese Erregung bedingte Willens-

beeinflussung in der alsbald sich einstellenden bitteren Reue *ausreifen*, sich auswirken und durch die Liebe und das Mitleid, das in ihm wohnt[78], in kürzester Frist gänzlich aufgetrocknet, mit Stumpf und Stiel wieder ausgerottet sein, so daß bei seinem Tode nichts mehr von ihr vorhanden ist, was die dann neuerdings erfolgende Anhaftung beeinflussen könnte.

Damit ist dann aber auch der Weg gezeigt, nicht wie wir den Folgen unseres bisherigen bösen Wirkens entgehen können – das ist nach dem Ausgeführten unmöglich –, sondern wie wir diese Folgen auf unser *gegenwärtiges* Leben beschränken oder wenigstens die postmortalen Folgen abschwächen können. Wir dürfen nur die schlechten Willensdispositionen, die schlechten Charaktereigenschaften vernichten oder wenigstens schwächen, die, wie wir später noch deutlich einsehen werden, aus unseren schlechten Handlungen erwachsen sind, ja, die im Grunde nichts weiter als die Summe dieser darstellen und in denen wir daher die fortwirkende Kraft jeder einzelnen früheren bösen Tat auf eine geheimnisvolle Weise mitherumtragen. Eben deshalb ertöten wir dann in den schweren Seelenkämpfen um die Abschwächung oder gänzliche Vernichtung einzelner oder aller unserer schlechten Charaktereigenschaften auch unsere früheren bösen Taten selbst, »leben wir sie nach und nach ab«, wie es im Dreier-Buch heißt[79], so daß einer in demselben Maße, als er von einer bestimmten schlechten Charaktereigenschaft frei wird, auch der weiteren Folgen jener Taten, die in Beziehung zu dieser Charaktereigenschaft stehen, ledig wird. Nun gibt uns der Buddho auch in aller Deutlichkeit den Weg zur gänzlichen Vernichtung unserer schlechten Neigungen an, woraus folgt, daß, wer diesen Weg geht und soweit er ihn geht, auch wegen der späteren Früchte seines früheren schlechten Lebens oder seiner früheren schlechten Leben nicht weiter in Sorge zu sein braucht. Das geht soweit, daß er schließlich voll innerer Seligkeit ausrufen kann: »Entronnen bin ich der Hölle, entronnen der Tierwelt, entronnen dem Gespensterreich, entronnen dem Abweg, der Leidensfährte, der verstoßenen Welt, bin eingetreten in den Strom – der in »das Todlose« überführt –, sicher davor, je wieder hinabzusinken zu den Orten der Pein, bin mit unablenkbarer Entschiedenheit darauf bedacht, mich für die erlösende Erkenntnis reif zu machen[80].«

Doch ist wohl zu merken, daß zu dieser tröstlichen Zuversicht nur derjenige gelangen kann, der wirklich ernstlich und zugleich mit Erfolg, d. h. also auf die richtige Weise, wie sie eben der Buddho angibt, den Kampf um die allmähliche Ausrottung oder doch wenigstens Schwächung seiner Leidenschaften führt. Es genügt also nicht, bloß ein guter Mensch in dem Sinne zu sein, seine schlechten

[78] Güte und Mitleid sind das »Unermeßliche«, von dem oben die Rede war und in dem alles Egoistische wie ein Klumpen Salz im Gangesstrom aufgelöst wird. – Von diesem »Unermeßlichen« im letzten Kapitel dieses Werkes mehr.

[79] Ang. Nik. III, 74.

[80] Sam.-Nik. XII, 5 (cfr. Puggala Paññatti, I, 37).

Charaktereigenschaften im Zaume zu halten und die guten zu pflegen. Denn dadurch bleiben die ersteren als die Träger unserer früheren schlechten Taten ja bestehen; es findet bloß kein *neues* schlechtes Wirken mit neuen unheilvollen Früchten, sondern nur mehr ein gutes statt, welch' letzteres seinerzeit natürlich wieder seine guten Früchte tragen wird. Weil aber so das sich in den vorhandenen schlechten Charaktereigenschaften ausprägende schlechte Wirken einer früheren Existenz bestehen bleibt, darum kann auch ein Mensch, der nur in diesem Sinne zeitlebens gut ist, daß er seine schlechten Eigenschaften im Zaume hält, ohne sie zu vernichten oder wenigstens erheblich zu schwächen, nach seinem Tode infolge seines früheren schlechten Wirkens in eine Hölle geraten, wie aus dem gleichen Grunde umgekehrt auch ein böser infolge seines guten Wirkens in einer vorgeburtlichen Erscheinungsform, das in seinen vorhandenen, wenn auch nicht weiter gepflegten, guten Eigenschaften aufgespeichert ist, bei seinem Tode in eine Götterwelt emporsteigen kann, um allerdings beim Abscheiden aus dieser infolge des *nunmehr* zur Geltung kommenden schlechten Wirkens seiner letzten irdischen Existenz direkt in eine Hölle hinabzustürzen[81]. Beide Fälle behandelt der Buddho im einhundertsechsunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung. Dort ist übrigens auch noch ausgeführt, wie auch aus einem weiteren Grunde ein guter Mensch in eine Hölle und ein schlechter in eine Götterwelt kommen kann, indem nämlich jener im Augenblicke des Todes eine falsche, dieser aber eine rechte Erkenntnis vollzieht. Ersteres trifft beispielsweise zu, wenn ein zeitlebens guter Mensch infolge seiner letzten langwierigen und qualvollen Krankheit mit der Zeit die Geduld verliert, mürrisch und unverträglich wird, wie das im Leben gar nicht selten vorkommt, letzteres aber, wenn ein Verbrecher auf dem Schafott zur Besinnung kommt[82]. In beiden Fällen werden Strebungen ins Leben gerufen, die unmittelbar im Momente des Sterbens in Wirksamkeit sind und deshalb das neue Anhaften bestimmen *müssen*. Dabei werden aber die in jenem Augenblick latenten, also nicht zur Geltung kommenden, während des übrigen Lebens gepflegten guten oder bösen Strebungen eine *spätere* Zukunft bestimmen[83].

Sicher ist hienach die *Ernte* unseres Wirkens; unsicher aber für die allermeisten Menschen wegen seiner äußersten Kompliziertheit der Verlauf des Karma-Gesetzes im einzelnen, eine Kompliziertheit, die so groß ist, daß »die Frucht der Taten«, eben insofern, ein weiteres der »vier unerfaßbaren Dinge«

[81] Cfr. die gefallenen Engel des Alten Testamentes.

[82] In den »Fragen des Königs Menandros« – S. 87 – ist als Beispiel angeführt, daß jemand, der hundert Jahre dem Laster gefrönt hat, bei den Göttern wiedergeboren wird, wenn er in der Sterbestunde nur einen einzigen ernsten Gedanken bezüglich des Buddho oder seiner Lehre faßt.

[83] Der ernsthafte Jünger des Meisters ist natürlich auch gegen die schlimme der obigen beiden Eventualitäten geschützt, da er ja schon in gesunden Tagen sein Gemüt vollständig oder doch wenigstens so weit in seine Gewalt bringt, daß er sich sicher ist, er werde auch im Falle schwerer Krankheiten die Herrschaft über dasselbe nicht verlieren.

bildet, »über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, indem man darüber nachdenkt, dem Wahn oder der Verstörung anheimfällt[84]«.

Ein solches Grübeln über die voraussichtliche Gestaltung unserer Zukunft wäre aber auch höchst überflüssig. Es genügt zu wissen, daß wir diese Zukunft uns selbst nach festen Normen gestalten. Diese Wissenschaft haben wir nunmehr: *Wir können alles in der Welt werden, weil wir nichts von der Welt sind.* Ich kann ein König werden und kann ein Bettler werden, kann ein Edler werden und kann ein Lump werden, kann ein Mensch, ein Gespenst, ein Tier und ein Teufel werden und kann ein Gott werden. *An sich* ist mir das eine so nahe, weil so wesensfremd, wie das andere. Es kommt nur auf den Willen, auf das innerste Streben an, das ich in mir großziehe, es wird ein dem entsprechendes Anhaften herbeiführen[85]. – Nunmehr fehlt nur noch eines, nämlich die Kenntnis des *materiellen* Gehaltes der Normen, nach denen sich dieses Anhaften vollzieht, d. h. also die Beantwortung der Frage, wie unsere Handlungen nach dem Karma-Gesetze beschaffen sein müssen, wenn sie für uns gute Früchte zeitigen, eine günstige Wiedergeburt herbeiführen sollen, oder, anders ausgedrückt, was für uns *heilsam* – kusalam – und *unheilsam* – akusalam – ist. Damit kommen wir auf das Problem von Gut und Böse. Denn gut ist ja eben, was für uns heilsam, böse oder schlecht aber, was für uns unheilsam ist.

* * *

Wir haben bereits einzelne heilsame und unheilsame Eigenschaften in den bisher angeführten Stellen aus den Quellen kennen gelernt; nunmehr aber handelt es sich um das zugrundeliegende Prinzip.

Wir wissen, daß das Karma-Gesetz sich in Form der Wahlverwandtschaft betätigt, indem jede Wiedergeburt durch ein Anhaften innerhalb der fünf Reiche des Samsāro, die teils leidvoll, teils freudvoll, teils freud- und leidvoll sind, sich vollzieht, das Anhaften selbst aber durch die Art der im Momente des Sterbens waltenden Willenstendenzen, die in ihrer Gesamtheit die tanhā, den Durst, ergeben, bestimmt wird. Danach ist aber das Wirken, welches jene Willenstendenzen schafft[86], die eine Anhaftung in freudvoller Welt herbeiführen, ein heilsames oder gutes, dasjenige, welches Willenstendenzen zeitigt, denen eine Anhaftung in leidvoller Welt entspricht, ein unheilsames oder böses, und endlich jenes, das eine Wiedergeburt in einer Welt mit Freuden und Leiden bedingt, ein unheilsames und heilsames, ein gutes und böses zugleich:

»Es gibt, Mönche, ein Wirken, das böse ist und eine böse Ernte zeitigt. Es gibt, Mönche, ein Wirken, das gut ist und eine gute Ernte zeitigt. Es gibt ein

[84] Angutt. Nik. IV, 77.

[85] Angutt. Nik. IV, 36. – »Jene Beeinflussung, Brahmane, die mich zum Geiste in den Lüften machen würde, zum Gespenst oder Menschen, ist in mir erloschen.«

[86] Über die Möglichkeit der *beliebigen* Schaffung solcher Willenstendenzen, also über das Problem der Willensfreiheit, später.

Wirken, das teils gut, teils böse ist und eine teils gute, teils böse Ernte zeitigt.

»Was ist das aber, Mönche, für ein Wirken, das böse ist und eine böse Ernte zeitigt? Da verübt einer, Mönche, Harm verursachende Tat in Werken, in Worten, in Gedanken. Harm verursachende Tat in Werken, in Worten, in Gedanken verübend, gelangt er in einer Welt voll Harm wieder zum Dasein. In einer Welt voll Harm zum Dasein gelangt, wird er von Harm verursachenden Berührungen berührt. Von Harm verursachenden Berührungen berührt, empfindet er harmvolle Empfindung, äußerstes Wehe, als wie die Wesen in der Hölle. Das, Mönche, nennt man das Wirken, das böse ist und eine böse Ernte zeitigt.

»Was ist das aber, Mönche, für ein Wirken, das gut ist und eine gute Ernte zeitigt? Da verübt einer, Mönche, harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken. Harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken verübend, gelangt er in harmfreier Welt wieder zum Dasein. In harmfreier Welt zum Dasein gelangt, wird er von harmfreien Berührungen berührt. Von harmfreien Berührungen berührt, empfindet er harmfreie Empfindung, höchste Seligkeit, als wie die helleuchtenden Götter. Das, Mönche, nennt man das Wirken, das gut ist und eine gute Ernte zeitigt.

»Was ist das aber, Mönche, für ein Wirken, das teils gut, teils böse ist und eine teils gute, teils böse Ernte zeitigt?

»Da verübt einer, Mönche, teils harmverursachende, teils harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken. Teils harmverursachende, teils harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken verübend, gelangt er in teils harmvoller, teils harmfreier Welt wieder zum Dasein. In teils harmvoller, teils harmfreier Welt zum Dasein gelangt, wird er teils von harmverursachenden, teils harmfreien Berührungen berührt. Von teils harmverursachenden, teils harmfreien Berührungen berührt, empfindet er teils harmvolle, teils harmfreie Empfindungen, wechselndes Wohl und Wehe, als wie die Menschen, gewisse Götter und gewisse höllische Wesen. Das, Mönche, nennt man das Wirken, das teils gut, teils böse ist und eine teils gute, teils böse Ernte zeitigt[87].«

Nun ist es das Auszeichnende der leidvollen Welten – Hölle und Tierheit –, daß die Wesen in ihnen aus sich heraus keine Grenze des dürstenden Willens nach Dasein und Wohlsein, der sie, noch dazu in rohester Form, beseelt, anerkennen, daß sie vielmehr, sich vollständig mit diesem Durste identifizierend, in seinen beiden Grundäußerungen, nämlich Gier nach allem, was ihm entspricht und Haß gegen alles, was ihm zuwider ist, aufgehen, so sehr, daß sie, um ihn zu befriedigen, ohne weiteres auch in die Interessensphäre fremder Wesen hinübergreifen[88]. Dem entspricht es, daß die Bewohner der freudvollen Welten, also der Götterwelten – je höher, desto mehr –, frei von solcher Gier und

[87] Angutt. Nik. IV, 231, 232.

[88] Daß den Wesen in der Hölle gar keine Objekte zur Befriedigung ihrer Gier sondern nur solche, welche ihren Abscheu erregen, sich bieten, macht ihren Zustan um so leidvoller.

solchem Haß besonders in ihren rohen Formen sind, erstere vor allem nicht mehr auf Kosten der fremden Wesen befriedigen, diese vielmehr umgekehrt in immer umfassenderer Liebe in ihren Durst nach Wohlsein, der also bei ihnen eine neue Richtung annimmt, einschließen. Der Grund hiefür liegt darin, daß in diesen Reichen die Verblendung, in der alles Lebende befangen ist, daß nämlich unser Wesen mit unserer Persönlichkeit identisch sei und deshalb unser Durst nach Wohlsein sich auf sie konzentrieren müsse, teilweise behoben und eben dadurch auch die Scheidewand zwischen uns und den anderen Wesen teilweise niedergerissen ist[89]. Hienach erscheint aber als das Charakteristikum der niederen, leidvollen Welten Gier, Haß und Verblendung, und als das der höheren über den Weg immer umfassenderer Liebe eine zunehmende Annäherung an Gierlosigkeit, Haßlosigkeit und rechte Erkenntnis. In der Mitte steht das spezifisch Menschliche. Da nun, wie ausgeführt, unser jeweiliger Eintritt in eine dieser Welten sich darnach bestimmt, welche von ihnen unseren eigenen Charaktereigenschaften, unserem eigenen tiefsten Streben am meisten konform, verwandt ist, so ergibt sich als das für uns Unheilsame oder Schlechte *Gier* (lobho), *Haß* (doso) und *Verblendung* (moho) und als das für uns Heilsame oder Gute *Gierlosigkeit* (alobho), *Haßlosigkeit* (adoso) und *Unverblendung* (amoho). In diesen Grundeigenschaften sind alle Tugenden und Laster beschlossen.

Die Bedingungen des Durstes

Im bisherigen sehen wir unser jeweiliges Dasein auf den uns beseelenden *Durst* nach Dasein und die jeweilige Gestaltung der äußeren Bedingungen dieses Daseins auf die *Art* dieses Durstes zurückgeführt: wir sind in der Welt, weil wir Durst nach ihr hatten, und wir sind gerade in einer solchen Welt, wie der unsrigen, weil wir einen Durst hatten, der nach den ewigen Gesetzen uns gerade in diese Welt führen mußte. Damit könnte es scheinen, daß das Problem der Leidensentstehung, soweit es für den praktischen Zweck der Leidensvernichtung nötig ist – und nur darum handelt es sich ja für den Buddho –, gelöst sei. Denn wir brauchen ja nur diesen Durst in uns zu vernichten, um eine fernere Wiedergeburt hintanzuhalten und so mit dem kommenden Tode auf ewig aus der Welt herauszutreten. Allein diese Schlußfolgerung wäre auf dem Standpunkte, auf dem wir jetzt noch stehen, etwas voreilig. Denn für den denkenden Menschen taucht sofort die weitere Frage auf: Kann ich denn diesen Durst nach Dasein in mir überhaupt vernichten? Ist er nicht vielmehr eine Äußerung meines Wesens selbst und eben deshalb so wenig wie dieses vernichtbar? Zwar hat uns der Meister auch schon von diesem Durste gesagt, daß er nicht unser Selbst sei, indem auch bei ihm ein Entstehen und Vergehen

[89] Auch davon im letzten Kapitel mehr.

beobachtet werde[90]. Allein dieses Kriterium für die Erkenntnis des Bereiches des Anattā, des Nicht-Ich, ist hier nicht ohne weiteres einzusehen. Denn der Durst nach Dasein und Wohlsein erfüllt uns vom ersten Augenblick unserer Existenz an, ja durch alle unsere fortlaufenden Existenzen hindurch so unaufhörlich und mit einer solchen Macht, daß sogar der gewaltige Schopenhauer zum Schlusse kam, beim Willen, also eben dem Durste[91], sei *kein* Entstehen und Vergehen zu beobachten, er sei vielmehr, wie selbst ursachlos und unbedingt, so auch nie *Ursache* eines anderen; alles andere außer ihm, insbesondere auch unsere eigene Persönlichkeit, sei also auch nicht *Wirkung*, sondern vielmehr *Erscheinung* von ihm, kurz, er sei die unmittelbare Auswirkung unseres Wesens selbst, das in ihm sich darstelle, oder in den Worten des Buddho, er sei unser leibhaftiges, wirkliches und wahres Selbst, indem von ihm gelte: »Das bin ich, das gehört mir, das ist mein Selbst«, ein Standpunkt, den praktisch ja auch die Menschheit in ihrer Gesamtheit von jeher einnimmt. Hienach erhellt aber, von welch' ausschlaggebender Bedeutung in der Lehre des Buddho gerade der Nachweis dafür ist, daß auch dieser dürstende Wille *kein Metaphysisches*, sondern daß auch er nach jeder Hinsicht der Kausalität unterworfen, also bedingt und mithin ebenfalls etwas *rein Physisches*, das heißt anattā, nicht-ich, ist[92]. Denn wäre er das nicht, wäre er wirklich das metaphysische Wesen des Menschen, also unser Selbst, dann wäre eben deswegen in alle Ewigkeit keine Erlösung von ihm und damit von der Welt und damit vom Leiden möglich, da ja niemand sich selbst vernichten, niemand aus seiner eigenen Haut fahren kann, wie bereits früher ausgeführt, eine Konsequenz, die Schopenhauer ja auch in der Tat insoweit gezogen hat, als nach ihm unser intelligibler Charakter unveränderlich ist und wir zu unserer Erlösung im Grunde nichts beitragen können[93]. Wäre dem aber so, dann wäre es auch mit der Lehre des Buddho, deren Kern ja eben darin besteht, den jederzeit gangbaren und bei Anwendung der nötigen Intensität auch alsbald zum Ziele führenden Weg zur Erlösung aufzuzeigen, von vornherein nichts. Hienach ist es aber nicht nur nicht gegen den Geist seiner Lehre, wenn in ihr auch für diesen dürstenden Willen, sich im Dasein zu behaupten, die Ursache festgestellt wird, wie Deussen in seiner Geschichte der Philosophie – Bd. I, 3. Abt., S. 165 – meint, sondern die Lehre des Buddho wäre umgekehrt in sich widersinnig, wenn es *nicht* so wäre. Und es ist denn auch in der Tat so: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist der Durst von irgend etwas abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›*Ja, er ist abhängig*‹.«

Die Frage ist also nunmehr: *Wovon* ist dieser Durst nach Dasein abhängig,

[90] Cfr. oben, S. 98.

[91] Cfr. oben, S. 170.

[92] Man wird merken, daß *anattā* und das *Physische* identische Begriffe sind.

[93] Schopenhauer läßt bloß die *Möglichkeit* offen, daß unser Wille vielleicht einmal im Verlaufe der unendlichen Zeiten sich von selbst und ohne unser Zutun wende und verneine. (Darüber vgl. Anhang 4.)

dieser Durst, der sich vor allem im Momente des Sterbens geltend macht, indem er immer wieder ein Anhaften an einem neuen Keim herbeiführt? Welche Grundvoraussetzung muß vorliegen, daß er in uns entstehen, sich erheben kann[94]? Der Buddho sagt es uns in den Worten: »Wenn gefragt würde: ›Von was ist der Durst abhängig‹? – so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von der *Empfindung* entsteht der Durst‹.« Auch das ist ohne weiteres verständlich. Ohne den Anreiz einer Empfindung gibt es kein Begehren. Wenn jegliche Empfindung gänzlich und für immer verschwunden ist, dann ist es auch mit jedem Wollen irgend welcher Art, mit jedem Durste für immer vorbei: ein vollständig empfindungsloser Mensch *will* nichts mehr, hat keinerlei *Durst* nach irgend etwas mehr, und wenn er *für immer* empfindungslos geworden ist, kann sich auch in alle Ewigkeit dieses Phänomen des Durstes nicht mehr an ihm zeigen: »Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit von der Empfindung entsteht der Durst.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit von der Empfindung der Durst entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt und durchweg keine Empfindung irgend eines (Wesens) von irgend etwas stattfände, das will sagen, keine aus der Sehberührung resultierende Empfindung, keine aus der Hörberührung resultierende Empfindung, keine aus der Riechberührung resultierende Empfindung, keine aus der Schmeckberührung resultierende Empfindung, keine aus der Tastberührung resultierende Empfindung, keine aus der Denkberührung resultierende Empfindung, – würde da, bei dem gänzlichen Fehlen der Empfindung, auf Grund der Aufhebung der Empfindung, irgendwie ein Durst wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Durstes, nämlich die Empfindung.«

Woher aber die Empfindung? »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Empfindung von irgend etwas abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Empfindung abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von der *Berührung* entsteht die Empfindung.‹ Und dies, Anando daß in Abhängigkeit von der Berührung die Empfindung entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt und durchweg keine Berührung irgend eines (Sinnes) mit irgend etwas stattfände, das will sagen, keine Sehberührung, keine Hörberührung, keine Riechberührung, keine Schmeckberührung, keine Tastberüh-

[94] Ganz ebenso, wie bei den anderen Gliedern der Kette handelt es sich für den Buddho auch beim Durste nicht etwa um Feststellung der Ursache schlechthin und überhaupt, sondern nur darum, die *Gelegenheitsursache* aufzudecken, die sein Erscheinen, sein Offenbarwerden ermöglicht, was eben in der Redewendung zum Ausdruck kommt: »Von was ist der Durst *abhängig?*« – Hier steht der Buddho also wieder ganz auf dem Standpunkte Schopenhauers: »*Jede* natürliche Ursache ist nur Gelegenheits*ursache;* kein Ding in der Welt hat eine Ursache seiner Existenz schlechthin und überhaupt.« (W. a. W. u. V. I, 164 [196/197].)

rung, keine Denkberührung, – würde da bei dem gänzlichen Fehlen der Berührung, auf Grund der Aufhebung der Berührung, irgend eine Empfindung wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit der Empfindung, nämlich die Berührung.«

Damit aber eine Berührung in mir stattfinden kann, ist mein körperlicher Organismus als der Träger der die Berührung vermittelnden Sinnesorgane, die Sechssinnenmaschine, nötig: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Berührung von irgend etwas abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Berührung abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit vom körperlichen Organismus – nāmarūpam – entsteht die Berührung‹.«

Wir haben die Bedingtheit der Empfindung beziehungsweise der mit ihr stets untrennbar verbundenen Wahrnehmung[95] durch die *Berührung* und die Bedingtheit *dieser* durch den körperlichen Organismus beziehungsweise die Sinnesorgane bereits früher im Kapitel über die Persönlichkeit kennen gelernt, dessen genaue Kenntnis hier natürlich vorausgesetzt wird. Dort[96] ist weiterhin auch, und zwar an der Hand von Stellen, *die die unmittelbare Fortsetzung der im Vorstehenden angeführten bilden*, ausführlich dargelegt, wie auch der körperliche Organismus wieder abhängig ist, und zwar vom Bewußtsein und dieses seinerseits wiederum vom körperlichen Organismus, beide in gegenseitiger Bedingtheit[97]. Somit mündet dann aber die Kette der Abhängigkeiten letzten Endes in den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« aus, wo sie denn auch im Mahā-Nidāna-Suttam[98] ihren endgültigen Abschluß erreicht.

Dieses letztere kann seinen Grund nur darin haben, daß damit der Kreis der Abhängigkeiten auch tatsächlich geschlossen ist; dem ist denn auch so:

Wir wissen, daß wir dem Leiden nur dann dauernd entrinnen können, wenn es uns gelingt, für immer aus dem Samsāro, dem Kreislauf der Wiedergeburten, herauszutreten, wenn wir also künftig keiner neuen Geburt, mithin keiner Neubildung des »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« mehr ausgesetzt sind. Denn sobald der Vorgang, in welchem diese Neubildung sich vollzieht, eben die Geburt im Sinne des Buddho, auch nur eingeleitet ist – durch unsere Empfängnis im Mutterleibe –, sind wir für die ganze Dauer des Bestandes dieses sich neu bildenden »mit Bewußtsein behafteten Körpers« wiederum unlöslich an ihn gebunden – nur im Momente des jeweiligen Todes können

[95] In Dīgha Nik. I. ist deshalb auch die *Wahrnehmung* an Stelle der Empfindung als die Voraussetzung des Durstes angeführt.

[96] S. 58 f.

[97] Diese gegenseitige Bedingtheit wird in Dīgha Nik. II dadurch anschaulich gemacht, daß gesagt wird, das Bewußtsein stecke im Körper und sei an ihn gebunden, wie ein Faden durch einen Edelstein gezogen und an ihn gebunden sei.

[98] Dīgha Nik. XV.

wir ja gänzlich aus dem Samsaro heraustreten. Alles Leiden gründet also in dem »*körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein*«, welch' ersteren wir eben deshalb wie die Sechssinnenmaschine im allgemeinen so vor allem auch die Leidensmaschine im besonderen nennen konnten. Aus diesem Grunde waren wir auch schon gleich am Anfange unseres Unternehmens, die bedingte Natur alles Leidens aufzuzeigen, genötigt, die Ursache für die *Geburt*, das heißt eben für die stete Neubildung »dieses körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«, festzustellen. Als solche fanden wir den uns beseelenden Durst nach Dasein, der immer wieder im Augenblick unseres jeweiligen Todes ein Neuanhaften an einem neuen Keim in einem Mutterleibe und damit das *Werden* eines körperlichen Organismus herbeiführt. Damit aber sahen wir uns vor die weitere Frage gestellt, ob auch dieser Durst bedingt, mit anderen Worten, ein Physisches und nicht vielmehr unser metaphysisches Substrat und als solches unzerstörbar sei. Wir fanden soeben auch ihn bedingt, und zwar in stufenweiser Folge zunächst durch die Empfindung, weiterhin durch die Berührung und endlich durch den – »*körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein*«. Damit sind wir aber wieder zu unserem Ausgangspunkte zurückgelangt. *Der Kreis ist geschlossen:* Alles Leiden wurzelt in unserem »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«; diese beiden in ihrer Verbindung als unser gegenwärtiger »mit Bewußtsein behafteter Körper« sind die Folge unseres Durstes nach Dasein während unserer letzten *vorgeburtlichen* Existenz, jener Durst aber hatte seinerseits wieder »einen körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« zur Voraussetzung, und so rückwärts weiter in saecula saeculorum.

Erwägen wir noch, daß aus dem körperlichen Organismus in Verbindung mit dem Bewußtsein der Durst jeweils speziell in der Weise hervorgeht, daß der erstere als die Sechssinnenmaschine in Tätigkeit gesetzt wird und dadurch in dem zunächst aufflammenden Bewußtsein Empfindung und Wahrnehmung ausgelöst werden, aus welch' letzteren dann der Durst zeitlebens bis zum Augenblick des Todes stets neu hervorquillt, und daß wir diesen ganzen Tätigkeitsprozeß der Sechssinnenmaschine mitsamt dem Bewußtsein, wie er sich von der Geburt bis zum Augenblicke des Todes hinzieht, als das Getriebe der *Persönlichkeit* zusammengefaßt haben, so kann der Inhalt der Kausalitätsformel noch prägnanter also zusammengefaßt werden: *Die Persönlichkeit* ist – und zwar in ihren beiden Grundgruppen, dem körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein, als ihrer realen Unterlage – *durch den Durst, dieser aber durch die frühere Persönlichkeit bedingt*, genau so, wie die Henne durch das Ei, das Ei aber wiederum durch die Henne bedingt ist. So verblüffend einfach ist also die Formel der Entstehung in Abhängigkeit[99]. Was aber hat man aus ihr nicht alles gemacht!

[99] Freilich, wenn man ganz tief hinuntersteigt, wird sie andererseits abgrundtief, wie man dies speziell aus dem späteren Kapitel über die Sankhārā ersehen kann. Dann versteht man auch die Worte des Herrn gegenüber der Äußerung Anando's, daß die

Mit diesem Resultat ist nun aber die Wurzel des Leidens völlig bloßgelegt; sind wir doch bis zum unermüdlichen Erbauer unseres jeweiligen körperlichen Organismus selbst vorgedrungen, durch welch' letzteren als die Leidensmaschine alles Leiden für uns zu allererst möglich wird, indem wir dabei diesen Erbauer der Leidensmaschine zugleich als einen Gesellen erkannnt haben, der mit unserem eigentlichen Wesen nicht das geringste zu tun hat, dem wir also bloß den Laufpaß zu geben brauchen, um auf ewig von jeder neuen Wiederverkörperung befreit zu sein. Mit dem Buddho können wir deshalb nunmehr auch, wenn wir wollen, ausrufen:

»Endloser Neugeburten Wandelsein
Hab' ich durchirrt, verfolgt von Schmerz und Pein.
Vergebens hab' ich oftmals ausgeschaut
Nach ihm, der dieses Leidens Haus gebaut.
Bauherr, ich spotte dein, jetzt kenn' ich dich.
Nie baust du mehr ein beinern Haus für mich.
Nicht braucht der Geist mehr schöpferisch tätig sein, fürwahr,
Hat er den grausen Durst vertilgt doch ganz und gar[100].«

Nunmehr sind wir auch reif, die zweite der vier Hohen Wahrheiten in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen: »Dies, Mönche, ist die Hohe Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist der *die Wiedergeburt erzeugende Durst*, der von Wohlgefallen und Lust begleitete, bald hier, bald dort sich ergötzende, nämlich der Durst nach sinnlicher Lust, der Durst nach Werden (Dasein), der Durst nach Vernichtung[101].«

Wir haben oben gesagt, daß die Formel der Entstehung in Abhängigkeit im Mahā-Nidāna-Suttam mit dem Gliede »körperlicher Organismus mitsamt dem Bewußtsein« ihren Abschluß erreicht. Das gleiche ist im Mahāpadhānasuttam der Fall, wo der Bodhisatto Vipassī, nachdem er in der Entstehung der Abhängigkeiten ebenfalls bis auf die beiden Faktoren »körperlicher Organismus und Bewußtsein« gekommen war und diese beiden gleichfalls als sich gegenseitig bedingend erkannt hatte, ausdrücklich erklärt: *»Die Reihe geht nicht weiter.«* Nun wird aber an zahlreichen anderen Stellen des Kanons die Kausalitätsformel gleichwohl noch weiter fortgeführt. Nachdem nämlich der Kausalnexus im völligen Einklang mit den bisher dargestellten Gliedern bis auf den körperlichen Organismus – nāma-rūpam – zurückverfolgt und dieser letztere weiterhin als durch das Bewußtsein bedingt erklärt ist, wird dieses Bewußtsein selbst nicht wieder als durch den körperlichen Organismus bedingt dargestellt, sondern

Formel ihm jetzt leicht verständlich erscheine: »Rede nicht also, Anando, rede nicht also! Tief verschlungen ist dieser Paticcasamuppādo, eine tiefe Offenbarung enthält er.« (Dīgha-Nik. XV)

[100] Dhammapad., V. 153–154.

[101] Samyutta Nik. LVI, 11. – Bezüglich des Durstes nach *Vernichtung* siehe die Ausführungen im »Buddhistischen Weltspiegel«, 1. Jahrgang, S. 341.

fortgefahren: »In Abhängigkeit von den *Sankhārā*, Mönche, entsteht das Bewußtsein ... In Abhängigkeit vom *Nichtwissen*, Mönche, entstehen die Sankhārā[102]«. Es ist klar, daß, wenn *dieser* Abschluß der Formel mit dem von uns im bisherigen kennen gelernten nicht im Widerspruch stehen soll – und ein solcher darf bei der Wichtigkeit des Paticcasamuppādo wohl von vornherein als ausgeschlossen gelten – er nicht über den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« hinausführen kann, da ja der Abschluß, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, bereits wieder in den Anfang zurückläuft, eine Weiterführung der Abhängigkeiten über ihn hinaus also gar nicht möglich ist. Es kann sich mithin bei dieser anderweiten Fassung der Schlußglieder nur um eine nähere Erläuterung des Formelabschlusses, wie wir ihn bisher kennen lernten, handeln. Dem ist in der Tat so, wie sich uns nunmehr zeigen soll.

Die Sankhārā

Wie die Kausalitätskette im allgemeinen, so hat auch speziell der Begriff Sankhāro bei den europäischen Gelehrten die verschiedensten Deutungen erfahren. Und doch ist auch er so klar wie die Kausalitätskette selber. Sankhāro kommt vom Verbum sankharoti, das dem lateinischen conficere entspricht, indem es wörtlich »zusammenmachen«, »zusammenfügen« bedeutet. Das Participium perfecti bedeutet also »zusammengemacht«, »zusammengefügt«, im Sinne von »geschaffen«, »hervorgebracht« (fabriziert). Es kann nach dem Kanon von allem in der Welt gebraucht werden: schlechthin alles ist sankhatam, zusammengemacht, zusammengefügt, und eben dadurch geschaffen, hervorgebracht. Das Material, aus dem es zusammengefügt ist, sind die sechs Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum, Bewußtsein, welche Elemente nach dem Buddho die alleinigen Komponenten der Welt darstellen. (S. die Abhandlung »Kraft und Stoff« in der »Wissenschaft des Buddhismus«.)

Das zu sankhatam gehörige substantivische Tätigkeitswort ist Sankhāro, also »das Zusammenmachen«, »Zusammenfügen«, »die Zusammenfügung«, »Hervorbringung«: »Mönche, die Sankhārā haben ihre Benennung daher, daß sie das, was sankhatam ist, hervorbringen (sankharonti)«. Deshalb ist der Begriff Sankhāro ebenso umfassend wie der von sankhatam: schlechthin alles ist sankhatam, hervorgebracht, und schlechthin alles, was sankhatam ist, beruht auf einem Sankhāro, einer Hervorbringung. Dabei bedeutet Sankhāro in erster Linie den *Akt* des Hervorbringens, kann aber auch das Hervorgebrachte bezeichnen, also auch den Sinn von sankhatam haben, geradeso wie unser Wort »Hervorbringung«. Ein typisches Beispiel hierfür ist der stehende Satz: »sabbe sankhārā aniccā sabbe sankhārā dukkhā: alle Hervorbringungen sind vergänglich, alle Hervorbringungen sind leidbringend.«

[102] Samyutta Nik. XII, 20.

Als Beispiel für diesen weitesten Umfang des Sankhārā-Begriffs seien die folgenden angeführt:

1. »Vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen (sankhārā), unbeständig sind die Hervorbringungen, unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen. Es kommt einmal die Zeit, Mönche, dann und wann, am Ende eines langen Zeitenlaufes, wo Jahre hindurch kein Regen fällt. Was es da an Keimlingen und Pflanzen, an Kräutern, Gräsern und Bäumen gibt, das verdorrt, vertrocknet, verschwindet. So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.

»Es kommt, Mönche, einmal die Zeit, dann und wann, am Ende eines langen Zeitenlaufes, wo eine zweite Sonne erscheint. Dann trocknen alle Flüsse und Teiche aus, versiegen, verschwinden... Es kommt einmal die Zeit, wo eine dritte ... wo eine vierte, ... eine fünfte Sonne erscheint. Dann gehen die Wasser des Weltmeeres hundert Meilen zurück, gehen zweihundert, dreihundert, vierhundert, fünfhundert, sechshundert, siebenhundert Meilen zurück. Und das Wasser des Weltmeeres steht dann nur noch sieben Palmen hoch, nur noch sechs, fünf, vier, drei, zwei, nur noch eine Palme hoch, nur noch sieben Mann hoch, nur noch sechs, fünf, vier, drei, zwei Mann hoch, sinkt auf eine Manneshöhe herab, auf eine halbe Manneshöhe, geht bloß noch bis zur Hüfte, dann nur noch bis zum Knie, dann nur noch bis zum Knöchel, nicht einmal ein Fingerglied hoch. So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.

»Es kommt einmal die Zeit, Mönche, dann und wann, am Ende eines langen Zeitenlaufes, wo eine sechste Sonne erscheint. Dann beginnt diese große Erde zu rauchen und zu qualmen ... Es kommt einmal die Zeit, wo eine siebente Sonne erscheint. Dann beginnt diese große Erde aufzulodern, zu einer einzigen Feuerflamme zu werden. So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.« (Ang. Nik. VII, 62.)

2. Der Erhabene sprach: »Nicht auszudenken, Mönche, ist ein Anfang des Kreislaufes der Geburten (Saṃsāro), nicht zu erkennen ist ein erster Beginn der Wesen, die vom Nichtwissen festgehalten, durch den Durst verkoppelt, umherwandern, umherirren. In früheren Zeiten, Mönche, hatte dieser Berg Vepullo den Namen Pacīnamvaṃso und hatten die Menschen hier den Namen Tivarer.

Und die Tivarer-Menschen hatten eine Lebensdauer von vierzigtausend Jahren. In vier Tagen stiegen sie den Berg Pacīnavaṃso hinauf und in vier Tagen stiegen sie von ihm zu Tal ... Und in jener Zeit erschien Kakusandho als Erhabener, Heiliger, Vollkommen-Erwachter in der Welt ... Seht, Mönche, jener Name dieses Berges ist untergegangen, jene Menschen sind gestorben, und jener Erhabene ist vollkommen erloschen. So vergänglich sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.« (Sam.-Nik. II p. 190: XV, 20).

3. Im 17. Suttam des Dīgha-Nikāyo berichtet der Buddho von den Herrlichkeiten des vorzeitlichen Königs Mahāsudassano – (der der Buddho selbst gewesen war) –, von seinen Städten, seinen Palästen, Schätzen, Elefanten, Rossen, Wagen, Frauen, in deren Besitz er ein herrliches Leben verbrachte und schließlich von seinem heiligmäßigen Sterben, um auch daran die Schlußfolgerung zu knüpfen: »So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen. Es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.«

* * *

Ist so nach dem Buddho alles in der Welt eine bloße Hervorbringung, die als solche entsteht und vergeht, so befaßt er sich mit diesen Hervorbringungen näher doch nur insoweit, als für *uns*, die wir in unserem unergründlichen Wesen jenseits der Welt sind, etwas entsteht, als diese Welt mit ihren »leidvollen Dingen« zu *uns in Beziehungen tritt*. Wie wir bereits wissen, kommen wir mit der Welt in Berührung durch unseren »mit den sechs Sinnen behafteten Körper«, welche Sinne das Bewußtsein erzeugen, in dem allein sich uns die Welt präsentiert: »Hier im Bewußtsein steht das All«. Schwindet jedes Bewußtsein mangels jeglicher Sinnentätigkeit dahin, dann ist uns auch die ganze Welt entschwunden. Eben deshalb sagt der Buddho, wie wir bereits wissen, ja auch: »In eben diesem sechs Fuß hohen mit Wahrnehmung und Bewußtsein behafteten Körper ist die Welt enthalten, der Welt Entstehung, der Welt Ende und der zum Ende der Welt führende Weg.« Zu diesem sechs Fuß hohen Körper aber kommen wir durch Ergreifen eines befruchteten Keimes in einem Mutterschoße auf Grund unseres dürstenden Willens, welcher Keim sich dann auf dem Wege des *Werdens* zu unserem Körper entwickelt. (S. 163, Anm. 25.) Dabei bleibt aber ungeklärt, welches Prinzip bei diesem Werden die materiellen Stoffe gerade in die Form des körperlichen Organismus mit seinen Sinnesorganen zwingt, so, daß diese Sinnesorgane Bewußtsein und damit das Phänomen des Lebens hervorzubringen vermögen. Diese *Zielstrebigkeit* des Werdens ist auch für unsere modernen Naturwissenschaften ein unlösbares Rätsel. Sie bleiben in der Feststellung stek-

ken, daß sich alles Werden eben in den Naturprozessen vollziehe, noch dazu in den chemisch-physikalischen Prozessen. Wie wenig das besagen will, wird schon dadurch deutlich, daß das lateinische Wort Processus nichts weiter als »Vorgang« bedeutet, im Sinne, wie das in der Redewendung zum Ausdruck kommt: »Es geht etwas vor«. Gegenüber dem eigentlichen Problem des *Sinnvollen* dieser auf Herbeiführung eines ganz bestimmten Resultates gerichteten Naturvorgänge müssen also auch unsere Naturwissenschaften ihren Bankrott erklären. Nur vereinzelte Neovitalisten wagen dieses Problem anzurühren. Dabei bleibt aber auch ihnen nichts anderes übrig, als auf den Entelechie-Begriff des Aristoteles, der vor 2200 Jahren gelebt hat, zurückzugreifen, indem sie die Entelechie als die Kraft erklären, welche der Materie ihre Form gebe und ihr so erst Wirklichkeit verleihe – Entelecheia heißt »Wirklichkeit«. Aber das ist doch keine Erklärung, sondern nur eine andere Formulierung des Problems, indem die Frage eben ist, worin diese Entelechie, also jenes »Etwas« besteht, »wodurch Materie hier in die Form des Bergkristalls, dort in die des Löwen, da in die des Menschen getrieben wird[103].«

Der Buddho löst auch dieses Problem der sinnvollen Formung der Materie zu einem Bewußtseinsapparat, indem er in der Kausalitätskette nach der Feststellung, daß das Werden unseres körperlichen Organismus durch den Hinzutritt des Bewußtseins bedingt ist, diesen Hinzutritt des Bewußtseins durch die weitere Feststellung aufklärt: »In Abhängigkeit von den *Hervorbringungen* (sankhārā) entsteht das Bewußtsein«. Besagt dieser Satz doch eben: Die Hervorbringungen gestalten den in einem Mutterschoße ergriffenen Keim zu dem körperlichen Organismus, »dessen ins Unendliche gehende Kompliziertheit und Vollendung nur der kennt, welcher Anatomie studiert hat«, wie Schopenhauer sagt, als dem Apparate, der in seinen sechs Sinnesorganen während eines ganzen Lebens hindurch für uns Empfindungen, Wahrnehmungen, die schöpferische Geistestätigkeit und Erkennen ermöglicht: »Mönche, die Sankhārā (Hervorbringungen) heißen so, weil sie das, was sankhatam (hervorgebracht) ist, hervorbringen (abhisankharonti). Und was bringen sie hervor? Sie bringen die körperliche Form um der Körperheit willen als Hervorgebrachtes hervor, bringen die Empfindung um der Empfindung willen als Hervorgebrachtes hervor, bringen die Wahrnehmung um der Wahrnehmung willen als Hervorgebrachtes hervor, bringen die schöpferischen Geistestätigkeiten um ihretwillen als Hervorgebrachtes hervor, bringen das Erkennen um seinetwillen als Hervorgebrachtes hervor« (Sam. N. III p. 87: XXII, 79).

So hat also der Buddho das Werden des gesamten Persönlichkeitsgetriebes in einen Haufen von Hervorbringungen aufgelöst. In präziser Form hat das die Nonne Vajirā ausgesprochen, als sie auf die Frage Māros des Bösen: »Durch wen ist das Lebewesen geschaffen? Wer ist der Bildner des Lebewesens? Wo

[103] Der eigentliche Grund für dieses äußerst dürftige Resultat angestrengtester naturwissenschaftlicher Forschungsarbeit ist bereits oben S. 165 flg. dargelegt.

ist das Lebewesen entstanden? Wo geht das Lebewesen zugrunde?« erwiderte: »Warum versteifst du dich so auf das Wort ›Lebewesen‹? Das ist so eine richtige Māro-Ansicht. *Nichts weiter als ein Haufen von Hervorbringungen ist das.* Ein Lebewesen[104] ist da nicht ausfindig zu machen. Wie man da, wo die entsprechenden Teile zusammengefügt werden, das Wort ›Wagen‹ gebraucht, so ist, wo die Gruppen vorhanden sind, der Sprachgebrauch dafür ›Lebewesen‹« (satto). (Sam. Nik. I, p. 135: V, 10).

Somit haben wir als Resultat: Die fünf Gruppen sind Hervorbringungen in dem zweiten Sinne des Wortes, daß sie das von den Hervorbringungs*akten* Hervorgebrachte (sankhatam) bilden. Die Hervorbringungsakte selber werden, wie uns die vorangeführte Stelle aus Sam. Nik. XXII sagt, zu dem ganz bestimmten Zwecke gesetzt, auf diese Weise einen Körper, Empfindungen, Wahrnehmungen, schaffende Geistestätigkeit und Erkennen zu ermöglichen. Das heißt doch wohl: hinter den Hervorbringungen steht ein *Wille*, steht *unser* Wille, in dessen Diensten die Hervorbringungen arbeiten. Das geht ja auch schon aus den anderweiten Worten des Buddho hervor: »Die fünf Haftensgruppen wurzeln im *Willen*« – (Majj. Nik., 109. Suttam) – und: »Im *Willen* wurzeln alle Dinge« – (Ang. Nik. X, 58) –, also auch die Hervorbringungen. Mit ganz besonderem Nachdruck aber wird der Wille als die Quelle der Hervorbringungen herausgestellt in der folgenden Darlegung des Buddho: »Da sieht der gewöhnliche Mensch, der die Lehre nicht kennt, die fünf Haftensgruppen als sich selber an. Diese Ansicht, Mönche, ist eine Hervorbringung. Worin gründet nun diese Hervorbringung, welchem Umstande verdankt sie ihre Entstehung, woraus ist sie geboren, wodurch erzeugt? Da ist der gewöhnliche Mensch von einer Empfindung getroffen worden, die durch eine im Zustande des Nichtwissens erfolgte Berührung ausgelöst ist, und *Durst* hat sich in ihm erhoben. *Daher* kommt die Hervorbringung« (Sam. Nik. XXII, 81). Diese Darlegung gilt natürlich nicht bloß für die gedanklichen Hervorbringungen, sondern schlechthin für den ganzen Haufen von Hervorbringungen, der unsere Persönlichkeit ergibt. So ist also der eigentliche Bauherr unseres Körpers und damit unserer ganzen Persönlichkeit nach wie vor der uns erfüllende *Durst*, wie früher ausgeführt – (oben Seite 202):

»Bauherr, ich spotte dein, jetzt kenn' ich dich,
Nie baust du mehr ein beinern Haus für mich,
Nicht muß der Geist m - schöpferisch tätig sein, fürwahr,
Hat er den grausen Durst vertilgt ja ganz und gar (visaṅkhāragatam cittam taṇhānam khayam ajjhagā).«

Das findet eine weitere Bestätigung darin, daß im 28. Suttam des Majjhima-Nik. der Körper ein »Machwerk des Durstes« (taṇhupādiṇṇa) genannt wird. Die Hervorbringungen sind nur die im Dienste des Bauherrn stehenden Bau-

[104] »Lebewesen« = ein Wesen, dessen eigentliches und letztes Reales, also dessen Substanz *Leben* ist.

arbeiter, sind die *Willensvollzieher*: sobald gewollt wird, treten die Hervorbringungen zur Befriedigung dieses Willens in Aktion, und wo schlechterdings nichts mehr gewollt wird, da gibt es auch keine Hervorbringungen mehr. Somit kann schon jetzt gesagt werden, daß der Weg zur definitiven Einstellung aller Hervorbringungen über die Vernichtung des dürstenden Willens geht[105].

Die Hervorbringungen sind *unsere* Hervorbringungen, wie der dürstende Wille *unser* Wille ist. Jeder von uns ist also selber der *Demiurg*, der die Materie zu dem so unaussprechlich komplizierten körperlichen Organismus mit seinen sechs Sinnesorganen formt[106] und mit diesem Bewußtsein und in diesem sich seine Welt erschafft, eine Welt, die aber, trotz der in den Hervorbringungen sich offenbarenden, für unseren Intellekt unfaßbaren Kunst letzten Endes nichts anderes ist als ein Ozean von Leiden, da alle diese Kunst nicht imstande ist, das Grundgebrechen des *Baustoffes*, der Materie, aus der unser körperlicher Organismus und die ganze im Bewußtsein sich darstellende Welt besteht, zu beheben, nämlich die rastlose Veränderlichkeit, ja Vergänglichkeit dieser Materie. Und so bleiben denn in alle Ewigkeit die Worte wahr:

»Hervorbringung, was ist, vergeht, – Sie schwindet hin, wie sie entsteht. – Hat jede man zur Ruh' gebracht, – Hat man sein wahres Wohl geschafft« (Dīgha Nik. XVI, 6, 10).

»Und nun, Mönche, laßt euch gesagt sein: ›Was man auch hervorbringen mag: es muß wieder vergehen. Ringet rastlos nach dem Ziele (nichts mehr hervorzubringen)!« (Dīgha Nik. XVI, 6, 7.)

»Diese drei Merkmale des Hervorgebrachten gibt es: Entstehen zeigt sich; Vergehen zeigt sich; während des Bestehens zeigt sich Veränderung.

»Diese drei Merkmale des Nichthervorgebrachten gibt es: Kein Entstehen zeigt sich; kein Vergehen zeigt sich; keine Veränderung des Bestehenden zeigt sich« (Ang. Nik. III, Nr. 47).

* * *

Bisher haben wir zwei Klassen von »Hervorbringungen« kennen gelernt. Die erste begreift alles Entstandene überhaupt in sich, die zweite umfaßt das gesamte Persönlichkeitsgetriebe, mithin den Inbegriff der fünf Haftensgruppen, in die der Buddho die Persönlichkeit aufgelöst hat: »Die fünf Haftensgruppen sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt.« (44. Suttam, Majj. Nik.) Nun gibt es aber noch eine dritte Klasse von Sankhārā, nämlich den Inbegriff der vierten Haftensgruppe, die ja ebenfalls Sankhārā heißt. Wie ist das zu verstehen, da doch auch, wie dargelegt, die vier anderen Gruppen »Hervorbringungen« sind? Näher: welche speziellen Hervorbringungen sind in der vierten Haftensgruppe zusammengefaßt? Um diese Frage zu beantworten, scheiden

[105] M. N., 109. Suttam.

[106] »Anima struit corpus« haben auch die deutschen Philosophen *Rüdiger* und *Stahl* erkannt (Schopenhauer, Neue Paralipomena, § 685).

wir die drei ersten Haftensgruppen aus. Dann ergibt der übrig bleibende Teil des Persönlichkeitsgetriebes – dieses ist eingehend in dem Kapitel über die Persönlichkeit dargelegt – den einzig möglichen Inhalt der beiden letzten Haftensgruppen, also der »Hervorbringungen« (sankhārā) und des Erkennens (viññānam). Außer den drei ersten Haftensgruppen, körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, gibt es an der Persönlichkeit nur noch das *Denken*: »Was man empfindet, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, denkt man (vitakketi)« haben wir oben S. 44 gesehen[107]. Also steht von vornherein fest, daß die beiden letzten Haftensgruppen im Denken bestehen müssen. Ja, wir können auch ohne weiteres die Art des Denkens der vierten Haftensgruppe von der Art des Denkens der fünften Haftensgruppe scheiden. Die vierte Haftensgruppe führt den Namen »Hervorbringungen« par excellence. Das Denken der vierten Haftensgruppe ist also das *hervorbringende* Denken, das will sagen, das im Dienste des dürstenden Willens stehende Denken, das unablässig bemüht ist, den unersättlichen Rachen dieses dürstenden Willens mit Nahrung zu stopfen, auf daß er uns nicht fortwährend quäle, indem er das herbeizuschaffen trachtet, wonach er giert. Der Buddho schildert diese Art zu denken, wie folgt: »Die Lehre von den achtzehn geistigen Erwägungen, Mönche, habe ich verkündet. Mit Bezug worauf habe ich das gesagt? Erblickt man mit dem Auge eine Gestalt, so erwägt man die zu Frohsinn Anlaß gebende Gestalt, erwägt die zu Trübsinn Anlaß gebende Gestalt, erwägt die zu Gleichgültigkeit Anlaß gebende Gestalt. Hört man mit dem Ohre einen Ton, riecht man mit der Nase einen Duft, schmeckt man mit der Zunge einen Saft, tastet man mit dem Leibe ein Tastobjekt, denkt man mit dem Denken ein Denkobjekt, so erwägt man das zu Frohsinn Anlaß gebende Denkobjekt, erwägt das zu Trübsinn Anlaß gebende Denkobjekt, erwägt das zu Gleichgültigkeit Anlaß gebende Denkobjekt« (Ang. Nik. III, Nr. 61). Weil so dieses Denken ganz im Dienste des dürstenden Willens steht, deshalb wird es unaufhörlich von diesem Willen durchwogt »mit all den Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte, Leidenschaften nennt«. Der Buddho sagt von einem solchen Denken (cittam), daß es von Gier, Haß und Verblendung, eben den Äußerungen des Durstes verunreinigt, beschmutzt sei. Die deutsche Sprache hat für diese Verfassung des denkenden Geistes den überaus zutreffenden Ausdruck »Gemüt«. Eben deshalb können wir die Sankhārā der vierten Haftensgruppe auch die hervorbringenden oder schöpferischen Gemütstätigkeiten nennen.

Demgegenüber steht dann das Denken der fünften Haftensgruppe, das *Er-*

[107] Der Durst und das Anhaften gehören *nicht* zum Persönlichkeitsgetriebe. Eben deshalb heißen die fünf Gruppen ja *Haftensgruppen:* man *haftet* an ihnen infolge des *Durstes* nach ihnen: »Man haftet an den zum Anhaften geeigneten Gruppen. Deshalb werden sie die Haftensgruppen genannt.« (Sam. Nik. III, p. 47: XXII, 48).

kennen genannt[108]. Es ist das Erkennen par excellence, das reine Erkennen, das nicht mehr zur Befriedigung eines dürstenden Willens hervorbringt, sondern dem ganzen Persönlichkeitsgetriebe und auch dem dürstenden Willen selber, kritisch beobachtend und jeweils nüchtern den objektiven Tatbestand feststellend, gegenübersteht. Es will, vom neu erweckten Willen nach *reiner* Erkenntnis gezeugt, nur mehr *wissen*.

Daß *dieses* die Art des Denkens der fünften Haftensgruppe ist, geht klar und eindeutig aus den folgenden Worten des Buddho hervor: »Es bleibt nunmehr noch das Erkennen (viññāṇam) übrig, das völlig reine, völlig geklärte. Mit diesem Erkennen *erkennt* man was? ›Wohl tut es‹ *erkennt* man; ›wehe tut es‹ *erkennt* man; ›weder wehe noch wohl tut es‹ *erkennt* man. – Auf eine Berührung, Mönch, die wohlig zu empfinden ist, erfolgt eine wohlige Empfindung, und eine wohlige Empfindung empfindend, *erkennt* man: ›Eine wohlige Empfindung empfind' ich.‹ Weil aber die wohlig zu empfindende Berührung aufhört, hört auch die wohlige Empfindung auf, die als Folge der wohlig zu empfindenden Berührung entstand, kommt wieder zur Ruhe: so *erkennt* man. – Auf eine Berührung, Mönch, die wehe zu empfinden ist, erfolgt eine wehe Empfindung, und eine wehe Empfindung empfindend, *erkennt* man: ›Eine wehe Empfindung empfind' ich.‹ Weil aber die wehe zu empfindende Berührung aufhört, hört auch die wehe Empfindung auf, die als Folge der wehe zu empfindenden Berührung entstand, kommt wieder zur Ruhe: so *erkennt* man. – Auf eine Berührung, Mönch, die weder wehe noch wohlig zu empfinden ist, erfolgt eine weder wehe noch wohlige Empfindung, und eine weder wehe noch wohlige Empfindung empfindend *erkennt* man: ›Eine weder wehe noch wohlige Empfindung empfind' ich‹. Weil aber die weder wehe noch wohlig zu empfindende Berührung aufhört, hört auch die weder wehe noch wohlige Empfindung auf, die als Folge der weder wehe noch wohlig zu empfindenden Berührung entstand, kommt wieder zur Ruhe: so *erkennt* man. Es ist geradeso, Mönch, wie wenn da zwei Holzscheite aneinander gerieben, geraspelt werden, Wärme entsteht, Hitze erzeugt wird, wenn aber die beiden Holzscheite wieder von einander getrennt, gesondert werden, die erst entstandene Wärme wieder vergeht, zur Ruhe kommt . . . Und er erkennt: ›*Es ist hervorgebracht* (sankhatam).‹ Und so bringt er nicht mehr hervor, erdenkt nichts mehr, weder zu dem Zwecke, daß etwas wird, noch, daß etwas vernichtet wird (So n'eva abhisankharoti nābhisāncetayati bhavāya vā vibhavāya vā). Daß er nicht mehr hervorbringt, nichts mehr erdenkt, weder zu dem Zwecke, daß etwas wird, noch, daß etwas vernichtet wird, kündet, daß er an nichts mehr haftet. Daß er an nichts mehr haftet,

[108] Viññāṇam – (von vi + jānāti) – bedeutet wörtlich »Erkennen«. – Da das *Element* Viññāṇam *allem* Erkennen zugrundeliegt, auch jeder noch ganz unbestimmten Empfindung, so können wir in diesem weiten Sinne Viññānam auch sehr gut durch unser deutsches Wort »Bewußtsein« wiedergeben (vgl. oben S. 40 flg.).

kündet, daß er nicht mehr dürstet; weil er nicht mehr dürstet, erlischt er eben in sich« (140. Suttam, Majj. Nik., auch Sam. Nik. II, p. 82, 97: XII, 51, 62).

Dieses Erkennen der fünften Haftensgruppe *tötet* also, wie wir das später noch näher sehen werden, den dürstenden Willen und macht damit auch das gesamte, der *Befriedigung* dieses dürstenden Willens dienende *schöpferische* Denken der vierten Haftensgruppe und damit alle Hervorbringungen überhaupt überflüssig, weshalb die *gesamte* Hervorbringungstätigkeit für ewig eingestellt wird. Auch die reine Erkenntnistätigkeit selber hat dann ihr Endziel erreicht und geht deshalb ehestens gleichfalls zur Rüste, wie auch das später noch eingehend behandelt werden wird.

Der Buddho nennt diese reine Erkenntnistätigkeit der fünften Haftensgruppe *das erkennende Schauen* (ñāṇadassaṇam)[109]. Dasselbe bildet in seiner stufenweisen Verwirklichung als das große Instrument zur Vernichtung des Nichtwissens den Kern des Erlösungsweges des Buddho, wie sich bei der späteren Darlegung dieses Weges zeigen wird.

Aus dieser Gegenüberstellung der beiden Denkarten der vierten und fünften Haftensgruppe wird auch ohne weiteres ersichtlich, warum der Buddho diese Denkarten in zwei selbständige Gruppen geschieden hat. Sie sind in seiner Lehre von geradezu grundlegender, bahnbrechender Bedeutung: die vierte Haftensgruppe zeigt die Bahn des Denkens, die in die Welt hineinführt, die fünfte Haftensgruppe bricht die Bahn, die aus der Welt herausführt. Zugleich wird durch diese Gegenüberstellung der Begriff der Sankhārā, der schöpferischen Denkakte, scharf umrissen.

* * *

Bisher haben wir das Wesen der Sankhārā, der vierten Haftensgruppe, als der schöpferischen Denkakte rein logisch erschlossen. Nunmehr soll auch der quellenmäßige Nachweis hiefür erbracht werden. Dabei wird sich zugleich ergeben, daß diese Denkweise im bloßen begrifflichen Denken und Erwägen stecken bleibt, wie ja auch gemeinhin dem »gewöhnlichen Menschen« das »erkennende Schauen« völlig fremdes Gebiet ist.

1. Was sich in uns und an uns regt, ist Sankhāro, Hervorbringung: der Körper, die Empfindung, die Wahrnehmung, die schöpferische Gemütstätigkeit, das Erkennen, so gut wie jede Tat, die wir mit dem Körper vollbringen, jedes Wort, das wir sprechen und jeder Gedanke, den wir denken, – speziell die drei letzten Arten von Hervorbringungen begegnen uns im Kanon bei der *praktischen* Morallehre immer wieder. Alles das gehört zum Haufen von Hervorbringungen, der das ergibt, was wir Lebewesen, speziell Mensch nennen. Diesen ganzen Haufen löst nun die Nonne Dhammadinnā, »die Weise, Wissensmächtige«, wie sie der Buddho selber nennt, unter ausdrücklicher Billigung des letzteren, wie folgt, auf: »Wie vielerlei Hervorbringungen gibt es, Ehrwürdige?« – »Dreierlei

[109] Wir können ñānadassaṇam auch mit »*anschauliche* Erkenntnis« übersetzen.

Hervorbringungen gibt es, Bruder Visākho: die körperliche Hervorbringung, die sprachliche Hervorbringung, die geistige Hervorbringung.« — »Und was ist, Ehrwürdige, die körperliche Hervorbringung, was die sprachliche Hervorbringung, was die geistige Hervorbringung?« — »Einatmung und Ausatmung, Bruder Visākho, ist die körperliche Hervorbringung, begriffliches Denken, Erwägen ist die sprachliche Hervorbringung, Wahrnehmung und Empfindung ist die geistige Hervorbringung[110].« »Warum, Ehrwürdige, ist die Einatmung und Ausatmung die körperliche Hervorbringung, begriffliches Denken, Erwägen die sprachliche Hervorbringung, Wahrnehmung und Empfindung die geistige Hervorbringung?« — »Einatmung und Ausatmung, Bruder Visākho, sind körperliche Eigenschaften, sind an den Körper gebunden. Darum ist Einatmung und Ausatmung die körperliche Hervorbringung. Was man begrifflich denkt, erwägt (vitakketvā vicāretvā), spricht man nachher aus. Darum ist begriffliches Denken, Erwägen die sprachliche Hervorbringung. Wahrnehmung und Empfindung sind geistige Eigenschaften, sind an den Geist (cittam) gebunden. Darum ist Wahrnehmung und Empfindung die geistige Hervorbringung.« (44. Suttam des Majj. Nik.)

In der Tat, Dhammadinnā war weise, überaus weise. Denn diese Definition der Hervorbringungen ist in ihrer nicht mehr zu überbietenden, den *Kern* der Sache bloßlegenden Präzision staunenswert: Die Einatmung und die Ausatmung ist die Basis und das Zentrum der körperlichen Hervorbringungen, wie ja auch nach Schopenhauer die Bewegung des Lebens als vom Atmungsprozeß ausgehend zu betrachten ist — (s. oben S. 109) —; Empfindung und Wahrnehmung sind die Repräsentanten der in den Sinnentätigkeiten erscheinenden Hervorbringungen; begriffliches Denken und Erwägen (vitakkavicāro) bilden den Kern der schöpferischen Denkakte. Daß Dhammadinnā diese letzteren Hervorbringungen den sprachlichen Sankhāro nennt, gründet darin, daß dem begrifflichen Denken, also der Vernunft, die Sprache als erstes Erzeugnis und zugleich notwendiges Werkzeug dient — (Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, 44, 74) — ja Wort und Sprache das unerläßliche Mittel zum deutlichen Denken sind — (l. c. II, 71, 77). Wo aber bleiben in der Definition der Dhammadinnā die Hervorbringungen der fünften Haftensgruppe? Der Inhalt dieser fünften Haftensgruppe ist, wie wir gesehen haben, das beschauliche *Schauen*, das erkennende *Schauen* und damit bereits in der dritten Haftensgruppe, der Wahrnehmung, enthalten.

So bestätigt also auch Dhammadinnā, worauf es uns an der Stelle, an der wir gerade stehen, vor allem ankommt, daß die Sankhārā der vierten Haftensgruppe

[110] Man beachte die *Reihenfolge* der einzelnen Hervorbringungen. Sie entspricht genau derjenigen, in welcher in den später zu behandelnden beschaulichen Schauungen (jhānā) die Hervorbringungen methodisch, eine nach der andern, wieder aufgehoben werden: zuerst hört das Ein- und Ausatmen auf, dann das begriffliche Denken und Erwägen, hierauf die Wahrnehmung und schließlich auch die Empfindung. Auch das legt Dhammadinnā im 44. Suttam des Majj. Nik. dar.

die schöpferischen Denkakte, bestehend im begrifflichen Denken, Erwägen, sind.

2. Das ergibt sich auch aus folgendem: Wir haben bereits oben (Seite 208) Worte des Buddho aus Samyutta Nikāyo XXII, 81 angeführt. Die Stelle lautet ausführlicher so: »Da sieht der gewöhnliche Mensch die fünf Haftensgruppen als sich selber an. Diese Ansicht, Mönche, ist *eine Hervorbringung (sankhāro)* ... Oder er hat die Ansicht: ›Das bin ich, das ist die Welt, das werde ich nach dem Tode werden, beharrend, ewig dauernd, ohne Wechsel.‹ Diese Ansicht ewiger Dauer, Mönche, ist *eine Hervorbringung* ... Oder er hat die Ansicht: ›Nicht möge ich sein, nicht möge weiter etwas für mich sein, ich werde nicht mehr sein und so wird für mich nichts mehr werden.‹ Diese Ansicht der Vernichtung, Mönche, ist *eine Hervorbringung* ... Oder er schwankt und zweifelt, kann nicht zur vollen Klarheit kommen über die wahre Sachlage (saddhammo). Dieses Schwanken und Zweifeln, dieses Nicht-zur-Klarheit-kommen-Können, Mönche, ist *eine Hervorbringung.*« Dabei fährt dann der Buddho in jedem einzelnen Falle fort: »Diese Hervorbringung aber, Mönche, worin gründet sie, welchem Umstande verdankt sie ihre Entstehung, woraus ist sie geboren, wodurch erzeugt? Da ist der gewöhnliche Mensch, der die wirkliche Sachlage nicht kennt, von einer Empfindung getroffen worden, die aus einer im Zustande des Nichtwissens erfolgten Berührung hervorgegangen ist, und *Durst* hat sich in ihm erhoben. *Daher* kommt die Hervorbringung«. Also: durstgeborene Ansichten sind Hervorbringungen. Ansichten aber sind Denkakte, und da diese Denkakte »Hervorbringungen« genannt werden, eben schöpferische Denkakte.

3. In ganz besonders hervorstechender Weise klärt uns der Buddho über die wörtliche und sachliche Bedeutung der Hervorbringungen der vierten Haftensgruppe im 120. Suttam des Majjhima Nikāyo auf, das den Titel trägt »Wiedergeburt je nach den Hervorbringungen (sankhārā)«: Wiedergeburt je nach den Hervorbringungen (sankhāruppattim), Mönche, will ich euch zeigen. Das höret! Da ist ein Mönch vertrauensvoll, sittenrein, kennt die Lehre, kann entsagen, ist weise. Der denkt bei sich: ›Ach, möchte ich doch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter hohen Adeligen wiedergeboren werden‹ ... oder er denkt: ›Möchte ich doch in einer vornehmen Bürgerfamilie wiedergeboren werden!‹ Auf dieses Denken stellt er sich ein, in diesem Denken beharrt er, dieses Denken pflegt er. Den führen diese *Hervorbringungen* und *ein entsprechendes Verhalten,* also gehegt und gepflegt, zu einem solchen Dasein ... Oder ein Mönch hat reden hören: ›Die seligen Götter, die leben lange und herrlich und glückselig‹. Und er denkt: ›O, möchte ich doch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, bei den seligen Göttern wiedergeboren werden!‹ Auf dieses Denken stellt er sich ein, in diesem Denken beharrt er, dieses Denken pflegt er. Den führen diese *Hervorbringungen* und *ein entsprechendes Verhalten,* also gehegt und gepflegt, zu einem solchen Dasein.« Das gleiche führt der Buddho weiterhin im einzelnen und genau in der gleichen Weise auch hinsichtlich aller

anderen Götterreiche aus. Klarer kann man wohl nicht zum Ausdruck bringen, daß die »Hervorbringungen« Denkakte sind, also – eben als »Hervorbringungen« – das, was wir »schöpferische Denkakte« heißen.

Weiter ergibt sich aus diesen Worten des Buddho, daß diese schöpferischen Denkakte *dauernd* gehegt und gepflegt und von einem entsprechenden Verhalten (vihāro), nämlich von »keinen Harm verursachenden Taten und Worten«, begleitet sein müssen[111], wenn sie ihr Ziel erreichen sollen. Warum? Wir wissen bereits, daß unsere Wiedergeburt durch die Art des uns erfüllenden *Durstes* bestimmt wird, indem dieser Durst ein Ergreifen eines ihm wahlverwandten Keimes herbeiführt. Es handelt sich also darum, diesen Durst entsprechend zu veredeln, ihn mithin *umzuschaffen*. Das erfolgt eben auf dem Wege der schöpferischen Denkakte, die solange gehegt und gepflegt werden müssen, bis diese Willensumschaffung erreicht ist.

Solange das nicht der Fall ist, läßt jede schöpferische Denktätigkeit neben dem unmittelbar verfolgten Zwecke der Befriedung des quälenden Durstes als das *weiter von ihr »Hervorgebrachte«* (sankhatam) auch den Durst in seiner bisherigen Verfassung anwachsen, verstärkt ihn, da sie ihm ja neue Nahrung zuführt: »Und sein Durst, der zu neuem Werden führende, der wächst ihm nur immer noch mehr«, führt der Buddho im 149. Suttam des Majj. Nik aus. Die Weltenreise geht also in den bisherigen Bahnen weiter.

Für den, dem daran liegt, sein nächstes Dasein günstiger zu gestalten als sein gegenwärtiges und damit nach seinem Tode in eine Welt überzusiedeln, auf die er sich freuen kann, handelt es sich mithin darum, mit eiserner Energie jene schöpferische Denktätigkeit zu pflegen, die seinen dürstenden Willen in die von ihm ersehnte Richtung lenkt. Welches sind aber die in dieser Beziehung möglichen Denkarten? »Dreierlei Arten schöpferischer Denktätigkeiten gibt es: die künftiges Glück bringende schöpferische Denktätigkeit, die künftiges Unglück bringende schöpferische Denktätigkeit, die künftige Unverstörbarkeit bringende schöpferische Denktätigkeit[112].« (Dīgha Nik., 33. Suttam) – »Wenn der in Nichtwissen geratene Mensch eine Glück bringende schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein – (nach dem Tode) – in eine glückliche Welt[113]. Wenn er eine Unglück bringende schöpferische Denk-

[111] Vgl. Angutt. Nik. IV, Nr. 231, 232.

[112] Man kann immer nur seine Zukunft gestalten, die Gegenwart ist immer das abgeschlossene Produkt der Vergangenheit. Wenn man einen Schnellzug nach Berlin besteigt, kann man nicht nach Rom kommen. So besteigen wir unseren neuen Lebenszug jeweils im Momente unseres Todes durch Ergreifen eines neuen Keimes. Bereits von da ab ist unser neu anhebendes Leben in der Hauptsache ebenso fest umrissen, wie bereits beim Antritt einer Reise nach Indien oder nach dem Nordpol die kommenden Erlebnisse fest umrissen sind. *Deshalb* legt der Buddho ein so ungeheures Gewicht auf die Sorge um eine günstige Wiedergeburt. Von ihr hängt letzten Endes *alles* ab.

[113] Das heißt: Das All, das er nach seinem Tode in seinem neuen Bewußtsein erleben wird – »Hier im Bewußtsein steht das All« – stellt sich als eine glückliche Welt dar.

tätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein in eine unglückliche Welt. Wenn er eine auf Unverstörbarkeit – (durch Sinnenobjekte) – gerichtete schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein in eine unverstörbare Welt – (Brahmawelt)[114].«

***

So hängt also schlechterdings alles von der Art unseres Denkens ab: »Im Denken (mano) haben ihren Ausgangspunkt die Dinge, vom Denken werden sie gelenkt, vom Denken sind geschaffen sie. Verderbten Denkens wer da redet oder handelt, dem folget Leiden wie das Rad des Zugtiers Hufen.

»Im Denken haben ihren Ausgangspunkt die Dinge, vom Denken werden sie gelenkt, vom Denken sind geschaffen sie. Mit reinem Denken wer da redet oder handelt, dem folget Wohl, gleichwie ihn nie verläßt sein Schatten.« (Dhammapadam, V. 1, 2)

»Was es da, Mönche, an unheilsamen Dingen gibt; zuerst entsteht das Denken an sie, die unheilsamen Dinge folgen nach.« – »Was es da an heilsamen Dingen gibt: zuerst entsteht das Denken an sie, die heilsamen Dinge folgen nach.« (Ang.-Nik. I, Nr. 6: 6, 7)

Auf eine kurze Formel gebracht, besagt dies: Wie das Denkorgan *die Zentrale* aller Sinnentätigkeiten ist – (oben S. 39) –, so ist das Denken der Höchstkommandierende des ganzen Haufens von Hervorbringungen, der die Persönlichkeit ergibt. Insbesondere sind die fünf Außensinne nur die Vollzugsorgane dieses Höchstkommandierenden[115].

Oben wurde gesagt, daß jedes Wesen selber der *Demiurg* seiner Welt sei, indem es sich diese immer wieder in der Hervorbringung seines körperlichen Organismus erschafft, durch den allein wir ja in unsere Welt eintreten und sie erleben. Das wird uns nun in seiner ganzen Weite deutlich sein: Wir sind solche

[114] Daß dabei stets das *künftige* Glück, also das nach dem Tode, bzw. das *künftige* Unglück, bzw. die *künftige* Unverstörbarkeit gemeint ist, wird auch im Mahā-Niddeso ausdrücklich konstatiert (vgl. Rhys Davids, Pāli-Lexikon unter »puñña«) –, geht übrigens auch aus dem 106. Suttam des Majj. Nik. hervor. Dort heißt es: »Was es da an diesseitigen Sinnenfreuden gibt und was es da an jenseitigen Sinnenfreuden gibt; was es da an diesseitigen materiellen Formen gibt und was es da an jenseitigen materiellen Formen gibt: Beides ist vergänglich. Was vergänglich ist, lohnt nicht der Liebe, lohnt nicht der Freude, lohnt nicht der Neigung. Und indem er ausharrt in solchem Denken, wird sein Gemüt heiter-zufrieden. Ist heitere Zufriedenheit in ihm eingekehrt, so erlangt er in dieser Zeit die Unverstörbarkeit oder es wird die Weisheit seine Genossin. Bei der Auflösung des Körpers, *nach dem Tode*, mag es wohl sein, daß dieses sein – [seinem Durste] – die Richtung weisendes Bewußtsein in unverstörbare Welt gelangt.«

[115] Nun wird dem Leser auch die oben S. 207 angegebene Legaldefinition der Sankhārā, der vierten Haftensgruppe, die ihm wohl ein Rätsel geblieben ist, durchsichtig sein: »*Die Hervorbringungen* haben ihre Benennung daher, daß sie die *Hervorbringungen* um ihretwillen als Hervorgebrachtes hervorbringen.«

berufsmäßige Demiurgen, daß wir in dieser unserer Schöpfertätigkeit überhaupt nicht zur Ruhe kommen. Kaum haben wir uns in unserer Geburt eine neue Welt geschaffen, so beginnen wir schon gleich wieder, unserem Weltenbaumeister, unserem dürstenden Willen nach Leben, unablässig den Bauplan für unsere *künftige* Welt in unseren gegenwärtigen schöpferischen Gemütstätigkeiten – Gemüt im Sinne durstdurchfluteten Denkens genommen – zu suggerieren, mit der Folge, daß uns dieser Durst beim Zerbrechen unseres gegenwärtigen Körpers zum Ergreifen eines ganz bestimmten, eben durch unsere vergangenen Gemütstätigkeiten determinierten Keimes in einem neuen Mutterschoße führt. Diesen Keim gestalten wir dann in unseren *Hervorbringungen* als den willigen Gesellen des Baumeisters zu einem neuen körperlichen Organismus, in dem wir, wie gesagt, in unsere neue Welt eintreten, sei das nun wieder eine Menschenwelt, oder aber eine Höllen-, Tier-, Gespenster- oder Götterwelt.

Freilich, diese Weltschöpfung ist nicht so einfach wie die des Jehova, der einfach »sprach: ›Es werde Licht!‹ und es ward Licht.« Aber trotzdem brauchte auch er zu seiner Weltschöpfung sechs Tage. Dabei stehen die christlichen Theologen nicht an, diese sechs Tage für ebenso viele Weltperioden zu erklären. Auch die Arbeit Jehovas scheint also nicht ganz einfach gewesen zu sein. Wir dürfen uns mithin nicht wundern, wenn auch wir als *Demiurgen unsere* jeweilige Welt nur in harter Arbeit erschaffen können, wenigstens dann, wenn es eine Licht- oder Götterwelt sein soll, die wir uns schaffen wollen. Auch dazu, also zur Umschaffung unseres dürstenden Willens, können wir eine Reihe von Existenzen, ja Weltperioden nötig haben.

Diese Kosmogonie hat auch der Buddho in den folgenden abgrundtiefen Worten im Auge, zu deren Verständnis nur der Fingerzeig gegeben werden soll, daß ja auch die Tiere, auch die Insekten, einmal Menschen gewesen sind und bereits als solche den Grund für ihre nunmehrigen tierischen Eigenschaften gelegt hatten.

»Mönche, habt ihr schon einmal ein recht buntes Gemälde, ›Schaustück‹ genannt, gesehen?« – »Gewiß, o Herr.« – »Nun, Mönche, ein solches Gemälde ist durch das *Gemüt* (cittam) – (des Künstlers) – so bunt geworden; ist doch das Gemüt noch bunter als so ein buntes, ›Schaustück‹ genanntes Gemälde.

»So sind, Mönche, auch die so überaus buntartigen Wesen des Tierreiches durch das *Gemüt* so bunt geworden. Das Gemüt ist noch bunter als die so überaus buntartigen Wesen des Tierreiches. Deshalb, Mönche, muß der Mönch sein Gemüt, es bloßlegend, oft und oft betrachten: ›Lange Zeit hindurch ist dieses Gemüt – (im Verlaufe des Saṃsāro) – verunreinigt worden durch Gier, durch Abneigung, durch verkehrte Denkweise. Durch die Verunreinigung des Gemütes aber werden die Wesen selbst verunreinigt, durch die Reinigung des Gemütes werden sie selbst rein.

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Färber oder Maler mit Farbe oder Lack oder

Gelbwurz oder Indigo oder Färberröte auf einer wohl polierten Tafel oder Wand oder auf einem Gewebe eine weibliche oder männliche Gestalt in ihrer ganzen Vollständigkeit erschafft: ebenso auch, Mönche, erschafft sich der die wirkliche Sachlage nicht kennende Weltmensch – (im Verlaufe seines Saṃsāro) – immer und immer wieder eine neue körperliche Form, erschafft sich immer und immer wieder neue Empfindung, neue Wahrnehmung, neue schöpferische Gemütstätigkeiten, neues Erkennen[116] [117].«

Als Schlußresultat dieser Ausführungen seien noch zwei Beispiele gegeben, wie sich hienach die Übersetzung des Terminus »Sankhāro« im einzelnen Falle gestaltet:

»Während der Regenzeit – (einige Monate vor seinem Tode) – befiel den Erhabenen eine ernste Krankheit; er hatte heftige Schmerzen zu erdulden, als wolle der Tod kommen. Der Erhabene ertrug sie besonnen, klar bewußt, ohne sich beschweren zu lassen. Da sagte sich der Erhabene: ›Es empfiehlt sich für mich nicht, ohne Abschiedswort an die, die mir gedient haben, und ohne die Mönchsgemeinde noch einmal gesehen zu haben, zu erlöschen. So will ich denn diese Krankheit mit Energie bezwingen und noch eine Weile in der Leben schaffenden Denkart – (jīvitasankhāram) – verharren.‹ Und der Erhabene stellte sich energisch auf die Leben schaffende Denktätigkeit – (jīvitasankhāram) – ein. Da legte sich die Krankheit des Erhabenen.« (Dīgha Nikāyo XVI, 2, 23)

Später heißt es dann:

»... Da hat denn der Erhabene beim Cāpāla-Heiligtum besonnen, klar bewußt das Leben schaffende Denken – (āyusankhāram) – entlassen ... Und der Erhabene tat den feierlichen Ausspruch: »Das Werden schaffende Denken –

[116] Sam. Nik. III, p. 151 flg. (XXII, 100.)

[117] Die Grundanschauung, daß wir, an sich jenseits der Welt, alles an uns und für uns fortwährend neu *erschaffen, hervorbringen,* beherrscht auch die Sprache des Pāli-Kanons so sehr, daß manchmal eine wörtliche Übersetzung für den Europäer geradezu unverständlich wäre. So heißt es beispielsweise im Ang. Nik. IV, Nr. 231, 232, – (auch Majj. Nik., 57. Suttam) – wörtlich: »Was ist das, Mönche, für ein Wirken (kammam), das böse ist und eine böse Ernte zeitigt? Da bringt einer Harm verursachende körperliche *Hervorbringung* hervor – (sabyābajjham kāyasankhāram abhisankharoti) – bringt Harm verursachende Hervorbringung in der Rede, bringt Harm verursachende Hervorbringung in seinem Denken hervor.« Um allgemein verständlich zu sein, wird das bei uns gewöhnlich in der Form wiedergegeben: »Er verübt böse Tat in Werken, Worten und Gedanken« – (s. auch oben S. 196, 197) –. Dadurch wird aber der tiefe Sinn des Sankhārā-Begriffs und damit auch das Verhältnis der Sankhārā zum Karma-Begriff völlig verschleiert. Bei der wörtlichen Übersetzung sieht man aber unschwer ein, daß das Karmagesetz nichts anderes ist als die Feststellung der Normen, nach denen die schöpferischen Gemütstätigkeiten der Wesen sich auswirken. – Wie sehr sachlich begründet die Ausdrucksweise des Buddho ist, wird übrigens auch daraus deutlich, daß selbst der Europäer auf sie verfällt, wenn er nur tief genug schürft. So sagt Schopenhauer: »Das Erkennen ist bloße Gehirnfunktion und nicht unser eigenstes Selbst. Unser wahres Selbst, der Kern unseres Wesens, ist das, was *hinter* jenem steht ... ist das, was jenes andere *hervorbringt.*« (S. Grimm, »Das Glück«, S. 25.)

(bhava-sankhāram) – entlassen hat der Weise. – Und neues Werden, ob es hoch, ob niedrig heiße – In sich gesammelt, voll von inn'rer Seligkeit – Zerbricht das eig'ne Werden er gleichwie ein Panzerkleid.« (Dīgha Nik. XVI, 3, 10)

Nach dieser Aufhellung der Sankhārā können wir in der Formel vom Kausalnexus weiterfahren. Wir hatten sie oben S. 204 bei dem Gliede verlassen: »In Abhängigkeit von den Sankhārā entsteht das Bewußtsein«. Was das besagen will, ist nunmehr klar. Es besagt: »In Abhängigkeit von den *Hervorbringungen* entsteht das Bewußtsein«. Das aber bedeutet: Wir gestalten in schöpferischer Hervorbringungstätigkeit den in einem Mutterschoße ergriffenen Keim zu einem körperlichen Organismus mit seinen sechs Sinnesorganen und bringen dann nach der Geburt mit ihm, ihn zugleich während des ganzen Lebens hindurch fortwährend erneuernd und gebrauchend, immer wieder Sehbewußtsein, Hörbewußtsein, Riechbewußtsein, Schmeckbewußtsein, Tastbewußtsein, Denkbewußtsein und in diesem Bewußtsein weiterhin Empfindungen, Wahrnehmungen, schöpferische Gemütstätigkeiten und Erkennen hervor, wie das im Kapitel über die Persönlichkeit näher ausgeführt ist.

Zu diesem in die Tiefen der schöpferischen Gottheit führenden Satze: »In Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht Bewußtsein« gelangt man aber nur, wenn man die Methode des Buddho befolgt, d. h. wenn man sich auf »das Centrum seiner Lebensgeburt zurückziehend«, durch intensive *Innenschau* festzustellen sucht, wie ich in meinem unergründlichen Wesen »zu all dem Werden, in das ich mich hineinverwoben sehe« – oben S. 165 flg. – komme. Demgegenüber liefert auch die tiefste Betrachtung der den fünf *Außensinnen* allein zugänglichen materiellen Bestandteile des körperlichen Organismus eben auch immer nur Erkenntnisse bezüglich der *Resultate* unserer an der Materie vor sich gehenden Hervorbringungstätigkeit, die selber für die bloß äußere Erkenntnis ebenso unerreichbar ist wie unser Ich und unser unmittelbar aus diesem Ich hervorquellender Wille mit dem ihm folgenden Anhaften oder Ergreifen. Eben deshalb stehen ja auch unsere Naturwissenschaften *diesen* Problemen völlig hilflos gegenüber. Und so verblaßt denn auch der abgrundtiefe Satz »In Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht das Bewußtsein« selbst bei den größten abendländischen Philosophen zur freilich immer noch bedeutsamen Erkenntnis: »Das Bewußtsein ist das jeweilige Produkt der physiologischen Prozesse unseres Körpers im allgemeinen und der Funktionen der Sinnesorgane« im besonderen, oder, um im Geiste Schopenhauers zu sprechen: »Das Bewußtsein ist ein sekundäres Phänomen, bedingt durch die Funktionen des cerebralen Nervensystems, beruht auf dem somatischen Leben des Individuums, erst vermittels des organischen Lebens ist Bewußtsein möglich.«

Oben S. 58 wurde ausgeführt, daß der körperliche Organismus und das Bewußtsein nur in gegenseitiger Bedingtheit, wie zwei aneinander gelehnte Büschel von Ried, bestehen können. Eben deshalb findet auch im Mahānidāna-Suttam die Formel der Entstehung in Abhängigkeit mit dem Gliede »körper-

licher Organismus mitsamt dem Bewußtsein« ihren Abschluß mit der ausdrücklichen Konstatierung: »Die Reihe geht nicht weiter«. Seite 204 ist dann weiter ausgeführt, daß eben deshalb die zwei weiteren Glieder der erweiterten Kausalreihe, die Hervorbringungen und das Nichtwissen, nicht über den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« hinausführen können. Auch das ist nunmehr zunächst hinsichtlich der Hervorbringungen klar geworden. Diese klären lediglich die gegenseitige Bedingtheit des körperlichen Organismus und des Bewußtseins näher dahin auf, daß sie es sind, die den körperlichen Organismus ausschließlich zu dem Zwecke formen, durch seine Sinnesorgane Bewußtsein zu erzeugen, so ausschließlich, daß er, wenn er diese Fähigkeit der Bewußtseinserzeugung verliert, selber zugrunde geht, wie das ja auch die tägliche Erfahrung ohne weiteres bestätigt.

Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, wie auch das Nichtwissen als Ursache der Hervorbringungen sich harmonisch in die früher behandelte Kausalreihe einfügt.

DAS NICHTWISSEN

Überblick über die Leidensverkettung

In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die »Hervorbringungen«. Damit sind wir zum letzten Glied der Formel vom Kausalnexus auch in ihrer erweiterten Form gekommen. Schon aus dieser Stellung des Nichtwissens an der obersten Spitze der ursächlichen Verkettung dürfen wir auf seine grundlegende Wichtigkeit schließen; und dem ist in der Tat so.

Zunächst ist klar, daß der Buddho mit dem Satze besagen will, daß die Hervorbringungen der Ausfluß der Unkenntnis von etwas sind, *bei dessen Kenntnis sie nicht erfolgen würden* und damit überhaupt nichts mehr für uns werden würde. Was ist nun das für ein Etwas, in Ansehung dessen diese Unkenntnis, dieses Nichtwissen besteht? Der Buddho sagt es uns in den Worten: »Das *Leiden*, Mönche, nicht kennen, die Leidensentstehung nicht kennen, die Leidensvernichtung nicht kennen, den zur Leidensvernichtung führenden Pfad nicht kennen: das nennt man, Mönche, Nichtwissen[118].« Was das für ein Leiden ist, haben wir bereits in der ersten der vier Hohen Wahrheiten kennen gelernt. Es ist das große Weltleiden der Vergänglichkeit, dem alles unterworfen ist, so zwar, daß die ganze Welt nur eine einzige große Leidenswelt ist. *Alles* ist vergänglich und damit leidvoll: das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und das Tastbare, das Denken und das Denkbare[119]. Das erkennt nun der »gewöhnliche Mensch« nicht der Wirklichkeit gemäß. Er vermag nicht einzusehen, daß letzten

[118] Majj. Nik. I, p. 54 (9. Suttam).

Endes immer wieder der unvermeidliche Zusammenbruch aller Sinnengenüsse und Sinnenbefriedigungen irgend welcher, auch der höchsten und idealsten Art eintreten muß und diese, sei es noch in diesem Leben oder in einer späteren Daseinsform – etwa gar in der Tier- oder Höllenwelt – in ein auch zeitlich unabsehbares Meer von Leiden ausmünden müssen, und so wird er »am Auge erfreut, wird an den Gestalten erfreut, wird am Ohr und den Tönen erfreut, an der Nase und den Düften, an der Zunge und den Säften, am Leib und am Tastbaren, am Denken und am Denkbaren erfreut«, wie im einhundertneunundvierzigsten Suttam der Mittleren Sammlung[120] ausgeführt wird, was nichts anderes besagen will, als: er pflegt die Sehtätigkeit, die Hörtätigkeit, die Riech-, Schmeck-, Tast- und Denktätigkeit, kurz, die *Hervorbringungen, die Sankhārā*, mit der Folge, daß nun die ganze Leidensverkettung abermals weiterläuft und den Sorglosen im Verlaufe der Zeiten unweigerlich neuerdings, wie schon so oft in der unergründlichen Vergangenheit, in alle Abgründe des Seins hinunterführt. Denn eben infolge dieser neuerlichen Hervorbringungen flammt auch immer wieder neu das Bewußtsein auf und damit neue Empfindung und damit neuer Durst nach der Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte, der Säfte, des Tastbaren und des Denkbaren, womit dann derjenige Faktor wieder verwirklicht ist, der im kommenden Tode ein neues Anhaften herbeiführen muß, das genau der Qualität dieses Durstes entspricht[121]. Damit wird deutlich, warum der Buddho bei der Formel vom Kausalnexus nicht bei dem *objektiv* letzten Glied, »dem körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«, stehen geblieben ist, sondern sie bis zu den Sankhārā und dem Nichtwissen fortgeführt hat. Für ihn handelte es sich darum, die definitive Ursache des immer wieder neu hervorbrechenden, die Quelle der steten neuen Wiedergeburt bildenden Durstes aufzudecken, und zwar galt es nicht bloß die *objektive* Ursache festzustellen, wie diese Feststellung in dem von uns oben behandelten Mahā-Nidāna-Suttam eben mit dem »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« als Abschluß getroffen ist, sondern entsprechend dem praktischen, auf die Vernichtung dieses Durstes gerichteten Zweck, womöglich bis zu seiner letzten *subjektiven*, von uns selber abhängigen Bedingung vorzudringen, als welche sich dann eben die Unkenntnis über die wahre Beschaffenheit der Welt, also das

[119] Man wird sich erinnern, daß damit in der Tat *alles* erschöpft ist. Vgl. oben S. 117, im Kapitel über das Subjekt des Leidens.

[120] Majj. Nik. III, p. 287.

[121] Wornach aber, Mönche, entsteht und entspringt eben dieser Durst? Wornach setzt er sich fest und greift um sich? Was da in der Welt angenehm und reizend ist, darnach entsteht und entspringt eben dieser Durst, darnach setzt er sich fest und greift um sich. Was aber ist in der Welt angenehm und reizend? Das Auge ist in der Welt angenehm und reizend, darnach entsteht und entspringt eben dieser Durst, darnach setzt er sich fest und greift um sich. Das Ohr – die Nase – die Zunge – der Leib – das Denken ist in der Welt angenehm und reizend – darnach entsteht und entspringt eben dieser Durst, darnach setzt er sich fest und greift um sich.« (Dīgha Nikāyo XXII.)

Nichtwissen ergibt. Dieses Nichtwissen ist mithin die *Basis* der ganzen Leidensverkettung, es ist die tiefe Nacht, in welche eingehüllt die Wesen seit anfangslosen Zeiten den Sechssinnenapparat gebrauchen mit der Folge, daß immer wieder neuer Durst nach fernerer solcher Betätigung sich erhebt, welcher Durst dann seinerseits beim Zerfalle des Sechssinnenapparates im jeweiligen Tode die stete Neubildung eines solchen bewirkt: »Nichtwissen ist die tiefe Nacht, darin man hier so lange kreist[122].«

Hiernach ist aber nicht nur die *Bedingtheit* des Durstes als der unmittelbaren Ursache des Kreislaufes der Wiedergeburten und damit dessen rein *physische* Natur über allen Zweifel festgestellt, sondern auch seine letzte und eigentliche Bedingung als eine solche erkannt, deren Behebung völlig in unserer Gewalt steht: Mit der Beseitigung des Nichtwissens wird er und mit ihm alle Kausalität überhaupt für immer entwurzelt: »Die die Verblendung überkommen und die dichte Finsternis durchbrochen haben, die wandern nicht wieder: *Ursächlichkeit besteht für sie nicht mehr*[123].«

Damit haben wir die ganze Formel der Entstehung durch Abhängigkeit kennen gelernt und wohl auch gesehen, daß sie in allen ihren Teilen von äußerster Durchsichtigkeit ist. Niemand wird sich der Einsicht verschließen können, daß ein Glied mit logischer Notwendigkeit ins andere übergeht, die ganze Kette der Bedingungen also nicht nur richtig, sondern auch erschöpfend ist. Insbesondere hat sich uns nunmehr auch gezeigt, daß auch das Nichtwissen, so gut wie die Sankhārā, sich harmonisch an den früher von uns behandelten Formelabschluß mit dem »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« als letztem Gliede anschließt. Sie führen beide nicht über dieses letzte Glied hinaus, was ja nach dem Früheren auch gar nicht möglich ist, indem schon mit ihm, und zwar speziell mit dem körperlichen Organismus, der im Momente der Empfängnis sich zu bilden anfängt, der unmittelbare Anschluß an den *früheren* »mit Bewußtsein behafteten Körper«, der der neuen Empfängnis unmittelbar vorausgegangen war, gegeben ist. Wie die Sankhārā die *Art* der Bedingtheit des Bewußtseins durch den körperlichen Organismus aufklärten, so gibt uns das Nichtwissen den Schlüssel zum Verständnis der Tatsache, wie wir überhaupt dazukommen, den infolge unseres früheren Durstes in einem Mutterleibe ergriffenen Keim zur Sechssinnenmaschine zu gestalten und von dieser wiederum Gebrauch zu machen.

Nunmehr brauchen wir nur noch die Formel in ihrer Gesamtheit zu überblicken[124]:

»Wenn dieses ist, existiert jenes; wenn dieses entsteht, tritt jenes in die Erscheinung. . . . Das will sagen:

In Abhängigkeit vom Nichtwissen — avijjā — entstehen die — (den im

[122] Suttanipāto, V. 730.
[123] Itivuttakam 14.
[124] nach Udānam I, 3.

Mutterleibe ergriffenen Keim zu einem Erkenntnisapparat gestaltenden) – Hervorbringungen (sankhārā) –,

in Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht das Bewußtsein – viññānam –,

in Abhängigkeit von dem Bewußtsein entsteht der körperliche Organismus – nāma-rūpam [125] –,

in Abhängigkeit vom körperlichen Organismus entstehen die sechs Sinnesorgane – salāyatanam [126] [127] –,

in Abhängigkeit von den sechs Sinnesorganen entsteht die Berührung – phasso –,

in Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung – vedanā –,

in Abhängigkeit von der Empfindung entsteht der Durst – tanhā –,

in Abhängigkeit von dem Durst entsteht das Haften – upādānam –,

in Abhängigkeit von dem Haften entsteht das Werden – bhavo –,

in Abhängigkeit von dem Werden entsteht die Geburt – jāti –,

[125] Vgl. die Ausführungen oben S. 58, 59, wo dargelegt ist, daß nur ein mit Bewußtsein versehener Organismus entwicklungs- und lebensfähig ist, ja, daß schon die allererste Entwicklung des befruchteten Keimes dadurch bedingt ist, daß vermittels seiner organisierten Materie Bewußtsein, wenn auch zunächst bloß ein pflanzenhaftes Bewußtsein, ausgelöst wird.

[126] Salāyatanam wörtlich: sechsfaches Gebiet. Dieses wird in die »sechs inneren und äußeren Gebiete« unterschieden (Majj. Nik., 148. Sut.). Während die sechs *äußeren* Gebiete die Inbegriffe der den einzelnen Sinnesorganen entsprechenden Objekte darstellen, also die Gestalten, die Töne usw., werden unter den sechs *inneren* Gebieten die sechs Sinnesorgane selbst, soweit sie »ungebrochen« sind – cfr. oben S. 40 flg. – also als *Sinnenvermögen*, verstanden (cfr. Majj. Nik., 10. Suttam). »Wie aber, Mönche, verharrt der Mönch bei den Gegenständen in der Beobachtung der Gegenstände der sechs *Innen-* und Außengebiete? Da kennt, Mönche, der Mönch *das Auge* und kennt die Gestalten, er kennt *das Ohr* und kennt die Töne« usw.

Hier, bei der Kausalitätskette, sind natürlich die sechs *inneren* Gebiete, also die Sinnesorgane, gemeint, da es sich ja um die Erklärung des Zustandekommens der fünf Haftensgruppen in Form des Getriebes der Persönlichkeit handelt. (Cfr. übrigens auch Majj. Nik. II, 260 [105. Suttam], wo dargelegt ist, wie die Wunde der »sechs *inneren Gebiete*«, also eben der Sinnesorgane, sich schließen müsse, d. h. diese für immer untergehen müssen – Majj. Nik. II, p. 237 [105. Suttam], wenn man leidfrei werden will: Eben die stete *Entstehung* und Offenhaltung dieser Wunde legt nun aber andererseits die Kausalitätskette dar.)

Übrigens fehlt dieses Glied der sechs Sinnesorgane, das wir hier und auch sonst eingeschoben sehen, in der Kette der Abhängigkeiten, wie wir sie bisher nach dem Mahā-Nidāna-Suttam kennen gelernt haben. Der Grund ist offensichtlich: es ist eigentlich schon mit dem körperlichen Organismus – nāma-rūpam – dem vierten Gliede, gegeben und deshalb im Grunde überflüssig.

[127] Die Glieder Sankhārā, Bewußtsein, körperlicher Organismus nebst Sinnesorganen bedingen sich *gegenseitig*, indem sie ja nur die nähere Erläuterung der zwei, *sich gegenseitig bedingenden*, Glieder »körperlicher Organismus« und »Bewußtsein« – cfr. oben S. 58 – darstellen, mit denen im Mahā-Nidāna-Suttam die Formel ihren Abschluß erreicht – cfr. oben S. 201.

in Abhängigkeit von der Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung.

Also kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensverkettung zustande.«

Was das Verständnis dieser Formel bisher bei uns so überaus erschwerte, war neben anderem der Umstand, daß man gemeinhin in ihr eine Darlegung der einzelnen Glieder des Kausalnexus in ihrer einfachen *zeitlichen* Aufeinanderfolge finden zu müssen glaubte. Wir haben das Verkehrte dieses Standpunktes aus den bisherigen Erläuterungen der Kette an der Hand der vom Buddho selbst gegebenen Aufschlüsse kennen gelernt. Hienach ist vielmehr der richtige Gedankengang der Formel und damit der Schlüssel zu ihrem Verständnis der folgende: Der Buddho will in ihr die Abhängigkeit der einzelnen Glieder in *rein abstrakter* Fassung, mithin so, wie sie sich *innerlich* und *an sich* bedingen, geben, das heißt also folgenderart: Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind nur an und mit einem körperlichen Organismus als der Leidensmaschine möglich. Ein solcher muß geboren werden, setzt also *die Geburt* voraus. Die Geburt aber ist ein Spezialfall des *Werdens*. Jedes Werden ist durch ein *Anhaften*, dieses aber durch den *Durst* nach Werden (bhavatanhā) bedingt. Ein solcher Durst kann nur auftreten, wo *Empfindung* ist. Empfindung aber ist die Folge einer Sinnes*berührung* mit einem Objekt, setzt also *Sinnesorgane* voraus. Sinnesorgane bedingen selbstverständlich einen *körperlichen Organismus* als ihren Träger. Ein solcher kann aber fraglos nur bestehen, wie überhaupt auch nur sich entwickeln, wenn *Bewußtsein* dazu kommt. Bewußtsein aber setzt die Gestaltung des ergriffenen Keimes zu einem Sechssinnenapparat durch die *Hervorbringungen* voraus. Diese aber werden nur gesetzt, wo *Nichtwissen* über die Heillosigkeit ihrer Folgen besteht.

In umgekehrter Reihenfolge und zugleich unter Berücksichtigung ihrer Realisierung in der Wirklichkeit stellen sich diese allgemeinen Sätze, wie folgt, dar: Im Mutterleibe heben in der Nacht tiefsten *Nichtwissens*, weil völliger Bewußtlosigkeit, *die Hervorbringungen* – (sankhārā) – an dem ergriffenen befruchteten Keim an. Diese Hervorbringungen bilden die notwendige Voraussetzung für die Entstehung des *Bewußtseins*. – Bewußtsein aber bildet seinerseits wieder die notwendige Bedingung für die Entwicklung des Organismus im Mutterleibe und sein Fortbestehen nach der Geburt, so daß also erst in Abhängigkeit vom Bewußtsein *der körperliche Organismus* mit den *sechs Sinnesorganen* zur Reife gedeihen und weiterhin sich behaupten kann. – Die Sinnesorgane stellen ihrerseits wieder die notwendige Voraussetzung jeder *Berührung* und damit *Empfindung* dar. – Aus der Empfindung[128] quillt dann in der Folge unaufhörlich *der Durst* nach der Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte usw. hervor, der seinerseits die conditio sine qua non für das *Anhaften* bildet. – Mit diesem aber ist die unmittelbare Ursache alles *Werdens* bloßgelegt: was nur immer wird, wird auf Grund eines solchen Anhaftens. – Dieses

[128] beziehungsweise aus der stets mit ihr untrennbar verbundenen *Wahrnehmung*.

Anhaften ist insbesondere auch die Ursache für das Werden eines neuen Organismus, das durch *die Geburt*, das heißt die Empfängnis und die sich daran anschließende erste Entwicklung im Mutterleibe, eingeleitet wird. Damit ist der Kreislauf wiederum geschlossen und so abermals die Voraussetzung für die Entstehung von *Alter* und *Sterben*, *Kummer*, *Jammer*, *Schmerz*, *Gram und Verzweiflung* gesetzt.

Sehen wir so in der Formel vom Kausalnexus lediglich die *innere* Abhängigkeit der einzelnen Glieder der Leidensverkettung voneinander aufgezeigt, so, wie sie sich *an sich* bedingen, so gibt uns der Buddho, wie ja gar nicht anders zu erwarten, die Formel andererseits auch so, wie sie sich im konkreten Fall verwirklicht:

»Durch das Auge und die Gestalten entsteht das Sehbewußtsein: das Zusammentreffen dieser drei ist die Berührung; durch die Berührung entsteht die Empfindung; durch die Empfindung der Durst; durch den Durst das Anhaften; durch das Anhaften das Werden; durch das Werden die Geburt; durch die Geburt entstehen Alter und Tod, Sorge und Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung.

»Durch das Ohr und die Töne entsteht das Hörbewußtsein – durch die Nase und die Düfte entsteht das Riechbewußtsein – durch die Zunge und die Säfte entsteht das Schmeckbewußtsein – durch den Körper und das Tastbare entsteht das Tastbewußtsein – durch das Denken und die Dinge entsteht das Denkbewußtsein: das Zusammentreffen dieser drei ist die Berührung; durch die Berührung entsteht die Empfindung; durch die Empfindung der Durst; durch den Durst das Anhaften; durch das Anhaften das Werden; durch das Werden die Geburt; durch die Geburt entstehen Alter und Tod, Sorge und Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung[129].«

Aus dieser Fassung der Formel wird zugleich deutlich, wie das Nichtwissen, das, hier nicht genannt, diesem ganzen Sinnengetriebe mit seinen Folgen zugrunde liegt, eben dadurch, daß es die Ursache für die Sinnenbetätigung bildet, auch die unmittelbare Ursache für den Durst nach Dasein selbst darstellt, der immer wieder neu aus der Empfindung hervorquillt. Denn in dem Momente, wo die Sinne tätig werden, wo also das Auge auf eine Gestalt, das Ohr auf einen Ton trifft usw., flammt auch schon *Bewußtsein* und damit *Empfindung* und damit *Durst*, Verlangen auf. Es ist also nicht an dem, wie oft gesagt wird, als ob der Durst erst künstlich durch eine Reihe zeitlich voneinander getrennter Zwischenglieder auf das Nichtwissen zurückgeführt würde, sondern weil ich in Unkenntnis des »Wesens der Körperlichkeit[130]« als eines leidvollen bin, deshalb gebrauche ich fortwährend meine sechs Sinne mit der unmittelbaren Folge, daß, *sobald* ich sie gebrauche, stets neue Empfindung entsteht und damit, weil ich ja das Leidvolle *aller* Sinnenobjekte nicht kenne, sofort wiederum der Durst

[129] Samyutta Nik. XII, 44.
[130] Siehe die folgende dritte Fassung der Formel!

sich meldet. Das Nichtwissen als Ursache und der Durst als Folge treffen also in dem Akt der Empfindung jeweils zusammen, liegen mithin nicht zeitlich auseinander, eben weshalb auch, soll der Durst modifiziert oder gar vernichtet werden, dies nur dadurch möglich ist, daß der Hebel bei der primären Ursache der Sinnentätigkeiten selbst, *dem Nichtwissen*, angesetzt wird.

Es ist noch eine dritte Betrachtungsart der Formel vom Kausalnexus möglich, nämlich jene, wie sich der letztere in seinem ganzen Verlaufe darstellt, angefangen von der ersten Entstehung der Sechssinnenmaschine als der Leidensmaschine mit der Empfängnis im Mutterleibe, hinweg über die Zeit, während diese Maschine in Aktion ist, bis zur Bildung einer neuen solchen in einer neuen Empfängnis. Bei der Wichtigkeit der Sache ist es nur natürlich, daß der Buddho die Formel auch unter diesem Gesichtspunkte gibt[131]:

»Wenn Drei sich vereinen, Mönche, bildet sich eine Leibesfrucht. . . . Da sind, Mönche, Vater und Mutter vereint, und die Mutter hat ihre Zeit, und das Jenseitswesen ist bereit, so bildet sich durch der Drei Vereinigung eine Leibesfrucht. Eine solche Frucht, Mönche, hegt die Mutter neun bis zehn Monate[132] im Leibe, mit großer Angst, eine schwere Last. Eine solche Frucht, Mönche, gebiert die Mutter nach Verlauf von neun bis zehn Monaten, in großen Ängsten, die schwere Last. Und wann dieser Sprößling geboren ist, ernährt sie ihn mit ihrem eigenen Blute. Blut sagt man, Mönche, im Orden des Heiligen für Muttermilch. Dieses Kind nun, Mönche, entwickelt sich nach und nach, reift nach und nach heran und pflegt alle die Spiele und Übungen seiner Genossen, als wie Verstecken und Fangen, Klettern und Springen, Schleudern, Wagenlenken, Bogenschießen. Dieser Knabe nun, Mönche, hat sich allmählich entwickelt, ist allmählich reif geworden, und *lebt und webt im Genusse der fünferlei Lustobjekte:* der durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten, der durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Töne, der durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düfte, der durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säfte, der durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastobjekte, der ersehnten, geliebten, entzückenden, angenehmen, dem Begehren entsprechenden, reizenden.

Erblickt er nun mit dem Auge eine Gestalt,
Hört er nun mit dem Ohre einen Ton,
Riecht er nun mit der Nase einen Duft,
Schmeckt er nun mit der Zunge einen Saft,
Tastet er nun mit dem Leibe etwas Tastbares,
Erkennt er nun mit dem Denken ein Ding, so verfolgt er die angenehmen Dinge und verabscheut[133] die unangenehmen, nicht wahrt er sich die Besonnen-

[131] Majj. Nik. I, p. 265 (38. Suttam).

[132] Es sind Mond-Monate gemeint.

[133] Verfolgen und verabscheuen = begehren und fliehen sind die beiden Grundrichtungen des *Durstes*. – Man beachte, wie dieser Durst oben die direkte Folge der Sinnenbetätigungen ist: Sobald diese einsetzen, kommt es im gleichen Augenblicke zur Empfindung und Wahrnehmung und damit auch zum Durste.

heit gegenüber seiner Persönlichkeit, verweilt so beschränkten Geistes und kennt nicht in Wahrheit jene Loslösung des Geistes, Loslösung durch Weisheit, wo seine bösen, schlechten Eigenschaften sich restlos auflösen[134]. So fällt er der Befriedigung und Unbefriedigung anheim, und was für eine Empfindung er auch empfindet, eine freudige oder leidige, oder weder freudige noch leidige, diese Empfindung hegt er und pflegt er und klammert sich daran. Während er diese Empfindung hegt und pflegt und sich daran klammert, erhebt sich in ihm Lust[135]: diese Lust bei den Empfindungen, das ist das *Anhaften*[136]. Durch dieses Anhaften entsteht das *Werden*[137], durch das Werden die *Geburt*, durch die Geburt Altern und Sterben, Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung. Derart ist die Entstehung dieser ganzen Masse von Leiden.«

Hat uns so der Buddho gezeigt, »wie immer wieder ein neues Dasein entsteht[138]« und dadurch das Leiden perpetuiert wird, so hat er uns eben damit auch den Schlüssel in die Hand gegeben, wie wir das Entstehen eines neuen Daseins oder eines neuen körperlichen Organismus und damit einer neuen Persönlichkeit verhindern und so die Leidensverkettung abbrechen, auf ewig aus dem Kreislauf der Wiedergeburten heraustreten können. Damit werden wir uns nunmehr zu beschäftigen haben.

[134] Er ist also im Nichtwissen.

[135] nandī (cfr. Oldenberg, S. 276).

[136] Also nur ein *mit Lust verbundenes* Anhaften ist ein Anhaften im Sinne des Buddho. Der Heilige haftet *auch* noch an der Nahrung in dem Sinne, daß er seinen Hunger und Durst stillt – »Sei so gut, Anando, und hole mir Wasser, ich bin durstig und möchte trinken«, spricht der Herr kurz vor seinem Tode zu Anando (Dīgha Nik. XVI) – aber er hat keine *Lust* mehr an dem Gefühl der Sättigung.

[137] Wie wir wissen, folgt aus jedem Anhaften sofort ein Werden: sobald ich hafte, wird etwas; in dem Momente, wo ich nicht mehr hafte, wird für mich auch nichts mehr. *Dieses* Werden meint der Buddho aber, wie bereits früher angegeben, hier nicht, sondern das Werden *einer neuen Persönlichkeit*, einer neuen Existenz, die mit der Empfängnis anhebt. Der Buddho schildert in der obigen Stelle, wie der unwissende Mensch sein *ganzes* Leben hinbringt, von der Jugend bis zum Grabe: Während dieser ganzen Zeit pflegt er in allen Formen das Anhaften, so daß dann *»dieses«* – nämlich eben das *bis zum Augenblicke des Todes* gepflegte – »Anhaften« sich auch im Augenblicke des Todes selbst an einem neuen Keime betätigt und so das *Werden* einer neuen Persönlichkeit herbeiführt. Daß nur *dieses* Werden gemeint ist, ergibt sich ja auch schon daraus, daß nur von ihm der weitere Satz gilt: »Durch das Werden – besser: in Abhängigkeit vom Werden – »entsteht die Geburt«, indem *dieses* Werden ja eben durch die Empfängnis – Geburt im Sinne des Buddho – eingeleitet wird, nicht aber jenes Werden, das noch *während* des Lebens infolge des Anhaftens entsteht. Eben deshalb hat es ja auch der Mensch bis zum Augenblick seines Todes in der Hand, das *Werden* – nämlich das einer neuen Persönlichkeit – hintanzuhalten, indem es genügt, daß er in diesem letzten Augenblick keinen Durst nach Dasein mehr hat und damit die Gewißheit besitzt, daß er an keinem neuen Keim mehr haften werde. Cfr. auch oben S. 163, Anm. 25.

[138] Majj. Nik. I, p. 294 (38. Suttam).