

GEORG GRIMM

**DAS GLÜCK –
DIE BOTSCHAFT
DES
BUDDHA**

„des aus den Träumen erwachten“

Georg Grimm · Das Glück – Die Botschaft des Buddha

*Dies ist eine Nachschrift der 4., erweiterten Auflage
von 1960. Damals herausgegeben von M. Keller-Grimm und
Max Hoppe, erschienen im
Drei-Eichen-Verlag Hermann Kissener, München 9.
4. Auflage 4. – 6. Tausend.*

GEORG GRIMM

Das Glück -

Die Botschaft

Des BUDDHO



DREI EICHEN VERLAG MÜNCHEN

Vorbemerkung zu dieser Schrift

Dieses Buch

DAS GLÜCK – DIE BOTSCHAFT DES BUDDHA

ist eine Nachschrift des Originals, welches
1960 in der 4., überarbeiteten Auflage erschien, damals
herausgegeben vom Drei-Eichen-Verlag.

Bei dieser Nachschrift wurden minimale grammatikalische
Anpassungen an den heutigen Sprachgebrauch vorgenommen
sowie die Seitenaufteilung angepasst.

Auf meiner Webseite findet ihr weitere Schriften, Hörbücher und
viele weitere Informationen über den Buddhismus,
die Lehre und die Gemeinde.

<https://buddhalehre.de/>



Einige der Schriften von Georg Grimm

» **DIE LEHRE DES BUDDHO** «

· *Die Religion der Vernunft und der Meditation*

» **IM LICHT DES MEISTERS** «

· *Die Lehre des Buddha in Frage und Antwort*

» **DIE WISSENSCHAFT DES BUDDHISMUS** «

» **DER BUDDHAWEG FÜR DICH** «

» **BUDDHISTISCHE WEISHEIT** «

· *Das Geheimnis des Ich*

» **DER SAMSĀRO** «

· *Die Weltenirrfahrt der Wesen*

» **DAS GLÜCK** «

· *Die Botschaft des Buddha*

» **EWIGE FRAGEN** «

· *Die Religiösen Grundprobleme und ihre Lösung im altindischen Geiste*

» **DIE BOTSCHAFT DES BUDDHA** «

· *Der Schlüssel zur Unsterblichkeit*

» **BUDDHISTISCHE MEDITATIONEN** «

· *Ein Brevier*

» **DIE TODESFURCHT UND IHRE ÜBERWINDUNG** «

· *Beiträge zu Tod und Todlosigkeit*

Georg Grimm



INHALT

VORWORT	... S. 1
I. DAS GLÜCK – DIE BOTSCHAFT DES BUDDHA	... S. 8
Kapitel I.	... S. 9
Kapitel II.	... S. 17
Kapitel III.	... S. 27
Kapitel IV.	... S. 31
Kapitel V.	... S. 37
Kapitel VI.	... S. 51
Kapitel VII.	... S. 63
Kapitel VIII.	... S. 71
Epilog	... S. 77
II. BEILAGEN	... S. 81
1.) Das mögliche Glück innerhalb der Welt in den Himmelreichen	... S. 83
2.) Die Möglichkeit endgültiger Sicherheit auch für den Weltmenschen	... S. 109
3.) Das Glück der Abgeschlossenheit	... S. 121
4.) Appell	... S. 149
III. ANHANG	... S. 151
Anmerkungen	... S. 153

VORWORT

Was ist wohl das Glück, nach dem wir alle streben? Gibt es das überhaupt? Bleiben wir nicht alle abhängig davon, ob wir gesund oder krank sind, bleiben wir nicht abhängig von der Höhe des Gehaltes oder Lohnes, von der Länge der Ferien, vom Feierabend oder Wochenende, das uns gewährt ist? Bleiben wir nicht abhängig von den sozialen Verhältnissen, bleiben wir nicht vor allen Dingen abhängig von unseren Launen und Leidenschaften? Suchen wir nicht fortwährend Abwechslung und Zerstreung, um uns vor uns selbst zu retten? Lassen wir uns nicht von mächtigen Monopolen widerstandslos unsere Bedürfnisse diktieren? Können wir uns überhaupt dem kolossalen Einfluß der Presse, des Fernsehens, des Rundfunks und des Films entziehen? Sind wir noch dazu imstande, dem Eindruck der gewaltigen Lichtreklame der Großstädte zu entgehen und der faszinierenden Zurschaustellung, die uns die übergroßen Schaufenster bieten? Verwirrt uns nicht obendrein auch das massenhafte Angebot von Literatur, weil wir schon verlernten auszuwählen, was uns wirklich dient?

Verhalten wir uns nicht nach den geistigen Anstrengungen im Studierzimmer, im Büro, im Geschäft, in der Fabrik, in der Werkstatt oder an anderer Stätte beruflicher Tätigkeit nur mehr noch rein rezeptiv allem gegenüber, was uns entgegentritt? Daß es Eindrücke über Eindrücke sind, dafür sorgen überreich Zeitungen, Illustrierte, Kino, Fernsehen und Rundfunk. Lassen wir nicht dann diese Eindrücke auf uns wirken, wie sie mögen? Werden wir nicht ganz in der großen Herde dahingetrieben und läßt uns nicht jedes Schlagwort wieder nur noch eiliger im sturen Massentriebe dahintrotten? Haben wir nicht bloß das eine Ziel, ein vollwertiger Zeitgenosse zu werden, der nicht auffällt, wie es der Soldat im Gliede erstrebt? Lassen wir nicht

gern unseren Süchten von schlaunen Demagogen schmeicheln? Passen wir nicht schon ganz in die Zeit, die einen babylonischen Turm auführt? Wie es aber mit einem solchen Turmbau schließlich ausgeht, zeigt uns der Mythos in der Bibel. Verstecken wir uns nicht hinter das Zeitgemäß-Bleiben-Müssen, wenn unsere Willensunrast wächst, weil wir unser Begehren stets anstacheln lassen? Gehören wir auch zu den Zahllosen, die schaffen und schaffen und nicht mehr zur Ruhe kommen? Meinen wir nicht bereits, es müsse so sein, weil wir hier schon ganz heimisch geworden sind?

Eine Gewissenserforschung auf Anfälligkeiten hin ist stets heilsam. Wir sind ja nicht zufällig Zeitgenossen, sondern wir traten in dieses Leben, weil wir gern bei diesem Treiben dabei sein wollten. Unser bekannter Wilhelm Busch, ein Seher eigener Art, charakterisiert das mit den Worten: „Nahmst du in diesem großen Haus — Nicht selbst Quartier? — Mißfällt es dir, so zieh doch aus. — Wer hält dich hier? — — Und schimpfe auf die Welt, mein Sohn, — Nicht gar zu laut. — Eh du geboren, hast du schon — Mit dran gebaut.“ Allein wir greifen nach diesem Buch, und das kann uns trösten. So heimisch geworden sind wir also nicht, daß wir meinen, es müsse so sein. Das ist unser Glück, der Anfang wahren Glückes. Wie nichts von ungefähr geschieht, so erst recht nicht, daß wir zu diesem Buche greifen. Es bringt uns eine Botschaft aus der Heimat in das Elend unserer Verbannung. Die Zeit brachte uns dafür die Reife. Eine solche Botschaft kommt nur scheinbar von außen, wenn wir aber aufmerken, dann sind wir ihrer von innen her wert. Eine neue Pforte zum Glück wird für uns aufgetan, und wir werden sehen, daß erst der das wahre Glück findet, der es unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit sucht.

Was das menschliche Leben angeht, so bleibt es bei der Wahrheit, die im Gespräch aus dem Jahre 1400 ¹⁾ der Tod dem Kläger unerbittlich darlegt: „Sobald ein Mensch geboren wird,

so hat er schon das Angeld erhalten, daß er sterben muß. Des Anfangs Geschwister ist das Ende ... Die Menschen leben auf Erden nur in der Fremde.“ Heute rot, morgen tot; heute gesund, morgen krank, erfährt man alleweil. Der aufmerkende Mensch gleicht einem Fußgänger, der längere Zeit unter Bäumen durch muß, deren Äste heftig vom Sturme gepeitscht werden. Er weiß, daß ihn jeden Augenblick ein abgerissener Ast treffen kann. Er verliert aber nicht die Besonnenheit und strebt, möglichst schnell ins Freie zu gelangen und dann ins sichere Heim, wo des Sturmes Toben keine Gewalt mehr hat und Frieden herrscht.

Etwas ganz Neues und einzigartig Großes werden uns die Ausführungen des Buches zeigen. Es wird uns deutlich werden, daß die unangemessene Situation, in der wir uns befinden, uns nur in unseren Beilegungen leidvoll trifft, nicht aber uns selber in unserem wahren Wesen etwas anhaben kann. Das ist ja die große Botschaft des Buddha, daß *alles Erkennbare* sich als vergänglich und hinfällig und damit letzten Endes als leidvoll erweist und damit nicht unser wahres Selbst sein kann, dem nur ein Unvergängliches und damit Leidloses genügen könnte. Und wenn wir das erfassen, zieht Frieden in uns ein. Dieser Frieden ist immer Glück, und dieser Frieden innerer Einigkeit nimmt zu, und mehr und mehr erfährt der Stillgewordene, was es heißt, wunschlos glücklich zu sein. „Daß er in den Wüsten des Lebens Oasen entdeckt hat, die sich von dem Elend und den Schmerzen des Daseins scheiden, wie das Heilige mit seinem reichen Inhalt von dem Profanen absticht. Zu den drei Zufluchten ²⁾ wies der Meister den, der nach Erlösung verlangte, und hinter des Daseins unglückseliger Kette von Ursache und Folgen liegt der ewige Friede des Nirvāna.“ ³⁾

Bei der rechten Einstellung gewinnt alles Leiden für uns die Bedeutung des Mahners, daß wir im tiefsten Grunde dem Leid der Vergänglichkeit vollständig entrückt sind. Alles Leid, das

uns trifft, ob seelisch oder leiblich, aller Kummer, Jammer, Gram, Schmerz und alle Verzweiflung, jede Krankheit, die Mühsalen des Alters und das unvermeidliche Sterben, all das sind Götterboten, die mit ernster Majestät vor uns hintreten. Als Herolde erscheinen sie bei der rechten Einstellung vor uns und künden uns feierlich, wie uns Willensdrang und gieriges Anhängen allezeit ins Spinnetz des Leides verstricken, wie aber Loslassen und Ledigwerden uns ein auch *jetzt schon* durchaus erreichbares Glück erlangen lassen, das jenseits des tosenden Wasserfalles der Vergänglichkeit liegt. Erst unter dieser Botschaft des Heil-Gewordenen, des Heilig-Gewordenen gewinnt das Leiden für uns seinen wahren Sinn. Dann gelten auch für uns die Worte aus dem Samyutta-Nikāyo, einer Schrift des alten buddhistischen Pāli-Kanons: „Das Leiden ist ... die geheime Ursache des Glücks.“⁴⁾

Dabei lehren uns aber die vorliegenden Ausführungen, daß das Loslassen und Ledigwerden uns nicht etwa engherzig und beschränkt macht — das wäre nicht der rechte Weg des Loslassens! — sondern vielmehr uns weiter und freier werden läßt, frei für hohe und höchste Aufgaben. Wie Boshaftigkeit aus innerem Unglück entspringt, so echtes Wohlwollen aus eigenem Glück. Erst wer sich frei für wirkliches Glück macht, lernt auch den Nächsten in seinem Glücksstreben verstehen. „So wie ich bin, so sind jene, — Wie jene sind, so bin ich. — Wer sich selbst zum Gleichnis macht, — Tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten.“ Das sind Worte des Erhabenen aus dem Sutta-Nipāto, Vers 705. Auf dem Wege zum wahren Glück erst wird der Geist echter Güte wach, der Geist des Mitleidens und der Mitfreude. Ein so geklärtes kristallklares Bewußtsein führt dann zum heiligen Gleichmut wider alle Unbill, die uns auch begegnen mag: „Es gibt Gemeines, es gibt Erhabenes und es gibt eine Entrinnung in das Jenseits des Wahrnehmungsbereiches“ (Mittlere Sammlung, 7. Suttam).

Die Sucher nach dem wahren Glück, die sich nicht vom Talmi bestrickenden Augenblicksglückes blenden lassen, sind Muni, sind stille Denker. Wie die eigentlichen Philosophen für sich denken, die Sophisten aber für andere, und jenen allein es ernst ist mit der Sache, so findet auch der wahrhaft Religiöse das Ewige in sich selbst auf dem Wege stiller Verwirklichung. Im vorliegenden Buch kommen auch christliche und mohamedanische Mystiker zu Wort, echte Sucher und entschiedene Finder. Hier erneuert sich wieder Religion, hier wird sie wieder lebendig. Sarvapalli Radhakrishnan, der bekannte indische Philosoph, sagt: „Die Mystik, die den Nachdruck auf die persönliche Gotteserfahrung, auf den unmittelbaren Kontakt mit dem schöpferischen Geist legt, ist eine, wie Bergson sagt, ‚offene‘ Religion. Die geschlossenen Religionen sind die glaubens- und ritusmäßig gebundenen, die geängsteten Kindern ein Gefühl der Sicherheit verleihen. Nur eine offene Religion, die uns veranlaßt, in den geistigen Stromkreis einzutreten, wo sich unser Geist erholen und erneuern kann, vermag die Menschheit zu retten, die unter dem Gewicht ihres eigenen Fortschritts halb zusammengebrochen ist.“⁵⁾

Georg Grimm hatte seine Bücher aus der inneren Haltung heraus geschrieben, die ihm die praktische Verwirklichung der Lehre gegeben hat. Er hatte sie für sich selbst geschrieben, wie er gelegentlich sagte. In Kreisen, die ihn beruflich kennen gelernt haben, galt er als „der mildeste Richter Bayerns.“ Die letzten zwölf Jahre seines Lebens hatte er in der ländlichen Stille am Ammersee verbracht. Um ihn hatten sich Schüler und Verehrer gesammelt. Seine Schriften wurden Wegweiser für eine zahlreiche Lesergemeinde. Was 1922⁶⁾ der bekannte Religionsphilosoph Friedrich Heiler von ihm sagte, blieb ein langes Leben lang in Geltung: „Was ihn von anderen feinsinnigen und gelehrten Dolmetschern der buddhistischen Heilslehre unterscheidet, ist die eindringliche Kraft und vollendete Hingabe,

mit der er die Erlösungsweisheit Buddhas als die absolute religiöse Wahrheit verkündet.“ Die indische Zeitschrift DHARMAKAKRA ⁷⁾ urteilt über sein Wirken: „Vermöge einer durch die praktische Verwirklichung der Lehre gewonnenen stark innerlichen Haltung verstand es sein kritischer Geist, das große Material der Tatsachen und Feststellungen zu sondieren und das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden. Mit einem bloßen Spiel von Logik und Schlußfolgerungen hätte das der Autor niemals schaffen können, was er schuf.“ Wenn auch Georg Grimm am 26. August 1945 im 78. Lebensjahr von uns ging, so blieb er doch in seinen Werken mitten unter uns.

Das vorliegende Buch erscheint bedeutend erweitert in der vierten Auflage. Dabei wurden alle Manuskripte aus der letzten Lebenszeit des Autors berücksichtigt. Das Kapitel „Der Abgrund jenseits der Sinnenfreuden oder Der Steilaufstieg zu dem uns absolut angemessenen Zustande und damit zum vollkommenen Glück“ fand eine Stätte in der LEHRE DES BUDDHO, DIE RELIGION DER VERNUNFT UND DER MEDITATION, die 1957 mit dem 15. und 16. Tausend im Holle-Verlag, Baden-Baden, erschien. Gedanken des Kapitels „Das mögliche Glück innerhalb der Welt in den Himmelreichen“ haben noch zu einem ganz neuen Kapitel geführt „Die Möglichkeit endgültiger Sicherheit auch für den Weltmenschen“, das die entscheidende Frage der Sotāpannaschaft behandelt. Hinzu kommen die feierlichen Ausführungen „Das Glück der Abgeschiedenheit“, die aus der Seligkeit religiösen Erlebens geboren sind. Der Appell am Schluß unterstreicht die Wichtigkeit dieser Sternstunde.

Utting, den 22. November 1960

Max Hoppe

I. DAS GLÜCK — DIE BOTSCHAFT DES BUDDHO

„Des Schreibrohrs schwarzer Spur
folgt der Gelehrte,
Der Sufi folgt allein des Meisters
Fährte.“

(Dschelāl ed dīn Rūmī)

I.

Die große Frage, die sich wohl jeder denkende Mensch einmal in seinem Leben vorlegt, ist die Frage: „Welches ist der letzte Zweck, das letzte Ziel all unseres Wirkens? *Warum sind wir auf der Welt?*“ So klar und eindeutig diese Frage ist, so klar und eindeutig müßte natürlich auch die Antwort sein, wenn sie wirklich befriedigen soll. Ist aber eine *solche* Antwort schon einmal gegeben worden? Ja, ein einziges Mal in der ganzen uns bekannten Weltgeschichte. Der diese Antwort gegeben hat, ist der Buddho, der aus dem Träumen Erwachte (suttappabuddho ⁸⁾). Er definiert uns, definiert jedes Wesen in so verblüffend einfacher Weise, wie es eben nur die höchste Genialität vermag: „Wir sind Wesen, die das Glück begehren.“ ⁹⁾ Also nur, weil wir glücklich sein wollen, sind wir auf der Welt — jede andere Antwort ist leeres Gerede. Mit allem, was wir tun oder unterlassen, in allem, was wir denken und planen, suchen wir unser Glück *und sonst nichts*. Ja, wir suchen das ganze, das vollkommene Glück. Dieses vollkommene Glück aber bestünde in der Verwirklichung des uns *absolut* angemessenen Zustandes, also *jenes Zustandes, in welchem in alle Ewigkeit kein Wunsch mehr aufsteigen könnte, daß der Zustand sich ändere, daß ein anderer an seine Stelle trete*. Solange wir dieses absolute Glück nicht erreicht haben, solange sind wir nicht vollkommen zufrieden gestellt, solange finden wir keine Ruhe, finden keinen Frieden, sondern müssen weiter streben, weiter

kämpfen jenem Zustande entgegen. Nur wenn wir ihn erreicht hätten, wäre alles Wünschen dauernd in uns erloschen und gäbe es deshalb keine quälende Unruhe mehr in uns. Wir sind also Wesen, die nicht bloß das Glück, sondern das vollkommene, das absolute Glück suchen.

Aber dieses vollkommene Glück ist auf jeden Fall solange unmöglich, als uns noch irgend ein *Leiden* bedrückt. Der Mensch mag schlechterdings alles besitzen, was er nur immer sich wünschen mag, beunruhigt ihn auch nur das geringste Leid und bestünde dasselbe auch nur in der Furcht vor künftigen Leiden, so ist er eben deshalb nicht *vollkommen* glücklich. Und so lautet denn auch die vollständige Definition des Buddha: „Wir sind Wesen, die das Glück begehren und das Leiden verabscheuen“ (Majjhima-Nikāyo, 94. Suttam).

Nun sehen wir, daß es für jedes Wesen in der Welt Leiden gibt, ja, das Leiden ist die Dominante in jedem Lebenslauf. Eben deshalb betrachtet es jedes Wesen als sein nächstes Ziel, sich von dem Leiden zu befreien, das es bedrückt oder bedroht.

Worin aber besteht das Leiden? Leiden ist durchkreuzter Wille, gehemmtes Wollen. Wir leiden also, wenn ein Wunsch von uns nicht ohne weiteres befriedigt werden kann. Denn ebensolange beunruhigt er uns, und so lange wir beunruhigt sind, solange leiden wir: „Wo der innere Friede fehlt, da ist Leiden“ (Samyutta-Nikāyo V, p. 398; LV, 40). Und weil dem so ist, geht jedes Wesen darin auf, seine Wünsche zu befriedigen. Niemand vermag dauernd die quälende Unruhe eines nicht erfüllten Wunsches zu ertragen.

Wie aber suchen wir unsere Wünsche zu stillen? Wir suchen uns die Objekte zu verschaffen, auf die unsere Wünsche gehen. Unser Leben ist ein unaufhörlicher Kampf um die Güter der Welt. Der eine sucht dieses Objekt, der andere jenes. Der Sinn des einen steht nach Weib und Kind, der des andern nach Geld und Gut, ein Dritter giert nach Ehre und Ruhm, ein Vierter will

alles miteinander: Weib und Kind, Geld und Gut, Ehre und Ruhm. ¹⁰⁾ Aber es ist unmöglich, die Wünsche auf diese Weise zu befriedigen. Denn niemand vermag sich alle Objekte, auf die seine Wünsche gerichtet sind, zu verschaffen, und sogar wenn dies gelänge, wäre damit das Leiden doch nicht behoben. Denn alle Dinge der Welt sind *vergänglich*, d. h. sie müssen uns oder wir ihnen wieder entschwinden. Dieses Leid der Vergänglichkeit ist also naturnotwendig mit allem Erdendasein, ja mit allem Weltendasein verknüpft. Denn in der Welt sein heißt einen Raum einnehmen. Was aber einen Raum einnimmt, ist materiell. Das Wesen der Materie aber, und zwar aller Materie, auch der verfeinertsten und vergeistigtsten in eventuellen Licht- oder Himmelswelten, besteht in unaufhörlicher Veränderung, also eben in der Vergänglichkeit. Erde ist überall Erde, Wasser überall Wasser, Feuer überall Feuer, Luft überall Luft, sei es hier auf unserer Erde oder in einer beliebigen anderen wirklichen oder geträumten Welt.

So ist es also schlechterdings unmöglich, daß es auch nur *ein* Wesen im gesamten Universum geben könnte, das durch die Erreichung der Objekte seiner Wünsche die restlose Vernichtung des Leidens erreichen könnte. Damit ist es dann aber schon aus diesem Grunde unmöglich, daß all die zahllosen Weltsysteme, die sich dem forschenden Geiste erschließen, auch nur ein einziges Wesen *vollkommen* glücklich machen könnten. Somit ist es geradezu ein Axiom, daß, wer das Glück in der Befriedigung seiner Wünsche sucht, es auf *falschem* Wege sucht. ¹¹⁾

Andererseits aber steht mit der gleichen axiomatischen Gewißheit fest, daß es eine Möglichkeit geben müsse, die Ursehnsucht jedes Menschenherzens, ja jedes Wesens überhaupt, nach einem ihm *absolut* angemessenen Zustande, also eben nach dem vollkommenen Glück, zu befriedigen. Denn die Natur arbeitet in der Linie des geringsten Widerstandes, schafft

also insbesondere auch keine Bedürfnisse, für die es kein Mittel zur Abhilfe gibt. Also muß erst recht die Erfüllung der mächtigsten, im Grunde einzigen Sehnsucht aller Wesen nach einem ihnen absolut angemessenen Zustand möglich sein: sie hätten diese Sehnsucht gar nicht, wenn sie unerfüllbar wäre: „Wornach einer recht mit allen Kräften ringt, das wird ihm, denn die Sehnsucht ist nur ein Ausdruck dessen, was unserem Wesen gemäß ist“ (E. v. Feuchtersleben). Wenn *wir* den Weg zu diesem Idealzustande noch nicht gefunden haben, so liegt das nur an unserer eigenen Erbärmlichkeit, nicht an der objektiven Wirklichkeit. „Wornach du sehnlich ausgeschaut, — es wurde dir beschieden; — Du triumphierst und jubelst laut: jetzt hab' ich meinen Frieden! — Ach Freundchen, rede nicht so wild, bezähme deine Zunge: — Ein jeder Wunsch, wenn er erfüllt, kriegt augenblicklich Junge“, sagt Wilhelm Busch. Ja, für den, der den gemeinhin begangenen Weg zum Glück, nämlich den der *Willensbefriedigung*, als einen Irrweg erkannt hat, eröffnet sich der richtige Weg ganz von selber. Dieser muß, wie wir bereits gesehen haben, naturnotwendig über die Leidfreiheit gehen: Wo noch irgend ein Leid empfunden wird oder auch nur empfunden werden kann, d. h. also, wo auch nur noch *gewollt* werden *kann*, da ist nicht das ganze Glück. Mithin muß man jenseits *alles* Leidens und damit *alles Wollens* gekommen sein, um überhaupt erst den Platz für das Glück frei zu machen. Auch das ist doch wohl eine Binsenwahrheit. Nun ist jedes Leiden nichts weiter als der Schmerz, der aus der Nichtbefriedigung eines Wunsches, der Durchkreuzung eines Wollens erwächst. Mithin kann alles Leiden am einfachsten und radikalsten dadurch vernichtet werden, *daß man die Wünsche, das Wollen selbst vernichtet*. Ja, diese Art von Leidensvernichtung ist die einzige überhaupt mögliche; denn nur so wird die *Quelle* des Leidens verstopft. ¹²⁾ Somit steht weiterhin, und zwar abermals mit axiomatischer Gewißheit fest, daß

der Weg zum vollkommenen Glück über vollkommene Wunschlosigkeit gehen muß und daß man eben deshalb auch dem wahren Glück umso näher kommt, je wunschloser und deshalb leidfreier man wird: „Wer alle Sinnenfreuden fahren läßt und wunschlos dahinwandelt, ohne Selbstbewußtsein und ohne Selbstsucht, der Mann erlangt den Frieden.“¹³⁾

In dieser Richtung haben denn auch die Weisen des Menschengeschlechtes von jeher gedacht und *gehandelt*. Es soll hier nicht von den großen Religiösen aller Zeiten, und zwar sowohl des Abend- als auch des Morgenlandes gesprochen werden, von denen ohne weiteres feststeht, daß ihr ganzes Leben in der Richtung der Entsagung und der Weltüberwindung sich erschöpfte, auch nicht von dem in jedem besseren Menschen tief verankerten Gefühle, daß jede wirkliche Moral in der Richtung der Selbstbeherrschung, ja, der Selbstüberwindung, d. h. also eben in der Überwindung der eigenen Triebe und Wünsche sich betätigen müsse. Es soll hier vielmehr nur kurz darauf hingewiesen werden, daß schon die Weisen des alten Griechenlands in dieser Richtung dachten und lebten. Aristoteles hat den Satz aufgestellt: „Der Weise strebt nach Leidlosigkeit, nicht nach Lust.“ Vor allem hat Sokrates, einer der Größten, eine durch die Jahrhunderte leuchtende Fackel aufgestellt in seinem von ihm als Höchstes gepriesenen „*μηδενὸς δετῶσαι*: nichts bedürfen.“ In glänzender Ausführung zeigt er auch gegen Ende des Protagoras, wie denjenigen, welche sich von ihren Lüsten unterjochen lassen, nur das rechte Wissen, die rechte Meßkunst abgeht. Denn oft habe ein kleines, aber nahes Vergnügen ein großes, aber fernes Leid zur Folge, und nicht weniger oft werde durch ein kleines Ungemach in der Gegenwart ein künftiges großes Glück erkaufte. Weil aber den Menschen das Nahe groß, das Ferne aber, auch wenn es groß ist, klein erscheint, greifen sie zu der kleinen Lust, weichen sie der kleinen Beschwerde in der Gegenwart aus, ohne auf die

großen zukünftigen Folgen zu sehen. Hier bedürfe es nur der richtigen Meßkunst. ¹⁴⁾

Noch weiter als Sokrates sind die Kyniker gegangen. Der Gründer der kynischen Schule war Antisthenes, ein Schüler des Sokrates. Wie dieser trug auch er einen schäbigen Mantel, wie ihn die Lakedämonier und Bauern zu tragen pflegten, das Urbild der christlichen Mönchskutte. Er war auch der Erste, welcher als Symbol der Besitzlosigkeit den Ranzen und als Symbol der Heimatlosigkeit den Stab zu tragen pflegte. Auch er lehrte, daß der sicherste Weg zum Glück die Bedürfnislosigkeit sei. Sie bringe die höchste Glückseligkeit und sei deshalb unsere wahre Lebensaufgabe. Sie sei auch, wenn einmal gefunden, unverlierbar; denn wer einmal das selige Gefühl der Losgelöstheit von allem Besitz und aller Sorge um ihn gekostet habe, der werde nie wieder davon ablassen. Ein solcher Mensch erkenne: „Besser verrückt sein, als gelüstlich-wollüstig sein.“ Der bekannteste Schüler des Antisthenes war Diogenes. Er trieb die Bedürfnislosigkeit so sehr auf die Spitze, daß man ihn den toll gewordenen Sokrates nannte. Als Wohnung benutzte er eine Tonne und bediente sich zum Trinken eines Holzgefäßes. Als er aber einen Knaben sah, der Wasser aus den hohlen Händen trank, warf er das Gefäß weg und schämte sich. Dieser Knabe hatte ihn an Bedürfnislosigkeit noch übertroffen. Als Alexander der Große nach Griechenland kam, konnte er dem Wunsche nicht widerstehen, den berühmten Sonderling zu besuchen. Er gestattete ihm, sich eine Gnade zu erbitten, worauf Diogenes sich als eine solche ausbat, der König möge ihm ein wenig aus der Sonne gehen. Nach diesem Zusammentreffen soll Alexander geäußert haben: „Wenn ich nicht Alexander wäre, so möchte ich Diogenes sein.“

Den gleichen Weg sind dann in der Folge die Stoiker gegangen, die selbst wieder Nachfolger zu allen Zeiten und in allen Ländern gefunden haben. Selbst einige römische Kaiser waren

Stoiker. Auch sie haben das Glück über den Weg der Bedürfnislosigkeit, also der Wunschlosigkeit, gesucht, d. h. also das Glück, das unabhängig ist von allen äußeren Objekten und deren Schicksal; und auch sie kamen dazu auf dem Wege der Überlegung, des Abwägens, also der Vernunft. Sie haben erklärt: Wie ein Stab entweder gerade oder krumm ist, so ist auch jede menschliche Handlung entweder gut oder fehlerhaft. Ersteres ist der Fall, wenn die Leidenschaften der Vernunft unterworfen werden, letzteres, wenn die Vernunft den Leidenschaften unterliegt. Die Herrschaft der Vernunft über die Begierden besitzt nur der Weise, und nur er ist der gute Mensch. Indem er *eine* Tugend hat — eben die Bedürfnislosigkeit — besitzt er sie alle, weil sie alle aus der Weisheit als ihrer gemeinsamen Quelle entspringen. Wessen Vernunft hingegen von den Affekten unterjocht wird, der ist der schlechte Mensch und aus demselben Grunde der Tor; und indem er *einen* Fehler besitzt, hat er sie alle. Was nicht gerade ist, das ist krumm; was nicht gut ist, das ist böse. Wer nicht der Stimme seiner Vernunft folgt, sondern von seinen Leidenschaften beherrscht wird, ist als ein Rasender zu betrachten. Vier Affekte gibt es, aus welchen alle andern entspringen: die Lust und der Schmerz, die Begierde und die Furcht. Alle vier sind Krankheiten der Seele. Der Arzt, welcher sie heilt, ist der Philosoph (vgl. Deussen, Philosophie der Griechen, S. 88, 200 ff., 423).

II.

Jeder, der logisch zu denken vermag und der weiß, daß das logische Denken der geistige Reflex des kausalen Verlaufes des Weltgeschehens ist, wird das Zwingende der bisherigen Darlegungen über den Weg zum wahren Glück anerkennen; ja, es wird sich in ihm vielleicht auch ein Gefühl der Bewunderung regen für alle jene, die die sokratische Willensstärke aufzubringen vermögen, nach diesem Rezept zu handeln. Freilich, soviel ist gleichwohl klar, daß Sokrates sowohl als die Kyniker und Stoiker, wie auch alle andern, denen sich außerhalb dieser Kreise der Pfad zum wahren Glück erschloß, nur die Anfänge dieses Weges gegangen sind. Sie mochten sich im Verzicht auf die äußeren Güter des Lebens von allen Dingen und Verhältnissen der Außenwelt unabhängig machen und darüber hinaus auch zu einer gewissen Unabhängigkeit von ihrem eigenen körperlichen Leben gelangen, aber dem Leiden, das *wesenhaft* mit unserer Persönlichkeit verbunden ist, blieben auch sie preisgegeben: auch sie blieben zum mindesten dem Leid der Krankheit, des Alterns, und zwar sowohl des körperlichen als auch des geistigen, und vor allem dem Tode unterworfen. Nur aber wenn auch diese drei schlimmsten Leidenskanäle für immer zugeschüttet wären, wäre vollkommene Leidfreiheit erreicht und so erst Platz für das wahre Glück geschaffen. Doch wer vermöchte sich vermessen, das zu vollbringen? Gewiß, der Mensch *glaubt* trotz aller scheinbaren Unmöglichkeit auch an die Möglichkeit der Überwindung dieser Leidensfaktoren, ja in der Zusicherung dieser Überwindung liegt die Stärke der Religionen. Aber für uns ist die Frage, ob man die Überwindung des Todes und damit natürlich auch der Krankheit und des Alterns noch in *diesem* Leben verwirklichen kann, so daß man sich unmittelbar als „für den Tod unerreichbar“ *weiß*, sich als

unsterblich direkt *anschaut*. Hier versagte von jeher alle abendländische und auch morgenländische Weisheit — mit einer einzigen Ausnahme. Und dieser Einzige, der hier in die Bresche sprang, war — der Buddho. Man höre nur seine eigenen Worte, mit denen er seine unerhörte Entdeckung unmittelbar nach seiner Erwachung — diese bestand eben in dieser Entdeckung — den fünf Mönchen verkündete, die früher um ihn gewesen waren: „Leihet Gehör, Mönche, *die Todlosigkeit* ist gefunden, ich führe ein, ich lege die Lehre dar, der Führung folgend, werdet ihr in gar kurzer Zeit das Endziel des heiligen Lebens — nämlich eben die Unsterblichkeit — noch in diesem Leben begreifen, verwirklichen und darin verweilen.“

Die Lösung des Unsterblichkeitsproblems war indes nur eine Seite des Buddhaproblems. Das Endziel des Buddho war nicht mehr und nicht weniger, als zu dem uns *absolut* angemessenen Zustande und damit zum *vollkommenen* Glücke vorzudringen. In dem 26. Dialog des Majjhima-Nikāyo nennt er selbst diesen Zustand, in welchem in alle Ewigkeit kein Wunsch mehr aufsteigen kann, daß der Zustand sich ändere, daß ein anderer an seine Stelle trete, wo also eben deshalb zugleich grenzenloser Friede herrscht — Unfriede ist immer *Willensunrast* — „den unvergleichlichen Zustand des höchsten Friedens“ — (anuttaram santivarapadam) — auch „das, was angemessen ist“ — (kimkusala). Er erklärt dort auch ausdrücklich, daß die Erreichung dieses Endzustandes das Ziel seines Strebens war und daß er dieses Ziel als „den Zustand vollendeter Sicherheit“ (anuttaram yogakkhemam) — „frei von Geburt und Alter, Krankheit, Tod, Sorge und Befleckung“, auch tatsächlich erreichte.

Auch nach dem Buddho geht der Weg zu diesem Ziele über die Leidfreiheit. Ja, nach ihm hat man überhaupt nichts weiter zu tun, als sich leidfrei zu machen, indem in der Vernichtung des Leidens der mächtige Felsblock weggeräumt wird, der das

Tor zum höchsten Glückszustande versperrt. Weit offen steht alsdann das Tor. Doch davon später. Hier war es nur vorwegzunehmen, um verständlich zu machen, warum sich der ganze Buddhaweg in der Vernichtung des Leidens erschöpft: „Nur eines verkünde ich, heute wie früher: das Leiden und seine Vernichtung.“ Weil das Leiden im Tode kulminiert, deshalb spricht der Buddha oft auch nur kurz von der „Erreichung der Todlosigkeit“, der „Unsterblichkeit“ (amatam).

Der Buddha wollte sich vom Leiden „befreien“ — das ist der ständige Ausdruck — er wollte „in die Todlosigkeit übertreten“ (amatam adhigacchati), wollte „unerreichbar werden für den Tod.“ Sein Problem lief also darauf hinaus, alle leidenschaftlichen Faktoren, insbesondere die den Tod bedingenden, zu vernichten, *ohne daß er doch selber mit vernichtet würde*. Denn würde die Vernichtung der leidenschaftlichen Faktoren ihn mitvernichten, so wäre das natürlich keine „Befreiung“, keine „Erlösung“, wäre auch nicht die Erreichung des „Zustandes des vollkommenen Friedens“ und der „vollendeten, vollkommenen Sicherheit.“ Vor allem wäre die eigene Vernichtung natürlich auch nicht „Unsterblichkeit“, wie wir sie oben den Buddha in so feierlicher Weise haben verkünden hören, sondern sie wäre im Gegenteil die Herbeiführung des Todes in der umfassendsten Gestalt, nämlich in der Form des *ewigen* Todes, indem der Tod ja eben die Vernichtung dessen bedeutet, worauf er sich erstreckt.

Hiernach standen also für den Buddha zwei Fragen zur Entscheidung:

1. Welche Faktoren an uns sind leidvoll, unterliegen insbesondere dem Tode?
2. Sind diese Faktoren wesenhaft mit uns verknüpft, so daß ihre Vernichtung unsere eigene Vernichtung miteinschließt, oder sind sie keine wesentlichen Bestandteile von uns, so daß

ihre Vernichtung uns selber nicht berührt? Nur in diesem Falle wäre natürlich eine „Befreiung“ von ihnen möglich.

Die Beantwortung der ersten Frage setzte die Analyse unserer gesamten Persönlichkeit voraus. Sie brachte dem Buddha folgendes Ergebnis: Die Persönlichkeit besteht aus dem materiellen Körper, den Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemüts-tätigkeiten und dem Bewußtsein. Dabei ist das Verhältnis dieser fünf Komponenten — der Buddha nennt sie Gruppen (*khandhā*) — folgendes: Der materielle Körper ist mit sechs ebenfalls materiellen Sinnesorganen versehen — auch das Denken ist eine Sinnesfunktion, vollzogen mit dem Denkorgan. Wird nun eines dieser Sinnesorgane von einem ihm entsprechenden Objekt der Außenwelt gereizt, so flammt das Element des Bewußtseins auf, also Sehbewußtsein, Hörbe-wußtsein, Riechbewußtsein, Schmeckbewußtsein, Tastbewußt-sein, Denkbewußtsein, ebenso, wie durch Reiben eines Zünd-holzes an seiner Reibfläche Licht aufflammt. Dieses aufflamm-ende Bewußtsein nimmt zunächst die Form der Empfindung und weiterhin der Wahrnehmung an, mit der Folge, daß nun im Denkorgan die Denktätigkeit über das Empfundene und Wahr-genommene einsetzt und das Heer der Gemütsregungen leben-dig wird. Die vier Gruppen: Empfindung, Wahrnehmung, Denk- und Gemüts-tätigkeiten und Bewußtsein sind also durch den körperlichen Organismus *verursacht*, sind durch ihn *be-dingt*, genau so, wie das Licht durch die Kerze bedingt ist. Wenn ein Sinnesorgan funktionsunfähig wird, bleiben auch die entsprechenden Empfindungen und Wahrnehmungen aus, und wenn das Denkorgan als das Zentralorgan ernstlich beschädigt wird, ist es mit allem Bewußtsein vorbei. Der körperliche Or-ganismus mit seinen sechs Sinnesorganen ist also die Sechs-sinnenmaschine, die das Bewußtsein *erzeugt*. (Näheres in Grimm, „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“, im Kapitel „Die Persönlichkeit“).

Welche von diesen fünf Gruppen unserer Persönlichkeit schaffen nun das Leiden für uns, bedingen insbesondere den Tod? Der Buddha kennt nur das Leid der Vergänglichkeit, wie denn auch in der Tat alles Leiden letzten Endes darauf hinausläuft. Die erste Frage des Buddhaproblems spitzt sich also dahin zu: Welche von diesen fünf Gruppen sind vergänglich und welche unvergänglich? Die Antwort ist nach dem eben Gesagten nicht eben schwierig. Unser Körper, also die erste Gruppe, ist als materiell fraglos vergänglich. Ja, der unaufhörliche Stoffwechsel bedingt, daß unser Körper nach einem gewissen Zeitraum, sagen wir zehn Jahre, jeweils vollständig erneuert ist, so daß beispielsweise ein Fünfzigjähriger schon während seines Lebens seinen gesamten Körper fünfmal gewechselt hat. ¹⁵⁾ Im Tode aber zerbricht dieser Körper radikal. Damit steht dann aber auch die Vergänglichkeit der übrigen vier Gruppen unserer Persönlichkeit fest, also unserer Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütstätigkeiten, unseres Erkennens; denn sie werden ja jeweils durch unseren Körper als den *Apparat* zu ihrer Erzeugung erst hervorgebracht. Dies ist auch der Standpunkt der modernen Naturwissenschaft, den Professor L. R. Müller in seiner Schrift „Über die Seelenverfassung der Sterbenden“ mit den Worten präzisiert: „Die Naturwissenschaft ist nicht in der Lage, sich ein Fortleben der Seele ohne Gehirn vorzustellen.“ Es kann also keinen selbständigen Geist geben, der den Zerfall des Körpers überdauern würde. Mithin ist unsere gesamte Persönlichkeit vergänglich und damit — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — leidbringend für uns: „Der Körper ist vergänglich, die Empfindung, die Wahrnehmung ist vergänglich, die Gemütstätigkeiten sind vergänglich, das Erkennen ist vergänglich.“ — „Der Körper ist leidvoll, die Empfindung, die Wahrnehmung ist leidvoll, die Gemütstätigkeiten sind leidvoll, das Erkennen ist leidvoll“, sagt der Buddha.

Das war also für ihn die Lösung der ersten der beiden oben formulierten Fragen. Aus ihr folgt: Die Vernichtung *alles* Leidens ist nur möglich durch die Vernichtung unserer gesamten Persönlichkeit, also unseres Körpers, all unseres Empfindens und Wahrnehmens, unseres gesamten Gemütslebens, alles Bewußtseins überhaupt.

Man sollte meinen, daß damit auch die zweite Frage, ob wir uns von den Leidensfaktoren frei machen können, ohne uns selbst zu vernichten, ohne weiteres im negativen Sinne entschieden wäre. Denn da außer diesen fünf Gruppen der Persönlichkeit schlechterdings nichts weiter an uns zu finden ist, so muß doch wohl ihre Vernichtung unsere eigene miteinschließen. Zu diesem Resultat kommen ja auch tatsächlich alle philosophischen Systeme, die mit dem Buddho erkennen, daß unser gesamtes Bewußtsein und damit natürlich auch alle Empfindungs- und Geistestätigkeit eine bloße Funktion unseres Körpers, als des Bewußtseins- oder Erkenntnis-*Apparates* ist. Nun war es aber dem Buddho *tatsächlich* gelungen, sich während seines Lebens beliebig oft von *allen* Elementen seiner Persönlichkeit, also nicht bloß von seinem Körper, sondern auch von allem Empfinden und damit von allem Bewußtsein überhaupt völlig loszulösen (*saññāvedayitanirodho*) und dann — nach Tagen — wieder zu ihnen zurückzukehren (siehe vor allem das 111. Suttam des Majjhima-Nikāyo). Für ihn war also die Tatsache, daß die sämtlichen Elemente unserer Persönlichkeit nicht wesenhaft mit uns verbunden sind, ihre Aufhebung uns selber unangetastet läßt, *durch tiefes religiöses Erleben und praktische Erfahrung* festgestellt. Er vermochte aber auch als ein Vollkommen-Erwachter die in höchster Schau gewonnene Erfahrung und Einsicht vermittels der Reflexion in die logischen Denkformen der Vernunft überzuführen und sie so auch anderen zugänglich und begreiflich zu machen. Das hat er

in verblüffend einfacher Weise — „die Einfachheit ist das Siegel der Wahrheit“ — und in vollendeter Klarheit — „die Klarheit ist der Kreditbrief des Philosophen“ (Voltaire) — in folgendem Schluß (Syllogismus) getan:

„Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann ich nicht selbst sein.

Nun sehe ich die sämtlichen fünf Gruppen meiner Persönlichkeit unablässig entstehen und vergehen und mir mit ihrem Vergehen Leiden bringen.

Also sind sie alle nicht mein Selbst.“

Der Buddho bringt diesen Schluß, entsprechend seiner ungeheuren Wichtigkeit, immer und immer wieder, und zwar in der Form, daß er von jeder der fünf Gruppen unserer Persönlichkeit jedesmal feststellt, daß sie vergänglich und deshalb für uns leidvoll sei, und daran die konstante Schlußfolgerung knüpft: „Was aber vergänglich, leidbringend, wandelbar ist, das hat man in rechter Weisheit also zu betrachten: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‘.“

Kurz wird dieses Resultat des Großen Syllogismus — wir können ihn den Großen Syllogismus ¹⁶⁾ nennen, weil er im Denken das klarste Widerspiel unserer wirklichen Situation ist — der *Anattā-Gedanke* genannt. An-attā — (attā ist die Pāli-form des Sanskritwortes ātman, das Selbst) — heißt wörtlich: „Nicht das Selbst“ und ist eben die Zusammenfassung, die Abkürzung der Worte: Das gehört *mir* nicht, das bin *ich* (aham) nicht, das ist *nicht* mein Selbst. Das wird übrigens im Samyutta-Nikāyo XXXV, 1—6 ausdrücklich ausgesprochen: „Was vergänglich ist, das ist leidvoll; was leidvoll ist, das ist anattā;

was anattā ist, davon gilt: „Das gehört *mir* nicht, das bin *ich* (aham) nicht, das ist *nicht* mein Selbst (me attā)“. In buddhistischer Sprechweise sagt man also kurz: Alles Körperliche, alle Empfindung, alle Wahrnehmung, alle Gemüsstätigkeiten, alles Erkennen, kurz, die gesamte Persönlichkeit ist anattā, nicht das Selbst.

Dem religiösen Menschen, der auf diese Worte zu hören vermag ¹⁷⁾, ist damit die Richtung gewiesen, die er zu nehmen hat. Aber schon das erste Aufleuchten bringt ein ungeahntes Glück. „Diese Lehre ist beglückend in ihrem Anfang, beglückend in ihrer Fortführung, beglückend auf ihrem Gipfel.“ So wird der Anattā-Gedanke im erkennenden Schauen mehr und mehr zur Anattā-Weisheit, die vollendete Sicherheit gibt und durch nichts mehr zu erschüttern ist. Eben deshalb heißt es ja auch im Dhammapadam, Vers 97, daß, wer nach dem Begreifen des Anattā-Gedankens allmählich das Getriebe seiner Persönlichkeit auch wirklich in seinem Lichte *sieht*, ihn also in diesem Schauen *erlebt*, das Ewige nicht mehr zu glauben brauche, sondern es *wisse*: „Wer nicht mehr zu glauben braucht, sondern das Ungeschaffene *weiß*, der wahrlich ist der höchste Mensch.“ ¹⁸⁾

Nach des Buddho eigenen Worten ist dieser Anattā-Gedanke etwas ganz Unerhörtes, etwas ganz Einziges, was niemand in der „Welt mit ihren Göttern und Menschen“ finden konnte und finden kann außer eben ein Buddho, ein Vollkommen-Erwachter. Ein klein wenig Besonnenheit wird das auch in der Tat bestätigen. Die Faktoren unserer Persönlichkeit erschöpfen die ganze Welt. Noch nie hat man in ihr etwas anderes entdeckt als die fünf Elemente der Persönlichkeit. Sie bilden eben deshalb auch den gesamten wirklichen und möglichen Inhalt unseres Bewußtseins und damit dessen, was überhaupt erkennbar ist. In den fünf Gruppen unserer Persönlichkeit *erleben* wir die Welt. Diese ganze Welt, alles Erkennbare, ohne jede Einschränkung,

ist also nach dem Buddho *nicht* unser Ich. Das Ich an sich ist mithin schlechthin überweltlich und damit auch der Erkenntnis durchaus entrückt. In der Tat, hat schon einmal einer außer dem Buddho diesen Gedanken ausgesprochen?

Die Anattā-Weisheit, die im erkennenden Schauen gewonnen wird, bildet das granitne Fundament der Lehre des Buddho, alle übrigen Teile sind nur die zwingenden Konsequenzen hieraus. Wer den Anattā-Gedanken zu begreifen vermag und wem dieses Begreifen die Richtung für sein Denken, Reden und Tun gibt, dem ist damit die ganze Lehre des Buddho bald dem Streit der Meinungen entzogen. Deshalb müßte aber auch jede Darstellung und Würdigung der Lehre des Buddho immer eine Darstellung und Würdigung des Anattā-Gedankens, bzw. des ihn tragenden religiösen Bedürfnisses und des daraus resultierenden Gedankenganges sein, wenn sie überhaupt sachgemäß sein soll. Alle ernst zu nehmenden religiösen und philosophischen Systeme weisen in die gleiche Richtung, je wertvoller sie sind, umso entschiedener.

Freilich kann billigerweise nicht verlangt werden, daß die unbedingte Richtigkeit dieses Gedankens dem Leser, selbst wenn er metaphysisch veranlagt ist, ohne weiteres einleuchte. Dazu ist er allzu weltenfern und dazu ist der Hang, unsere Persönlichkeit für uns wesentlich zu halten (sakkāyaditthi), viel zu tief in uns verankert, wie diesen Hang auch der Buddho stets betont.

Der Anattā-Gedanke eröffnet die Möglichkeit, uns von allen, das Leiden produzierenden Faktoren unserer Persönlichkeit und damit vom Leiden selbst zu befreien, auch vom Leiden des Todes, und damit den Weg zum vollkommenen Glück frei zu machen. Freilich ist hiernach der Preis, der für dieses Glück im voraus zu erlegen ist, kein geringer: die eigene Persönlichkeit, ja die ganze Welt selber muß daran gegeben werden. Aber ist *vollkommenes* Glück nicht auch diesen Preis wert? Ist es ihn

nicht umso mehr wert, als die zahllosen Goldmünzen, die wir so scheinbar zu bezahlen haben, in Wahrheit nur Glimmer sind, die Gold bloß vortäuschen? Ja, alle Freuden der Welt sind nur „die Heerscharen des Todes“, wie es oft im Kanon heißt, oder, wie Schopenhauer es ausdrückt: Auf ihnen steht buchstäblich die Todesstrafe, indem, wer sie will, das Leben und damit auch den Tod bejaht.

III.

Nach dem Anattā-Gedanken ist kein Faktor unserer Persönlichkeit und damit nichts von der Welt unser Ich. Das bedeutet aber nicht, als ob unser Ich jenseits unserer Persönlichkeit und damit jenseits der Welt in Unbeweglichkeit und Unwandelbarkeit verharre und lediglich Zuschauer des Weltenschauspiels sei, etwa so, wie in der Sāṅkhyaphilosophie, in der die Materie als Ursache der Ursachen alle Bewegung, alle Tätigkeit in der Welt, auch alles Empfinden und Vorstellen, vollzieht, während die Seele selbst bloßer Zuschauer dieses Tuns, aber ihrerseits zu allem Tun unfähig ist. Der Anattā-Gedanke besagt vielmehr nur, daß die fünf Gruppen unserer Persönlichkeit nicht unser Ich *sind*, daß sie uns nicht *wesenhaft* zugehören, daß also ihr Verlust uns selbst nicht berührt. Im Samyutta-Nikāyo XXII, 33, sagt der Buddha: „Was euch nicht angehört, Mönche, das gebet auf. Das von euch Aufgegebene wird euch zum Segen und Wohlbefinden gereichen. Und was, Mönche, gehört euch nicht an? Die körperliche Form, Mönche, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeit, das Bewußtsein gehören euch nicht an, sie gebet auf. Die von euch Aufgegebenen werden euch zum Segen und Wohlbefinden gereichen. Gleichwie, Mönche, wenn ein Mann das Gras, die Äste und Zweige in diesem Jeta-Walde fortrüge, dann verbrennte oder sonst beliebig mit ihnen verführe, würdet ihr da wohl denken: ‚Uns trägt der Mann fort, verbrennt er oder schaltet sonst nach Belieben?‘ — ‚Sicherlich nicht, o Herr.‘ — ‚Und warum nicht?‘ — ‚Nicht ist ja das, o Herr, unser Ich oder gehört zu uns.‘ — ‚So, Mönche, gehören der Körper, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeit, das Bewußtsein nicht zu euch. Sie gebet auf! Die Aufgegebenen werden euch zum Heile und Wohlbefinden gereichen.‘“ Im übrigen sind wir mit

unserer Persönlichkeit so innig verknüpft, „wie wenn ein Mann mit harzbeschmierten Händen einen Zweig ergriffe“, wie es im Anguttara-Nikāyo heißt. Eben deshalb nennt der Buddha die fünf Gruppen der Persönlichkeit auch „Haftensgruppen“ (upādānakkhandhā). Daß wir an diesen Gruppen haften, liegt an unserem Willen: „Die fünf Haftensgruppen, Mönch, wurzeln im Willen.“ Dieser Wille, der die Form eines mächtigen *Durstes*, wie der Buddha sagt, angenommen hat, steht also *hinter* unserer Persönlichkeit, wie wir selbst wieder hinter diesem unserem Willen stehen. Er ist näher ein Wille, unseren Körper zu gestalten und dann zu gebrauchen, um mittels seiner Sinnesorgane die vier anderen Gruppen der Persönlichkeit: Empfindung, Wahrnehmung, Denktätigkeit und Bewußtsein zu erzeugen und so die Welt zu erkennen und zu genießen: wir benützen in Befriedigung dieses unseres Willens unseren Körper als Erkenntnisapparat in gleicher Weise, wie ein Pianist sein Piano zur Hervorbringung von Tönen benützt.

Dieses Verhältnis zwischen unserem Ich, unserem Willen und unserer Erkenntnis hat auch Schopenhauer durchschaut, wie das aus seinen Worten hervorgeht: „Das Erkennen ist bloße Gehirnfunktion und nicht unser eigenstes Selbst. Unser wahres Selbst, der Kern unseres Wesens, ist das, was *hinter* jenem steht und eigentlich nichts anderes kennt als wollen und nicht wollen, zufrieden und unzufrieden sein mit all den Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte und Leidenschaften nennt. Dies ist das, was jenes andere hervorbringt, nicht mitschläft, wann jenes schläft und ebenso, wann dasselbe im Tode untergeht, unversehrt bleibt.“

Auch dieses Wollen, dieses Dürsten ¹⁹⁾ ist nicht wesenhaft mit uns verknüpft. Es ist nämlich nie Selbstzweck — was der Fall wäre, wenn wir im Wollen *bestünden* — sondern immer nur Mittel zum Zweck, nämlich zur Erreichung eines bestimmten Objektes, das sich uns im Scheine unserer Erkenntnis als ange-

nehm und damit des Begehrens wert darstellt. Alles Wollen kann immer nur auf ein Fremdes gehen. Eben deshalb erlischt jeder Wille wieder, sei es, daß ich ein höheres Wohlbefinden, das größer als das bisherige ist, als möglich und erreichbar erkenne, sei es, daß ich als den mir angemessenen Zustand den Rückzug auf mich selbst, losgelöst von allem Fremden, erstrebe. Daher müßte alles Wollen, alles Begehren und Dürsten überhaupt erlöschen, wenn alle nur möglichen Objekte unserer Sinne als für uns leidvoll wirklich durchschaut würden, wie das bei den Heiligen der Fall ist. Von ihnen heißt es eben deshalb im Suttanipāto (235): „Den Weisen *wächst* kein Wille mehr.“ All die zahllosen Akte des Wollens, Begehrens, Dürstens wachsen also in uns hervor, wie Getreide oder Unkraut auf einem Acker wächst.

Das Wollen, der Durst bestimmt uns insbesondere auch in unserem Tode, wenn wir unseren bisherigen Körper loszulassen gezwungen sind, einen neuen befruchteten Keim in einem Mutterleibe zu ergreifen und so einen neuen Sechssinnenapparat zu gestalten und nach dessen Zerfall wieder einen neuen und so fort in die grenzenlose Zukunft hinein, solange wir nur im Augenblick unseres jeweiligen Todes noch einen Willen, einen Durst haben, mit der Welt in Verbindung zu bleiben: „Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß“, sagt ja auch Schopenhauer. Auf die gleiche Weise kamen wir natürlich auch zu unserem gegenwärtigen Körper: wir hatten Durst nach einem Körper und hafteten deshalb an dem befruchteten Keime im Leibe unserer derzeitigen Mutter. Dieser Durst aber war durch den Gebrauch eines früheren Erkenntnisapparates entstanden, mit dem wir damals bereits die Welt wahrgenommen und lieben gelernt hatten; und so zurück in die anfangslose Vergangenheit: die Kette unserer Wiedergeburten ist geschlossen. Sie ist in ihrer Anfangs- und möglichen Endlosigkeit nur ein Spiegel unseres eigenen auch über alle Zeit

erhabenen Wesens und demgemäß „die Unendlichkeit der Welt der Spiegel unserer eigenen sie stets übersteigenden Größe“ (Schopenhauer). Wenn uns also zugemutet wird, uns mit derartigen Gedanken zu befreunden, so wird uns bloß zugemutet, uns unserer eigenen Größe bewußt zu werden.

Auch die Wiedergeburtstheorie des Buddha ist also kein bloßer Glaube, sondern ist zwingend bewiesen. Sie ist die einfache Konsequenz des Anattā-Gedankens, steht also so sicher fest, als unsere gesamte Persönlichkeit uns im Grunde etwas Fremdes ist und als man zu etwas Fremdem nur dadurch gelangen kann, daß man es ergreift und immer wieder ergreift, wenn man es loszulassen gezwungen wird, sofern man noch Durst, Verlangen nach dem Objekte hat, in dessen Besitz man durch das Ergreifen gelangen will.

Damit ist auch die unmittelbare Einsicht in die Richtigkeit der Worte Schopenhauers gewonnen: „Was kümmert mich der Verlust dieser Individualität — (Persönlichkeit) — mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage?“

Zugleich wird aus dem Dargelegten ersichtlich, daß es sich nicht bloß um die Befreiung vom Leiden unserer flüchtigen gegenwärtigen Existenz handelt, sondern um die Austrocknung eines unermeßlichen Ozeans von Leiden, der seit anfangslosen Zeiten wogt und für uns in eine endlose Zukunft hinein weiterwogen wird, wenn wir ihm nicht ein Ende machen: unser unermeßliches Wesen, das von keiner Zeit begrenzt wird, kann auch endlos leiden, wenn es *will*.

IV.

So hängt also alles von unserem Wollen ab. Dieses Wollen ist es, das uns in das *Werden* und damit in die „Beilegungen“ und damit in das Leiden *verstrickt*. Wir dürfen bloß nichts mehr wünschen, nach nichts mehr dürsten, und alles Leiden ist unmöglich für uns geworden; denn alles Leiden ist ja nichts anderes als durchkreuztes Wollen, wie wir bereits früher gesehen haben. Wir dürfen also bloß den Weg aller wahrhaft Weisen, wie eines Sokrates und seiner Jünger, sowie der Stoiker wandeln und dürfen ihn — im Gegensatz zu diesen — nur *zu Ende gehen*, dürfen bloß gegenüber der *ganzen* Welt wunschlos werden, indem wir sie, weil alles in ihr wegen seiner Vergänglichkeit uns Leiden bringt, als uns unangemessen durchschauen. Vor allem müssen wir natürlich auch jedes Verlangen nach unserem eigenen Körper als dem Apparate, mit welchem wir mit der Welt in Verbindung stehen, verlieren. Dann werden wir, eben mangels eines Willens darnach, in unserem kommenden Tode auch keinen neuen Keim mehr ergreifen. Damit wird sich auch kein neuer Körper und werden sich damit keine neuen Sinnesorgane mehr für uns bilden, und werden wir auf ewig von dem Anblick dieser Leidenswelt und von der Verkoppelung in sie erlöst sein: „Diese sechs Sinne werden gänzlich, vollständig, restlos zur Aufhebung gelangen und andere sechs Sinne werden nirgends und an keinem Orte mehr entstehen“ (Samyutta-Nikāyo V, 230: XLVIII, 53).

Doch nein, noch sind wir nicht so weit, noch lebt in uns ein Wille, der durch all die bisherigen Erkenntnisse nicht getötet worden ist, ja, durch sie gar nicht ertötet werden kann. Je edler nämlich ein Mensch ist und je mehr in ihm das Bewußtsein von der Wahrheit der Worte Jakob Böhmes lebendig wird: „Wenn alle Berge Bücher wären und alle Seen Tinte und alle Bäume

Schreibfedern, noch wäre es nicht genug, um all den Schmerz in der Welt zu beschreiben“²⁰), desto mehr wird er den Wunsch, ja, die glühende Sehnsucht in sich spüren, nicht nur sich selber, sondern auch seine leidenden Mitwesen, die ganze Welt, vom Leiden zu befreien und sie, so gut wie sich selbst, in den absolut angemessenen Zustand überzuführen. Es ist aber klar, daß *diese* Sehnsucht nicht durch die Erkenntnis ihrer Verderblichkeit zum Erlöschen gebracht werden kann. Denn sie ist im Gegenteil, wie jeder ohne weiteres fühlt, das Edelste, was sich in einem Wesen überhaupt regen kann, ja, sie ist überhaupt nicht von dieser Welt. Denn diese Welt ist aufgebaut auf dem Prinzip des Egoismus — „Wie mögt ihr euch freuen dieser Welt, *die nur die Flamme niedriger Begier erhält!*“ heißt es im Kanon — jener Schmerz aber, der über das Leiden der anderen Wesen in uns als *Mitleid* aufsteigt, durchbricht allen Egoismus bis zu dem Grade, daß er zur völligen Aufopferung eines Individuums zu Gunsten eines anderen führen kann. In der Welt herrschen die Schranken von „Ich“ und „Du“; der aus dem Mitleiden geborene Wille aber reißt diese Schranken nieder. So kann also *dieser* Wille nur aus den tiefsten Tiefen unseres eigentlichen Kernhaften hervorquellen, in das nichts Individuelles, nichts Persönliches hinunterreicht, da dieses ja, wie uns der Anattā-Gedanke enthüllt, *nicht* dieses Kernhafte, *nicht* das Ich ist. In Wirklichkeit gibt es also den Gegensatz von Ich und Du nicht (Udāna VI, 6), sondern eben nur verschiedene Persönlichkeiten, verschiedene Komplexe der fünf Gruppen, mit denen wir uns aus Nichtwissen identifizieren, wie der Buddho sagt: „Der Körper ist mein Ich, die Empfindung ist mein Ich, die Wahrnehmung ist mein Ich, die Gemütstätigkeiten sind mein Ich, das Erkennen ist mein Ich: *so sagt man sich*“ (148. Suttam des Majjhima-Nikāyo) — So sind wir also in unserem tiefsten Grunde *Eines*? Wie bekannt, hat der Vedānta diese Frage in seinem berühmten „Tat tvam asi: das bist

du“ bejaht. Aber das ist und muß für immer eine bloße *Spekulation* bleiben, da ja unser Wesenhaftes mit unserer Erkenntnis überhaupt nicht zu erreichen ist. Denn diese ist ganz *nach außen*, auf die Welt des *Nicht-Ich* gerichtet, ebenso wie ein Kraftfahrer auf nächtlicher Tour zwar alle in das Licht seiner Scheinwerfer tretenden Objekte klar zu erkennen vermag, nicht aber sich selbst, da er *hinter* den Scheinwerfern sitzt: „Nach außen bohrte die Höhlungen der an sich Seiende (der *Ātman*, das Ich), deshalb sieht man nach außen, nicht aber ins innere Ich“, heißt es in der Kāthaka-Upanishad IV, 1, 14. ²¹⁾ Eben deshalb mußte sich ja der Buddho in *vollständiger* Anpassung an die *wirkliche* Sachlage auf die Feststellung und Beschreibung dessen, was *nicht* das Ich ist, beschränken und anerkennt er deshalb auch nur den *Nicht-Ich*-Begriff, nicht aber den Ich-Begriff. Aber eben weil er seine *gesamte* Persönlichkeit als *nicht* sein Ich anschaulich erkannte, deshalb barsten für ihn auch alle Beschränkungen durch diese seine Persönlichkeit und erfuhr er sich, wenn es ihm auch nicht gegönnt war, mit seiner Erkenntnis zu seinem Ich vorzudringen, doch wenigstens unmittelbar als *grenzenlos*, wie er uns das in seinen Worten berichtet: „Ein Vollendeter, befreit von der Persönlichkeit ist tief, *unermesslich*, unergründlich, wie der Ozean.“ Und eben als Folge dieser Grenzenlosigkeit seines Wesens, die nunmehr zum Durchbruch gekommen war, „wie ein junges Huhn die Eischale durchbricht“, gab es für ihn natürlich auch nicht mehr den Gegensatz von Ich und Du, sondern „verweilte er unbegrenzbar wie der Raum“ (Sutta Nipāta, v. 1065). Eben deshalb mußte er mitleiden, wo nur irgend gelitten wurde, und mußte der heiße Wille in ihm aufsteigen, Leiden zu tilgen, wo nur immer Leiden war. Eben in diesen Spuren wandelt ja auch bereits jeder wahrhaft mitleidige Mensch, auch ein solcher identifiziert sich nicht mehr schlechthin mit seiner Persönlichkeit, sondern er erfühlt, ahnt bereits instinktiv das Illusio-

näre der Schranken dieser Persönlichkeit. Eben deshalb zählt er bereits zu den *guten* Menschen im Gegensatz zu den Egoisten als den schlechten. Zwischen beiden Klassen von Menschen gibt es keine Brücke: „Weit sind die Wolken, weit die Erdentale — weit vom Ozean das andere Ufer — doch weiter noch als diese, sagt man — daß gute Art und schlechte sei der Menschen.“²²⁾

So schien für den Buddho sein Problem, sich vom Leiden zu befreien, zum ungeheuren Problem auszuwachsen, mit sich die ganze Welt zu befreien und in den absolut angemessenen Zustand überzuführen. Im Majjhima-Nikāyo, 85. Suttam, erklärt der Erhabene: „Da blickte ich mit dem Buddhaauge in die Welt. Und ich sah, Mönche, Wesen edler Art und gemeiner Art, scharfsinnige und stumpfsinnige, gut begabte und schlecht begabte, leicht begreifende und schwer begreifende und manche, die das Anpreisen einer anderen Welt als gefährlich erachten.“ Aber *dieser* Wille, die ganze Welt zu erlösen, konnte in ihm nicht entstehen, weil er natürlich ohne weiteres die absolute Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens erkannte und weil nach etwas, das man als unmöglich erkannt hat, gar kein Wille entstehen *kann*: niemand kann den Willen haben, mit einem von ihm als ungültig erkannten Lose einen Treffer zu machen.²³⁾ Wohl aber blieb für den Buddho noch das Problem übrig, auch über den aus seinem grenzenlosen Mitleiden geborenen glühenden Wunsch hinwegzukommen, alles Leiden in der Welt *bis an die Grenzen des Möglichen* zu vernichten. Und dieser Wunsch konnte, da er sich als berechtigt darstellte, nur dadurch zum Schweigen gebracht werden, daß er tatsächlich erfüllt wurde. Der Buddho erfüllte ihn auch, indem er buchstäblich „unermessliche Güte gegen alles, was da lebt und atmet“, zeit seines Lebens betätigte. Dadurch hatte er getan, *was ihm möglich war*. Eben damit aber war dieser Wunsch bis an die Grenzen des Möglichen gestillt, jenseits dieser Grenzen

aber konnte er, wie bereits ausgeführt, eben wegen der erkannten Unmöglichkeit, sich nicht weiter erheben. Der Buddha war mithin auch in dieser Richtung *absolut* wunschlos und damit überhaupt leidfrei geworden. In diesem Sinne hat er auch seine Lehre gestaltet, in der die Pflege der Güte bis zur „Unermeßlichkeit“, „Grenzenlosigkeit“ gelehrt wird, und zwar nicht nur gegenüber den Menschen und den Tieren, sondern auch gegenüber den Pflanzen, „den Wesen, die nur ein Sinnesorgan haben.“²⁴⁾

V.

Die absolute Wunschlosigkeit zeigt sich, wie wir gesehen haben, vor allem auch gegenüber dem eigenen Körper als *dem Apparat* zur Hervorbringung des Bewußtseins. Der Wunschlose ist auch diesem seinem Körper gegenüber innerlich vollkommen losgelöst und *erlebt* deshalb auch schon während seines Lebens die Loslösung von seiner gesamten Persönlichkeit, indem er diese im Anattā-Anblick als ihm wesensfremd direkt *anschaut*. Für ihn gelten also bereits zu seinen Lebzeiten die Worte: „Ist aber das Nichtwissen, Ānando, restlos aufgehoben, so ist der Körper nicht mehr, durch den einem in seinem Innern Lust und Leid entsteht, ist die Rede nicht mehr, infolge welcher einem in seinem Innern Lust und Leid entsteht, ist der Geist nicht mehr, infolge dessen einem in seinem Innern Lust und Leid entsteht; es gibt kein Feld, kein Objekt, keinen Bereich, keine Beziehung, infolge welcher einem in seinem Innern Lust und Leid entsteht“ (Samyutta-Nikāyo II, 40: XII, 25). Im Samyutta-Nikāyo III, p. 19, 20, 31, 32: XXII, 9, 10, 11; 29, 30, wird dieser Anattā-Anblick mit folgenden Worten geschildert: „Die vergangenen körperlichen Formen, Mönche, waren vergänglich, leidbringend, nicht das Ich (anattā), und die künftigen körperlichen Formen werden vergänglich, leidbringend, nicht das Ich sein, nicht zu sprechen von den gegenwärtigen. So schauend wird der erlesene Jünger interesselos (anapekho hoti) gegenüber der früheren körperlichen Form, freut sich nicht auf die zukünftige körperliche Form, gelangt zum Überdruß, zur Gleichgültigkeit gegenüber der gegenwärtigen körperlichen Form, zur Aufhebung derselben“. (Der gleiche Text wiederholt sich hinsichtlich der Empfindungen, der Wahrnehmungen, der Gemütstätigkeiten und des Erkennens.) — „Das Entstehen der körperlichen Form, der Empfindung, der

Wahrnehmung, der Gemütstätigkeiten, des Erkennens, deren Bestehen, deren Offenbarwerden: Die Entstehung des Leidens ist es, das Bestehen der Krankheiten, das Offenbarwerden von Alter und Tod. — Das Verschwinden der körperlichen Form, der Empfindung, der Wahrnehmung, der Gemütstätigkeiten, des Erkennens, deren Aufhören, Zuruhekommen, Verschwinden (*rūpassa nirodho vūpasamo atthagamo*) : Das Aufhören, Zuruhekommen, Verschwinden des Leidens ist es.“ So ist er denn *absolut* leidfrei: „Erreicht ist das Verschwinden des dürstenden Willens; die Botschaft des Erwachten ist erfüllt“ (Psalmen der Nonnen, v. 36).

Aber er ist, so will es scheinen, eben nur *leidfrei*. Was ist es aber mit dem absoluten Glück, das der Buddha doch verheißt? Es ist bereits früher gesagt worden, daß der Zugang zum vollkommenen Glück bloß durch den mächtigen Felsblock des Leidens versperrt wird. Sobald dieser Block weggewälzt ist, steht das Tor zum End-, zum Idealzustande weit offen. Ja, noch mehr, im Moment der *vollkommenen* Leidfreiheit taucht man ohne weiteres in das absolute Glück unter. Das wird ohne weiteres durch folgenden Gedankengang deutlich: Wünschen, begehren, auch triebhaft begehren kann man bloß, wenn einem etwas fehlt, etwas mangelt, wenn man also etwas vermißt: was sollte ich auch noch wünschen oder gar triebhaft begehren, wenn mir nichts mehr fehlt, nichts mehr mangelt, wenn ich also schlechterdings nichts mehr vermisse? Fehlt mir aber etwas, vermisse ich etwas, dann bin ich eben deshalb in einer Situation, die mir nicht entspricht, die mich nicht befriedigt, die mir also unangemessen ist. Da nun der Grundcharakter aller Wesen unablässiges Wünschen, unablässiges Begehren ist, so steht damit fest, daß sie alle in einer sehr unbefriedigenden, in einer ihnen durchaus nicht entsprechenden, mithin in einer ihnen im höchsten Grade unangemessenen Lage sich befinden. Eben deshalb sind sie ja auch alle so unglücklich, so verbittert: „Alle

Wesen tragen inwendig Bitterkeit“, sagt Meister Eckhart, eine Bitterkeit, die umso größer, umso qualvoller ist, je unbefriedigender, je unangemessener die Situation ist, in der sie sich befinden, je häufiger und wilder damit ihre Wünsche, ihre Triebe sind. Diese Heftigkeit ihrer Wünsche ist mithin bloß das Barometer für das Unbefriedigende und Unangemessene ihres Zustandes.

Damit steht fest: Das Wollen, das Wünschen, auch die instinkthafte Gier der Wesen, ist ursächlich bedingt, bedingt eben durch die Unangemessenheit der Verhältnisse, in die sie sich hineingestellt sehen. Wären alle Wesen in einer ihnen vollkommen entsprechenden Lage, dann würden in ihnen auch keine Wünsche, auch keine instinkthafte Gier mehr aufsteigen können, sie wären mithin absolut wunschlos, willenlos, *durstfrei*. In einem absolut angemessenen Zustande könnte man das Phänomen des Wollens, des Wünschens so wenig, daß man, wie früher schon einmal gesagt, wenn man diese Worte hörte, verwundert fragen würde: „Das Wollen, das Wünschen, was ist das für ein Ding? Ist es rot, oder blau oder schwarz?“ Das Wünschen, auch das instinkthafte, ist uns also nicht nur nicht wesenhaft eigen, sondern im Gegenteil, uns so wesenswidrig, wie ein uns unangemessener Zustand uns wesenswidrig ist und eben deshalb innere Bitterkeit auslöst.

Das Wollen, das Wünschen ist mithin nur das furchtbare Symptom der furchtbaren Situation, in der wir uns befinden. Dieses Symptom steigt und fällt ganz wie ein Barometer, je nachdem die Unangemessenheit der Situation, in der wir uns sehen, zunimmt oder abnimmt. Bei einer uns vollkommen entsprechenden Situation verschwindet das Symptom gänzlich: das Barometer steht auf Null.

Nun ist im Heiligen, der sich völlig leidfrei gemacht, d. h. der sich von der ganzen Erscheinungswelt, eingeschlossen seinen eigenen Körper und Geist, als „den leidvollen Dingen“²⁵) be-

freit hat, das Symptom jeder anangemessenen Situation, der Wille, das Wünschen, der Durst, für ewig restlos verschwunden. *Also hat er den ihm absolut angemessenen Zustand erlangt.* Sein Wohlbefinden jenseits von Körper und Geist und damit jenseits der Erscheinungswelt überhaupt, ist so gewaltig, so majestätisch, so erhaben, daß sich in alle Ewigkeit kein Wunsch irgendwelcher Art mehr erheben kann.

Das wird noch deutlicher durch folgende Gleichungen:

Wollen, wünschen, Triebe haben	= etwas vermissen,
Etwas vermissen	= Leiden, innere Bitterkeit,
Leiden, innere Bitterkeit	= uns unangemessener Zustand.

Also: Wollen, Wünschen, Triebe haben	= uns unangemessener Zustand.
---	----------------------------------

Demgemäß gilt andererseits:

Nichts mehr zu wollen brauchen, nichts mehr zu wünschen brauchen, keine Triebe mehr haben	= Nichts mehr vermissen
---	-------------------------

nichts mehr vermissen	= höchste Zufriedenheit,
höchste Zufriedenheit	= uns vollkommen ange- messener Zustand.

Doch die Gleichungen sind noch nicht vollständig. Jedes Wollen, jedes Wünschen, jede instinkthafte Gier bedeutet inneren Unfrieden; jede Erfüllung eines Wunsches oder Triebes bringt Lust, die sich aber jedesmal, da ja keine Erfüllung eines Wunsches oder Triebes wegen der Vergänglichkeit aller Wunschobjekte, eine dauernde sein kann, alsbald wieder in Bitter-

keit, in Leiden verwandelt „gleichwie Speise und Trank in Kot und Urin“; das dauernde Zurruhekommen eines Wunsches, eines Triebes endlich bringt inneren Frieden, der sich zum grenzenlosen Frieden weitet, wenn *alle* Wünsche, *alle* Triebe schlafen gegangen sind und der zum unermesslichen, ewigen Frieden wird, wenn alle Wünsche, alle Triebe für ewig ausgelöscht sind.

Mithin gilt auch:

Wollen, Wünschen, Triebe haben	= Unfrieden,
Willensfrei sein, keine Wünsche, keine Triebe haben	= Frieden,
Für ewig nichts mehr wollen, für ewig keine Wünsche, keine Triebe mehr haben	= ewigen Frieden haben.

Damit steht das Gesamtergebnis folgender Gleichung fest:

Ewiger Friede	= absolut angemessener Zustand.
---------------	------------------------------------

Nun wird man auch verstehen, warum der Buddha als Endziel alles Strebens die *Befreiung vom Leiden* angibt: Wenn alles Leiden für mich vernichtet ist, dann vermisse ich auch schlechterdings nichts mehr, insbesondere auch keine Lust mehr — etwas vermissen wäre ja eben Leiden. Vermisse ich aber schlechterdings nichts mehr, dann ist das eben der mir absolut angemessene Zustand. Leidfreiheit und absolut angemessener Zustand und damit absolutes Glück sind mithin identische Begriffe. Ist nicht auch das absolut zwingend? „Die-

jenigen, die, wunschlos, mit starkem Geiste fest in der Lehre Gotamos stehen, haben den Kampfespreis erreicht (pattipattā), sind in das Todlose untergetaucht und genießen den höchsten Frieden“ (Suttanipāta, v. 228). — „Wenn die Dinge zur vollen Entfaltung gelangt sind, kehrt jedes zu seinem Ursprung zurück. ²⁶⁾ Zu seinem Ursprunge zurückkehren heißt zur Ruhe kommen. Zur Ruhe kommen heißt seine Bestimmung erfüllt haben. Seine Bestimmung erfüllt haben heißt der ewigen Ordnung entsprechen“ (Laotse). Und weil der Buddho so der ewigen Ordnung (Dhammā) zu entsprechen wußte, deshalb nannte er sich auch mit Recht einen „Buddho“, einen Erleuchteten; denn, „der ewigen Ordnung zu entsprechen wissen heißt erleuchtet sein“, fährt Laotse fort (Lao-tsches Buch vom höchsten Wesen, übersetzt von Julius Grill, S. 83).

Weil das Glück der vollkommenen Wunschlosigkeit das absolute Glück ist, deshalb überragt es auch jedes andere Glück um ein Unendliches. Man höre, was schon die Taittirīya-Upanishad kündigt:

„Gesetzt, es sei ein Jüngling, der schönste, kräftigste, stärkste, und ihm gehörte diese ganze Erde mit all ihrem Reichtum, so wäre das *eine* menschliche Wonne. Und hundert menschliche Wonnen sind *eine* Wonne der Väter, die langdauernde Himmelswelt genießen. Und hundert Wonnen der Väter, die langdauernde Himmelswelt genießen, sind *eine* Wonne der Götter. Und hundert Wonnen der Götter sind *eine* Wonne des Indra (des Königs der Götter). Und hundert Wonnen Indras sind *eine* Wonne des Prajāpati (des Höchsten der Götter). Und hundert Wonnen des Prajāpati sind *eine* Wonne dessen, der *wissend* und *wunschlos* ist.“

Und in der Maitrāyana-Upanishad heißt es: „Sein Lohn ist die Lösung von den Stricken, und ohne zu hoffen, ohne zu fürchten, so wenig von andern wie von sich selbst, *ohne mehr etwas zu wünschen*, erlangt er *unvergängliche, unermessliche*

Seligkeit und verharrt in ihr. Denn die Freiheit von Wünschen ist wie die vortrefflichste Hebung des trefflichsten Schatzes.“

Der Buddho selber aber sagt: „Was es da an sinnlichem Wohlbefinden in der Welt gibt und was es da an solchem himmlischen Wohlbefinden geben mag: es ist nicht der tausendste Teil des Wohlbefindens, *das die Vernichtung des Durstes* — (die Wunschlosigkeit) — bringt“ (Udāna II, 2).

Weil so über der Eingangspforte zum wahren, zum wirklichen Glück in Flammenschrift die Worte glühen: „Vivicc' eva kāmehi, vivicca akusalehi dhammehi: Fern von den durch die Objekte der Sinne ausgelösten Freuden, fern von diesen unheil-schwangeren Dingen“, deshalb trifft auf das wahre Glück auf seinem Gipfel auch keine der Bezeichnungen zu, welche die Menschen für das Sinnenglück in so reichem Maße geprägt haben, wie „Freude“, „Lust“, „Wollust“, „Entzücken“, „Wonne“ usw. Der Buddho charakterisiert das Glück der vollendeten Wunschlosigkeit vielmehr mit Vorliebe durch die stehende Formel: „Das ist friedvoll, das ist hocherhaben“ (Etam santam etam panītam). — „Nicht der große Ozean, nicht die Erde, kein Gebirge, nicht der Himmelsraum geben ein Gleichnis ab für die Erhabenheit der Erlösung des Meisters“ (Psalmen der Mönche, v. 1013).

Dennoch sei hier der Versuch unternommen, dem Leser eine Ahnung *dieses* Glückszustandes zu vermitteln und ihm zugleich Gelegenheit zu geben, sich zu prüfen, ob er wenigstens schon einer solchen leisen *Ahnung* des wahrhaftigen Glückes fähig ist: Er stelle sich vor, allein auf einem einsamen Berge zu sein, auf den kein Lärm dringt und von dem aus sich ein gewaltiges Hochgebirgspanorama darbietet, ein Bild der Unbeweglichkeit und atemloser, in sich verschwebender Stille. Wer in *solcher* Situation im Innersten durchschauert wird, ja, in ein Vergessen seiner selbst gerät, der hat bereits eine Anlage für das wahre Glück und wird es deshalb wohl auch unschwer

verständlich finden, daß in dem Buddho, als er sich für ewig im Besitze des Großen Friedens wußte, nicht einmal die überschwenglichsten Glückszustände innerhalb des Welttreibens auch nur noch das leiseste Verlangen auszulösen vermochten, wie er das in den Worten ausspricht: „Und sollte ich auch, Sāriputto, nur unter den Reinen Göttern leben: ich mag in diese Welt nicht wiederkehren“ (12. Suttam des Majjhima-Nikāyo). — „So beglückend ist das Nibbānam, das vom Vollkommen-Erwachten gezeigte, von Sorge und Reiz freie, Sicherheit gewährende, weil das Leiden untergeht“ (Psalmen der Mönche, v. 227). — „Der Vollkommen-Erwachte wandelt auf heiligem Pfade, er ist beseligt durch den Frieden seines Geistes, ist über alle Dinge hinübergekommen, hat alle Fesseln abgeworfen, *ist vom Wünschen zur Wunschlosigkeit gelangt*“ (vanā nibbānam āgataṃ); „losgelöst von den Lüsten wie das Gold vom Quarze ist er selig in dem Zustand jenseits der Sinnenfreuden“ (Psalmen der Mönche, v. 690—691). Ja, die Majestät des Großen Friedens, der sich auf den Erlösten herabsenkt, ist so erhaben, daß er nur mehr Ekel selbst vor der eigenen Persönlichkeit und damit vor der ganzen Erscheinungswelt zu empfinden vermag, da diese seinen Großen Frieden nur stören: „Er empfindet Ekel vor dem Auge und den Gestalten, Ekel vor dem Ohre und den Tönen, Ekel vor der Nase und den Düften, Ekel vor der Zunge und den Säften, Ekel vor dem Leibe und den Tastobjekten, Ekel vor dem Denkkorgan und den Denkbobjekten“ (147. Suttam des Majjhima-Nikāyo).²⁷⁾ — „Die blinden, törichten Herdenmenschen, *welche diesen Körper ihr eigen nennen*, (ye 'mam kayam mamāyanti) lassen den grausen Friedhof anwachsen und greifen nach neuem Werden. Diejenigen aber, *welche sich von diesem Körper abkehren* (ye mam kāyam vivajjenti), *wie von einer mit Exkrementen beschmierten Schlange*, speien die Wurzel des Werdens aus und werden einflußfrei erlöschen“ (Psalmen der Mönche, v. 574, 575).

Freilich die ganze Tragweite solcher unerhörter Worte kann nur der ermessen, der sie an sich selber erfährt, und gerade hierauf beziehen sich die viel zitierten und fast ebenso oft mißverstandenen Worte: „Vorgedrungen bin ich zu dieser Realität (dhammo), der tiefen, die schwer zu erschauen, schwer zu erfassen ist, friedvoll, hoherhaben, dem bloßen abstrakten Denken nicht erreichbar, nur von den Weisen zu *erfahren*.“ Nur wer die vollendete Wunschlosigkeit — und zwar auch gegenüber der eigenen Persönlichkeit — *erlebt*, weiß, was das höchste Glück ist, und nur wer selber einmal wenigstens das innere Wohlbefinden gekostet hat, das sich im gleichen Maße einstellt, als man jenseits der Sinnenfreuden gelangt, darf bei der Frage mitsprechen, ob es gut ist, auf diese Sinnenfreuden zu verzichten; denn sonst redet er über etwas, was er nicht kennt; das aber sollte ein Mensch, der ernst genommen werden will, unter gar keinen Umständen tun: „Gleichwie etwa, 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. Dort angelangt, bliebe der eine unten, am Fuße des Felsens, stehen, während der andere auf den Gipfel emporstiege. Und es rief der Freund unten dem Freunde oben zu: ‚Was nun, Lieber, siehst du oben vom Felsen aus?‘ Der aber rief hinunter: ‚Ich sehe da, Lieber, oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.‘ Und jener spräche: ‚Das ist unmöglich, das kann nicht sein, Lieber.‘ Da stiege der Freund von oben herab an den Fuß des Felsens, ergriffe den Freund und führte ihn zum Gipfel empor. Dort fragte er ihn: ‚Nun, Lieber, was siehst du?‘ Der aber spräche: ‚Ich sehe da in der Tat, Lieber, einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.‘ Und der Freund erwiderte: ‚Vorher hast du doch die Unmöglichkeit von alledem behauptet!‘ Und jener antworte-

te: „Solange mich, Lieber, dieser hohe Felsen — (der Sinnenfreuden) — gehindert hatte, habe ich das *Sichtbare* nicht gesehen“ (125. Suttam des Majjhima-Nikāyo).

Immer und immer wieder fordert der Buddho auf, diesen Höhenweg zu gehen. Freilich muß man zu ihm, wie zu allem, was man unternehmen will, bereits einigermaßen *disponiert* sein. Das aber bedingt, daß man bereits zu den *guten* Menschen zählt, also zu jenen, in denen die Verstrickung in die eigene Persönlichkeit bereits so weit gelockert ist, daß man auch Gefühl für fremdes Leid hat, daß man also beim Anblick fremden Leides *mitleidet*. Wer dieses Gefühl des Mitleides noch nicht kennt, ja, wer es vielleicht gar als Schwäche erklärt — auch so tief kann der Mensch sinken, wie beispielsweise in einem Nietzsche ²⁸⁾ — wer also noch ganz in seinem empirischen Ich und damit im Egoismus aufgeht, dem hat die Lehre des Buddho überhaupt nichts zu sagen. Wer aber bereits angesichts fremden Leides mitleidet, der erfährt schon in jedem Akte der Entsagung, den er sich auferlegt, um anderen zu helfen, den ersten Schimmer des wahren Glückes, wie sich das als eine nicht eben seltene Erfahrung ja schon in den Worten bekundet: „Geben ist seliger denn nehmen.“ Wer aber darüber hinaus bewußt, in Erkenntnis ihrer Verderblichkeit, den Kampf gegen seine selbstsüchtigen Triebe und zugleich die Pflege tätiger Nächstenliebe aufnimmt, bei dem wird sich gar bald ein bis dahin nicht gekanntes, beseligendes Gefühl *echter Selbstzufriedenheit einstellen*, das, entgegen „dem gemeinen kotigen Menschenwohle“ keine Enttäuschung im Gefolge hat. Handelt er ja nicht mehr entgegen, sondern gemäß seinem innersten Wesen. Freilich wird man gerade auch am Anfange die Wahrheit der anderen Worte erfahren: „Hart im Raume stoßen sich die Dinge“ — das Glücksgefühl der Selbstzufriedenheit — man darf zum ersten Male, weil man sich auf dem rechten Wege weiß, in Wahrheit mit sich zufrieden sein — kann sich nur in fortwähr-

endem Kampfe mit den sinnlichen, selbstsüchtigen Neigungen behaupten. Indessen wird die Entsagung umso leichter, je mehr man sie übt und je mehr man „gütigen Geistes“ Fürsorge auch auf die Mitwesens ausdehnt, bis man schließlich die Wahrheit der Worte erfahren mag: „Für den, der sich von den Sinnenfreuden losgelöst hat, wird das Leben ein einziger Festtag.“ Zugleich wird man dadurch immer geeigneter, von dem bloßen *Studium* des Anattā-Gedankens als der Quelle aller Wunschesverleugnung zur *Meditation* über ihn überzugehen und so mehr und mehr das ganze Getriebe seiner Persönlichkeit als „fremd und nicht das Ich“ unmittelbar *anzuschauen* (Psalmen der Mönche, v. 1160 ff.). Eben dadurch aber stellt sich mit der Zeit das „große, allmählich gemerkte Ergebnis“ ein, von dem im 118. Suttam des Majjhima-Nikāyo gesprochen wird: man dringt zum „Unnennbaren“ vor, „im Geiste von ihm durchschauert“ (Dhammapada v. 218) und tritt damit zugleich in die ersten Anfänge des GROSSEN FRIEDENS ein. Damit wird die bisherige Entsagung, die einen, wenn auch immer schwächer werdenden, Kraftaufwand erfordert, zur Charaktereigenschaft zunehmender *Bedürfnislosigkeit*, *Wunschlosigkeit*, die gar nicht mehr begehren *kann*, sich über gar nichts mehr betrüben *kann*, sie wird zur Loslösung. Eben damit wird *die Armut* als der uns in Wahrheit angemessene Zustand erkannt und *erfahren*: sie macht sorglos, kummerlos und damit so glücklich, wie es nur immer die höchsten Götter sein können, die ja in unserem Sinne auch arm sind ²⁹⁾ : O, wie leben wir so glücklich, wir, die wir nichts besitzen; von Freude uns nährend, sind wir wie die Reinen Götter“ (Dhammapada v. 200). ³⁰⁾ Schließlich aber mag einmal einer, sei es noch in dieser oder in einer späteren Daseinsform, sich am Gipfel sehen, wo er einerseits überfließt von unermesslicher Güte gegen alles Lebendige und er andererseits in dem ganzen Getriebe seiner Persönlichkeit nur mehr einen Ozean wogenden Leides zu erblicken vermag —

„Was immer empfunden wird, gehört dem Leiden an“ — dem er eben deshalb so durchaus fremd gegenübersteht, daß nun *jeder Wunsch, jeder Wille* sich verflüchtigt und er mit dem Vollkommen-Erwachten sagen kann: „Den Willen zum Werden (Dasein) hat abgetan der Weise — und neues Werden, ob es hoch, ob niedrig heiße — in sich gesammelt — *voll von innerer Seligkeit* — zerbricht er sein eigenes Werden wie ein Panzerkleid.“ Der wirkliche Eintritt seines Todes, seines letzten Todes, hat nur noch die eine Folge, daß er für seine Mitwesen unsichtbar wird, sein eigenes *absolutes* Wohlbefinden ist unerschütterlich, also ewig: „Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen. Nach der Auflösung seines Körpers, nach dem Ende seines Lebens, werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken.“ — „Gleichwie man den Weg des vom Eisenhammer getroffenen Funkens, der nach und nach zur Ruhe kommt, nicht kennt, ebenso ist nicht zu erkunden der Weg der vollkommen Erlösten, die über die Flut der fesselnden Sinnelust hinübergekommen sind und das *unerschütterliche Wohlbefinden* (dort) gefunden haben“ (Dīgha-Nikāyo XVI; Udāna 8, 10).

***„FRIEDVOLL IST DIESER ZUSTAND, HOCHERHABEN IST DIESER ZUSTAND, NÄMLICH DAS RUHEN ALLER LEBENSTÄTIGKEITEN, DAS LEDIGSEIN ALLER BEILEGUNGEN, DAS VERSCHWUNDENSEIN DES DÜRSTENDEN WILLENS, DIE REIZFREIHEIT, DAS AUFGEHOBENSEIN (VON WAHRNEHMUNG UND EMPFINDUNG), DAS NIBBĀNAM!“*³¹)**

Diese letzte, höchste oder wenn man lieber will, tiefste absolute Wirklichkeit ahnte auch Schopenhauer, wenn er sagt: „Wenn wir aus einem uns lebhaft affizierenden Traume erwachen, so ist, was uns von seiner Nichtigkeit überzeugt, nicht

sowohl sein Verschwinden, als das Aufdecken einer zweiten Wirklichkeit, die unter jener 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 *ὄρα* — [das eigentlich Reale] — zu diesem *ὄνα* — [unserem gegenwärtigen Lebenstraume].“ (Schopenhauer, „Neue Paralipomena“ § 146).

» Zu ihr *erwacht* der buddhistische Heilige.

Vielleicht geht dem einen oder anderen Leser, der bis auf diesen höchsten Gipfel hat folgen können, nun auch das Verständnis für die Worte auf, mit denen der Buddho selber seine Heilslehre häufig charakterisiert: „Diese Lehre ist beglückend in ihrem Anfang, beglückend in ihrer Fortführung, beglückend auf ihrem Gipfel.“

VI.

Jedes Wesen will und kann nichts anderes wollen als den ihm absolut angemessenen Zustand. In der Welt ist dieser Zustand nicht zu verwirklichen. Denn in ihr herrscht das Leiden der Vergänglichkeit und damit der uns am wenigsten angemessene Zustand. Also kann der uns absolut angemessene Zustand nur außerhalb der Welt liegen. Wer zu ihm gelangen will, muß also als unweigerliche Vorbedingung die ganze Welt hinter sich lassen. Das aber geschieht dadurch, daß er seine Persönlichkeit wegwirft, in der wir allein die Welt erleben: „Einflußfrei sind sie jenseits der Welt“ (Psalmen der Nonnen, v. 329) — „Die Weisen gehen aus der Welt heraus, sie ersiegen in Wahrheit den Sieg“ (Samyutta-Nikāyo V, 61; XLV, 4) — „Die Weisen wandern aus der Welt heraus“ (Dhammapada v. 175). *Wohin* aber wandern sie? In das Unerkennbare und damit in das Nichts. Denn nur die Welt, also das Vergängliche — „Was vergänglich ist, das wird die Welt genannt“ — ist für unsere sechs Sinnesorgane mit dem von ihnen angezündeten Bewußtsein erkennbar. Was keinem dieser sechs Sinnesorgane zugänglich ist, das bezeichnen wir mit „nichts.“ Die Weisen wandern also in das Nichts, „dort wohnt das Glück“ — „einer verlor einen kostbaren Schatz, (das) *Nichts* fand ihn“ (Laotse).

Mit Nichts bezeichnet man den Gegensatz zur Welt. Dieser Gegensatz zur Welt aber sind wir selbst; denn „die ganze Welt ist anattā, nicht das Selbst.“ Dieses liegt also im Unerkennbaren, im Nichts. Das gilt natürlich nicht bloß von unserem Selbst, sondern von dem Wesenhaften jeder Erscheinung und damit von dem Wesenhaften der ganzen Erscheinungswelt selbst, welcher Ausdruck ja nur den Inbegriff all der zahllosen Erscheinungen, die sich unserer Erkenntnis darbieten, zu bezeichnen bestimmt ist. Aus diesem „Nichts“ quillt seit anfangs-

losen Zeiten all das Wollen und Greifen (in Form der Energien) in der organischen und unorganischen Welt hervor, das dann eben diese Welt ergibt. ³²⁾ Jenes Unerkennbare in den Wesen, jener der Erkenntnis unzugängliche „Kern der Wirklichkeit“ ³³⁾ (dhammasāro) — Itivuttaka 44 — ist also der *Weltgrund*. Nun ist der religiöse abendländische Ausdruck für den Weltgrund „Gott.“ Die Gottheit im reinsten und tiefsten Sinne ist also das unerkennbare Wesenhafte der Welt, das aber ist das Selbst von uns und von allen Dingen. Wenn der Weise aus der Welt herauswandert, so besagt das mithin nichts weiter, als daß er sich *auf sich selber zurückzieht*, indem er die Leidensfaktoren seiner Persönlichkeit, an denen er bisher *gehaftet* hatte, für immer losläßt. Eben deshalb hat ja auch der Buddha kurz vor seinem Tode zu seinen Jüngern gesagt: „Ich gehe fort; lass' euch allein; *ich kehre zu mir selber ein.*“ ³⁴⁾ „Der Mönch gebe jede *Verknüpfung* — (sabbasamyogo) — mit den (Haftens-) Gruppen auf und *nehme seine Zuflucht zu sich selbst*“ — (kareyya sara-nattano) —. Er wandle als einer, dessen Haupt von Flammenglut umgeben ist, anstrebend nur mehr den unerschütterlichen Zustand — (accutam padam) — (Samyutta-Nikāyo III, p. 143: XXII, 95). Im Dīgha-Nikāyo I, 36 sagt der Buddha von sich selbst: „Der Vollendete hat das Glück in sich selbst gefunden: c'assa paccattam yeva nibbuti veditā.“ Dort, in unserem Grunde, im Weltgrunde, im Nichts, oder abendländisch gesprochen, in Gott, ist der uns absolut angemessene Aufenthalt, dort herrscht das absolute Glück. Denn dort herrscht „der Große Friede“, die absolute Bedingung des absoluten Glücks: „Wo Unfriede ist, da ist Leiden.“ — „Wer erkannt hat: *Der Friede* ist das Glück, der wird nie lässig werden in der Botschaft Gotamos“ (Suttanipāto v. 933) — „In entschlossenem Ringen Tag und Nacht, unermüdlich, bin ich, von der Mutter angeregt, zum höchsten *Frieden* vorgedrungen“ (Psalmen der Nonnen, v. 212).

Der Buddho nennt diesen Bereich der absoluten Transzendenz oder der völligen Immaterialität — zur Materialität gehört auch das Bewußtsein, wie das Licht zur Kerze ³⁵⁾ — „*das andere Ufer*.“ Gewöhnlich aber bezeichnet er diesen „Zustand des höchsten Friedens“ und damit des absoluten Glücks als Nibbānam, das Erlöschensein, eben weil dort jeder Wunsch erloschen ist: „Das Erlöschen der Gier — (nach einem Körper und damit nach Persönlichkeit) — das Erlöschen des Hasses, das Erlöschen der Verblendung: das wird Nibbānam genannt.“ Demgemäß heißt „derjenige, der den höchsten Frieden erlangt hat“ — (Itivuttaka 77) — „erloschen“ (nibbuto): er *brennt* nicht mehr, er hat den Brennprozeß seiner Persönlichkeit ausgelöscht und hat so „das unvergleichliche Kühlwerden (sītibhāvam) verwirklicht“ — (Anguttara-Nikāyo III, p. 435: VI, 85) — er ist „kühl geworden“, „friedvoll geworden“, wie der Ausdruck „erloschen“ häufig im buddhistischen Kanon näher erklärt wird. Eben deshalb wird auch gesagt: „Die Weisen erlöschen wie eine Lampe“, die ja selbst ebenfalls durch dieses Erlöschen nicht berührt wird (Suttanipāto v. 235). „Ich *brenne* vor Gier nach Lust, o Gotamo; zeige mir doch, von Erbarmen bewogen, das Auslöschten (nibbāpanam)!“ — „Weil du verkehrte Wahrnehmung hast, *brennt* dein Geist; vernichte jede Anwendung von Selbstgefälligkeit (māno), dann wirst du *beruhigt* sein“ (Psalmen der Mönche, v. 1223 ff) — „Wunschlos hat der Augbegabte den *Frieden* erreicht, ist *vollkommen erloschen*“ (Psalmen der Mönche, v. 905) — „Nicht mehr ergreifend schaut er nur mehr beschaulich, erloschen unter den Brennenden“ (jhāyati anupādāna dayhamānesu nibbuto) (Psalmen der Mönche, v. 1060) — „*In solchem Denken* wurde der Reiz gänzlich ausgerottet, *das Brennen vernichtet, ich bin kühl* geworden, erloschen“ (Psalmen der Nonnen, v. 34). „Vernichtet ist das frühere Werden, ein neues Werden gibt es nicht. Reizfrei ist der Geist gegenüber einem zukünftigen Werden:

diese, die den *Keim* vernichtet haben, denen kein *Wille* mehr wächst, die Weisen erlöschen wie diese Lampe“ (Suttanipāto v. 235). Weil der Buddha nicht mehr *brannte*, sondern die Flamme der Gier (nach seiner Persönlichkeit) schon lange ausgelöscht hatte, und damit vollkommen „beruhigt“, „kühl“ geworden war, deshalb rief ja auch eine Devatā mit Bezug auf ihn aus: „Da sehe ich, fürwahr, einen Brahmanen, der *schon lange* völlig erloschen ist“ (Samyutta-Nikāyo I, 1). Diesen Sinn, wenn auch mit anderen Worten, finden wir im Suttanipāto, v. 455—456. Dort fragt der Brahmane Sundariko den Erhabenen: „Von welcher Geburt ist der Herr?“ — Der Herr antwortet: „Ich bin nicht Brahmane, bin nicht eines Fürsten Sohn, kein Bürger, ich bin überhaupt nicht irgendwer. Nachdem ich das Geschlecht der Weltmenschen durchquert habe, wandere ich, ohne irgend etwas zu sein, als Denker in der Welt. — Mit dem Mönchsgewande bekleidet, wandere ich als ein Hausloser, mit geschorenem Haupt, *mit völlig erloschenem Selbst* (abhinibbutatto), ohne mich von der Menschen Gier beschmutzen zu lassen.“

Zur Illustration dieser Gedanken seien noch einige Aussprüche aus dem buddhistischen Kanon und auch solche von christlichen Mystikern angeführt. Speziell diese letzteren zeigen, daß auch diese Mystiker in der gleichen Richtung gedacht und gelebt haben und geben so auch einen Beleg zu den andern Worten des Buddha: „Wovon die Weisen sagen: ‚Es ist‘, davon sage auch ich: ‚Es ist‘ “ — „Nur in der Loslösung von allem sehe ich das Heil für die Lebewesen“ (Samyutta-Nikāyo I, 54; II, 2, 7) — „Nach Aufgabe des Durstes spricht man von Nibbānam“ (Tanhāya vippahānena nibbānam iti vuccatīti) — (Samyutta-Nikāyo I, 39; I, 7, 4) — „Durch Aufgabe des Wünschens zerschneidet man jede Fessel“ (Samyutta-Nikāyo I, 40; I, 7, 4) — „Was gibt der, der alles geben will?“ — „Der ist einer, der alles gibt, der eine *Heimstätte* gibt, und *die Unsterb-*

lichkeit gibt, wer die (Buddha-)Lehre verkündet“ (Samyutta-Nikāyo I, 32, V, 2) — „Für den, der seinen Körper, seine Rede und sein Denken beherrscht, gibt es nach dem Tode *eine Schutzstätte, ein Versteck, ein Eiland*“ (Anguttara-Nikāyo III, 51) — „Die Weisen, die keinem Wesen ein Leid tun, die ihre Persönlichkeit (kāyo) wohl gezügelt halten: sie gehen zur *unbeweglichen Stätte*, wo sie kein Kummer mehr drückt“ (Dhammapada v. 225) — „Wenn du die Unreinheit austreibst, wirst du frei von allem Schmutz, ins *wunderbare, ins erlesene Land* — (Nibbānam) — gelangen“ (Dhammapada v. 226) — „Denn nicht mit solchen Vehikeln (wie Elefanten, Maultieren, Pferden) gelangt man ins *unbetretene Land*, wohin mit wohlbezügtem Selbst der Gezähmte geht“ (Dhammapada v. 323) — „Ich werde zum *Unbeweglichen*, zum *Unerschütterlichen* gehen, *mit dem nichts in Vergleich gesetzt werden kann*“ (Suttanipāto v. 1149) — „Es gibt einen Bereich, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht das Gebiet des grenzenlosen Raumes, noch das Gebiet des grenzenlosen Bewußtseins, nicht beides: Mond und Sonne. Das nenne ich, Mönche, weder Kommen noch Gehen, weder Entstehen noch Vergehen; ohne Basis, ohne Fortgang, ohne Grundlage ist das: eben das ist das Ende des Leidens“ (Udāna VIII, 1) — „Ich drang vor zum *friedvollen Zustand*, dem beseligenden Aufhören der Hervorbringungen“ (sankhārā) (Dhammapada v. 182) — „Erfahre die Aufhebung (nirodham), die beseligende Beruhigung der Wahrnehmung (saññāvūpasamam sukham), erreiche das Nibbānam, die unvergleichliche Sicherheit“ (vor jeder Bindung) (Psalmen der Nonnen, v. 6) — „Sie erfuhren den absoluten Nibbāna-Zustand“ (Psalmen der Mönche, v. 725) — „Der die Last abgeworfen hat, der befreite Gotamide, geht zur Ruhe“ — „So beglückend ist das Nibbānam, das vom Vollkommen-Erwachten gezeigte, von Sorge und Reiz freie, Sicherheit gewährende, weil das Leiden untergeht“ (Psalmen

der Nonnen, v. 277) — „Wer mit frohem Geiste die Botschaft des Siegers hört, der gewinnt, nachdem er alle Einflüsse zum Verschwinden gebracht und die Unerschütterlichkeit erwirkt hat, den höchsten Frieden, erlischt einflußfrei“ (Psalmen der Mönche, v. 363—364) — „Wenn er die fünf Gruppen völlig durchgründet hat, wird er auf dem schnurgeraden Weg (gehend), den *höchsten Frieden* erreichen, einflußfrei, völlig erlöschen (Psalmen der Mönche, v. 369) — „Den, der nicht mehr in den körperlichen Organismus verliert ist, der nicht irgend etwas ist (akiñcano)³⁶, kommen keine Leiden mehr an. Er hat Benennung aufgegeben, ist in keine Behausung mehr eingekehrt; er hat den Durst nach dem körperlichen Organismus abgeschnitten; ihn, den *Kummerlosen, Wunschlosen*, haben, als sie ihn suchten, Götter und Menschen nicht gefunden, weder hier, noch im Jenseits, weder in den Himmeln, noch an allen Stätten“ (Samyutta-Nikāyo I, 23; I, 4. 4) — „Es gibt kein Maß für den, der heimgegangen, beschreib ihn — (!) — wie du willst, es trifft ihn — (!) — nimmer. Wo alle Dinge restlos sind vernichtet, sind alle Pfade auch der Rede zugeschüttet“ (Suttanipāto v. 1076) — „Verehret die großen Herren, die über alle Bande Hinübergekommenen, die völlig Erloschenen, die *Unermeßlichen!*“ (Majjhima-Nikāyo 116. Suttam) — „Frei von Störung sind die Heiligen, der Störung entrückt sind die Heiligen“ (Anguttara-Nikāyo V, p. 135; X, 72) — „Wohlbefinden ist die Abgeschlossenheit des in sich selbst Zufriedenen (sukho viveko tutthassa), der die Wirklichkeit hört und sieht. Wohlbefinden ist das Freisein von Übelwollen in der Welt, die Schonung alles Lebenden. Wohlbefinden ist die Unreizbarkeit (virāgatā) durch die Welt, das Hintersichlassen der durch die Objekte der Sinne ausgelösten Lüste (kāmaṇam samatikkamo), das höchste Wohlbefinden aber: das bringt die Austreibung des Ich-bin-Dünkels (asmimānassa yo vinayo etam ve paramam sukham)“ (Udāna II, 1) — „Die im sicheren Zustand Erlösten

haben das unerschütterliche Wohlbefinden errungen“ (Psalmen der Nonnen, v. 350) — „Wohlbefinden ist das Nibbānam, Wohlbefinden ist das Nibbānam.“ — „Wie kann da Wohlbefinden sein, Freund, wo es keine Empfindung gibt?“ — „Das ist ja gerade, Freund, das Wohlbefinden, daß es dort keine Empfindung gibt“ (Anguttara-Nikāyo IV, p. 414 s; IX, 34) — „Einen anderen bekömmlichen Zustand (phāsuviḥāro), der höher und herrlicher wäre als dieser, gibt es nicht“ (31. Suttam des Majjhima-Nikāyo).

Meister Eckhart, der Größte der christlichen Mystiker sagt: „Kein Ding ist der Seele so unbekannt, wie sie sich selber. Darum hat sie nichts, womit sie sich erkennen könnte. Daher weiß sie alles andere, nur sich selber nicht. Von keinem Ding weiß sie so wenig wie von sich selber“ — „Was die Seele in ihrem Grunde sei, das ward noch nie gefunden“ — „Die Kräfte, mittels deren die Seele wirkt, die entspringen wohl aus dem Grunde der Seele, aber in dem Grunde selber ist nur das tiefe Schweigen. In diesem Grunde gibt es keinerlei Werk“ — „In dem Reinsten, was die Seele zu bieten vermag, in ihrem Edelsten, in dem Grunde, kurz, in dem Wesen der Seele: da ist nur das tiefe Schweigen; denn dahin gelangte nie eine Kreatur noch ein Bild von ihr“ — „So mußt du schon in deinem Wesen, in deinem Grunde weilen und wohnen“ — „Die erste Sache ist über allen Namen, sie entzieht sich dem Lieben, dem Verstehen und Begreifen. Sie ist höher als ‚Wesen‘, höher als ‚Natur‘, sie ist weder Licht noch Dunkelheit. Wahrlich, wie so fremd ist allem Begründeten dieser Grund“ — „Gott ist das namenlose Wesen, der grundlose Abgrund“ — „Gott wohnt in einer Stille, die jenseits aller Stille ist“ — „Fragt man mich, was alle Kreaturen suchen in ihrer natürlichen Begierde, ich spreche: Ruhe. Fragt man mich, was die Seele suche auf allen ihren Wegen, ich spreche abermals: Ruhe“ — „Wo ich bin, da

ist Gott; das ist die nackte Wahrheit“ — „Der Mensch ist in Wahrheit Gott, und Gott ist in Wahrheit Mensch“ — „Ich empfangen in diesem Hindurchbrechen, daß ich und Gott eins sind“ — „Ich habe ehemals behauptet und behaupte es noch, daß ich *jetzt* schon alles das besitze, was mir in Ewigkeit beschieden ist. Denn Gott mit all seiner Seligkeit und in der Fülle seiner Gottheit wohnt jenem Urbild ein. Aber es ist verborgen in der Seele. Diesen Schatz des Gottesreichs, den hat die Zeit verborgen und Mannigfaltigkeit und eigene Werke der Seele, kurz ihre Geschöpfesart. Im Maße aber, wie sich die Seele fortschreitend scheidet von aller dieser Mannigfaltigkeit, im selben Maße enthüllt sich in ihr das Reich Gottes. Freilich vermag die Seele dies nur mit Hilfe der Gnade: wenn sie diese Entdeckung macht, so hat ihr die dazu geholfen. Was ja nur natürlich ist bei dem Urbild: Hier ist die Seele Gott! Und da genießt sie aller Dinge und verfügt über sie wie Gott. Hier empfängt die Seele nichts mehr, weder von Gott, noch von den Kreaturen. Denn sie ist selber, was sie hält und nimmt alles nur aus ihrem Eigenen. Hier ist Seele und Gottheit eins. *Hier endlich hat sie gefunden, daß das Reich Gottes ist: sie selbst*“ — „Was ist das letzte Ziel? Es ist die verborgene Finsternis der Gottheit“ — „Wahrhaftig, willst du die edle Geburt finden, so mußt du zurückkehren in den Ursprung und in den Grund, aus dem du gekommen bist“ — „Wer je in diesen Grund auch nur einen Augenblick hineinlugte, dem sind tausend Taler roten geschlagenen Goldes wie ein falscher Heller“ — „Dort entschwindet der Seele sogar ihr Eigenwesen als Seele, indem sie diese Bezeichnung ja nur führt, insofern sie dem Leibe Leben gibt und diesem Form ist. Daher heißt sie dort nicht mehr Seele, ihr Name ist: unermesslich Wesen.“ (Damit vergleiche man die Worte des Buddha: „Ein Vollendeter, befreit von der Persönlichkeit, ist tief, *unermesslich*, unergründlich, wie der Ozean“).

» (Quellennachweise s. Originalschrift von G. Grimm, „Die Wissenschaft des Buddhismus“, S. 115 ff. und „Meister Eckehart“ von Walter Lehmann.)

Heinrich Seuse sagt:

„Der Sinne Untergang ist der Wahrheit Aufgang“ — „Was ist eines recht gelassenen Menschen Übung? Das ist ein *Entwerden*“ — „Was ist eines recht gelassenen Menschen Gegenwurf in allen Dingen? Das ist ein Entsinken ihm selber, und mit ihm entsinken ihm alle Dinge.“ — „Es muß ein Sterben und Verwerden und ein Vernichten hier geschehen; es muß sein: non sum ... so willenlos, daß man nichts mehr gewahr würde als non sum!“

Seuse sagt sechzehnmal „non sum“ in einer seiner wundervollen Reden, der sogenannten zweiten Predigt: „Aller Jammer und alle Plage: das tut allein, daß wir wollen etwas sein. Ach, dieses nicht sein. Der hätte in jeder Weise, an allen Orten, mit allen Leuten ganzen, wahren, wesentlichen, ewigen Frieden und wäre das seligste, das sicherste und das edelste, was diese Welt hat. Und niemand will daran, weder reich noch arm, weder jung noch alt.“

» (Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, von Bihlmeyer, S. 164, 165, 168, 515 f., 511, 517).

Der Frankfurter (Theologia Deutsch) sagt:

„Sei wohl geschieden von dir selbst!“ — „Das Vollkommene ist allen Kreaturen unfafßbar — in ihrer Eigenschaft als Kreatur. Daher nennt man das Vollkommene *Nichts*.“

Jakob Boehme sagt:

„Wo willst du Gott suchen? In der Tiefe, über den Sternen? Da wirst du ihn nicht finden. Suche ihn in deinem Herzen, im Centro deiner Lebensgeburt: da wirst du ihn finden.“

» (Die drei Prinzipien göttlichen Wesens, 4, 8)

Angelus Silesius sagt:

„Ich bin ein säligs Ding, mag ich ein Unding sein, das allem, was da ist, nicht kund wird noch gemein“ — „Du lachest, daß das Kind um seine Docken weint. Um die du dich betrübst, sag' ob's nicht Docken seind?“ Damit vergleiche man folgende Stellen aus dem buddhistischen Kanon und Visuddhi-Maggo: „Truggebild, den goldenen Baum des Traumes auch hältst du für echt; blind läufst du hinter Menschen leeren Docken nach“ (Psalmen der Nonnen, v. 394) — „Ich weiß nicht, was den Weg entlang lief, ob männlich oder weiblich Wesen. Doch das weiß ich: ein Knochenbündel bewegt sich auf der Straße fort“ (Visuddhi-Maggo, *silā-niddeso*). — „Mensch, wo du noch was bist, was weißt, was liebst und haßt: so bist du, glaube mir, nicht ledig deiner Last“ — „Sei arm, der Heilige hat nichts in dieser Zeit, als was er ungerne hat, den Leib der Sterblichkeit“ — „Was Cherubin erkennt, das darf mir nicht genügen; ich will noch über ihn, *wo nichts erkannt wird*, fliegen“ — „*Entbilde* dich, mein Kind, so wirst du Gotte gleich, und bist *in stiller Ruh'* dir selbst dein Himmelreich“ — „Du suchst mit solchem Fleiß das ewige Bewegen, und ich die ewige Ruh': woran ist mehr gelegen?“ — „Gott ist die ewige Ruh', weil er nichts sucht, noch will. Willst du desgleichen nicht, so bist du ebensoviel“ — „Was ist Gott's Eigenschaft? *Nichts haben, wollen, wissen*“ — „Wer ist, als wär er nicht und wär er nie geworden, der ist (o Seligkeit) zu lauter Gotte worden“ — „Was Gott ist, weiß man nicht; er ist nicht Licht, nicht Geist — Nicht Wonnigkeit, nicht Eins, nicht was man Gottheit heißt — Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte — Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte! — Er ist, was ich und du und keine Kreatur, — Eh wir geworden sind, was er ist, nie erfuhr“ — „Du darfst zu Gott nicht schrein, *der Brunnquell ist in dir*. Stopfst du den Ausgang nicht, er fließet für und für“ — „Ich bin ein Berg in Gott und *muß mich selber*

steigen, daferne Gott mir soll sein liebes Antlitz zeigen“ — „Fürwahr, das Ewge Wort wird heute noch geborn. Wo da? Da, wo du dich *in dir* hast selbst verlorn“ — „Mensch, werde wesentlich: denn wenn die Welt vergeht, so fällt der Zufall weg; das Wesen, das besteht.“ — „Nichts bringt dich über dich als die Vernichtigkeit; wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit“ — „Freund, es ist auch genug. Im Fall' du mehr willst lesen, so geh' und werde selbst die Schrift und *selbst das Wesen*.“

Thomas a Kempis sagt:

„Gott ist die ewige Ruhe der Heiligen.“

Der spanische Mystiker Molinos sagt:

„So wandle denn auf diesem sicheren Pfade und trachte dich in *das Nichts* zu versenken, dich in dasselbe als in einen Abgrund hinabzulassen und dich darin zu verlieren, wenn du willst, nachdem du dir selbst vernichtigt bist, mit Gott vereint und in ihm verklärt zu werden.“³⁷⁾

» (Vgl. Buddhistischer Weltspiegel III, S. 148).

Nikolaus Lenau sagt in seinem „Faust“:

„So ist's! Ich bin mit Gott festinniglich
Verbunden und seit immerdar
Mit ihm derselbe ganz und gar,
Und Faust ist nicht mein wahres Ich.“

VII.

Was ein religiöses oder philosophisches System wert ist, zeigt es an der Moral, die es auswirft, d. h. dem praktischen Handeln, das sich aus ihm ergibt, wie sich der Wert des einzelnen Menschen nach seinen Taten bestimmt. Dabei ist die wahre moralische Handlungsweise diejenige, die dem Menschen letzten Endes allein angemessen ist. Jedes Moralsystem hat ein Prinzip und ein Fundament. „Das Prinzip ist der bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die vorgeschrieben wird oder der man moralischen Wert zuerkennt, während das Fundament der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung ist“ (Schopenhauer). Diese Sätze auf die Lehre des Buddha angewendet, führen zu folgendem Resultate:

Das Fundament aller echten Moral ergibt sich aus der letzten Bestimmung der Wesen. Diese letzte Bestimmung ist die Verwirklichung des ihnen absolut angemessenen Zustandes. Dieser Zustand liegt jenseits der Welt und damit, streng genommen, im Nichts. Also ergibt sich als Moralprinzip, wie es übrigens auch Schopenhauer formuliert hat: „Du sollst nicht wollen!“ oder, in den eigenen Worten des Buddha: „Nichts ist der Neigung wert“ — „Zur Willensverleugnung wird beim Erhabenen das heilige Leben geführt; eben durch den Willen wird der Wille verleugnet“ — „Den Wald der Wünsche fället, nicht einen Baum! Aus dem Wunschwald kommt die Gefahr. — Habt ihr das Wünschen und die Wunschheit gefällt, dann, Mönche, seid ihr wunschfrei“ (Dhammapada v. 283).

Niemand wird bestreiten, daß der Moralgrund der Lehre des Buddha, also die Verwirklichung des den Wesen absolut angemessenen Zustandes, der allein richtige ist, ja, eine Selbstverständlichkeit darstellt, über die man gar nicht weiter debattieren kann. Was das bedeutet, kann man ermessen, wenn man die

folgenden Worte Schopenhauers erwägt: „Niederschlagend ist die Betrachtung, daß die Ethik, seit Sokrates sie gründete, stets betrieben, doch noch ihren ersten Grundsatz sucht. Das Problem ist so schwierig, daß die Philosophen aller Zeiten und Länder sich daran die Zähne stumpf gebissen haben. Das Fundament der Ethik wird, wie der Stein der Weisen, seit Jahrtausenden gesucht.“ Daß diesen Stein der Buddho gefunden hat, wußte also auch Schopenhauer nicht, konnte es wohl auch nicht wissen.

Niemand kann weiterhin die Beweisführung des Buddho dafür anfechten, daß der uns absolut angemessene Zustand, wenn er überhaupt erreichbar ist — und nach dem früher Dargelegten *muß* er erreichbar sein — innerhalb der Welt der Materie — und eine andere Welt kennen wir nicht — nicht erreicht werden kann, daß im Gegenteil seine Erreichung die Überwindung der Welt voraussetzt. Also ist auch das Moralprinzip des Buddho schlechterdings unangreifbar.

Damit steht zugleich fest: Glück bringt nur die *dauernde* Befriedigung des Trieblebens, nie seine immer nur vorübergehende Erfüllung. Das Kennzeichen des *wahren* Glücks ist deshalb der sich einstellende innere Friede als Symptom, daß die Beruhigung eingetreten ist, nie aber ist es die Lust. Wer noch irgend etwas von der Welt will, ist noch nicht glücklich, ist umso unglücklicher, je mehr er noch von Wünschen verzehrt wird, im Gegensatz zu dem Glücklichen, der das Phänomen des Wollens überhaupt nicht mehr kennt. Ja, würde man ein vollkommen glückliches Wesen fragen, was es wolle, so würde es dieser Frage völlig verständnislos gegegenüberstehen und antworten: „Wollen? Was ist das für ein Ding, das Wollen? Ist es rot oder blau oder schwarz?“ Damit werden auch die Worte Schopenhauers wohlbegreiflich: „Wisse doch jeder, dem, gleichviel wie und auf welche Art, nur aber ganz und gar der Wille gebrochen wird, daß es zu seinem Besten ist; denn der Wille

eben ist ja sein Unglück.“³⁸) Man braucht bloß *diesen* Maßstab anzulegen, um ohne weiteres einzusehen, daß unsere „Zivilisation der Fabrikschlote“, die die Züchtung immer neuer Wünsche geradezu zur Lebensbedingung hat, das Gegenteil der „ewigen Ordnung“ ist, wie wir sie oben haben Laotse konstatieren sehen, und deshalb ganz besonders lebensunfähig ist. Nur ein Wille, der in der Linie dieser „ewigen Ordnung“ liegt, der also auf die Eindämmung der Wünsche oder ihre Veredelung gerichtet ist, ist berechtigt. In dieser Richtung liegt denn auch alle wirkliche *Kultur*.

Weiter ergibt sich: Die Ethik des Buddho ist Eudämonismus, das will sagen, sie lehrt als Endziel alles Handelns die Glückseligkeit. Aber sie ist das Gegenteil von Hedonismus, der die Glückseligkeit in der gegenwärtigen positiven körperlichen oder geistigen *Lust* findet. Nach dem Buddho ist uns die Lust so unangemessen wie das Leid; denn sie *gebiert* das Leid: „Ist Lust aufgegangen, geht Leid auf: Das, Punno, sage ich“ (145. Suttam des Majjhima-Nikāyo). Eben deshalb lehrt er ja auch: „Wer Lust will schmecken, kosten will er Schmerz.“ — „Was irgend lockt mit Lüsten an, ist ärger als der ärgste Giftpokal“ (Psalmen der Nonnen, v. 503, 506). Diese Erkenntnis, daß uns die Lust nicht minder unangemessen ist als das Leid, hatte den Buddho bereits vor seiner Erwachung, übrigens in Übereinstimmung mit fast allen indischen Asketen, die Lust so sehr fürchten gelehrt, daß er sich, als er, „im kühlen Schatten eines Rosenapfelbaumes sitzend“ zum ersten Male das ganze Wohlbefinden (*sukham*) der ersten Schauung erfuhr, darüber erst beruhigen mußte, indem er sich sagte: „Wie sollte ich dieses Wohl fürchten, dieses Wohl *jenseits der Lüste*, jenseits des Schlechten? Nein, ich fürchte dieses Wohl nicht, dieses Wohl jenseits der Lüste, jenseits des Schlechten“ (85. Suttam des Majjhima-Nikāyo). Ist es doch nur das Wohlbefinden, das die zunehmende Befreiung von einer ungeheuren „Bürde“, näm-

lich eben vom Leiden, bringt: „Die Fessel der Gier sieht er dahingeschwunden, den Weg der Gier hat er restlos behoben ...“ (Suttanipāto v. 476) — „Er merkt, daß er von allen bösen, unheilsamen Dingen befreit wird, daß er befreit ist. Diese Wahrnehmung durchwonnigt ihn“ (40. Suttam des Majjhima-Nikāyo) — „Wenn schweigend der Brahmane durch sich selbst ein Wissender geworden ist, ist er von Form und Nicht-Form, von *Lust* und *Leid* erlöst“ (und so über Form und Nicht-Form, Lust und Leid erhaben).

Weil so dieses Wohl die Befreiung von allen uns *unangemessenen* Dingen — sie sind „die bösen und unheilsamen Dinge“ — anzeigt, deshalb ist „dieses Wohl der Befreiung, der Beruhigung, der Erwachung zu hegen und zu pflegen und zu mehren; nicht zu hüten hat man sich vor solchem Wohle“ (139. Suttam des Majjhima-Nikāyo). Aber schließlich muß man auch über dieses Wohl hinwegkommen. Denn auch es ist „eine Regung“; das aber nenne ich unzulänglich und sage: „Verwerft es!“, sage: „Überwindet es!“ Nicht eher darf Halt gemacht werden, bis die vollendete Wunschlosigkeit gegenüber *jeder* Empfindung und damit die völlige Regungslosigkeit erreicht ist (66. Suttam des Majjhima-Nikāyo), ein Zustand, der sich als die auch von den Mystikern als Höchstes gepriesene *sancta indifferentia*: der *heilige Gleichmut*, offenbart: „Das ist friedvoll, das ist hocherhaben, und zwar der Gleichmut“ (152. Suttam des Majjhima-Nikāyo).

Weil beim Buddha die Moral auf ihrem wahren Fundament ruht, deshalb ist in ihrer Beleuchtung einer, der nur tätig wird, um sich Lust zu erkaufen, und sei es auch die erhabenste, sei es auch eine solche in einer Himmelswelt, nichts weiter als „ein Krämer, ein Trödler“, der mit der Moral Handelsgeschäfte betreibt — (Udāna III, 2) — dazu noch schlechte Geschäfte, da sie *alle* zum schließlichen Bankrott führen müssen. ³⁹⁾

Die echte Moral lehrt das Gute um seiner selbst willen, dieses ist hier sich Selbstzweck. In ihr verfließen das sittlich Gute und die Glückseligkeit in eins. Genau in diesem Sinne aber wird in der Buddhamoral die Entsagung um ihrer selbst willen gepflegt, indem jeder Akt der Entsagung seinen Lohn in sich selber trägt, nämlich eben das Glück der Entsagung; insbesondere ist auch jede *Tugend* eine Entsagung, ein Loslassen in bestimmter Richtung. Eben deshalb gibt es in Wahrheit nur *einen* kategorischen Imperativ, der unablässig aus den Tiefen unseres Wesens, ja aller Wesen hervorquillt und den allein jedes Wesen auch bloß anerkennt. Er lautet: Erkenne und meide, was dich unglücklich macht! Das aber heißt im Lichte der rechten Erkenntnis: Entsage! Laß los! In *diesem* kategorischen Imperativ sind alle Pflichten und ist alle Glückseligkeit mit eingeschlossen.

Hierdurch ist zugleich der *negative* Charakter der Buddhalehre gerechtfertigt. Die Ordnung der Dinge in der Erscheinungswelt (Papañco) ist als leidvoll nicht die angemessene. Damit ist diese Erscheinungswelt, wie Schopenhauer es ausdrückt „ein Nichtseinsollendes“, oder, wie der unbekannte Frankfurter in seiner „Deutschen Theologie“ sagt: „Darum so ist der böse Geist und die Natur eins, und wo die Natur überwunden ist, da ist auch der böse Geist überwunden, und hinwiederum: wo die Natur nicht überwunden ist, da ist auch der böse Geist nicht überwunden.“ Der Buddha aber lehrt: Der Zustand der „Soheit“ oder der „Hierheit“ (itthattam) ⁴⁰⁾ ist ein zu überwindender: „Nāparam itthattāya: ich habe nichts mehr mit dieser Ordnung der Dinge gemein“, ist die Formel der erreichten Heiligkeit. ⁴¹⁾ Weil wir so zu dem uns absolut angemessenen Zustande jenseits von Welt und Leben, der weit erhaben über diese ist, nur durch die völlige Überwindung von Welt und Leben gelangen können, deshalb muß die wahre Moral restlos alles verneinen, was uns in unserer derzeitigen

Verfassung als das Positive *erscheint*, nämlich eben Welt und Leben. Denn auch schon die geringste Bejahung von Leben in irgendwelcher Form bedeutet eben soviel Bejahung des Leidens, „gleichwie schon ein bißchen Kot übel riecht“ (Anguttara-Nikāyo I, 18). Umgekehrt ist jeder Akt der Verneinung eine Annäherung an das in *Wahrheit* Positive. *Oder* könnte es etwas Positiveres geben, als die Verwirklichung des uns absolut angemessenen Zustandes, das höchste Glück?

Freilich wer vermag heutzutage die schwindelnden Höhen *dieses* Glücksweges zu nehmen? Aber darum handelt es sich zunächst auch gar nicht, sondern darum, wenigstens den Weg zum wahren, zum wirklichen Glück klar aufzuzeigen. Jeder, auch der kleinste Schritt auf diesem Wege bringt uns dem wahren Glücke näher und läßt bereits einen Schimmer desselben in uns einfließen, gleichwie schon die kleinste Ritze einen Schimmer von Licht in einen dunklen Raum eindringen läßt. Und so hat schließlich die Lehre des Erwachten jedem etwas zu sagen, der noch nicht ganz im Morast der Sinnenlust untergegangen ist.

Freilich wie viele solcher Menschen es heutzutage noch gibt, das ist die Frage. Denn wenn je, so treffen die Worte Schopenhauers auf unsere Zeit zu: „Das Elend der Menschen und die Verkehrtheit der Menschen sind so unendlich groß, daß jedes von beiden der einzige ausreichende Maßstab des anderen ist.“

Wie kann man da hoffen, daß sie den „Sinn“ des Lebens, von dem gerade heutzutage so viel geredet wird, mit dem Buddho darin erblicken, über das Leben hinauszuwachsen? Allerdings einen positiven Sinn des Lebens als solchen kann niemand finden.⁴²⁾ Um aber trotzdem nicht an einem solchen Sinn verzweifeln zu müssen, verfällt man auf den Ausweg, einen *meta*-physischen Sinn der Welt und des Lebens in ihr zu unterstellen, indem eine höhere, überweltliche Macht mit der Welt, insbesondere auch mit unserem eigenen Leben, uns unbekannt

Zwecke verfolge. Allein das ist, genau besehen, ein innerer Widersinn. Denn alle Begriffe dürfen, wie ja auch Kant ausführt, immer nur von immanentem, nie aber von transzendtem Gebrauche sein. Das will sagen: Alle Begriffe sind von uns selber gebildet, um mit ihnen die mit Hilfe unserer Außensinne in unser Bewußtsein eintretenden Elemente der Erscheinungswelt und ihre gegenseitigen Relationen festzuhalten. ⁴³⁾ Alle Begriffe sind also ausnahmslos aus der Erscheinungswelt abgezogen und haben deshalb auch nur für diese und innerhalb ihrer einen Sinn. Das gilt natürlich auch von dem Begriffe „Sinn“ selber. Auch er dient nur zur Kennzeichnung einer bestimmten gegenseitigen Relation von sinnfälligen Größen. Er besagt nämlich im Grunde nichts weiter, als daß bestimmte Phänomene auf die Hervorbringung bestimmter anderer Phänomene angelegt, hierfür bestimmt seien. Von einem *metaphysischen Sinn* zu sprechen, ist also dasselbe, wie ein hölzernes Eisen zu behaupten. Außerhalb der Erscheinungswelt haben *alle* Begriffe jeden Sinn verloren: alles in der Welt hat einen Anfang, die Welt selber hat keinen Anfang, alles in der Welt hat eine bedingende Ursache, die Welt selber hat keine solche, sie ist eben seit Ewigkeiten da. ⁴⁴⁾ So hat auch alles in der Welt eine Wirkung und kann deshalb auch, falls diese selber wieder innerhalb der Erscheinungswelt liegende Wirkung auf innerer Zweckmäßigkeit beruht, einen „Sinn“ haben. Aber die Welt selbst hat keinen Zweck und damit auch keinen „Sinn.“ Sie ist auch über diesen Begriff unendlich erhaben. Übrigens müßte jeder Zweck, den man ihr unterschieben wollte, weil sie anfangslos ist, schon seit Ewigkeiten verwirklicht und damit auch jeder „Sinn“ von ihr erfüllt sein.

Insbesondere ist auch das Leben als solches ohne Zweck und damit ohne „Sinn“, oder, wie Kant bei all seiner kategorischen Liebe zur Menschheit sagt: „Und man sieht nicht, warum es denn nötig sei, daß Menschen existieren (Kritik der teleologi-

schen Urteilskraft I, 672). Meister Eckhart aber sagt: Dieses Leben ist „ane wârumbe“, ohne warum. Auch es ist eben seit Ewigkeiten da. Wohl aber kann ich jeder meiner einzelnen Handlungen einen vernünftigen Zweck und damit einen Sinn geben und dann auch meinem ganzen Leben einen solchen Sinn verleihen, indem ich es in seinen einzelnen Teilen auf die Sicherung meines sich an mein gegenwärtiges Leben anschließenden nächsten Lebens anlege, also wiederum einen vernünftigen Zweck innerhalb der Erscheinungswelt setze. Der höchste Zweck aber, in dessen Dienst ich mein Leben stellen kann, und damit der höchste „Sinn“, den ich ihm geben kann, ist eben, den Un-Sinn des Lebens überhaupt aufzuheben.

VIII.

Das Resultat der vorstehenden Ausführungen kann man in dem Satz zusammenfassen: Das vollkommene Glück wohnt im *Absoluten*. Das ist die Überführung des Endresultates der Lehre des Buddha in die Terminologie der abendländischen Philosophie. Freilich ist der Begriff des Absoluten in dieser Philosophie reichlich unklar und auch mit Widersprüchen durchsetzt, weshalb Schopenhauer mit ihm nicht viel anzufangen wußte. Dagegen gebraucht der Buddha den Begriff des Absoluten in seinem buchstäblichen, ursprünglichen Sinn, in welchem er ohne weiteres durchsichtig ist.

Das lateinische Wort *absolutus* ist das *Participium praeteritum* von *absolvere*, das „loslösen“ bedeutet. *Absolut* heißt also wörtlich „losgelöst“, also das Absolute „das Losgelöste.“ Genau die gleiche Bedeutung hat in der Pāli-Sprache, der Sprache des buddhistischen Kanons, das Wort *vimutto* als das *Participium praeteritum* von *vimuñcati*, das ebenfalls „loslösen“ bedeutet. *Vimutto* ist also identisch mit *absolut*. Eben dieses Wort gebraucht nun der Buddha regelmäßig, wenn er von einem heilig gewordenen Mönche, einem Tathāgato, einem „Vollendeten“ spricht: „Ein Vollendeter, *losgelöst* (*vimutto*) von der körperlichen Form, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütstätigkeiten, vom Bewußtsein, ist tief, unermeßlich, unergründlich wie der Ozean.“ Demgemäß hat der Buddha als Endziel des von ihm gelehrteten heiligen Wandels (*brahmacariyam*) proklamiert, daß man die *Loslösung* (*vimo-kho*) erreiche und so *absolut* (*vimutto*) werde.

Wie man sieht, spricht der Buddha nur vom absoluten *Ich*, welches er einen „Vollendeten“ nennt. Er gebraucht also den Begriff des Absoluten nur in dem Sinne, in welchem er allein verwirklicht werden kann und in welchem er eben deshalb bloß

real ist. Auf dieses Absolute des Buddha trifft nicht einmal mehr der Begriff des Seins zu — vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 133 —, welchen Begriff die abendländischen Philosophen ihrem Absoluten beilegen. Das Absolute des Buddha ist auch nicht Vernunft oder Wissen, wie das Absolute unserer Philosophen. Ebenso wenig nennt der Buddha das Absolute das „große Eine“, als welches unsere Philosophen ihr Absolutes näher bestimmen. Denn auch der Begriff „das Eine“ ist ein rein empirischer Begriff, der deshalb nur für die unseren Sinnen zugänglichen Realitäten gilt. Der Buddha nennt den Untergrund der Erscheinungswelt, also das, was in den „Ewigen Fragen“ die absolute Wirklichkeit genannt ist, den „Bereich des Nibbānam, frei von allen Beilegungen“ (anupadisesa-nibbānadhātu) und sagt von diesem Bereiche nur aus, daß von ihm, mögen auch noch so viele absolut gewordene Mönche in ihn hineinerlöschen, weder eine Verminderung noch ein Vollerwerden zu erkennen sei: „Gleichwie, Mönche, alle Flüsse in der Welt in den großen Ozean eintreten und alle Wasser vom Luftraume sich in ihn ergießen und dadurch weder eine Verminderung noch ein Vollerwerden des Großen Ozeans zu erkennen ist, ebenso ist, mögen auch noch so viele Mönche in den Bereich des Nibbānam, der frei ist von allen Beilegungen, hineinerlöschen, dadurch weder eine Verminderung noch ein Vollerwerden dieses Bereiches zu erkennen“ (Udānam V, 5).

Der Umstand, daß das Absolute des Buddha auch *kein Wissen* ist, da sich der absolut gewordene Heilige auch von allem Bewußtsein *losgelöst* hat, ist das größte Hindernis für die Menschen, sich mit diesem Absoluten zu befreunden oder es gar zu erstreben. Auch das ist eine Folge des *Nichtwissens*. Folgendes wird das deutlich machen:

Wie wir bereits wissen, ist alles Bewußtsein, alles Erkennen nach außen gerichtet, auf die fünf Gruppen der Persönlichkeit. Nur über diese kann man also überhaupt etwas wissen, ein Be-

wußtsein mit einem anderen Inhalte gibt es nicht. Aber dieses so geartete Bewußtsein ist für die *rechte* Erkenntnis das Schrecklichste, was es geben kann. Denn es vermittelt uns wegen dieser seiner Beschaffenheit nur das Wissen von *leidvollen* Dingen, insbesondere auch von leidvollen Empfindungen. Deshalb vergleicht der Buddho das Bewußtsein mit der Strafe eines Verbrechers, der solange am Morgen, am Mittag und am Abend eines jeden Tages je hundert Speerstiche empfängt, bis er tot ist. Wer das wirklich begriffen hat, für den ist das Bewußtsein natürlich kein Gut mehr, sondern es wäre für ihn im Gegenteil ein unerträglicher Gedanke, eine ganze Ewigkeit hindurch mit einem solchen Bewußtsein behaftet zu sein. Freilich diese Bewußtheit meint der normale Mensch, der von der Lehre des Buddho Kenntnis genommen hat, gar nicht, wenn er sich vor einem Zustande, frei von allem Bewußtsein, fürchtet. Auf was er nicht verzichten zu können glaubt, das ist das Bewußtsein der absoluten Selbstzufriedenheit und des unermesslichen Friedens, wenn er einmal absolut geworden sei. Aber auch dieses Bewußtsein ist im Grunde nur ein Bewußtsein von den Elementen der Persönlichkeit, nämlich eben das Bewußtsein, nunmehr von diesen Elementen frei und dadurch absolut glücklich geworden zu sein. Es ist das Bewußtsein von *An-attā* im Gegensatz zu dem Wahne, daß die Persönlichkeit unser Ich sei. Auch dieses Bewußtsein von *An-attā* ist deshalb nur solange möglich, als man mit den Elementen der Persönlichkeit behaftet ist und sich so diesen gegenüber sieht. Das ist umso mehr der Fall, als auch dieses Bewußtsein nur mit Hilfe eines körperlichen Organismus als des Apparates für die Erzeugung *jedes* Bewußtseins möglich ist. Das ist auch der Standpunkt Schopenhauers, wenn er sagt: „Ein Bewußtsein an einem unkörperlichen Wesen ist nicht denkbar.“ Nun aber kommt man, solange man mit einem Körper behaftet ist, nicht los vom Leiden der Vergänglichkeit. Wer also die *ewige* Leid-

freiheit und damit das *ewige Glück* sucht, der muß auf ein ewiges Bewußtsein von diesem ewigen Glück verzichten.

Doch nicht bloß das. Wer das ewige Glück des absoluten Zustandes errungen hat, für den wäre ein ewiges Bewußtsein von diesem ewigen Glücke eine Last, ja, würde für ihn eine unerträgliche Last. Das einzusehen ist gar nicht einmal besonders schwierig: Sobald der Heilige den Anblick von *An-attā* völlig verwirklicht hat, sobald er also in höchster, strahlender Klarheit *sieht*, daß sein Körper und sein Bewußtsein, welches an diesem Körper wie das Licht an einer Kerze brennt, unaufhörlich entstehen und vergehen, während er, der Seher, davon unberührt bleibt, hat er das höchste *Wissen*, daß dieser Körper und dieses Bewußtsein nicht wesenhaft zu ihm selber gehören, sondern bloße *Beilegungen* von ihm sind. Denn das höchste Wissen besteht in der unmittelbaren Wahrnehmung. Zugleich sieht er mit derselben Klarheit, daß alles Leiden nur das Leiden der steten Vergänglichkeit seines Körpers und seines Bewußtseins ist. Das hat die Folge, daß ihm sowohl vor seinem Körper, als auch vor seinem Bewußtsein „graust“ (*nibbindati*); weil ihm davor graust, „*löst er sich los*“ — er ist *absolut geworden* und erfährt von diesem Momente ab das unbeschreibliche Wohlbefinden dieser Loslösung. Das Bewußtsein von *diesem* Wohlbefinden ist das einzige Bewußtsein, in welchem er noch schwelgt. Diesem Bewußtsein der Seligkeit der Erlösung gab sich auch der Buddho unmittelbar nach seiner Erwachung sieben Tage lang hin: „Damals saß der Erhabene bei Uruvelā am Ufer des Flußes Nerañjarā, am Fuße des Baumes, unter welchem er die höchste Erwachung erlangt hatte, sieben Tage lang die Seligkeit der Loslösung genießend“ (*Udānam I, 1*). Andere mögen mit einem „rein aus Geist bestehenden Körper“ in eine Himmelswelt emporgelangt, das Bewußtsein der Seligkeit der Loslösung durch eine Reihe von Weltaltern hindurch genießen (*S. 109 flg.*). Doch sei es um die sieben Tage, sei es

auch um die Weltalter, einmal kommt die Zeit, wo auch dieses Bewußtsein seinen Reiz verliert, ja mißlieblich wird. Es ist, wie wenn ein von einer langen lebensgefährlichen Krankheit Genesener in dem seligen Bewußtsein seiner Genesung schwelgt. Aber dieses Bewußtsein läßt in dem Maße nach, als die Genesung anhält. Ist das körperliche Wohlbefinden ein dauerndes geworden, so kommt es als solches gar nicht mehr zum Bewußtsein: weil sich der ganze Körper in Ordnung und damit vollkommen wohl befindet, beschäftigt man sich in seinem Bewußtsein nicht weiter damit. Würde man einem solchen Gesunden zumuten, er müsse sich seine Gesundheit dauernd und unablässig zum Bewußtsein bringen, so wäre ihm das nicht bloß langweilig, sondern auf die Dauer unerträglich. Genau so ist es mit dem Bewußtsein desjenigen, welcher absolut geworden ist. Zunächst schwelgt auch er in dem Bewußtsein der Seligkeit seiner Absolutheit. Aber je mehr er sich von der Überraschung über seine vollkommene Gesundheit erholt — der Buddho bezeichnet den absoluten Zustand ausdrücklich als den Zustand der Gesundheit — desto überflüssiger wird es für ihn, diesen Zustand noch weiter im Bewußtsein zu konstatieren. Damit hat dieses Bewußtsein seinen letzten Inhalt verloren, so daß es zwecklos, unnütz geworden ist. Nun aber wird etwas, das zu nichts mehr nütze ist, auf die Dauer zur Last, ja zur Qual, wie demjenigen, der keine Brille mehr braucht, das Tragen einer solchen lästig, ja qualvoll wird. Eine unerträgliche Qual aber wäre es für den Absolut-Gewordenen, wenn er sich die Tatsache seiner Freiheit von jeder Persönlichkeit gleichwohl in alle Ewigkeit mit einem Bewußtsein vorhalten müßte. ⁴⁵⁾ Das wäre eine unaufhörliche und deshalb unerträgliche Störung seines Großen Friedens: „Für den Heiligen sind Wahrnehmung und Empfindung eine Störung. Frei von Störung sind die Heiligen, jeder Störung entrückt sind die Heiligen.“ ⁴⁶⁾

Wie ein stiller Gebirgssee gleich friedvoll ist, ob er von der Sonne bestrahlt wird oder nicht, so ist der Absolute gleich friedvoll, ob ein Bewußtsein diesen Frieden bestrahlt oder nicht. Wer es fassen kann, der fasse es!

Epilog

Wir haben gesehen, daß unser Ich an sich transzendent, d. h. daß es mit der Erkenntnis nicht zu erfassen ist. Eben deshalb kann es immer nur negativ bestimmt werden: „Der Körper ist nicht das Ich, die Empfindung ist nicht das Ich, die Wahrnehmung ist nicht das Ich, die Gemütstätigkeiten sind nicht das Ich, das Bewußtsein ist nicht das Ich.“ — „Was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, im Geiste untersucht wird, ist nicht das Ich.“ — „Die ganze Welt ist nicht das Ich.“ Demgemäß ist ja auch der uns absolut angemessene Zustand nur negativ deutlich zu machen, und ist endlich auch der Weg zu ihm eine einzige große Negation: Alle Faktoren der Welt und mit ihnen die ganze Welt selbst müssen darangegeben werden. Eben in dieser Negation alles dessen, was der normalen Erkenntnis als das Positive erscheint, liegt das fast unübersteigliche Hindernis für die Erfassung der Lehre des Buddha durch den Durchschnitts-verstand. Die gleiche Erfahrung haben natürlich auch die Mystiker als Gesinnungsfreunde des Buddha gemacht. Ihr hat der persische Sufi Scheich Mewlānā Dschelāl ed dīn Rūmi, „der größte Mystiker des Morgenlandes“, in seinem Gedichte „Der trunkene Türke und der Sänger“ einen klassischen Ausdruck verliehen. Deshalb und als weiterer Beleg, wie alle tiefere Erkenntnis in der Richtung der Weisheit des Buddha liegt, sei dieses Gedicht anhangsweise wiedergegeben. Es steht in „Mesnevi“, übersetzt von Rosen, erschienen bei Georg Müller, München.

Der „trunkene Türke“ ist der gemeine Verstand. Das am Schlusse des Gedichtes abgewandelte „Ich“ ist natürlich das empirische Ich, d. h. das fälschlich in die Persönlichkeit verlegte Ich, also in Wahrheit das, was der Buddha das „Nicht-Ich“ nennt. Nicht nur die Ungelehrten, sondern auch die Ge-

lehrten haben von jeher ihr Ich mit ihrer Persönlichkeit identifiziert, als deren Vertreter Saccako, „ein geübter Dialektiker“, im 35. Suttam des Majjhima-Nikāyo dem Buddho entgegenhält: „Gewiß, o Gotamo, ich sage: ‚Der Körper ist mein Ich, die Empfindung ist mein Ich, die Wahrnehmung ist mein Ich, die Gemütstätigkeiten sind mein Ich, das Bewußtsein ist mein Ich‘, *und diese große Menge da sagt es auch.*“ In diesem allgemein gebrauchten Sinne haben denn auch die Mystiker das Wort Ich gebraucht und mußten es in Hinsicht auf die Auffassung ihrer Hörer gebrauchen. Ihr eigentliches Ich, also das, was der Inder mit Ātman, Attā bezeichnet, nennen sie als den Urgrund der Persönlichkeit und damit der Welt selbst, ganz im Sinne der Ausführungen oben unter Ziffer VI, „Gott“, wie das Angelus Silesius in den Worten ausdrückt: „Soviel mein Ich in mir verschmachtet und abnimmt — Soviel des Herren Ich dafür zu Kräften kömmt.“

Der trunkene Türke und der Sänger

*Vor jenem trunknen Türken setzte dann
Der Sänger sich und hub zu singen an.
Und in der Dichtkunst Schleier tat sein Mund
Ihm der Mysterien allertiefste kund:
„Ich weiß es nicht, bist du der volle Mond?
Bist du ein Götterbild, das vor mir thront?
Ich weiß nicht, wie du mich so ganz erfüllst,
Ich weiß auch gar nicht, was du von mir willst. —
Ich weiß nicht, was mich zieht, Lust oder Schmerz?
Bald drückst du mich zu Tod, bald an dein Herz.
Ich weiß es nicht, wie soll ich vor dich treten?
Soll ich dich lieben? Soll ich zu dir beten?
Und da ich aufgegangen ganz in dich bin,
So weiß ich nicht, wo du bist und wo ich bin.“*

*Als so der Sänger zu der Laute Klang
„Ich weiß nicht“ und „ich weiß nicht“ weiter sang,
Da ward es unserm Türken doch zu viel,
Voll Zorn griff er nach seiner Keule Stiel
Und schlug damit nach dem erschreckten Sänger:
„Dieses ‚ich weiß nicht‘ mag ich nun nicht länger —
Wenn du was weißt, so tu's gefällig kund,
Und wenn du nichts weißt, nun, so halt den Mund!
Zum Beispiel: frag ich dich: Wo bist du her?
So sagst du: „Nicht vom Land und nicht vom Meer,
Nicht aus Herat, aus Balkh nicht, noch aus Rom,
Nicht aus Damaskus, nicht vom Euphratstrom.
Aus Bagdad nicht und nicht vom Perserland,
Aus China nicht und nicht vom Tigrisstrand.“*

*Statt so zu fuchteln in die Kreuz und Quer,
Sag doch ganz einfach, Mensch, wo bist du her?
Und frag ich dich: Was gab es heut zu Tisch?
So sagst du gleich: „Nicht Braten und nicht Fisch,
Nicht Käse und nicht Lauch, nicht Hülsenfrüchte,
Nicht Zucker, Honig oder Milchgerichte.“
Statt mir zu sagen, was es gab zu essen,
Nennst du mir alles, was du nicht gegessen!
Dies ew'ge Nicht und Nein ist mir zu viel!“*

*Der Sänger sprach: „Verborgen war mein Ziel.
Du fragst mich nach dem Sinn des vielen Neins,
Das Nein erst führt dich auf die Spur des Seins. Scheint
auch das Negative eitel Luft dir,
Bringt's doch vom Positiven einen Duft dir.
Die Negation nur stimmt mein Instrument,
So wie im Tod man erst die Wahrheit kennt.
Bis du das Leben nicht ganz aufgegeben,
Spannt einen Schleier vor dein Aug' das Leben.
Eh' dir nicht ganz verblich der Sterne Licht,
Erblickst du ja die helle Sonne nicht.
Drum kehr' die Keule lieber gegen dich!
Schlag tüchtig zu, Freund, und zerschlag dein Ich!
Denn, willst du hier Erkenntnis schon erwerben,
Folg des Propheten Rat: Stirb vor dem Sterben!“⁴⁷⁾*

II. BEILAGEN

1. DAS MÖGLICHE GLÜCK INNERHALB DER WELT IN DEN HIMMELREICHEN

I.

Das Ziel des absoluten Glückszustandes ist für den normalen Menschen schlechterdings unfaßbar und damit unerreichbar. Eben deshalb muß ihm die Lehre des Buddho, soweit sie *dieses* Ziel enthüllt und den Weg zu ihm zeigt, zumindest am Anfange, unzugängliches Gebiet bleiben. Aber wie, wer den Gipfel eines mächtigen Gebirgsstockes erklommen hat, auch allen jenen Führer sein kann, die nur die Abhänge des Gebirges besuchen wollen, so befriedigt nach der eigenen Feststellung des Buddho seine Lehre auch das Glücksstreben jener, die nicht den Weg völliger Loslösung, nicht einmal den der Keuschheit gehen, vielmehr auf die Sinnenfreuden nicht verzichten wollen. Sie zeigt nämlich auch die Wege, um *innerhalb* der Welt möglichst viel wirkliches Glück finden zu können. Dabei hat aber der Buddho nicht bloß ein möglichst glückliches Leben während unserer gegenwärtigen irdischen Existenz im Auge, sondern es ist ihm vor allem darum zu tun, unsere Große Zukunft nach dem Tode sicherzustellen, die ja auch einmal Gegenwart sein wird.

Die Grundfrage, ob uns eine solche Zukunft bevorsteht, ist in den bisherigen Ausführungen bereits gelöst: Von allem nur immer Erkennbaren an mir und um mich gilt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Geburt und Tod reichen also an mich selber nicht heran, sie betreffen immer nur den Komplex meiner Persönlichkeit als einer bloßen „Beilegung“ von mir, die ich in meinem jeweiligen Tode immer wieder fahren lasse, um dafür an einem neuen Keim zu

haften und daraus einen neuen körperlichen Organismus und damit eine neue Persönlichkeit zu gestalten, solange ich nur immer noch Durst nach einer solchen habe. Ungewiß ist nur, an welchem neuen Keime und in welchen Verhältnissen ich im Augenblicke meines Todes haften werde. Eines steht aber auch insoweit bereits durch den Anattā-Gedanken fest: an sich kann ich in jede nur mögliche Erscheinungsform eingehen. Denn eben weil mir meine derzeitige menschliche Form nicht wesentlich ist, sondern sie nur das Produkt davon ist, daß ich im Augenblicke meines Todes, der meine letzte vorgeburtliche Existenz abschloß, an dem von meiner Mutter und meinem Vater bereiteten Keime haftete — so stellt sich die Empfängnis nach der Lehre des Buddho dar — so kann ich natürlich *an sich*, wenn ich in meinem kommenden Tode meine gegenwärtige menschliche Form loszulassen gezwungen werde, auch an einem nichtmenschlichen Keime haften und so zu einem nichtmenschlichen Wesen werden: *Weil ich nichts von der Welt bin, kann ich alles in ihr werden.* ⁴⁸⁾

Damit entsteht aber die weitere Frage, welche Daseinsformen es außer den auf unserer Erde verwirklichten im All wohl noch geben mag, die wir uns also ebenfalls beilegen können. Der Buddho behauptet, er sei in den beschaulichen Schauungen ⁴⁹⁾ auch in unmittelbaren Kontakt mit jenen Daseinsreichen gekommen, die der normalen Erkenntnis nicht unmittelbar zugänglich sind. Da *wir* zur Zeit auf diese normale Erkenntnis beschränkt sind, so scheinen wir bezüglich dieses Teiles der Lehre des Buddho auf bloßen Glauben angewiesen zu sein. Aber zwischen Glaube und Glaube ist ein gewaltiger Unterschied. Es gibt auch einen Glauben, der so gut fundiert sein kann, daß er Gewißheit verleiht.

Zunächst darf ein solcher Glaube unserer Vernunft nicht widersprechen, das will sagen: er darf nicht mit verbürgten Naturtatsachen im Widerspruche stehen. ⁵⁰⁾ Ja, es kann ein Glaube

sein, der von unserer Vernunft direkt gefordert wird. Das ist vor allem dann der Fall, wenn die Tatsache, die zu glauben zugemutet wird, nicht nur im Einklang mit den übrigen uns bekannten Naturtatsachen steht, sondern geradezu eine Lücke in diesen ausfüllt. Solche Glaubenssätze sind beispielsweise die wissenschaftlichen Hypothesen. Mindestens den Rang einer solchen wissenschaftlichen Hypothese hat von vornherein der Glaube an übermenschliche Wesensreiche. Es ist nämlich doch wohl ein mehr als unwahrscheinlicher Gedanke, die allgewaltige Natur habe im unermeßlichen All nur die unseren normalen Sinnen zugänglichen Existenzformen, wie sie auf unserer winzigen Erde verwirklicht sind, hervorgebracht. Insbesondere aber bäumt sich das Denken dagegen auf, daß die höchste Daseinsform auf unserer Erde, also der Mensch, die höchste Daseinsform im grenzenlosen Kosmos überhaupt sein soll. Im Gegenteil sind doch wohl unsere irdischen Existenzformen so sicher nur ein winziger Ausschnitt aus der Gesamtheit der in der grenzenlosen Welt verwirklichten Lebensformen, als unsere Erde selbst nur ein unfaßbar kleiner Teil dieser Welt ist. Ist dieser Gedanke nicht geradezu ein Postulat jeder Vernunft, der auch nur eine schwache Ahnung von der überquellenden Fruchtbarkeit und schrankenlosen Machtfülle aufgegangen ist, die wir überall in der Natur am Werke sehen? Wäre es unter diesem Gesichtspunkte insbesondere nicht auch eine Selbstverständlichkeit, wenn in den höheren, feinmateriellen, durchgeistigten Sphären des Alls Lebensformen verwirklicht wären, die so erhaben über die tierische Menschenform mit ihrem grobmateriellen, kotigen Stoffwechsel sind, daß von diesen Wesen, — in Indien werden sie seit jeher „Götter“ genannt — gälte: „Die Menschen sind den Göttern unrein und als unrein bekannt, übelriechend und als übelriechend bekannt, widerwärtig und als widerwärtig bekannt; auf hundert Meilen verjagt Menschengeruch die Götter!“⁵¹⁾ Auf jeden Fall haben wir, wie du

Prel sagt, „durchaus kein Recht, die Begriffe Lebewesen und Eiweißgeschöpfe für identisch zu halten, und es ist unvergleichlich wahrscheinlicher, daß sie sich zueinander verhalten wie die Art zur Spezies. Es wäre sehr kleinstädtisch, unsere irdischen Vorstellungen auf den Kosmos übertragen zu wollen, und selbst wenn wir den Wechsel der Materie beim Beharren der Form als ein Merkmal alles kosmischen Lebens ansehen wollen, so könnte doch der Stoffwechsel noch auf andere Weise vermittelt werden, als durch Verdauung, Blutkreislauf und Respiration.“

Ist so in der Tat die Existenz höherer Wesensreiche ein Postulat der Vernunft, was sich ja auch darin zeigt, daß die ungeheuere Überzahl der Menschen von jeher diese Tatsache für eine Selbstverständlichkeit gehalten hat, dann ist es eben deshalb geradezu borniert, die Botschaft eines Menschen, daß er mit diesen höheren Reichen in Berührung gekommen sei, von vornherein als unmöglich abtun zu wollen. Nun behauptet der Buddha, mit den Bewohnern der höheren Wesensreiche in direktem Verkehr gestanden zu haben: „Geschaut worden sind von mir Wesen mit gutem Wandel in Werken, Worten und Gedanken, die über die Erlesenen nicht die Nase rümpften, die rechten Anschauungen ergeben und in ihren Werken von rechten Anschauungen bestimmt waren. Die sind bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den guten Gang, in himmlische Welt (saggam lokam) gelangt. Das aber, Mönche, sage ich nicht, weil ich es von anderen Religiösen oder Brahmanen gehört habe, sondern was ich eben selbst erkannt, selbst geschaut, selbst erfahren habe, das nur sage ich“ (Itivuttaka 70, 71). Es kann also nur die Frage sein, ob der Buddha an sich glaubwürdig ist, und dann, ob die von ihm befolgte Methode, die Verbindung mit diesen höheren Reichen herzustellen, an sich überhaupt geeignet war.

In ersterer Beziehung hat natürlich nur derjenige ein Urteil, der sich wirklich über die Persönlichkeit des Buddha orientiert hat. Die das getan haben, sind sich wohl ausnahmslos darüber im klaren, daß er zu jeder bewußten Lüge schlechterdings unfähig war; ist er doch Zeit seines Lebens seinen von ihm aufgestellten, die ganze Erscheinungswelt zertrümmernden Moralgrundsätzen auch nicht einen Augenblick untreu geworden. Dabei legte er ein ganz besonderes Gewicht auf den vierten dieser Grundsätze, nie die Unwahrheit zu sagen: „Wer sich vor bewußter Lüge nicht scheut, ist alles Böse zu tun imstande; darum merke dir, Rāhulo: ‚Nicht einmal im Scherze will ich lügen‘: also hast du dich wohl zu üben.“ Daß er aber ein kritischer Kopf, ja, wohl der kritischste überhaupt war, den die Erde getragen, bei dem eben deshalb auch jede Art von Selbsttäuschung bei den von ihm getroffenen Feststellungen ausgeschlossen ist, steht wenigstens für denjenigen fest, dem das Riesige seiner Geistesschärfe durch seine einzigartige Anattā-Lehre und die Art, wie er diese vorträgt, zum Bewußtsein gekommen ist — ein solcher Mensch wird nicht das Opfer von Halluzinationen.

Was aber seine Methode zur Herbeiführung des unmittelbaren Kontaktes mit den höheren Reichen betrifft, so ist folgendes zu sagen: Schon auf unserer Erde ist die Stufenleiter der Lebewesen durch die zunehmende Geistigkeit bestimmt. Insbesondere verdankt der Mensch seinen Primat unter allen irdischen Wesen ausschließlich seiner die der Tiere überragenden Geistigkeit. Diese Geistigkeit ist so sehr das Auszeichnende, daß sie geradezu im umgekehrten Verhältnis zu den grobphysischen Körperkräften steht: je geistiger ein Mensch ist, umso zarter ist seine Körperlichkeit, eben weil an die Stelle der rohen Körperkräfte die viel gewaltigeren und wirkungsreicheren Geisteskräfte treten. Diese Tatsache gibt einen untrüglichen Fingerzeig zur Feststellung einer ganz bestimmten Eigenschaft

der Bewohner der höheren Welten: sie müssen, je höher sie stehen, umso vergeistigter und damit feinmaterieller sein. Und so ist es nicht nur nichts Auffallendes, sondern geradezu eine Selbstverständlichkeit, wenn im Anguttara-Nikāyo III, No. 125 berichtet wird: Eines Nachts erschien dem Buddha, während er im Jeta-Haine verweilte, in herrlicher Gestalt erstrahlend ein „Göttersohn“ — das ist ein in der Götterwelt wiedergeborener Mensch —, der sich aber in unserer grobirdischen Sphäre nicht aufrecht halten konnte, sondern niedersank und in sich zusammenbrach. Der Buddha rief ihm darauf zu, eine grobstoffliche Selbstgestaltung anzunehmen, worauf er sich auch größer „materialisierte“, wie wir sagen. — Das zweite, noch wichtigere Merkmal der höheren Welten, eben als solcher, muß die zunehmende sittliche Vollkommenheit ihrer Bewohner sein, wie ja die Moral schon die höchste Funktion des Menschen ist: „Instinktiv stellen wir dieselbe höher als die Bildung. Am moralischen Menschen vermissen wir kaum die Bildung, Genie ohne Moral aber stößt uns ab.“⁵²) Das Kriterium aller echten Moral nun ist Güte gegen alles, was lebt und atmet. Güte aber setzt ihrerseits wieder — je größer sie ist, desto mehr — eigene Bedürfnislosigkeit, Abwesenheit von Egoismus, von Selbstsucht voraus. Auch hierin müssen also die Bewohner der höheren Welten exzellieren.

Aus alledem ergibt sich: Ein Kontakt mit diesen höheren Welten ist nicht durch „Rad und Kämme, Walz' und Bügel“, auch nicht durch Raketenluftschiffe oder drahtlose elektrische Wellen, d. h. nicht durch die groben Methoden unserer Naturwissenschaften herzustellen, sondern nur dadurch, daß man sich den Bedingungen dieser höheren Welten anpaßt. Man muß also vor allem, im Gegensatz zu dem genannten „Göttersohn“, sich entsprechend *dematerialisieren*, d.h. eine feinmaterielle Selbstgestaltung annehmen oder sich entsprechend vergeistigen können, und dann muß man durch moralische Vervollkom-

mnung im angegebenen Sinne *Wahlverwandtschaft* mit jenen Geistwesen oder „Göttern“ erzeugen, so daß nicht mehr der Satz zutrifft: „Auf hundert Meilen fliehen die Götter Menschengesicht“, sie sich vielmehr auch ihrerseits zu uns hingezogen fühlen und so überhaupt erst in Verkehr mit uns treten *wollen*. Wer möchte nicht ohne weiteres anerkennen, daß diese Bedingung, also die moralische Vollkommenheit, vom Buddha im höchsten Maße erfüllt war? Das bekundeten nach seinen Berichten „die Götter“, mit denen er Zwiesprache hielt, ja auch immer selber, indem sie sich stets von Bewunderung und tiefster Ehrerbietung für ihn erfüllt zeigten. Was aber die erste Bedingung, die entsprechende Dematerialisierung anlangt, so konnte sie der Buddha jederzeit in den Versenkungen erfüllen, indem diese Versenkungen ja eben darin bestehen, daß man sich mehr und mehr aus seinem grobmateriellen Organismus heraus- und auf den astralen zurückzieht. In ihnen „tritt man in jene Form der Konzentration ein, in der im konzentrierten Geiste der zu den Göttern führende Pfad offenbar wird.“⁵³⁾ Dabei gibt speziell für die Herbeiführung des Kontaktes mit der später noch zu behandelnden Welt der Reinen Formen die Stelle die Richtung an: „Wer die vier Monate der Regenzeit einsam verweilt und sich in erbarmende Versenkung versenkt, der kann Brahma sehen, mit Brahma sprechen, Rede führen, vertraute Aussprache pflegen.“⁵⁴⁾ Im allgemeinen wird in dieser Beziehung in *Dīgha-Nikāya* XXIII folgendes ausgeführt: „Du sprichst zu mir, o Fürst: ‚Wer sagt dir denn, Kassapa, daß es die Dreiunddreißig Götter gibt? Ich glaube es dir einfach nicht.‘ — ‚Wie wenn da ein Blindgeborener wäre, o Fürst, der sähe nicht Schwarz, nicht Weiß, nicht Blau, nicht Gelb, nicht Rot, nicht Braun, nicht Sterne, nicht Mond, nicht Sonne. Wenn der nun sagen wollte: ‚Es gibt nicht Schwarz, nicht Weiß, es gibt niemanden, der Schwarz und Weiß sieht; es gibt nicht Sterne, nicht Mond, nicht Sonne, es gibt niemanden, der Ster-

ne, Mond und Sonne sieht: *Ich* kenne das nicht, *ich* sehe das nicht, darum ist es nicht' — würde der, o Fürst, wohl die Wahrheit reden?" — „Das würde er nicht, mein guter Kassapo.“ — Als ein solcher Blindgeborener nun aber, o Fürst, kommst du mir vor, wenn du zu mir sprichst: ‚Ich glaube es einfach nicht, daß es die Dreiunddreißig Götter gibt.‘ Die jenseitige Welt, o Fürst, kann nicht so, wie du es dir denkst, mit dem fleischlichen Auge, gesehen werden; sondern die Asketen und Brahmanen, die in der Wildnis, an waldentlegenen Stätten ihren Wohnsitz und ihr Lager haben, wohin kein Laut und kein Geräusch dringt, und die dort, unentwegt, in eiserner Energie, sich ganz diesem Streben weihend, verharren, die bereiten sich dort — (in tiefer Versenkung) — die Reinheit des göttlichen Auges, und mit diesem göttlichen Auge sehen sie diese Welt und sehen sie jene Welt und die nicht durch Zeugung in Erscheinung tretenden Wesen. *So*, o Fürst, kann die jenseitige Welt gesehen werden.“ Wenn in dieser Stelle die einsame Abgeschiedenheit besonders betont ist, so ist auch das selbstverständlich: die der Anlage nach in uns allen schlummernden feineren Sinnesorgane können nur dann zur Entfaltung gebracht werden und man kann mit ihnen die feineren Schwingungen, wie sie höheren Welten eignen, nur dann wahrnehmen, wenn die gröberen Bestandteile der Sinnesorgane und damit auch die ihnen entsprechenden gröberen Schwingungen ausgeschaltet sind. Es ist, wie wenn jemand in stiller Nacht, allein auf weiter Flur, auch schon mit dem grobphysischen Ohre die leisesten Geräusche und solche aus weiter Ferne hört, die im übertönenden Lärm des Tages nie von uns wahrgenommen zu werden vermögen.

Es ist natürlich ohne weiteres verständlich, daß der normale Weltmensch, insbesondere der durchaus vermaterialisierte moderne Weltmensch, diesen Weg gar nicht gehen will, selbst wenn er an sich dazu fähig wäre, und sich so auch nicht un-

mittelbar und durch eigene Anschauung von der Existenz höherer Welten überzeugen kann. Wenn er aber, trotzdem er das nicht tut, gleichwohl kurzweg die Existenz solcher Reiche leugnet, so macht er es um kein Haar anders als ein Bauer, der die Polargebiete und ihre Bewohner leugnet, weil er nicht die Energie und vielleicht auch nicht die Mittel hat, sich persönlich durch eine Reise von der Tatsächlichkeit dieser Polargebiete zu überzeugen.

Der religiöse Mensch trägt übrigens das Bewußtsein höherer Welten in Form eines dunklen Gefühls in sich, und dieses Gefühl wird unausrottbar sein, solange es religiöse Menschen geben wird, ebenso unausrottbar wie das Gefühl von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens, wie das Spinoza in den Worten konstatiert: „Wir fühlen und erfahren, daß wir ewig sind.“ Dabei ist es natürlich völlig nebensächlich, welche Form dieses Erfühlen höherer Welten in dem Einzelnen unter dem Einfluß der religiösen Vorstellungen, in die er hineingeboren wurde, annimmt. Für den, der die innere Evidenz des Anattā-Gedankens und die mit logischer Notwendigkeit aus ihm folgende Tatsache unserer steten Wiedergeburt in dem Maße einsieht, daß er sie als ein Element der Wirklichkeit auch tatsächlich bei der Erklärung der Lebensprobleme mit in Rechnung stellt, liegt auch der Grund für dieses Gefühl des religiösen Menschen auf der Hand. Es ist nichts weiter als ein letzter Reflex seines Aufenthaltes in einer Himmelswelt entweder unmittelbar vor seinem gegenwärtigen Leben oder nicht allzulange vorher. Daraus ergibt sich aber dann: Wem dieses Gefühl von der Existenz höherer Welten völlig mangelt, der war eben schon seit langen Zeiten in keiner solchen Welt, sondern immer nur als Mensch, Tier oder Teufel verkörpert, eben weshalb ihm dann alles Menschliche, auch das Allzumenschliche, ja vielleicht sogar das Tierische oder Teuflische so sehr liegt. ⁵⁵⁾

Übermenschliche Bereiche gibt es übrigens schon deshalb, weil der — (religiöse) — Mensch das Menschentum überwinden kann. Soweit das geschehen ist, *ist* er aber bereits in einem übermenschlichen Bereiche, mag er auch noch die menschliche „Beilegung“ mit sich herumschleppen: das Himmelreich ist bereits in ihm, oder wie Angelus Silesius sagt: „Mensch, wird das Paradies in dir nicht erstlich sein — So glaube mir gewiß, du kommest nimmer drein.“

II.

Welchen Aufschluß gibt nun der Buddho über jene „Götterreiche“ im einzelnen? Die feinmaterielle Konstitution ihrer Bewohner wurde bereits erwähnt, auch die Höhe ihres moralischen Niveaus, das sich vor allem in Wohlwollen und Güte äußert. Weiter sagt der Buddho, daß diese Wesen einzig wohlige Empfindungen haben, abgesehen natürlich vom Leid der Vergänglichkeit, das auch ihnen nicht erspart bleibt: „Gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da ein Landhaus stände, mit luftiger Terrasse, zierlich gebohnt und geglättet, mit gefälligem Geländer versehen, vor den Fensterbögen duftige Matten, und ein Lager befände sich dort, aus flockigen, wolligen 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 dieser liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er gerade zu diesem Landhause kommen wird‘; und er sähe ihn dann später in diesem Landhause auf der Terrasse sitzen oder liegen, einzig von Wohlgefühlen erfüllt: ebenso, Sāriputto, durchschaue 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, an Orte himmlischer Freude gelangen wird‘; und ich sehe ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, übermenschlichen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, an Orten himmlischer Freude, einzig von Wohlgefühlen erfüllt.“⁵⁶⁾

In den Götterreichen, welche sich an das Menschenreich anschließen, herrscht eine veredelte Sinnlichkeit, insbesondere gibt es auch dort noch die Geschlechtlichkeit, weshalb auch in ihnen sinnlich geliebt und gefreut wird. Auf diese sinnlichen übermenschlichen Reiche spielt der Buddha im Māgandiya-Suttam des Majjhima-Nikāyo an, wenn er dort ausführt: „Gleichwie etwa, Māgandiyo, wenn da ein Hausvater wäre oder der Sohn eines Hausvaters, reich, mit Geld und Gut üppig ausgestattet, im Besitz und Genuß der fünferlei Sinnenfreuden. Der sei in Werken, Worten und Gedanken auf dem rechten Wege gewandelt und bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, in himmlische Welt gelangt, empor zu den Dreiunddreißig Göttern. Dort lebte er in einem Haine in Gesellschaft von Göttermädchen, im Besitz und Genuß der himmlischen fünferlei Sinnenfreuden. Und er nähme einen Hausvater wahr oder den Sohn eines Hausvaters, der die menschlichen fünferlei Sinnenfreuden besitzt und genießt. Was meinst du wohl, Māgandiyo: Würde da wohl der Göttersohn diesen Hausvater oder Sohn eines Hausvaters beneiden und die menschlichen Sinnenfreuden vermissen, sich menschlichen Sinnenfreuden zuwenden?“ — „Gewiß nicht, o Gotamo.“ — „Und warum nicht?“ — „Menschlichen Sinnenfreuden, o Gotamo, sind himmlische Sinnenfreuden voranzusetzen und vorzuziehen.“ Weiter aber wird gesagt: „Armselig ist menschliche Königsherrlichkeit gegenüber himmlischer Glückseligkeit.“ Dabei werden die wohligen Empfindungen immer reinere, je höher die Reiche sind; in immer höherem Grade präsentieren sich nur mehr „Sinnenobjekte, die *edle* Freuden auslösen“ (ulārā kāmagonā).⁵⁷⁾ Es gibt nämlich mehrere Himmel der Sinnenlustregion, deren Namen wir weiter unten noch hören werden.

Über diesen sinnlichen Himmeln erheben sich die Brahmahimmel oder die Welten der Reinen Formen, wie sie auch genannt werden. In ihnen sind die Wesen zwar ebenfalls noch mit

einem Körper bekleidet, derselbe ist aber so sehr „aus Geistigkeit bestanden“ (manomaya), daß ihn nicht einmal die in der Sphäre der Sinnenlust lebenden Götterwesen wahrzunehmen vermögen: „Wenn Brahma, der immerwährende Jüngling, vor den Göttern der Dreiunddreißig zu erscheinen kommt, so nimmt er eine gröbere Selbstgestaltung an. Denn Brahmas wirkliche Beschaffenheit kann von den Göttern der Dreiunddreißig nicht gesehen werden mit ihrem Gesichtssinn.“⁵⁸⁾ Selbst wenn er in gröberer Selbstgestaltung erscheint, beginnt vorher „ein Schimmer aufzugehen und ein Abglanz — (die Aura) — aufzuglühen. Denn es ist das Vorzeichen der Erscheinung Brahmas, daß da ein Schimmer aufgeht, ein Abglanz erscheint.“⁵⁹⁾ Nur soviel kann in dieser Richtung gesagt werden, daß die Wesen in den Brahmawelten nicht mehr geschlechtlich differenziert sind, da, wer dort wiedererscheint, jegliche Geschlechtslust und damit auch alle Geschlechtlichkeit überhaupt hinter sich gelassen hat. Dort freit man nicht mehr und wird nicht mehr gefreit. Der Eintritt in diese Lichtwelten erfolgt vielmehr auf ungeschlechtliche Weise (opapātika). Wie jede Geschlechtslust, so ist jedes Gefallen und damit jede Freude an allen möglichen Sinnenobjekten überhaupt überwunden. Die Brahmawelten liegen bereits in dem *Abgrund jenseits der Sinnenfreuden*.⁶⁰⁾ Deshalb besteht das erhabene, wahrhaft göttliche Wohlbefinden ihrer Bewohner eben in dem Glücke, wie es die vier ersten Beschaulichen Schauungen⁶⁰⁾ oder Versenkungen auslösen, nur mit dem Unterschiede, daß in den Brahmawelten diese Glückszustände keine ausnahmsweisen sind, sondern den normalen, natürlichen Zustand ihrer Bewohner bilden. Dieses ununterbrochene Glück höchster innerer Selbstgenügsamkeit und damit Selbstzufriedenheit kann so groß sein, daß manche dieser Wesen — der Buddho nennt sie Abhassarā: Leuchtende — „von Glück erfüllt und durchdrungen, durchwogt und gesättigt, ab und zu in den Ruf ausbrechen: ‚O welch

ein Glück! O welch ein Glück!‘ “⁶¹⁾ Dabei erfreuen sich diese Wesen entsprechend ihrer vollkommenen Geistigkeit der höchsten Machtentfaltung. Speziell von Brahma, dem Obersten einer solchen Hierarchie göttlicher Wesen, sagt der Buddha: „Von hoher magischer Macht ist Brahma, hochgewaltig ist Brahma“⁶²⁾ im Sinne der anderweit von ihm gesprochenen Worte: „Auf welches immer durch höheres Wissen erkennbare Ding er seinen Geist hinlenkt, eben da erreicht er die Verwirklichung, in welchem Gebiete es auch sein mag.“⁶³⁾ Demgemäß wird Brahma auch „der Überwinder, der Unüberwundene, der Allseher, der seinen Willen walten läßt“, genannt.⁶⁴⁾ Die wesentlichste Charaktereigenschaft der Wesen in der Welt der Reinen Formen aber ist schrankenlose Güte, schrankenlos sowohl dem Grade als auch dem Aktionsradius nach, mithin gegenüber allem, was lebt und atmet, so sehr, daß die Entwicklung dieser Güte neben der Pflege vollkommener Keuschheit und der Teilnahmslosigkeit gegenüber allen durch die Sinnesobjekte ausgelösten Freuden im Kanon als der direkte Weg zu diesen Brahmawelten gelehrt wird.⁶⁵⁾

Doch das ist immer noch nicht das Allerhöchste auch innerhalb des Bereiches des Gewordenen. Noch höher als die Brahmawelten stehen die vier Formlosen Bezirke, nämlich der Bereich des Grenzenlosen Raumes, der Bereich des Grenzenlosen Bewußtseins, der Bereich der Nichtirgendetwasheit und der Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung.⁶⁶⁾ Auf diesen höchsten Höhen innerhalb der Welt empfindet man nur mehr den über alle Wonnen der Sinnenwelten und alles Wohlbehagen der Brahmawelten erhabenen grenzenlosen Frieden in sich und um sich. Nach Anguttara-Nikāyo⁶⁷⁾ gelangt in diese Bezirke bei der Auflösung seines gegenwärtigen Körpers derjenige, der schon hienieden sich auf sie zurückziehen vermag und „von Neigung zu ihnen ergriffen wird, in ihnen sein Genügen findet.“

Aus dem Anattā-Gedanken folgt zwingend, daß wir schon seit anfangslosen Zeiten auf der Welt sind, bald mit dieser, bald mit jener „Beilegung.“ Demgemäß weitet sich für den, der einen Überblick über seine bisherige Weltenwanderung, über die bisher abgelaufene Kette seiner Wiedergeburten zu gewinnen vermag — der Buddho behauptet, auch ihn in dem ersten der drei großen Wissen, die sich bei seiner Erwachung einstellten, gewonnen zu haben — dieser Überblick ins Grenzenlose: es tauchen vergangene *Weltalter* vor dem geistigen Auge auf. „Wie lange aber, o Herr, ist ein Weltalter?“ — „Gleichwie wenn da, o Mönch, ein gewaltiger Granitberg wäre, eine Meile lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, ohne Spalt, ohne Ritze, lauter harte Masse. An den streifte alle hundert Jahre einmal ein Mann mit einem seidenen Gewande. So wäre dieser große Granitfelsen eher aufgebraucht und verschwunden als ein Weltalter. Solange, o Mönch, ist ein Weltalter.“ Die buddhistische Scholastik hat die Kühnheit gehabt, die Dauer eines solchen Weltalters in Zahlen von Jahren ausdrücken zu wollen und ist dabei zur Zahl 1 mit 140 Nullen gekommen. Um sich über das Unfaßbare dieser Zahl klar zu werden, erwäge man, daß man, um eine Billion, also die Zahl 1 mit *zwölf* Nullen, zu *zählen*, 31 709 Jahre braucht, wenn zwischen je zwei Zahlen immer ein Zwischenraum von einer Sekunde liegt. Welcher unermeßliche Zeitraum wäre da wohl nötig, um die Zahl 1 mit 140 Nullen auch nur zu *zählen!* Wie muß es aber dann um die wirkliche Dauer eines solchen Zeitraumes bestellt sein! Es kommt hier natürlich nicht darauf an, ob die Zahl 1 mit 140 Nullen objektiv richtig ist, sie soll nichts weiter sein als ein Versuch, das angeführte Gleichnis des Buddho dem Geiste in der Sprache der Arithmetik vorzuführen. Dabei kommt es auf einige Nullen mehr oder weniger nicht an, da unser anschau-

liches Denken doch nicht mehr folgen kann, so wenig wie bei dem vom Buddho gegebenen Gleichnisse. Es kann sich immer nur darum handeln, wenigstens das Ungeheuerliche eines solchen Maßstabes als solches zu begreifen. Das ist notwendig, um von der Lebensdauer eines Wesens in den höheren Welten, wie sie der Buddho lehrt, und wovon nunmehr kurz gehandelt werden soll, einen schwachen Schimmer zu bekommen. Der Maßstab zur Bestimmung dieser Dauer ist nämlich vielfach eben ein Weltalter. Nach dem Anguttara-Nikāyo ⁶⁸⁾ berechnet sich die Lebensdauer der Wesen in den Himmeln der Sinnenlustregion, wie folgt: Was bei den Menschen hundert Jahre sind, das ist bei den Göttern der Dreiunddreißig ein Tag und eine Nacht. Tausend auf dieser Basis sich berechnende Jahre ergeben das Lebensalter dort, das sind also 36 Millionen irdische Jahre. Auf die gleiche Art wird das Lebensalter in den übrigen sinnlichen Himmeln angegeben. Danach ergeben sich folgende weitere Zahlen: im Reiche der Yāma-Götter währt ein Leben 72 Millionen Jahre, bei den Seligen Göttern 576 Millionen Jahre, bei den Schöpfungsfreudigen Göttern 2304 Millionen Jahre und bei den Göttern, welche über die ihnen von anderen bereiteten Güter verfügen, 9216 Millionen Jahre. — In den Welten der Reinen Formen beträgt nach dem Anguttara-Nikāyo ⁶⁹⁾ die Lebensdauer der Brahmagötter ein Weltalter ⁷⁰⁾, die der Leuchtenden Götter (Abhassarā) zwei Weltalter, die der Strahlenden Götter vier Weltalter und die der Gewaltigen Götter 500 Weltalter. — Doch das alles ist noch nichts gegenüber der Lebensdauer in den vier Formlosen Bezirken. Die Lebensdauer der Wesen in der Sphäre des Grenzenlosen Raumes zählt nämlich 20.000 Weltalter, die der Götter des Bereiches des Grenzenlosen Bewußtseins 40.000 Weltalter und die Lebensdauer der Götter der Sphäre der Nichtirgendetwasheit 60.000 Weltalter. ⁷¹⁾ Der Buddho will hier natürlich nicht unser nur für die Erde gültiges Zeitmaß von Tag, Monat und

Jahr als auch für die Götterwelten gültig hinstellen — in diesen, wenigstens in den höheren Himmeln, deren Bewohner „in eigenem Lichte erstrahlen“, gibt es Tag und Nacht wohl überhaupt nicht —, sondern er will einfach die Lebensdauer in den Götterwelten an der Hand unserer auch dem einfachsten Menschen ohne weiteres verständlichen Zeitbegriffe illustrieren.

Es ist natürlich nicht verwunderlich, wenn solche Zahlen vom Abendländer nicht mehr ernst genommen, sondern für bloße Mythen, wenn nicht Phantasien erklärt werden. Warum aber das? Doch wohl nur, weil solche Zeiträume, besonders wenn sie die Dauer eines individuellen Lebenslaufes darstellen sollen, in den abendländischen Gehirnen keinen Platz mehr finden. Aber wie lange ist es her, daß darin auch kein Platz für das astronomische Längenmaß des Lichtjahres war, das die früher für möglich gehaltenen räumlichen Entfernungen im All ebenfalls in das schlechthin Unfaßbare steigerte? Warum sollte das gleiche nicht auch für die zeitlichen Möglichkeiten zutreffen, wenn man nur auch hier die irdischen Maßstäbe durch den Maßstab der schrankenlosen Wirklichkeit ersetzt, in der *alle* Möglichkeiten verwirklicht sein können? Was würde eine Eintagsfliege wohl denken, wenn man ihr begreiflich machen könnte, daß andere Tiere hunderte von Jahren alt werden können? Könnte aber die Einstellung des Normalmenschen zu dem hier in Frage stehenden Teil der Lehre des Buddho nicht eben die der Eintagsfliege sein? Auf jeden Fall wird, wie wenig konsequent hier der Abendländer denkt, dadurch deutlich, daß er gegen ein *ewiges* Leben gemeinhin durchaus nichts zu erinnern hat, wenn eine solche wirkliche Unmöglichkeit ⁷²⁾ nur von seiner eigenen Religion gelehrt wird. Was ist aber gegen ein ewiges Leben eine Lebensdauer von noch so vielen Weltaltern? Sie ist noch keine Sekunde des ewigen Lebens der Christen. Indessen wird natürlich ohne weiteres zugegeben, daß der hier gebrachte Beweis für die Tatsächlichkeit solcher

unermeßlich langer Lebensläufe nur ein *argumentum ad hominem* ist, d.h. nur für jene Beweiswert hat, für die auf Grund des oben in dieser Hinsicht gesagten der Satz der Königin Mallikā gilt: „Wenn das, o König, der Erhabene gesagt hat, dann ist es so.“⁷³⁾ Wer diese Beweisführung ablehnt, der mag es ruhig tun, die Lehre des Buddho wird dadurch in ihrem Kerne, insbesondere auch soweit die Wiedergeburtstheorie als solche in Frage kommt, in keiner Weise berührt.

III.

Auf jeden Fall wird der *religiöse* Mensch, unter welchem hier jener verstanden wird, der um die günstige Gestaltung seiner Zukunft nach dem Tode besorgt ist, auch gegen diese vom Buddho gelehrtten Himmelswelten nichts zu erinnern haben, im Gegenteil wird er sein dunkles Gefühl von der Existenz derselben und von der Möglichkeit, in sie zu gelangen, zur Klarheit erhoben sehen und so einen neuen Impuls erhalten, wenigstens den Weg zu einer solchen ihm erreichbaren Himmelswelt zu gehen. Nur für religiöse Menschen sind ja auch diese Ausführungen, wie letzten Endes übrigens die ganze Lehre des Buddho überhaupt, bestimmt.

In welcher Welt wir in unserem kommenden Tode beim Fallenlassen unseres gegenwärtigen Körpers haften werden, wird von der Art unseres Wollens, näher des uns erfüllenden Durstes, bestimmt. Dieser Durst führt uns zum Ergreifen eines ihm möglichst *wahlverwandten* Keimes in *wahlverwandter* Welt. Es kommt mithin alles darauf an, unser tiefstes Wollen, eben unseren Durst, durch Berichtigung unserer Erkenntnis möglichst zu veredeln (s. oben S. 29). Diese Berichtigung der Erkenntnis aber ist die Frucht der Beschäftigung mit der Lehre des Buddho als der höchsten Wirklichkeitslehre. In wem sie, eben weil er sie als wahr einzusehen beginnt, Vertrauen und Liebe zum Buddho als ihrem Verkünder auslöst, dem ist eine Himmelswelt gewiß: „Jene, die Vertrauen und Liebe zu mir empfinden, alle diese steigen himmelwärts auf.“⁷⁴⁾ Das ist ja auch ohne weiteres verständlich: Wer zu einem Buddho mit seiner Lehre von der Verwerflichkeit aller Sinnenlüste und von dem wahren Glücke jenseits derselben Vertrauen und Liebe

empfinden kann, der hat schon eben deshalb in hohem Grade *Wahlverwandtschaft* mit den höheren Welten. ⁷⁵⁾ Dieses Vertrauen und diese Liebe hat man aber in Wahrheit bloß dann, wenn sie auch das praktische Handeln bestimmen, wie das der Buddho am Schlusse des 122. Suttam des Majjhima-Nikāyo ausdrücklich betont. Wer auch nur in eine Himmelswelt der Sinnenlustregion gelangen will, der muß mithin nach dem Buddho die folgenden fünf Grundsätze der *Sittenreinheit* (Sīlam) als die fundamentalen Äußerungen wirklicher Herzensgüte und als die Basis, auf die alle Himmelswelten gegründet sind, zur Richtschnur seines Lebens machen: kein lebendes Wesen töten, Nicht-Gegebenes nicht nehmen, nicht gesetzwidrigen Geschlechtsverkehr pflegen, nicht lügen, keine berausenden Getränke und betäubenden Mittel — weil diese den Geist trüben und so die Einhaltung der andern vier Grundsätze verhindern — zu sich nehmen.

Wer neben dem *Vertrauen* zu dem vom Buddho gezeigten Wege als der ersten Frucht der Befassung mit seiner Lehre und der eben genannten *Sittenreinheit* eine derartige *Durchdringung der Lehre* erwirbt, daß er in Weisheit auch allen jenen Sinnenfreuden *entsagen* kann, die dem von ihm erstrebten höheren Ziele widersprechen, der ist in der Lage, die Art seiner kommenden Wiedergeburt im Einzelnen zu bestimmen, wie das der Buddho in dem Suttam über „Die Wiedergeburt je nach Art der Gedanken“ ausführt ⁷⁶⁾:

„Da hat, Mönche, ein Mönch Vertrauen erworben, Sittenreinheit (sīlam) erworben, Durchdringung der Lehre erworben, Loslösung erworben, Weisheit erworben. Der gedenkt bei sich: ‚O möchte ich doch beim Zerschneiden des Körpers, nach dem Tode, zur Gemeinschaft mit mächtigen Fürsten wiederkommen!‘ Darauf richtet er den Geist, darauf stellt er den Geist ein, dazu erzieht er den Geist. Diese Gedanken und diese geistige

Verfassung (vihāro), die er also gepflegt und entwickelt hat, führen zu seiner Wiederkunft in eine solche Existenz.

Und ferner, Mönche, hat ein Mönch Vertrauen erworben, Sittenreinheit erworben, Durchdringung der Lehre erworben, Loslösung erworben, Weisheit erworben. Der gedenkt bei sich: ‚O möchte ich doch beim Zerbrechen des Körpers, nach dem Tode, zur Gemeinschaft mit mächtigen Brahmanen — mit mächtigen Bürgern wiederkommen!‘ Darauf richtet er den Geist, darauf stellt er den Geist ein, dazu erzieht er den Geist. Diese Gedanken und diese geistige Verfassung, die er also gepflegt und entwickelt hat, führen zu seiner Wiederkunft in eine solche Existenz.

Und ferner, Mönche, hat ein Mönch Vertrauen erworben, Sittenreinheit erworben, Durchdringung der Lehre erworben, Loslösung erworben, Weisheit erworben. Der hat reden hören: ‚Die Dreiunddreißig Götter, die leben lange und herrlich und glücklich.‘ Und er gedenkt bei sich: ‚O möchte ich doch beim Zerbrechen des Körpers, nach dem Tode, zur Gemeinschaft mit den Dreiunddreißig Göttern wiederkommen!‘ Darauf richtet er den Geist, darauf stellt er den Geist ein, dazu erzieht er den Geist. Diese Gedanken und diese geistige Verfassung, die er also gepflegt und entwickelt hat, führen zu seiner Wiederkunft in eine solche Existenz.

Und ferner, Mönche, hat ein Mönch Vertrauen erworben, Sittenreinheit erworben, Durchdringung der Lehre erworben, Loslösung erworben, Weisheit erworben. Der hat reden hören: ‚Die Yāma-Götter — die Seligen Götter — die Schöpfungsfreudigen Götter — die Götter, welche über die ihnen von anderen bereiteten Güter verfügen: die leben lange und herrlich und glücklich.‘ Und er gedenkt bei sich: ‚O möchte ich doch beim Zerbrechen des Körpers, nach dem Tode, zur Gemeinschaft mit solchen Göttern wiederkommen!‘ Darauf richtet er den Geist, darauf stellt er den Geist ein, dazu erzieht er den

Geist. Diese Gedanken und diese geistige Verfassung, die er also in sich gepflegt und entwickelt hat, führen zu seiner Wiederkunft in eine solche Existenz.

Und ferner, Mönche, hat ein Mönch Vertrauen erworben, Sittenreinheit erworben, Durchdringung der Lehre erworben, Loslösung erworben, Weisheit erworben. Der hat reden hören: ‚Der hunderttausendfache Brahma, der lebt lange und herrlich und glücklich.‘ Der hunderttausendfache Brahma, Mönche, durchstrahlt den Bereich von hunderttausend Welten und ist ihnen wohlgeneigt, und auch die Wesen, die dort wiederkommen, auch diese durchstrahlt er und ist ihnen wohlgeneigt. Gleichwie, Mönche, ein goldener Schmuck, der von einem geschickten Goldschmiedgesellen im Schmelztiegel gar kunstvoll bereitet ist, auf lichter Decke liegend, funkelt und strahlt und glänzt, ebenso auch durchstrahlt der hunderttausendfache Brahma den Bereich von hunderttausend Welten und ist ihnen wohlgeneigt, und auch die Wesen, die dort wiederkommen, auch diese durchstrahlt er und ist ihnen wohlgeneigt. Und jener gedenkt bei sich: ‚O möchte ich doch beim Zerbrechen des Körpers, nach dem Tode, zur Gemeinschaft mit dem hunderttausendfachen Brahma wiederkommen!‘ Darauf richtet er den Geist, darauf stellt er den Geist ein, dazu erzieht er den Geist. Diese Gedanken und diese geistige Verfassung, die er also in sich gepflegt und entwickelt hat, führen zu seiner Wiederkunft in eine solche Existenz.

Und ferner noch, Mönche, hat ein Mönch Vertrauen erworben, Sittenreinheit erworben, Durchdringung der Lehre erworben, Loslösung erworben, Weisheit erworben. Der hat reden hören: ‚Die Glänzenden Götter — die Hell-erglänzenden Götter — die Unermeßlich Glänzenden Götter — die Leuchtenden Götter — die Strahlenden Götter — die Hellerstrahlenden Götter — die Unermeßlich Strahlenden Götter — die Gewaltigen Götter — die Hehren Götter — die Erhabenen Götter —:

die leben lange und herrlich und glücklich!‘ Und er gedenkt bei sich: ‚O möchte ich doch beim Zerschneiden des Körpers, nach dem Tode, zur Gemeinschaft mit solchen Göttern wiederkommen!‘ Darauf richtet er den Geist, darauf stellt er den Geist ein, dazu erzieht er den Geist. Diese Gedanken und diese geistige Verfassung, die er also in sich gepflegt und entwickelt hat, führen zu seiner Wiederkunft in eine solche Existenz.

Und ferner, Mönche, hat ein Mönch Vertrauen erworben, Sittenreinheit erworben, Durchdringung der Lehre erworben, Loslösung erworben, Weisheit erworben. Der hat reden hören: ‚Die Raumunendlichkeit genießenden Götter — die Bewußtseinsunendlichkeit genießenden Götter — die den Bereich der Nichtirgendetwasheit genießenden Götter — die Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung genießenden Götter: die leben lange, bestehen lange und glücklich.‘ Und er gedenkt bei sich: ‚O möchte ich doch beim Zerschneiden des Körpers, nach dem Tode, zur Gemeinschaft mit solchen Göttern wiederkommen!‘ Darauf richtet er den Geist, darauf stellt er den Geist ein, dazu erzieht er den Geist. Diese Gedanken und diese geistige Verfassung, die er also in sich gepflegt und entwickelt hat, führen zu seiner Wiederkunft in eine solche Existenz.

Und ferner noch, Mönche, hat ein Mönch Vertrauen erworben, Sittenreinheit erworben, Durchdringung der Lehre erworben, Loslösung erworben, Weisheit erworben. Der gedenkt bei sich: ‚O möchte ich doch nach dem Hinschwinden der Einflüsse die von allen Einflüssen freie Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit noch hienieden selbst begreifen, verwirklichen und darin verweilen!‘ Und er bringt die Einflüsse zum Verschwinden, begreift noch hienieden aus eigener Kraft die einflußfreie Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, verwirklicht sie und verweilt in ihr. Ein solcher Mönch, Mönche, kommt nirgendwo wieder, kommt nirgends wieder.“

Es kann sich auch eine Verbindung des Weges nach Nibbānam mit dem Wege zu einer Himmelswelt ergeben. Der Buddho lehrt nämlich weiter: Wer seine Lehre, vor allem den Anattā-Gedanken als ihren Kern, in dem Maße begriffen hat, daß er jeden Zweifel an ihrer Wahrheit und damit auch den Glauben an Persönlichkeit als ihm wesenhaft zugehörig für immer verloren hat und wer sich weiterhin darüber klar geworden ist, daß er sein Heil nur aus eigener Kraft, nicht aber durch irgendwelche Zeremonien und Gebräuche wirken kann, der ist ein *Sotāpanno* geworden, einer, der in den Strom eingetreten ist, der zu Nibbānam führt. Ein solcher Sotāpanno kann nach dem Buddho höchstens noch siebenmal als Mensch oder *in einer Götterwelt* wiedergeboren werden. Ja, je mehr ein Sotāpanno auf dem Wege zu Nibbānam als der absoluten Wunschlosigkeit fortschreitet, desto wahlverwandter wird er mit den Himmelreichen, deren Bewohner umso wunschloser sind, je höher sie stehen. Deshalb ermahnt der Buddho auch seine „edlen Jünger“, unter welchen er jene versteht, die des Nibbānam gewiß sind, also vor allem auch die Sotāpannos, sich für eine Götterwelt reif zu machen:

„Weiterhin, Mahānāmo, gedenkt der edle Jünger (ariya-sāvako) der Götter: ‚Es *gibt* die Götter der Vier Großen Könige, es *gibt* die Götter der Dreiunddreißig, es *gibt* die Yāmagötter, es *gibt* die Seligen Götter, es *gibt* die Schaffensfreudigen Götter, es *gibt* die über die Erzeugnisse der anderen verfügenden Götter, es *gibt* die Brahmagötter und es *gibt* noch andere Götter darüber hinaus. Das Vertrauen, von dem erfüllt, diese Götter, einstmals als Menschen von hier abgeschieden, dort wiedererschienen sind, ein solches Vertrauen eignet auch mir. Die Sittenreinheit (sīlam) — die Durchdringung der Lehre — die Loslösung — die Weisheit, von denen erfüllt, diese Götter, einstmals als Menschen von hier abgeschieden, dort

wiedererschienen sind, eine solche Sittenreinheit — eine solche Durchdringung der Lehre — eine solche Loslösung — eine solche Weisheit eignet auch mir.‘ Zu einer Zeit, Mahānāmo, wo der edle Jünger seines und dieser Götter Vertrauens — seiner und dieser Götter Sittenreinheit — seiner und dieser Götter Durchdringung der Lehre — seiner und dieser Götter Loslösung — seiner und dieser Götter Weisheit gedenkt, zu einer solchen Zeit wird sein Geist weder von Gier (nach weltlichen Dingen), noch von Widerwille, noch von Verblendung gefesselt. Aufgerichtet ist vielmehr sein Geist zu einer solchen Zeit angesichts der Götter. Aufgerichtetem Geistes erlangt der edle Jünger Sinn für die Lehre der Wirklichkeit, gewinnt frohe Zufriedenheit. Froh-zufrieden erhebt sich in ihm selige Freude. Voll seliger Freude beruhigt sich auch sein Körper. Derjenige, dessen Körpergetriebe beruhigt ist, fühlt sich wohl. Weil er sich wohl fühlt, konzentriert sich sein Geist (ganz auf die Lehre der Wirklichkeit). Von diesem edlen Jünger, Mahānāmo, heißt es, daß er unter der verkehrten Menschheit im Besitze des Rechten verweilt, daß er unter der harmverursachenden Menschheit als ein Harmloser verweilt, und im Besitze des Ohres für die Lehre pflegt er die Erinnerung an die Götter. Wer da, Mahānāmo, einen solchen Erfolg erreicht und die Botschaft verstanden hat, der verweilt gar häufig in solcher Geistesverfassung. —

Beim Gehen, Mahānāmo, sollst du der Götter gedenken, beim Stehen, beim Sitzen, beim Liegen, bei der Arbeit sollst du der Götter gedenken; während du in einem Hause voll von Kindern lebst, sollst du der Götter gedenken!“ (Anguttara-Nikāyo VI, Nr. 10; XI, Nr. 13).

2. DIE MÖGLICHKEIT ENDGÜLTIGER SICHERHEIT AUCH FÜR DEN WELTMENSCHEN

Das Ziel eines Laienanhängers (upāsako) des Buddho kann zunächst eine Götterwelt sein. Aber die Götterwelten führen, wie wir bereits wissen, nicht aus dem Labyrinth der Wiedergeburt heraus: „Die Dreiunddreißig Götter und die Yāma-Götter und die Seligen Gottheiten und die Schaffensfreudigen Götter: sie sind mit den Banden der Sinnenlust (kāma) gebunden und kommen wieder unter Māras (— des Todes) Gewalt“ (Samyutta-Nikāyo I, p. 133: V, 7). Selbst wenn einer in die Brahmawelt oder in eine Formlose Welt emporgelangt ist, fällt er mit dem Abscheiden aus diesen Reichen wieder in die niederen Daseinsreiche und damit in den Ozean des größten Leidens zurück. In Anguttara-Nikāyo IV, Nr. 123; III, Nr. 114 heißt es mit Bezug auf die Brahmawelt und die Formlosen Reiche: „Der gewöhnliche Mensch, der dort seine Zeit abgelebt und so viele Jahre, als eine Lebenszeit jener Götter währt, zurückgelegt hat, gelangt — (im Verlaufe seines sich weiter fortsetzenden Samsāro, unweigerlich einmal wieder) — in die Hölle, in einen tierischen Schoß oder in das Gespensterreich.

Ein Weltmensch — (puthujjano, wörtlich: „einer von den Vielen“) — ist jeder, der kein „erlesener Jünger“ ist, also auch jeder buddhistische Mönch, wenn er nicht wenigstens ein Sotāpanno zweiten Grades ist. ⁷⁷⁾ Nur der erlesene Jünger ist den Abgründen des Daseins entgangen, nur für ihn ist also die Erlangung eines Himmelreiches ein wirklicher Gewinn. Deshalb empfiehlt der Buddho, wie wir gesehen haben, ja auch dem erlesenen Jünger, der nicht schon hienieden das Nibbānam zu erreichen in der Lage ist, ein Himmelreich zu erstreben.

Weil nur der erlesene Jünger auf dem Wege zur wirklichen Leidensvernichtung ist, deshalb setzt der Buddha auch seinen Laienanhängern das Ziel, ein solcher erlesener Jünger, also mindestens ein Sotāpanno zu werden, damit auch sie vor ihrem Tode konstatieren können: „Ich bin ein Sotāpanno, unmöglich ist für mich ein Rückfall in die Abgründe des Daseins, ich bin in Sicherheit, der höchsten Erwachung gewiß.“ Dieses Ziel des Laienanhängers wird im Kanon immer wieder festgestellt.

Wie sehr zu Zeiten des Buddha seine Laienanhänger dieses Ziel auch als *ihr* Ziel erkannten und verwirklichten, geht speziell aus Dīgha-Nikāyo XVI, 2, 7 hervor. Dort fragt der Mönch Ānando den Buddha nach dem Schicksal gestorbener Laienanhänger von Nādika, einer nach unseren Begriffen sicherlich sehr kleinen Stadt. Der Buddha erwidert ihm: „Mehr als fünfzig gestorbene Laienanhänger, Ānando, hatten die fünf zum Niederen führenden Fesseln ⁷⁸⁾ zerrissen und sind in ungeschlechtlicher Welt wiedererschienen, um dort das Nibbānam zu gewinnen, nicht mehr zurückzukehren zu jener Welt. Mehr als neunzig Laienanhänger hatten die drei Fesseln ⁷⁹⁾ gesprengt und außerdem Gier, Widerwillen und Verblendung abgeschwächt ⁸⁰⁾, so daß sie Einmalwiederkehrende wurden, die nur noch einmal in diese Welt — (die Welt der sinnlichen Lust) — zurückkehren, um dann dem Leiden ein Ende zu machen. *Mehr als fünfhundert gestorbene Laienanhänger* von Nādika hatten die drei Fesseln gesprengt, waren Sotāpannos geworden, unfähig noch einmal zurückzusinken in die Abgründe des Daseins, gesichert, der höchsten Erwachung gewiß.“ Und im Udānam VII, 10 fragt der Mönch Ānando nach einem Brande im Palaste des Königs Udeno, bei dem fünfhundert Frauen den Tod gefunden hatten, den Buddha: „Welches, Herr, ist der Weg dieser Laienanhängerinnen, welches ihr künftiger Zustand?“ Der Buddha erwidert: „Es waren unter diesen Laienanhängerinnen Sotapānnos, Ānando, es waren unter ihnen Einmalwie-

derkehrende und es waren unter ihnen Niewiederkehrende. Alle diese Laienanhängerinnen sind nicht ohne Frucht gestorben.“

So leicht ist es auch für den buddhistischen Weltmenschen, ein „erlesener Jünger“ zu werden, dem das absolute Glück in kurzer Frist gewiß ist. ⁸¹⁾ Freilich, Eines ist notwendig: man muß *wollen*. Allerdings kann man auch insoweit regelmäßig die Antwort hören: „Ich will schon, aber ich kann nicht.“ Darauf wäre zu erwidern: „Du kannst, denn du sollst (Kant); wenn du nicht kannst, so willst du nicht (Fichte) und du willst nicht, weil du die Schrecklichkeit der Unterlassung dessen, was du sollst, nicht einsiehst.“

*

Soeben wurde gesagt, ein erlesener Jünger erreiche das absolute Wohlbefinden in kurzer Frist. Nach dem Bisherigen können hiefür jedoch 60.000 Weltalter erforderlich sein. Denn einem Sotāpanno stehen höchstens noch sieben Existenzen als Mensch oder in einem Himmelreiche bevor. Nun kann aber eine solche Existenz in einer Götterwelt Weltalter andauern, ja, die Lebenszeit im Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung beträgt 60.000 Weltalter. Aus dieser Sachlage ergibt sich zunächst folgendes: Das Wunder der Willens-(Charakter-)Änderung und der schließlichen völligen Willensvernichtung, das aus eigener Kraft zu wirken sowohl die christlichen Kirchen wie auch eine Reihe von Philosophen, allen voran Schopenhauer, für schlechterdings unmöglich erklären, wird von einem Sotāpanno, dem sich der vom Buddho gezeigte Weg hiezu erschlossen hat, in der Tat gewirkt; aber selbst er kann unter Umständen Hunderte, ja Tausende von *Weltaltern* zu seiner Vollendung benötigen. So ungeheuerlich ist also tatsächlich dieses Wunder der völligen Willens- und Wunsches-

verleugnung. Dabei kann sich das Haupthindernis erst am Ende des Weges auftun: ein Sotāpanno kann, sei es noch hienieden, sei es in einer seiner nächsten Existenzen, bereits völlig wunschlos gegenüber Körper und Geist werden, aber er will wenigstens noch das Bewußtsein von dem grenzenlosen Frieden haben, in den er sich eingetaucht sieht. Diese Willenseinstellung führt ihn dann in seinem Tode in eine der höchsten Geistwelten, in der er die Erhabenheit des Großen Friedens, den die innere Loslösung von seiner Persönlichkeit für ihn im Gefolge hat, so lange — wenn nötig Hunderte oder Tausende von *Weltaltern* — mit seinem Bewußtsein feststellen mag, bis er auch dieser Feststellung überdrüssig wird: es wäre eine Last, ja mit der Zeit eine unerträgliche Last, sich mit seinem Geiste noch weiter, ja eine Ewigkeit hindurch, mit dem beschäftigen zu müssen, was man bereits bis auf den Grund durchschaut hat. Deshalb also wird der Sotāpanno, der ein Nie-Wiederkehrender (*anāgāmi*) geworden ist, schließlich *jeder* Geistestätigkeit überhaupt, die sich bei ihm ja nur mehr auf die *Konstatierung* des Großen Friedens, in dem er verweilt, beschränkt hatte, überdrüssig, und so löst er sich denn von seinem Geistkörper auch äußerlich los: er stirbt seinen letzten Tod, taucht völlig, ganz zu sich selber einkehrend, in den ewigen Frieden unter.

In *dieser* Weise erreicht ein Sotāpanno das Endziel in längstens sieben Existenzen. Vielleicht erscheinen *solche* sieben Existenzen dem Leser durchaus nicht als eine kurze Frist, wie oben gesagt wurde. Aber die Zeit ist etwas Relatives. Gemessen an unserem gegenwärtigen Leben sind die 60.000 *Weltalter*, die ein Sotāpanno so benötigen kann, allerdings ein unfaßbarer Zeitraum; aber gemessen an der *Anfangslosigkeit* unseres Samsāro ist auch ein solcher Zeitraum noch keine „Minute der Ewigkeit.“ Eben dies spricht der Buddha in Samyutta-Nikāyo V, p. 459: LVI, 51 aus: „Der Erhabene hob mit der Spitze seines Fingernagels ein bißchen Staub auf und

fragte die Mönche: ‚Mönche, was ist wohl mehr, dies winzig Wenig Erde, das ich an der Spitze meines Fingernagels habe, oder die große Erde?‘ — ‚Viel mehr, Herr, als dieses winzig Wenig Erde ist die große Erde. Gegenüber der großen Erde kann dieses winzig Wenig Erde, das der Erhabene an der Spitze seines Fingernagels hat, nicht gezählt, nicht gerechnet, in gar keinen Vergleich gesetzt werden.‘ — ‚Mönche, im gleichen Verhältnis mehr ist für den erlesenen Jünger, der Erkenntnis gewonnen, Einsicht erlangt hat, das Leiden, das er überstanden, nun hinter sich hat, und gering das Leiden, das er noch in sieben Existenzen durchzumachen hat‘.“

*

Wann ist man nun ein solcher *Sotāpanno*? Der Buddha wurde einmal von seinem Mönche Ānando gefragt, welches Schicksal bestimmte verstorbene Anhänger des Buddha nach ihrem Tode gehabt hätten. Der Buddha gab dieses Schicksal bekannt, erklärte aber dann: „Es ist nichts Absonderliches, wenn ein Mensch stirbt. Wenn ihr mich da bei jedem Todesfalle über das Schicksal des Verstorbenen fragen wolltet, so wäre das für den Vollendeten doch eine allzu große Belästigung. Deshalb will ich euch, Ānando, eine Norm der Wirklichkeitslehre geben als einen Spiegel, mit dem sich betrachtend jeder erlesene Jünger für sich selber von sich feststellen kann: ‚Entronnen bin ich der Hölle, entronnen dem tierischen Schoße, entronnen dem Gespensterreiche, entronnen dem Absturz, dem schlechten Gang, dem Verderben entronnen, *ich bin ein Sotāpanno*, bin in Sicherheit, bin der höchsten Erwachung gewiß.‘ Und welches, Ānando, ist dieser Spiegel der Wirklichkeitslehre, mit dessen Hilfe der erlesene Jünger diese Feststellung treffen kann? Da ist, Ānando, der erlesene Jünger ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum

Buddho, so zwar: ‚Das ist der Erhabene, der Heilige, der Vollkommen-Erwachte, kundig des rechten Wissens und des rechten Wandels, der Pfadvollender, der die Welten kennt, der Unvergleichliche, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.‘ — Er ist ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Wunderding (Dhammo): ‚Wohl verkündet ist vom Erhabenen das Wunderding, klar sichtbar, jederzeit zugänglich, es heißt: ‚Komm und sieh!‘, ist Führer, Verständige können es in sich selber feststellen.‘ — Er ist ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zur Gemeinde (Sangho): ‚In rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde (sāvaka-sangho) des Erhabenen, in geradem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, nach der rechten Methode lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, in wahren Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, nämlich die der Heiligkeit Entgegenwandelnden. *Das ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, würdig der Opfer, würdig der Spenden, würdig der Gaben, würdig, daß man die Hände in Ehrfurcht vor ihr erhebt, das unübertreffliche Saatfeld der Welt für glückbringende Wohltätigkeit. Und er hat sich sittliche Charaktereigenschaften erworben, die den Erlesenen wohlgefällig sind, die sein ganzes Benehmen bestimmen, die keine Angriffsfläche bieten, sondern untadelig, makellos sind, die innerlich frei machen, von den Weisen gepriesen werden, nicht in die Irre führen, sondern zur Konzentration hinleiten.* Das ist, Ānando, der Spiegel der Wirklichkeitslehre, mit dem sich betrachtend der erlesene Jünger für sich selber von sich feststellen kann: ‚Entronnen bin ich der Hölle, entronnen dem tierischen Schoße, entronnen dem Gespensterreiche, entronnen dem Absturze, dem schlechten Gang, dem Verderben, *ich bin ein Sotāpanno*, bin in Sicherheit, der höchsten Erkenntnis gewiß.‘“ (Samyutta-Nikāyo V, p. 357: LV, 8).

Wie man sieht, muß das Vertrauen, das ein Sotāpanno auf den Buddho, dem von ihm verkündeten „Wunderding“ und seine Jünergemeinde hat, auf *Erkenntnis* (avecca) beruhen, d. h. es muß aus der Einsicht in die Richtigkeit des Anattā-Gedankens, des Kerns der Buddhalehre, geboren sein. Diese Einsicht muß so groß sein, daß jeglicher Zweifel an dem Wunderding für immer geschwunden ist und man in vollendeter Selbstsicherheit verharrt, man also von den Ansichten anderer über das, was Buddhalehre ist, völlig unabhängig geworden ist: „Inwiefern, Herr, eignet sich ein Jünger von dir deine Botschaft an, ist er der Belehrung zugänglich, über den Zweifel hinübergekommen, jeglicher Ungewißheit entronnen und verweilt in *vollendeter Selbstsicherheit, von keinem andern mehr abhängig in allem, was deine Botschaft betrifft?*“ fragt Aggivessano den Buddho, eine Frage, die eben mit der anderen zusammenfällt, wann man ein Sotāpanno ist. Der Buddho gibt die Antwort: „Da sieht, Aggivessano, ein Jünger von mir, was es auch an Körper und Geist gibt, eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nahe, vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, jede Körperlichkeit und jede Geistigkeit sieht er der Wirklichkeit gemäß also an: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‘ Insofern, Aggivessano, eignet sich ein Jünger von mir meine Botschaft an, ist er der Belehrung zugänglich, über den Zweifel hinübergekommen, jeglicher Ungewißheit entronnen und verweilt er in vollendeter Selbstsicherheit, von keinem andern mehr abhängig in allem, was meine Lehre betrifft“ (Majjhima-Nikāyo, 35. Suttam).

Zur völligen Erfassung des Anattā-Gedankens gehört natürlich auch, daß man alle Körperlichkeit und Geistigkeit, also insbesondere auch alles Bewußtsein, in Hinsicht auf ihre Vergänglichkeit als einen leidbringenden Besitz durchschaut und daß das Loskommen von ihnen das höchste Glück, den absolut angemessenen Zustand bringt: „Wenn, Mönche, ein erlesener

Jünger dieser fünf Haftensgruppen Entstehen und Vergehen, die Lust, die sie bringen und das Elend, das sie im Gefolge haben, sowie man ihnen entrinnt, der Wirklichkeit gemäß versteht, so wird er ein erlesener Jünger genannt, ein Sotāpanno, der dem Abweg entgangen ist, der höchsten Erwachung gewiß.“⁸²⁾ Weiter muß man zur klaren Erkenntnis durchdringen, daß wir mit unserem Körper und Geist, oder mit den fünf Haftensgruppen: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Bewußtsein, nur durch unseren *dürstenden Willen* verbunden sind, daß wir deshalb diesen dürstenden Willen durch die immer größer werdende Erkenntnis seiner Furchtbarkeit vernichten müssen. Diese Vernichtung und damit unsere *Loslösung* von Körper und Geist erfolgt *allmählich*. Im Dīgha-Nikāyo III, p. 227; XXXIII, 13, gibt uns der Buddha in den „Vier Gliedern der Sotāpannaschaft“ das notwendige Rüstzeug, um zu dieser von einem Sotāpanno bereits in einem bestimmten Grade verwirklichten Loslösung gegenüber Körper und Geist zu gelangen: „der Umgang mit edlen Menschen, das Hören der guten Wirklichkeitslehre, gründliches Nachdenken und ein der Lehre gemäßes Leben.“

Diese vier Dinge vereint ergeben das *ariyam Sīlam*, das *erlesene Sīlam* eines Sotāpanno, das der Erwachte immer wieder als den Ausgangspunkt seines Heilsweges bezeichnet:

„Zu welchem Segen, Herr, führen die heilsamen Sitten (kusalāni sīlāni), zu welchem Gewinn?“

„Zum Segen eines reinen Gewissens (avippatisāro), Ānando, führen die heilsamen Sitten, zum Gewinn eines reinen Gewissens.“

„Zu welchem Segen, Herr, führt ein reines Gewissen, zu welchem Gewinn?“

„Zum Segen der Freude (pāmujjam), Ānando, führt ein reines Gewissen, zum Gewinn der Freude.“

„Zu welchem Segen, Herr, führt die Freude, zu welchem Gewinn?“

Zum Segen der Heiterkeit (pīti), Ānando, führt die Freude, zum Gewinn der Heiterkeit.“

„Zu welchem Segen, Herr, führt die Heiterkeit, zu welchem Gewinn?“

„Zum Segen der Beruhigung (passaddhi), Ānando, führt die Heiterkeit, zum Gewinn der Beruhigung.“

„Zu welchem Segen, Herr, führt die Beruhigung, zu welchem Gewinn?“

„Zum Segen des Wohlbefindens (sukham), Ānando, führt die Beruhigung, zum Gewinn des Wohlbefindens.“

„Zu welchem Segen, Herr, führt das Wohlbefinden, zu welchem Gewinn?“

„Zum Segen der Konzentration (samādhi), Anando, führt das Wohlbefinden, zum Gewinn der Konzentration.“

„Zu welchem Segen, Herr, führt die Konzentration, zu welchem Gewinn?“

„Zum Segen des wirklichkeitsgemäßen erkennenden Schauens (yathabhūtañānadassanam), Ānando, führt die Konzentration, zum Gewinn des wirklichkeitsgemäßen erkennenden Schauens.“

„Zu welchem Segen, Herr, führt das wirklichkeitsgemäße erkennende Schauen, zu welchem Gewinn?“

„Zum Segen des Daseinsüberdrusses und der Reizfreiheit (nibbindā-virāgo), Ānando, führt das wirklichkeitsgemäße erkennende Schauen, zum Gewinn des Daseinsüberdrusses und der Reizfreiheit.

Auf diese Weise, Ānando, führen die heilsamen Sitten *nach* und *nach* zum Höchsten.“⁸³⁾

*

Das ist das Evangelium (wörtlich: „die gute Botschaft“) des Buddho für alle, die um ihre Große Zukunft nach dem Tode besorgt sind und die diese Zukunft auf der Basis der Erkenntnis, nicht des bloßen Glaubens sichern wollen. Jeder kann sich daraus das ihm erreichbare Ziel entnehmen, um es sodann zu verwirklichen. Damit verleiht er zugleich, wie bereits früher ausgeführt, seinem gegenwärtigen Leben einen „Sinn“ und zwar den tiefsten Sinn, den er ihm überhaupt geben kann: er macht wenigstens *einen* Menschen nicht nur für die Zeit nach seinem Tode glücklich, sondern verklärt auch das gegenwärtige Leben desselben durch diese Gewißheit einer glücklichen Zukunft. Daß dieser Mensch er selber ist, tut nichts zur Sache, umso weniger, als ja schließlich jeder nur sich selber glücklich machen kann und als der Weg zu diesem seinem Glücke ja eben darin besteht, durch die Entfaltung immer größerer Herzensgüte zum Glücke aller anderen Wesen, ob Mensch, ob Tier, ob Pflanze, so viel als möglich beizutragen: „Daß aber, Cundo, einer, der selber nicht bezähmt, nicht gebändigt, nicht völlig erloschen ist, einen anderen bezähmen, bändigen, zur völligen Erlöschung bringen wird, das ist unmöglich. Daß aber, Cundo, einer, der selber bezähmt, gebändigt, völlig erloschen ist, einen anderen bezähmen, bändigen, zur völligen Erlöschung bringen wird, das ist möglich.“⁸⁴⁾ Was man nicht hat, kann man nicht geben. Das will sagen: niemand kann einem anderen Glück bringen, der sich nicht zuvor selber glücklich gemacht hat.

3. DAS GLÜCK DER ABGESCHIEDENHEIT

I.

Die Lehre des Buddho hat ein durchaus praktisches Ziel: Sie will uns glücklich machen, wirklich glücklich, so glücklich, daß man sie geradezu die Religion des Glücks wie die des Leidens nennen könnte. Das ist gewiß eine angenehm in die Ohren klingende, ja eine verlockende Botschaft. Und doch sieht sich jeder von uns, sobald er den anderen diese Glücksbotschaft bringen will, mit großen Augen angesehen, ja belächelt, wenn nicht gar geflohen. So kommt es, daß der Buddhajünger sich in dem Getriebe des Lebens bald vereinsamt fühlt, vielleicht sogar innerhalb seines eigenen Familienkreises, indem auch er das Wort des Nazareners erfahren muß: „Des Menschen Hausgenossen werden seine Feinde sein.“

Diese Isolierung aber können die Wenigsten auf die Dauer ertragen und so lassen sie das Juwel der Buddhalehre wieder fahren, um den verlorenen Anschluß an das brandende Leben wieder zu gewinnen, um — auch wieder einer unter vielen zu sein. Es ist das auch die große Gefahr, die jedem droht, sofern er es mit der Buddhalehre wirklich ernst meint und nach ihr zu leben trachtet, mag ein solcher diese Gefahr auch noch nicht sehen. Denn dauernde Vereinsamung ist etwas, dem nur ganz hochstehende Menschen gewachsen sind: „Schwer ist es, Upāli, im Wald, in waldeinsamen, abgelegenen Behausungen zu wohnen, schwer die Abgeschiedenheit zu ertragen und sich in dieser wohl zu fühlen. Wenn ein Mönch in seiner Einsamkeit keine Konzentration erreicht, so ergreifen gleichsam die Wälder von seinem Geiste Besitz. Wer da, ohne die Konzentration erreicht zu haben, im Wald, in waldeinsamen, abgelegenen Behausungen leben wollte, der hätte zu erwarten, daß er dort

entweder untergehen oder in Verwirrung geraten würde. Da ist, Upāli, ein großer Teich, und ein Waldelefant von sieben oder acht Fuß Höhe kommt heran und denkt: ‚Ich will in diesen Teich steigen und mich an einem Ohren- und Rückenbad ergötzen.‘ Und er steigt in den Teich und ergötzt sich an einem Ohren- und Rückenbad. Wie aber ist das möglich? Weil ein großes Lebewesen, Upāli, eben auch in der Tiefe noch Fuß fassen kann. Nun aber kommt ein Häschen oder ein Kätzchen heran und sagt sich: ‚Auch ich will in diesen Teich steigen und mich an einem Ohren- und Rückenbad ergötzen!‘ Und das Häschen oder Kätzchen springt in den Teich hinein. In ihm aber wird es untergehen oder in Verwirrung geraten. Und warum das? Weil ein kleines Lebewesen in der Tiefe eben nicht Fuß fassen kann.“⁸⁵)

Diese mit Bezug auf die körperliche Abgeschiedenheit gesprochenen Worte gelten noch viel mehr von der geistigen Vereinsamung, in die man gerät, je mehr man sich von den Denkgewohnheiten der anderen, insbesondere auch seiner nächsten Umgebung, entfernt, indem unser eigenes Denken eben eine andere, eine uns selbst neue, unseren Mitmenschen vielleicht unerhörte Richtung einschlägt. Eine solche neue, unerhörte Denkrichtung ist aber das Denken in der Richtung der Buddhalehre. Daher wird diese denn auch für den Abendländer, der sie auch praktisch zu leben sucht, bald zu einer großen Wüste, einsamer und schrecklicher, als die große Wüste Sahara. Diesem Gefühl tiefster innerer Vereinsamung gibt Lao-tse in den folgenden erschütternden Worten Ausdruck: „Wer im Tao erleuchtet ist, gilt als umnachtet; wer im Tao fortgeschritten ist, scheint zurückzukommen; wer dem Tao sich angeglichen hat, wird zu den Unbedeutenden gezählt Alle Welt nennt das von mir Vertretene augenscheinlich minderwertig. Es darf nur etwas wirklich groß sein, so wird es für minderwertig gehalten. Meine Worte sind leicht zu verstehen und leicht zu befolgen,

aber niemand vermag sie zu verstehen, niemand vermag sie zu befolgen ... weil es so zugeht, hüllt sich der vollendete Weise in ein rauhes Gewand und birgt seinen Schatz im Innern. Die Menschheit lebt dahin in hellem Vergnügen wie bei einem Opferschmaus, wie wenn man im Lenz eine Anhöhe ersteigt. Ich allein bleibe teilnahmslos; keine Spur solchen Lebens — wie beim neugeborenen Kind, das noch nicht lächelt — Immer auf der Fahrt, wie ein Heimatloser! Die Menschen haben Überfluß, ich allein bin wie der Bettler auf der Straße. Ein Schwachsinniger bin ich, ach, ein Wirrkopf! Die gewöhnlichen Menschen sind gar hell; ich allein bin sorgenvoll. O wie zerschlagen, wie ein Wrack im Meere! Umhergetrieben wie ein Ding, das nirgends hingehört! Die Menschen alle sind zu etwas nützlich; ich allein bin unbeholfen wie ein Bauer. Ich allein bin anders wie andere Menschen“⁸⁶⁾ Um wieviel mehr aber können wir sagen, daß der Buddha-Dhamma die Religion der Großen Einsamen ist, „die Flucht des Einsamen zum Einsamen, wie das grandiose Schlußwort des Eneaden Plotins lautet.“⁸⁶⁾ Deshalb aber ist es notwendig einzusehen, daß diese so gefürchtete und in der Tat ja auch so schwer zu ertragende Vereinsamung unter der Ägide des Buddha eben der Weg zum höchsten Glück ist.

Was ist Glück? Sagt man einem Menschen, Glück sei Willensbefriedigung, glücklich sei der Mensch also, wenn er das Objekt erreiche, auf das sein Wille, sein Wünschen gehe, so wird er das ohne weiteres zugeben. Hiernach sollte man meinen, daß auch die Frage, wie man glücklich werden könne, nicht allzu schwer zu lösen sei: Man verschafft sich eben, wenn nötig in anhaltendem Kampfe, das erstrebte Objekt. Und doch gibt es in Wahrheit nur überaus wenig glückliche Menschen auf dem weiten Erdenrund, einen vollkommen Glücklichen gibt es zur Zeit wohl kaum. Woran liegt das? Ein wirkliches Glück verschafft mir das ersehnte Objekt nur dann, wenn es mich nach seiner Erreichung nicht enttäuscht. Denn sobald ich

merke, daß das Objekt die von mir vorausgesetzten Eigenschaften nicht besitzt, so daß ich also eben enttäuscht werde, ist es mit der Glücksempfindung dahin, ja, tritt an ihre Stelle eine wehe Empfindung, also Leid. Das bis dahin gewähnte Glück zerflattert wieder in nichts. Damit wird aber das Problem, wie man glücklich wird, zu einer Sache der Erkenntnis: Um mich vor Enttäuschungen zu schützen, darf ich nicht jedes beliebige Objekt erstreben, das auf den ersten Blick meinen Willen anreizt, sondern ich muß, ehe ich ihm einen Einfluß auf meinen Empfindungsbereich gestatte, zu erkennen suchen, ob es nicht mir zunächst noch verborgene Eigenschaften in sich trägt, die mich im Falle ihres späteren Offenbarwerdens unweigerlich enttäuschen und damit mein vermeintliches Glück als Illusion erscheinen lassen. Daraus folgt also, daß, wenn die Menschen das Glück nicht finden, sondern sich im Gegenteil immer wieder ins Unglück verstrickt sehen, das letzten Endes nur in der mangelnden Erkenntnis, in der mangelnden Durchschauung des glückverheißenden Objektes liegt. Auf die rechte Erkenntnis kommt es also auch hier im Grunde nur an.

Und weil so die ganze Glücksfrage eine Sache der Erkenntnis ist, deshalb ist ohne weiteres klar, warum das Glücksstreben der Menschen so radikal verschieden ist: Was dem einen als die höchste Lust erscheint, verachtet der andere, oder, um drastisch zu reden: Was dem einen ein Uhl, ist dem andern ein Nachtigall. Der eine erkennt eben als schön, was der andere für häßlich findet; der eine geht an etwas als wertlos vorüber, was dem andern erhaben dünkt.

Weiter steht damit aber auch fest, warum die Menschen nicht glücklich werden können: Weil ihr Erkenntnisvermögen, speziell ihre Urteilskraft, gemeinhin zu schwach ist, jeweils die vor ihren Willen tretenden Objekte gründlich zu untersuchen und zu durchschauen, inwieweit diese Objekte sie später nicht enttäuschen werden, ja, sie enttäuschen müssen. Ja, die aller-

meisten Menschen ragen gerade in dieser Richtung nicht oder doch nur wenig über das Tier empor: Das Tier lebt nur in der Gegenwart und für die Gegenwart, die Zukunft existiert für dasselbe überhaupt nicht. Deshalb geht es auch ganz in den Objekten auf, die gerade seine Gier anregen. Ob in der Zukunft, die doch auch einmal Gegenwart sein wird, Schmerzen und Leiden daraus erwachsen, ist es unfähig zu beurteilen. So stürzen sich auch die meisten Menschen auf alles, was ihnen auf den ersten Blick als des Begehrens wert erscheint. Daß später fast immer herbe Enttäuschungen sich einstellen, das kümmert sie nicht. Denn auch sie leben, ganz wie gemeinhin das Tier, eben auch nur für die Gegenwart. Sagt man einem Trinker, oder einem leidenschaftlichen Raucher, oder einem Ausschweifenden die späteren Folgen seines Tuns voraus: Er wird sie wohl regelmäßig mit der Bemerkung abweisen, daß es ihm ganz gleich sei, ob er später einmal daran zugrunde gehe, wenn er nur jetzt genießen könne. Nur der kleinere Teil der Menschheit hat soviel Erkenntnisfähigkeit, daß er auch die Zukunft mit in Rechnung stellt, und nur bei einem verschwindenden Teil ist das Erkenntnisvermögen geneigt oder auch nur fähig, bei seiner Jagd nach dem Glück auf die Große Zukunft nach dem Tode Rücksicht zu nehmen.

Damit ist dann aber auch von selbst eine grundlegende Scheidung der Menschen voneinander gegeben, eine Scheidung, die viel tiefer greift, als z. B. die altindische Unterscheidung nach Kasten oder die moderne nach Bildung und Besitz. Alle diejenigen, welche die gleichen Sinnesobjekte als Glücksgüter betrachten, fühlen sich, eben weil infolge davon ihr Sinnen und Trachten das gleiche ist, trotz aller gesellschaftlichen Schranken zueinander hingezogen, und meiden jene, die diese Objekte für wertlos oder gar verwerflich erklären. Und so ist es eigentlich nur selbstverständlich, daß ein Mensch, der in der Erkenntnis so weit fortschreitet, daß ihn die Glücksgüter der anderen

nicht mehr reizen, er sich vielmehr ein höheres Ziel steckt, eben deshalb die Brücke abbricht, die ihn bisher mit diesen anderen verband, daß er sich also isoliert und eben deshalb vereinsamt. Ja, in dieser Steigerung der Erkenntnis über die Durchschnittserkenntnis und der dadurch bedingten Isolierung und Vereinsamung liegt geradezu ein Kriterium dafür, daß man auf dem rechten Wege ist. Wer mit der Unbeliebtheit, ja möglicherweise sogar der Anfeindung, die er aus solchem Grunde vielleicht sogar von seiner nächsten Umgebung erfährt, nicht fertig zu werden vermag, der vermag eben deshalb den Weg zum Erhabenen, zum Hohen, vermag den Weg zum wahren Glück nicht zu gehen. „Was klagst du über Feinde? — Sollten Solche je werden deine Freunde — denen das Wesen, wie du bist, — im Stillen ein ewiger Vorwurf ist?“ Über diese Vereinsamung darf man so wenig unglücklich sein, daß einem sogar die Pflicht erwächst, mit Menschen, mit tieferen sittlichen Anschauungen, als man sie selber hat, überhaupt nicht in näheren Verkehr zu treten, sondern hier direkt das Wort gilt: „Keep your distance — wahre den Abstand!“ — es sei denn, daß man sich mit solchen Nebenmenschen aus Liebe und Mitleid, um auch sie zu höherer Sittlichkeit emporzuführen, einläßt: „Mit welchen Menschen aber, ihr Jünger, soll man nicht umgehen, nicht verkehren, nicht Gesellschaft pflegen? Da, ihr Jünger, steht ein Mensch tiefer in der Sittlichkeit, tiefer in der Konzentration, tiefer in der Weisheit. Mit einem solchen Menschen, ihr Jünger, soll man nicht umgehen, nicht verkehren, nicht Gesellschaft pflegen, es sei denn aus Liebe und Mitleid.“⁸⁷⁾ Und warum soll man es nicht? Man soll es aus demselben Grunde nicht, aus dem man „gründlich besonnen einen wütenden Elefanten, ein wütendes Pferd, einen wütenden Stier meidet oder Schlangen flieht, abgeholzten Grund, Dornestrüpp, Klinzen und Klüfte, Pfützen und Sümpfe, Orte, die zum Weilen nicht taugen, Plätze, die zum Wandeln nicht taugen.“⁸⁸⁾ Wie all die-

ses flieht der verständige Mensch auch „Menschen, die zum Verkehr nicht taugen, und entgeht so zerstörenden, wieder in die Tiefe reißenden Einflüssen.“⁸⁹⁾

Ein solcher Standpunkt wird übrigens nicht nur etwa vom Buddho anempfohlen, er ist vielmehr das Produkt der Erfahrung aller Weisen. Denken wir nur an den großen Diogenes, der am hellichten Tag in Athen mit einer brennenden Laterne umherging und, um den Grund gefragt, erwiderte, er suche Menschen! Ferner an die Worte Voltaire's, die Erde wimmle von Menschen, die nicht wert seien, daß man zu ihnen rede, an die Trostworte Goethes: „Du wirkst nicht, alles bleibt so stumpf. — Sei guter Dinge! Der Stein im Sumpf — macht keine Ringe“, an den Satz Labruyère's: „All unser Ungemach kommt davon, daß wir nicht allein sein können“, an die Worte Bernhardin's de St. Pièrre: „Enthaltbarkeit in Nahrung sichert uns die Gesundheit des Leibes, Enthaltbarkeit im Umgang mit Menschen sichert uns die Ruhe der Seele!“ Denken wir ferner an die Worte Giordano Bruno's: „So viele Menschen, welche auf Erden ein himmlisches Leben genießen wollten, haben wie aus einem Munde versichert: ‚Ich bin geflohen eine lange Zeit und geblieben in der Einsamkeit‘“, an den Ausspruch von Angelus Silesius: „Einsamkeit tut not — doch sei nur nicht gemein — so kannst du überall in einer Wüste sein!“ Erinnern wir uns vor allem auch des Preises der Einsamkeit durch Schopenhauer: „In der Welt hat man nur die Wahl zwischen Einsamkeit und Gemeinheit. Nur in der Einsamkeit kann jeder er selbst sein, in ihr allein ist Freiheit. Einsamkeit ist eine Quelle des Glücks und der Gemütsruhe; sie ertragen zu lernen, sollte ein Hauptstudium sein. Wer zeitig die Einsamkeit lieb gewinnt, hat eine Goldmine erworben. Einsamkeit gewährt dem intellektuell hochstehenden Menschen einen zwiefachen Vorteil: erstens den, mit sich selber zu sein, und zweitens den, nicht mit anderen zu sein. Jeder liebt oder haßt nach Maßgabe

seines inneren Wertes die Einsamkeit, in ihr fühlt der Jämmerliche seine ganze Jämmerlichkeit und der große Geist seine ganze Größe; da seufzt der Tropf im Purpur unter der Last seiner armseligen Persönlichkeit, während der Hochbegabte die ödste Umgebung mit seinen Gedanken belebt.“⁹⁰⁾

II.

Diese Ausführungen zeigen uns, daß wer immer zu reiner Erkenntnis über die Nichtigkeit und Erbärmlichkeit des Glücksstrebens der allermeisten Menschen gelangt ist, sich infolge davon auch von denen, die solchem Glück huldigen, abgewandt und sich auf sich selbst zurückgezogen hat. Diese Konsequenz ergibt sich nun aber im höchsten Maße für den Buddhajünger. Denn der Buddho zeigt uns, daß alle Objekte, die nur immer vor einen unserer Sinne treten können, und damit auch alle nur möglichen Sinnenfreuden, ob fein oder gemein, vergänglich sind und uns deshalb in ihrem Ausgang immer Leiden, überwiegendes Leiden, bringen müssen — „das Elend überwiegt“⁹¹⁾ — ganz abgesehen davon, daß uns der Buddho das, was wir speziell unter Sinnenlust verstehen, auch als schmutzig und gemein aufdeckt. Wer das einsieht, der verliert eben deshalb auch mehr und mehr das Interesse für weltliche Dinge überhaupt, soweit er sich nicht noch mit ihnen befassen muß: „Und wird ein Gespräch über weltlichen Köder geführt, so horcht er nicht darauf, leiht kein Gehör, wendet seinen Geist solchem Gespräche nicht zu, geht mit solchen Menschen nicht um, befreundet sich nicht mit ihnen.“⁹²⁾ Das bedeutet aber: er findet fast niemanden mehr, mit dem er ein ihn interessierendes Gespräch führen, mit dem er in engeren Verkehr treten oder sich gar befreunden könnte. Die Buddha-lehre führt also in dem Maße, als man mit ihr Ernst macht, naturgemäß zur fast völligen Isolierung und Vereinsamung, und weil sie das tut, machen so Wenige mit ihr wirklich Ernst, sie können nicht Herr werden über ihren Geselligkeitstrieb. Freilich damit verzichten sie auch, wie schon einmal gesagt, auf den wahren Glückszustand, in dem es keine Enttäuschungen mehr gibt. Denn dieser Glückszustand gründet eben in der

vollendeten, absoluten Einsamkeit, zu dem also die äußere Vereinsamung, in die man beim Wandeln auf dem Buddhapfade gerät, nur der notwendige Durchgangspunkt ist. Wer also das wahre Glück gewinnen will, darf über seine allmähliche Vereinsamung so wenig mutlos werden, als einer, der die herrliche Aussicht eines hohen Berggipfels genießen will, sich durch den einsamen Höhenweg, der zu ihm hinaufführt, mutlos machen darf. Wie sagt doch schon der christliche Mystiker Meister Eckhart: „Wer in seinem eigenen Hause wie fremd und verbannt, ellend umhergeht, der wird selig in diesem Leibe.“ Dabei ist zu bemerken, daß das Wort „ellend“ von *aliu land* kommt, woraus eben *eliland*, *elland*, *ellend* geworden ist; *aliu* aber heißt fremd, so daß „im Elend wandeln“ bedeutet „in fremdem Lande wandeln.“ So abgrundtief erweist sich auch hier wieder der sprachbildende Genius.

Weil aber der Buddho ein noch höheres Glück als Meister Eckhart kennt, deshalb führt er zu einer noch größeren Vereinsamung: Man muß nicht bloß in seinem eigenen Hause wie fremd und verbannt, ellend herumgehen, man muß sich auch fremd und verbannt in seinem *eigenen Leibe*, ja in seiner ganzen Persönlichkeit mit ihrem Empfinden, Wahrnehmen und Denken vorkommen. Denn, wie wir wissen, zu dieser vollkommenen, *absoluten* Vereinsamung führt ja eben die Verwirklichung des Anattā-Gedankens des Buddho. Ist doch nach ihm unser eigener Leib nur ein Gefängnis, in das wir uns gesperrt sehen, und wird man doch, wenn man sich von diesem Leibe und damit zugleich von seiner gesamten Persönlichkeit für immer loslöst, von einer ungeheueren *Bürde* befreit, von der man eben als solcher doch zu allererst befreit sein muß, ehe man überhaupt von Glück reden kann. Bin ich aber von dieser Bürde befreit, dann bin ich von allem Leiden überhaupt befreit. Denn was sollte — so fragt schon Lao-tse — den noch quälen oder beunruhigen, der keinen Leib mehr hat? Kann mich aber

durchaus nichts mehr beunruhigen, also keine Krankheit, kein Alter, kein Tod, kein unerfüllter Wunsch mehr, habe ich mich also auf den selbsteigenen Zustand meines Wesens zurückgezogen, dann werde ich auch, „in die Ewigkeit entrückt“ und „sonder Schranke“, in der lauterer „Stillekeit und Einigkeit“ dieses meines selbsteigenen Wesens dessen ganze innere Harmonie und Selbstgenügsamkeit und damit den einzig wahren Glückszustand erfahren: „Die wahrhaft Erlösten, die hindurchgekommen sind durch den Strom der Sinnenbande, haben *die unerschütterliche Seligkeit* errungen.“⁹³⁾ Nunmehr werden wir auch den engen Zusammenhang zwischen der Vereinsamung, die über den Buddhajünger kommt, ja kommen soll, kommen muß, mit dem wahren Glück begreifen: Die Einsamkeit ist in Wahrheit der allein angemessene, also *natürliche* Zustand eines jeden, sie setzt ihn wieder ein als den ersten Adam in das ursprüngliche, echte Glück.

III.

Freilich, bloße Beschreibungen der Art des wahren Glücks genügen nicht. Man muß die Seligkeit der Loslösung, der Isolierung, der Einsamkeit auch an sich *erfahren*, um die Erhabenheit dieses Glückszustandes gegenüber dem „gemeinen, kotigen Sinnenwohl“ zu begreifen: „Wer da nicht, Nāgito, wie ich, jenes Wohlbefindens teilhaftig wird, das die Entsagung, die Loslösung, der Friede mit sich bringt, den möchte es freilich nach dem kotigen, fauligen Sinnenwohl gelüsten.“⁹⁴⁾ Und der Buddhaweg ist derart, daß man jenes wahre Wohlbefinden schon gar bald nach dem ersten Beschreiten dieses Weges mehr und mehr auch leibhaftig an sich *erfährt*, womit sich dann ganz von selber *Ekel* vor den Sinnenfreuden einstellt, die noch niemanden auch nur einen halben Tag, oder eine halbe Nacht wirklich glücklich gemacht haben: „Was meint ihr, ihr Sakyer, möchte wohl ein Mann, der Tag für Tag hundert oder tausend Taler einnimmt und das jedesmal Eingenommene sich zurücklegt, bei einem Lebensalter von hundert Jahren sich nicht ein gewaltiges Vermögen erwerben?“ — „Gewiß, o Herr.“ — „Vermöchte aber nun wohl jener Mann infolge und auf Grund seiner Schätze, auf seine Schätze sich stützend, auch nur einen einzigen Tag oder eine einzige Nacht, oder einen halben Tag oder eine halbe Nacht im Gefühle *vollkommenen* Wohlbefindens zu verweilen?“ — „Das wohl nicht, o Herr.“ — „Und warum nicht?“ — „Vergänglich, o Herr, sind ja die Sinnendinge, eitel, trügerisch, dem Wechsel unterworfen.“ — „Mein Jünger aber, o Sakyer, der da zehn Jahre strebsam, eifrig, entschlossen nach meinen Weisungen lebt, vermag selbst hundert Jahre oder hundert mal hundert Jahre oder hundert mal tausend Jahre oder hundert mal hunderttausend Jahre im Gefühle *vollkommenen* Wohlbefindens zu verweilen. Sei es um

die zehn Jahre; mein Jünger, der da neun, acht, sieben, sechs, fünf, vier, drei oder zwei Jahre, oder ein Jahr lang strebsam, eifrig, entschlossen nach meinen Weisungen lebt, vermag selbst hundert Jahre oder hundert mal hundert Jahre oder hundert mal tausend Jahre oder hundert mal hunderttausend Jahre im Gefühle *vollkommenen* Wohlbefindens zu verweilen. Schade ist es um euch, Sakyer, schlecht trifft es sich für euch, daß ihr, bei einem so von Sorge und Tod bedrohten Leben nur bisweilen den achtfältigen Uposathatag (Fasttag) beachtet, bisweilen aber nicht.“ — „Von heute ab, o Herr, wollen wir den achtfältigen Uposathatag getreulich einhalten.“⁹⁵⁾

Wie aber dringt man stufenweise zum höchsten, todlosen Glückszustand vollendeter Abgeschlossenheit vor? Der Buddha schildert uns diese Stufen in unermüdlicher Wiederholung immer wieder. Wir kennen sie auch bereits. Gleichwohl wollen wir sie von neuem kurz an unserem Geiste vorüberziehen lassen. Denn zwischen Kennen und Kennen ist ein gewaltiger Unterschied. Etwas anderes ist es, ob ich diese Stufen nur abstrakt im Kopfe habe und etwas anderes, sie sich in ihrer beseligenden Erhabenheit lebendig und anschaulich vorstellen zu können. Nur diese letztere Erkenntnis stachelt und peitscht den Geist zum Handeln an, an welchem allein man wieder sieht, ob eine Erkenntnis eine wirkliche, d. h. eben eine das Handeln bestimmende Erkenntnis ist: „Die *Tat* zeigt mir den Toren, die *Tat* zeigt mir den Weisen.“⁹⁶⁾

Die erste Stufe ist die Sittenreinheit, das ist also das peinlich genaue Einhalten der fünf *Sīlas*, verbunden mit einem Verhalten auch im übrigen, wie es von den Weisen empfohlen wird, wie es den Heiligen lieb ist, nämlich einem gesamten Verhalten, das zu einem konzentrierten Denken führt oder zu einem Denken, das alles jeden Augenblick im Lichte der Buddhalehre, also speziell unter dem Gesichtspunkte der drei Merkmale „vergänglich, deshalb leidbringend, deshalb mir unange-

messen“ betrachtet. Diese erste Stufe ist das eigentliche Ziel eines buddhistischen Laienanhängers. „Man hat die Sittengebote auf sich genommen und müht sich ihnen nachzuleben, wobei man auch in kleinen Verfehlungen eine Gefahr erblickt.“⁹⁷⁾ Wer auf dieser Stufe mit wirklichem, nicht bloß eingebildetem Erfolg wandelt, wer also nicht bloß keines der fünf Sīlas mehr ernsthaft verletzt, sondern wer überdies seinen Geist durch keine groben Regungen, die das abgeklärte, lehrgemäße Denken stören könnten, mehr verwirren und trüben läßt, von dem sagt der Buddho: „Ein solcher sieht auf keiner Seite mehr Gefahr, weil er ja durch seine Sittenreinheit gerüstet ist, gerade wie ein König, aus adeligem Geschlechte, der der Salbung teilhaftig geworden ist und seine Gegner niedergeworfen hat, auf keiner Seite mehr Gefahren sieht, weil er ja seine Gegner niedergeworfen hat“ — es ist hier zu beachten, wie hier der im Sinne des Buddho sittliche Mensch mit einem adeligen König verglichen wird! „Augestattet mit diesem hohen Schatz der Sittenreinheit empfindet er in seinem Innern ein ungetrübtes, fleckenloses Glück.“⁹⁸⁾ Lieber Leser: Hast Du wohl schon einmal dieses Glück der Sittenreinheit ganz an Dir erfahren? Wohl kaum. Denn sonst würdest du gewiß nicht mehr über Isolierung und Vereinsamung klagen, sondern umgekehrt alle weltliche Gesellschaft als lästige Last fliehen, würdest, um ein anderes Buddhawort zu gebrauchen, in Ermanglung eines gleichstrebenden guten Freundes, fröhlich in der Vereinsamung wandeln. Gibt uns diese Vereinsamung doch eben die Gelegenheit, das fleckenlose Glück eines Lebens in Sittenreinheit ständig auszukosten.

Manche von Ihnen werden sich dieses Glück noch nicht einmal vorstellen können. Es handelt sich nämlich nicht darum, daß man die Vorschriften der Sittenreinheit rein formell beobachtet, so wie etwa ein Christ die Gebote seines Gottes befolgt, ohne daß er den Zweck und Sinn derselben einsieht,

sondern das Leben in Sittenreinheit muß der Ausfluß der Erfassung des Anattā-Gedankens, muß also dessen Wirkung sein. Diesen Anattā-Gedanken muß man also erst einmal begriffen haben, wenn man das Glück der Sittenreinheit erfahren will. Und dann muß gerade dieser Anattā-Gedanke der stete, bewußte Leitstern für das Wandeln in Sittenreinheit sein, so daß wir in dieser eben jenen verwirklichen und so seine Wahrheit leibhaftig an uns erfahren. Das will sagen: Indem man mit der Zeit zur vollendeten Sittenreinheit gelangt, hat man eben dadurch seine bisherigen Triebe und Begehungen, soweit sie mit den Vorschriften der Sittenreinheit in Widerspruch stehen, überwunden und hat damit das im gesamten Abendlande für unmöglich gehaltene Unternehmen vollbracht, eine *radikale Charakteränderung* aus eigener Kraft und durch eigene Tat, ohne die Hilfe eines Gottes, herbeizuführen, womit man dann weiterhin von einem erheblichen Teil seiner bisherigen Persönlichkeit, und zwar gerade dem am schwersten zu überkommenen gemeinen Teil derselben für immer frei geworden ist. So *schaut* man dann insoweit die Wahrheit des Anattā-Gedankens: „Das gehörte mir nicht, das war ich nicht, das war nicht mein Ich“ von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch, dessen Körper von Würmern, etwa Trichinen, durchsetzt und zerfressen wäre, die Wahrheit seiner Genesung von Angesicht zu Angesicht schauen würde, wenn er diese Würmer aus seinem Körper entfernt, tot vor sich am Boden liegen sähe. Dabei wird einem zugleich so wohl und behaglich wie einem solchen von einer entsetzlichen, scheinbar hoffnungslosen Krankheit befallenen, nun aber genesenen Mann.

Doch nicht bloß das. Wer den Anattā-Gedanken in *dieser* Weise in seinem grundlegenden Teil *verwirklicht* hat, der und erst der wird nie und unter keinen Umständen mehr an ihm irre werden, in dem und erst in dem steigt eben deshalb die unerschütterliche Gewißheit auf, daß er der höchsten Erlösung nicht

mehr verlustig gehen werde, nie wieder hinabsinken werde zu den Orten der Pein, den verstoßenen Daseinsarten der Gespenter-, Tier- und Höllenreiche, daß er kurz ein vollendeter *Sotāpanno* geworden ist, der in längstens sieben weiteren Existenzen in den überweltlichen Frieden Nibbānams untertauchen wird. Vielleicht begreifen Sie nun auch einigermaßen, daß es einem solchen *Helden*, der den größten Ansturm Māros des Bösen besiegt hat und nun die *Wonne* dieses Sieges genießt, wie ein anderes Buddhawort lautet, in tiefster Seele widerstrebt, aus der von ihm erreichten Höhe wieder hinunterzusteigen zum Heer der Alltagsmenschen, daß ihm vielmehr die Einsamkeit das höchste Gut wird. Hat er doch die gleiche Erfahrung gemacht, wie jener Mönch, der da sagte: „Allein lebt man wie Brahma, zu zweit wie ein Gott, zu dritt wie ein Dorf; was darüber ist, ist Kriegsgeschrei.“ Deshalb sagt ja auch der Meister selbst: „Wenn ich allein auf der Landstraße wandere und niemanden vor mir, noch hinter mir sehe, dann fühle ich mich wohl, und hätte ich dieses Alleinsein auch nur beim Entleeren von Kot und Urin.“ — „Sein Gemüt neigt sich zur Einsamkeit, beugt sich zur Einsamkeit, senkt sich zur Einsamkeit.“

Das ist aber nur die erste, wenn auch, wie schon erwähnt, grundlegende Stufe zum Aufstieg zu Nibbānams einsamer Herrlichkeit. Immer größer wird die Loslösung von der Welt und damit natürlich auch von allen Menschen und damit auch die Seligkeit der Vereinsamung, je mehr man die höheren Stufen erklimmt, die die weitere Verwirklichung des Anattā-Gedankens im Gefolge hat: Über das ungetrübte fleckenlose Glück der erlesenen Sinnenzügelung hinweg erreicht man die gewaltige Freiheit des jederzeit klarbewußten Handelns: man kann mit seinem Bewußtsein jeweils ganz in dem Akt aufgehen, den man gerade vornimmt. Wenn man beispielsweise ißt, beschäftigt man sich im Geiste nur — natürlich im Sinne der Buddhalehre — mit diesem Essen; wenn man spazieren geht,

kann man sich ausschließlich, eventuell stundenlang, in die Beobachtung und Betrachtung dieses Gehens versenken, ohne daß irgendwelcher anderer Gedanke uns hierin störte — aller Drang, alles Wünschen, wodurch der Geist in eine andere Richtung gelenkt würde, ist zur Ruhe gekommen. Hier wird klar, in welcher völliger, durchaus auf sich selbst beschränkter Einsamkeit ein solcher Mensch dahinwandelt und sollte er sich auch im dichtesten Menschengewühl bewegen: „Mag ein also lebender Mönch, Migajālo, auch unter einer Schar von Mönchen wandeln, von Anhängern und Anhängerinnen, von Fürsten und fürstlichen Ministern, von Sektenführern und Sektenangehörigen, so wird er doch ein Einsiedler genannt. Und warum das? Den Drang, seinen Genossen, hat er ja entlassen. Deshalb wird er Einsiedler genannt.“⁹⁹⁾

Damit ist man an das Tor der *Beschaulichen Schauungen* gelangt. Wir wissen es bereits, in welcher überschwenglicher Weise der Buddha die Seligkeit dieser Schauungen preist: „Gleichwie ein See, mit unterirdischer Quelle, in den sich kein Bach von Osten oder von Westen, von Norden oder Süden ergösse, keine Wolke entlüde, sondern nur die kühle Quelle des Grundes emporwellte und diesen See völlig durchdränge, durchtränkte, erfüllte und sättigte, so daß nicht der kleinste Teil des Sees vom kühlen Wasser ungesättigt bliebe: ebenso auch durchdringt und durchtränkt, erfüllt und sättigt der Mönch diesen Leib da mit jener seligen Heiterkeit, wie sie aus einem konzentrierten Geiste entspringt, so daß nicht der kleinste Teil seines Körpers von dieser seligen Heiterkeit ungesättigt bleibt. Das aber, großer König, ist ein schon hienieden sich einstellender Lohn des religiösen Ringens, vortrefflicher noch und erlesener als es der frühere war.“¹⁰⁰⁾

Doch auch diese *Beschaulichen Schauungen* sind noch nicht das Höchste. Über sie hinaus erhebt sich in der tiefen Stille, in der der Jünger verweilt, die ganze Reinheit des *erkennenden*

Schauens der Bestandteile seiner Persönlichkeit. Wohlgermerkt, er *schaut* sie. Er schaut: „Das ist mein Leib, der, gestaltet, aus den vier Hauptmaterien entstanden, von Vater und Mutter gezeugt, der Auflösung, dem Untergang, der Zerstörung verfallen ist, das aber ist mein Bewußtsein, daran gebunden, daran geknüpft.“ — „Gleichwie, großer König, wenn da ein Edelstein wäre, klar, durchsichtig, und ein Faden wäre durch ihn gezogen, ein blauer oder ein gelber, ein roter oder ein weißer, oder ein grauer, und es betrachtete ein scharfsehender Mann diesen vor ihm liegenden Edelstein — ebenso, großer König, *schaut* der Mönch: ‚Das ist mein Leib, der, gestaltet, aus den vier Hauptstoffen entstanden, von Vater und Mutter gezeugt, der Auflösung, dem Untergang, der Zerstörung verfallen ist, das aber ist mein Bewußtsein, daran gebunden, daran geknüpft.‘ Das aber, großer König, ist ein schon hienieden sich einstellender Lohn des religiösen Ringens, vortrefflicher noch und erlesener, als es der frühere war.“¹⁰¹⁾

Mit dieser Durchschauung seiner Persönlichkeit, die erst hier eine vollkommene wird, wird der soweit vorgeschrittene Jünger auch ihr völliger *Beherrscher*. Ja, weil damit auch die Schranken fallen, die ihm bisher aus seiner Persönlichkeit erwachsen waren, so kann sich nunmehr auch die Allmacht seines Wesens entfalten: „Er läßt aus diesem Leibe seinen aus Denkstoff bestehenden Astralleib hervorgehen, mit allen Gliedern begliedert, sinnenfällig, gradeso wie ein Mann aus einem Rohre den Halm herauszieht und sich sagt: ‚Das ist das Rohr, das ist der Halm; aus dem Rohre habe ich den Halm herausgezogen‘; oder wie wenn er sein Schwert aus der Scheide zieht und sich sagt: ‚Das ist das Schwert, das ist die Scheide; aus der Scheide habe ich das Schwert herausgezogen.‘ Das aber, großer König, ist ein schon sich hienieden einstellender Lohn des religiösen Ringens, vortrefflicher noch und erlesener, als es der frühere war.

Und weiter richtet er seinen Geist auf den magischen Machtbereich: Aus einer Person, die er ist, wird er zu vielen Personen und aus der Vielheit wieder zu einer einzigen Person, bald wird er sichtbar, bald verschwindet er; ungehemmt geht er durch Wände, Wälle, Berge, als wären sie leere Luft, er taucht in die Erde ein und wieder aus ihr hervor, als wäre sie Wasser; und auf dem Wasser wandelt er, ohne unterzusinken, wie auf dem Erdboden; er schwebt auf gekreuzten Beinen sitzend durch die Luft wie ein beschwingerter Vogel; die beiden so mächtigen und so gewaltigen Himmelskörper, Mond und Sonne, faßt er mit der Hand und berührt sie; und in körperlicher Gestalt vermag er sich in die Brahmawelt zu erheben. Wie ein tüchtiger Töpfer oder Töpfergeselle aus gut zubereitetem Ton Gefäße formt und vollendet, von welcher Form immer es ihm beliebt, wie ein geschickter Elfenbeinschnitzer aus dem wohl polierten Elfenbein Dinge herausschneidet und vollendet, wie immer es ihm beliebt, wie ein geschickter Goldschmied oder Goldschmiedegeselle aus dem wohlzubereiteten Gold Gegenstände formt und vollendet, wie immer es ihm beliebt — geraso wendet mein Mönch seinen Geist, wenn er konzentriert ist, auf den magischen Machtbereich. Auch das, großer König, ist ein hienieden sich einstellender Lohn des religiösen Ringens, vortrefflicher noch und erlesener, als es der frühere war.

Weiter sodann richtet er seinen Geist auf die Entwicklung des göttlichen Ohres: Mit diesem göttlichen Ohr, das das menschliche weit übertrifft, vernimmt er beiderlei Arten der Töne, die der Götterwelt und die der Menschenwelt, aus der Ferne so gut wie aus der Nähe. Wie jemand, großer König, der unterwegs auf der Landstraße ist und den Schall einer Pauke oder einer Trommel, eines Tamburins oder Gongs hört, so hört mein Mönch mit seinem geklärten Gehör die Töne der Götterwelt und der Menschenwelt, aus der Ferne so gut wie aus der Nähe. Auch das, großer König, ist ein schon hienieden sich einstell-

ender Lohn des religiösen Ringens, vortrefflicher noch und erlesener, als es der frühere war.

Weiter sodann richtet er seinen Geist auf das Durchschauen des Geistes der anderen. Er durchschaut einen von Leidenschaft erfüllten Geist als voll von Leidenschaft, einen leidenschaftsfreien Geist als frei von Leidenschaft, einen haßerfüllten Geist als voll von Haß, einen haßlosen Geist als frei von Haß, einen verblendeten Geist als verblendet, einen verblendungsfreien Geist als frei von Verblendung, einen konzentrierten Geist als konzentriert, einen zerfahrenen Geist als zerfahren, einen edlen Geist als edel, einen gemeinen Geist als gemein, einen erlösten Geist als erlöst, einen noch an die Welt gefesselten Geist als gefesselt. Wie ein Weib oder ein Jüngling, die sich gern schön sehen, in einem reinen, hellen Spiegel oder in einem Gefäß mit klarem Wasser prüfend das Spiegelbild des eigenen Antlitzes betrachten und, wenn es rein von Flecken ist, seine Fleckenlosigkeit schauen, wenn es aber einen Flecken aufweist, diesen Flecken wahrnehmen, ebenso durchschaut mein Jünger den Geist der anderen. Auch das, großer König, ist ein schon hienieden sich einstellender Lohn des religiösen Ringens, vortrefflicher noch und erlesener, als es der frühere war.

Weiter sodann richtet er seinen Geist auf die Erinnerung früherer Daseinsformen. Er erinnert sich zunächst an ein früheres Leben, dann an zwei Leben, dann an fünf Leben, dann an zehn Leben, dann an fünfzig Leben, dann an hundert Leben, dann an tausend Leben, dann an hunderttausend Leben, dann an die Zeiten während mancher Weltenentstehungen, dann an die Zeiten während mancher Weltenvergehungen: ‚Dort war ich, jenen Namen hatte ich, dort gestorben, wurde ich anderswo wiedergeboren. Da war ich alsdann, hatte diesen Namen, gehörte dieser Familie an, dies war mein Stand, dies mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende. Da gestorben, wurde ich hier wiedergeboren.‘ So

erinnert er sich gar mancher seiner früheren Daseinsformen mit je den eigentümlichen Merkmalen, mit je den eigenartigen Beziehungen. Es ist, großer König, wie wenn jemand aus seinem Heimatdorfe nach einem anderen Dorfe geht, von da wieder zu einem anderen, von dort wieder zu einem anderen, und dann wieder in sein Heimatdorf zurückkehrt, und alsdann bei sich denkt: ‚Ich kam aus meinem Heimatdorf in das und das Dorf, da stand ich, sah, sprach und schwieg ich unter den und den Umständen, von da kam ich nach dem und dem Dorf, dort stand ich, sah, sprach und schwieg ich unter den und den Umständen, dann bin ich wieder zu meinem Heimatdorf zurückgekehrt.‘ Ebenso erinnert sich mein Jünger gar mancher verschiedener Daseinsformen. Auch das, großer König, ist ein schon hienieden sich einstellender Lohn des religiösen Ringens, vortrefflicher noch und erlesener, als es der frühere war.

Weiter sodann schaut mein Jünger das Sterben und Wiedergeborenwerden der anderen Wesen. Er erkennt die Gemeinen und die Edlen, erkennt, die zu Schönheit, erkennt, die zu Häßlichkeit gehen, zu Glück oder Unglück, je nach den Werken, die sie vollbracht haben: ‚Diese Wesen sind behaftet mit Bösem, das sie in Taten, Worten oder Gedanken begangen haben, sie schmähten das Heilige, hegten falsche Anschauungen und beluden sich mit bösen Taten, wie sie aus falschen Anschauungen entspringen; sie gelangen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, in unglückliche, leidvolle Zustände, auf den Abweg, in die Hölle. Diese Wesen aber sind reich an Verdienst, das sie sich in Taten, Worten und Gedanken erworben haben, sie schmähten nicht das Heilige, hatten rechte Anschauungen und vollbrachten ein gutes Karma, wie es aus rechten Anschauungen entspringt; sie gelangen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, in glückliche Zustände, in himmlische Welten.‘ So schaut mein Jünger das Sterben und Wiedergeborenwerden der anderen Wesen, der Gemeinen und

der Edlen, derjenigen, die zu Schönheit, und derjenigen, die zu Häßlichkeit gehen, zu Glück oder Unglück, je nach den Werken, die sie vollbracht haben. Es ist, großer König, wie wenn auf dem Söller eines Hauses, das mitten in der Stadt auf einem Platze emporragt, ein scharfsehender Mann steht und sieht, wie manche Menschen in ein Haus hineingehen, manche herauskommen, manche auf der Straße sich bewegen, manche mitten auf dem Platze sitzen, und er denkt: ‚Die da gehen ins Haus hinein, die kommen heraus, die dort bewegen sich auf der Straße und die da sitzen mitten auf dem Platze.‘ Ebenso überschaut mein Jünger das Sterben und Wiedergeborenwerden der Wesen, je nach den Werken, die sie vollbracht haben. Auch das, großer König, ist ein schon hienieden sich einstellender Lohn des religiösen Ringens, vortrefflicher noch und erlesener, als es der frühere war.“¹⁰²⁾

Und nun kommt der einsam den Höhenweg des Buddho Wandelnde auf den Gipfel: „ ‚Das ist das Leiden‘, erkennt er der Wirklichkeit gemäß, ‚Das ist die Entstehung des Leidens‘, erkennt er der Wirklichkeit gemäß, ‚Das ist die Vernichtung des Leidens‘, erkennt er der Wirklichkeit gemäß, ‚Das ist der Weg zur Vernichtung des Leidens‘, erkennt er der Wirklichkeit gemäß — ‚Das sind die Einflüsse‘, erkennt er der Wirklichkeit gemäß, ‚Das ist die Entstehung der Einflüsse‘, erkennt er der Wirklichkeit gemäß, ‚Das ist die Vernichtung der Einflüsse‘, erkennt er der Wirklichkeit gemäß, ‚Das ist der Weg zur Vernichtung der Einflüsse‘, erkennt er der Wirklichkeit gemäß. Also erkennend, also schauend, wird sein Geist befreit von den Einflüssen des sinnlichen Begehrens, befreit von den Einflüssen der Gier nach Werden, befreit von den Einflüssen des Nichtwissens. In dem so Erlösten steigt das Wissen von seiner Erlösung auf: ‚Erlöst bin ich.‘ — ‚Aufgehört hat für mich die Wiedergeburt, vollendet ist der heilige Wandel, getan habe ich, was mir zu tun oblag, ich habe nichts mehr mit dieser Welt

gemein‘, erkennt er. Es ist wie mit einem Gebirgssee mit reinem, klarem Wasser. Ein scharfsehender Mann, der am Ufer steht, sieht in ihm die Muscheln, das Geröll und den Steinschutt und den Schwarm der Fische, wie sie umherschwimmen oder stille stehen, und er denkt bei sich: ‚Da ist dieser See mit reinem, klarem Wasser und in ihm sind diese Muscheln, dieses Geröll und dieser Steinschutt, und diese Fische schwimmen darin umher oder stehen still.‘ Ebenso schaut der Mönch: ‚Das ist das Leiden, das ist die Entstehung des Leidens, das ist die Vernichtung des Leidens, das ist der Weg zur Vernichtung des Leidens‘ und ist restlos erlöst. Auch das, großer König, ist ein schon hienieden sich einstellender Lohn des religiösen Ringens, vortrefflicher noch und erlesener als es der frühere war, ja, vortrefflicher und erhabener, als es alle übrigen sind. Einen anderen Lohn des religiösen Ringens, der über diesen hinausreichte und erlesener wäre, gibt es nicht.“¹⁰³) Denn nunmehr hat sich der Buddhajünger *völlig* von seiner Persönlichkeit und damit von der ganzen Welt und damit von allem, was ihm fürderhin noch Leiden bringen könnte, losgelöst. Nun kann er mit seinem unergründlichen Wesen auf ewig hineinsinken in das Reich der Wesenheiten, in die höchste, von allem Werden freie und deshalb unbewegliche Wirklichkeit, in die Nibbāna-Sphäre oder, um die abendländische Sprache zu sprechen, in den Bereich des Göttlichen, als in seine ewige Heimat.

Wer, der nur einigermaßen diesem gewaltigen Aufstieg, der seinen Ausgangspunkt von der Sittenreinheit nimmt, bis hinauf zur schwindelnden Höhe des überweltlichen Gipfels mit seinem geistigen Auge zu folgen vermag, sollte nicht überwältigt werden von der Majestät dieses einsamen Buddhaweges? Wo ist eine Religion oder Philosophie, die solche Ziele setzte und den klar sichtbaren Weg zu ihnen zeigte?

Freilich könnte man einwenden: Das sind allerdings unerhörte Ziele, aber eben deshalb kommen sie für mich doch wohl

kaum in Betracht. Denn ich fühle mich ja kaum fähig, die erste Stufe, die Sittenreinheit, zu verwirklichen, wie sollte ich da jene geistigen und sittlichen Hochgebirge, die du uns vorgeführt hast, und wie sollte ich gar das noch über diesen thronende Massiv des Nibbānam erklimmen können? Doch diese Verzagtheit wäre nicht am Platze. Freilich ist wohl keiner von uns in der Lage oder auch nur fähig, diesen ganzen, alles je Gehörte weit übertreffenden Aufstieg noch in seinem gegenwärtigen Leben zu vollziehen. Aber das ist ja auch gar nicht nötig. Wir haben ja Zeit, können wir doch den Aufstieg auf sieben Existenzen verteilen. Nötig ist nur, daß wir noch in unserem gegenwärtigen Leben die erste und gefährlichste Staffel gewinnen, nämlich eben die Staffel der *Sittenreinheit*. Haben wir sie bis zu unserem Tode gewonnen, sind wir also Sotāpannos geworden, dann haben wir die *unerschütterliche Gewißheit*, daß wir nach unserem Tode als Mensch oder Himmelswesen und zugleich *im Bannkreis der Buddhalehre* und mit folgenden fünf Eigenschaften, die ja eben das Erbe unseres jetzigen Ringens bilden werden, ausgestattet, wiedergeboren werden: Wir werden von allem Anfang an von unerschütterlichem Vertrauen zum Erwachten und seiner Lehre erfüllt sein; wir werden einen gesunden, kräftigen Körper haben, unsere Säfte werden gleichmäßig gemischt sein, weder zu kühl noch zu heiß, den mittleren Kampf zu bestehen; dann werden wir gerade und offene Menschen sein, keine Heuchler, keine Gleißner; wir werden Kraft und Energie in das neue Leben mitbringen, um unheilvolle Dinge zu verleugnen und weitere heilsame Dinge zu erwerben; wir werden scharfsinnig sein, begabt mit der Weisheit, die überall das Entstehen und Vergehen sieht. Mit diesen fünf Kampfeigenschaften werden wir so sicher ausgerüstet sein, als wir ja als Sotāpannos die Garantie haben werden, die höchste Erlösung zu erreichen und als das nur mit diesen fünf Kampfeigenschaften möglich ist, wie der Erwachte aus-

drücklich lehrt. Und so werden wir *nach und nach*, in der kurzen Spanne von sieben Existenzen den dargelegten unvergleichlichen Höhenweg bis zum Gipfel durchwandern.

IV.

Und an *dieser* Lehre gehen die Menschen achtlos vorüber, um den widersinnigsten religiösen Dogmen anzuhängen. Freilich auch der Grund hierfür ist nicht schwer einzusehen: Gleiches wird nur von Gleichen erkannt, also auch Edles nur von Edlen. Kant sagt: „Zwei Dinge werden stets das Staunen und die Bewunderung jedes denkenden Menschen erregen, der gestirnte Himmel über uns und das Gewissen in uns.“ Wer schaut aber heutzutage noch voll Staunen und Bewunderung zum nächtlichen, gestirnten Himmel empor? Fast schaut überhaupt niemand mehr zum Himmel empor. Man ist schon so stumpf geworden, wie das Tier, für das der Himmel ja auch nicht existiert, sondern das seinen Blick nur auf die Erde als den Brennpunkt seiner Triebe gerichtet hält. Und wer lauscht heutzutage gar noch voll Staunen und Bewunderung auf die Stimme seines Gewissens? Macht man sich doch vielmehr bereits über dieses Gewissen als Pfaffentrug lustig. Wie viele denkende Menschen im Sinne Kants gibt es also wohl überhaupt noch? Nun ist aber die Buddhalehre noch viel gewaltiger als der gestirnte Himmel und noch viel gewaltiger als die Stimme unseres Gewissens. Denn sie deckt die *hinter* der Erscheinungswelt thronende *absolute Wirklichkeit*, die Nibbāna-Sphäre, auf, aus der auch der gestirnte Himmel hervorgequollen ist und aus der auch die Stimme unseres Gewissens heraufdringt, die uns wieder in diese absolute Wirklichkeit zurückführen will, wozu die Buddhalehre gleichzeitig den deutlich sichtbaren Weg zeigt. Sie ist also für den Kenner das Herrlichste, was es überhaupt in der geoffenbarten Welt gibt: „Gleichwie etwa, Verehrter, ein Mensch, der sich an den wohlgeschmeckendsten Dingen satt gegessen hat, nicht mehr nach den anderen, weniger schmackhaften Dingen verlangt, ebenso auch kann, wer

einmal jenes Herrn Gotamo Lehre versteht, nicht mehr nach den Lehren der anderen Asketen und Priester verlangen; oder gleichwie, wenn da ein Mann, der von Durst und Schwäche überwältigt ist, einen Klumpen Zucker erhält, so oft er davon kostet, eben stets einen lieblichen Geschmack empfindet, ebenso auch empfindet, wer jenes Herrn Gotamo Lehre versteht, Zufriedenheit und Zuversicht im Geiste; oder gleichwie, wenn ein Mann ein Gefäß aus gelbem oder rotem Sandelholz erhält, er eben stets, so oft er daran riecht, einen lieblichen, süßen Duft empfindet, ebenso auch empfindet, wer jenes Herrn Gotamo Lehre versteht, Zufriedenheit und Zuversicht im Geiste; oder gleichwie, wenn da ein Mann siech, leidend, schwerkrank ist, und ein geschickter Arzt seine Krankheit heilen möchte, ebenso auch kommen, sobald man jenes Herrn Gotamo Lehre versteht, Sorge, Klage, Leiden und Verzweiflung zum Schwinden; oder gesetzt, es befände sich da ein Teich mit klarem, erquickendem, kühlem, silberhellem Wasser, lieblich gelegen und entzückend, und ein Mann, vor Hitze glühend, von Hitze überwältigt, ermattet, erschöpft, vom Durst gequält, käme des Weges, und er stiege in jenen Teich und badete sich darin, auch tränke er vom Wasser und stillte so alle Qual, Erschöpfung und Glut — ebenso auch wird, sobald man jenes Herrn Gotamo Lehre versteht, alle Qual, Erschöpfung und Glut gestillt.“

4. APPELL

Goethe hat mit siebzig Jahren gesagt, er wisse immer noch nicht, wie man ein Buch richtig lese. Die Lektüre eines Buches ist also ein Kunststück, das selbst Genies nicht immer beherrschen. Was darf man da von dem Normalmenschen erwarten? Er fliegt ein Buch, selbst eines mit schwer verständlichem Inhalt, flüchtig durch und gibt dann sein Urteil ab: „Es ist schön, es ist fade, es ist langweilig.“ Und damit ist es für ihn erledigt. — Eine grausame Zumutung aber wäre für ihn der Gedanke, ob aus der Lektüre nicht etwa Konsequenzen zu ziehen wären.

Wird man ein Lehrbuch der Physik, der Chemie, der Medizin, der Jurisprudenz, der Kunstgeschichte nur *einmal* flüchtig durchlesen? Auch ein philosophisches Buch ist ein Lehrbuch, ja, eines, das die allergrößte, die allertiefste Kenntnis vermitteln soll. Man muß es also genau so lesen und ebenso *studieren*, wie man ein Lehrbuch der Physik oder der Mathematik *durcharbeitet*.

Freilich absorbiert ein solches Studium auf Jahre hinaus die *ganze freie Zeit*. Aber das wird auch bei allen anderen Studien als selbstverständlich betrachtet; warum nicht auch hier? Bei den anderen Fächern, weil sie praktischen Nutzen gewähren. Dies aber gilt hier erst recht!

Man muß sich allerdings ein *richtiges* Lehrbuch heraussuchen, das die Lektüre aller anderen erübrigt.

Als Letztes und Wichtigstes aber gilt es, den Mut und die Energie aufzubringen, aus den gewonnenen Erkenntnissen *die Folgerungen* zu ziehen!

III. ANHANG

Anmerkungen

- 1) DER ACKERMANN UND DER TOD, ein Streit- und Trostgespräch vom Tode von Johannes von Saaz, Insel-Verlag.
- 2) Die Zuflucht zum Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde der ernstlich Strebenden.
- 3) Nathan Söderblom, DAS WERDEN DES GOTTESGLAUBENS.
- 4) Karl Seidenstücker, BUDDHISTISCHER WELTSPIEGEL, Heft vom Nov. 1921, S. 190.
- 5) S. Radhakrishnan, DIE GEMEINSCHAFT DES GEISTES, Holle Verlag, Seite 78.
- 6) Friedrich Heiler, DIE BUDDHISTISCHE VERSENKUNG. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Ernst Reinhardt Verlag, München 1922.
- 7) 15. August 1960, Prof. N. K. Bhagwat, Bombay 21.
- 8) Samyutta-Nikāyo I, p. 143: VI, 1, 4 (Geiger I, S.225).
- 9) „Frage einen Menschen, warum er seinen Körper sorgsam behandelt, so wird er antworten: ‚Weil ich mir meine Gesundheit erhalten will.‘ Fragst du ihn weiter, warum er sich denn seine Gesundheit erhalten will, so wird er dir den Bescheid geben: ‚Weil Krankheit leidvoll ist.‘ Willst du ihn weiter ausforschen und den Grund dafür hören, warum er denn das Leiden verabscheut, so kann er dir darauf unmöglich noch eine

Antwort geben; denn daß man das Leiden verabscheut, ist das vorderste Ende. Diese Tatsache kann auf keinen weiteren Faktor mehr zurückgeführt werden“ (Hume).

10) Jede Freude ist nur die Freude darüber, daß ein Wunsch befriedigt wird oder ist. Haben wir nach etwas keinen Wunsch, so bringt uns sein Besitz auch keine Freude. Diese Freude der Befriedigung eines Wunsches hält genau so lange an, als der Wunsch durch den Besitz des Objekts niedergehalten wird. Wenn der Wunsch selbst erlischt, dann schwindet auch die Freude an dem Objekte, das den Wunsch befriedigte. So ist also unser Planen und Arbeiten nie Selbstzweck, sondern immer nur Mittel, einen Wunsch zu stillen, bzw. die endlich erreichte Stillung aufrecht zu erhalten, sie zu einer dauernden zu machen.

11) Kant drückt das in seiner Weise so aus: Selbst wenn wir die Geschicklichkeit, sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, noch so hoch steigern wollen, so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, von ihm nie erreicht werden. Denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitz und Genuß aufzuhören und befriedigt zu werden (Kritik der Urteilskraft § 83, 2. Abs.).

12) „Wer das Leiden des Willensdranges durch dessen Befriedigung zu stillen hofft, indem er jedem Wunsche seine Gewährung verschafft, worauf sogleich ein neuer Wunsch sich einstellt, also eine neue Qual, die Linderung will: — der gleicht dem, der die einzelnen Symptome einer venerischen Krankheit, deren Quelle das Gift ist, das er in sich trägt, heilt, worauf sofort ein neues, schlimmeres Symptom folgt; dem aber, der das Gift selbst zerstört, gleicht der, welcher den Willen in sich

dämpft, der, statt von den Objekten aus Beruhigung und Frieden zu hoffen, die Quelle des Übels verstopft, den Willen, der allein den Objekten Kraft verleiht, seine Ruhe zu stören“ (Schopenhauer).

13) „Demnach nun hat das glücklichste Los der, welcher sein Leben ohne übergroße Schmerzen, sowohl geistige, als körperliche, hinbringt; nicht aber der, dem die lebhaftesten Freuden, oder die größten Genüsse zu Teil geworden. Wer nach diesen Letzteren das Glück eines Lebenslaufes bemessen will, hat einen falschen Maßstab ergriffen. Denn die Genüsse sind und bleiben negativ: daß sie beglücken, ist ein Wahn, den der Neid, zu seiner eigenen Strafe, hegt. Die Schmerzen hingegen werden positiv empfunden: daher ist ihre Abwesenheit der Maßstab des Lebensglückes. Kommt zu einem schmerzlosen Zustand noch die Abwesenheit der Langenweile, so ist das irdische Glück im Wesentlichen erreicht: denn das Übrige ist Chimäre. Hieraus nun folgt, daß man nie Genüsse durch Schmerzen, ja, auch nur durch die Gefahr derselben, erkaufen soll; weil man sonst ein Negatives und daher Chimärisches mit einem Positiven und Realen bezahlt. Hingegen bleibt man im Gewinn, wenn man Genüsse opfert, um Schmerzen zu entgehen Es ist wirklich die größte Verkehrtheit, diesen Schauplatz des Jammers in einen Lustort verwandeln zu wollen und, statt der möglichsten Schmerzlosigkeit, Genüsse und Freuden sich zum Ziele zu stecken, wie doch so Viele tun. Viel weniger irrt wer, mit zu finstern Blicke, diese Welt als eine Art Hölle ansieht und demnach nur darauf bedacht ist, sich in derselben, eine feuerfeste Stube zu verschaffen. Der Tor läuft den Genüssen des Lebens nach und sieht sich betrogen: der Weise vermeidet die Übel. Sollte ihm jedoch auch Dieses

mißglücken, so ist es dann die Schuld des Geschicks, nicht die seiner Torheit. Soweit es ihm aber glückt, ist er nicht betrogen: denn die Übel, denen er aus dem Wege ging, sind höchst real. Selbst wenn er etwa ihnen zu weit aus dem Wege gegangen sein sollte und Genüsse unnötigerweise geopfert hätte; so ist eigentlich doch nichts verloren: denn alle Genüsse sind chimärisch, und über die Versäumnis derselben zu trauern wäre kleinlich, ja lächerlich.

Das Verkennen dieser Wahrheit ... ist die Quelle vielen Unglücks. Während wir nämlich von Leiden frei sind, spiegeln unruhige Wünsche uns die Chimären eines Glückes vor, das gar nicht existiert, und verleiten uns sie zu verfolgen: dadurch bringen wir den Schmerz, der unleugbar real ist, auf uns herab. Dann jammern wir über den verlorenen schmerzlosen Zustand, der, wie ein verscherztes Paradies, hinter uns liegt, und wünschen vergeblich, das Geschehene ungeschehen machen zu können Da führt denn diese Jagd nach einem Wilde, welches gar nicht existiert, in der Regel zu sehr realem, positivem Unglück“

„... Jedenfalls aber kommt, nach einiger Zeit, die Erfahrung und bringt die Einsicht, daß Glück und Genuß eine Fata Morgana sind, welche, nur aus der Ferne sichtbar, verschwindet, wenn man herangekommen ist, daß hingegen Leiden und Schmerz Realität haben, sich selbst unmittelbar vertreten und keiner Illusion, noch Erwartung bedürfen“ (Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit, Kap. V).

14) Jede Lust beruht auf einer *Illusion*, einer Täuschung: einmal ist das Objekt der Lust in Wirklichkeit gar nicht so, wie wir es sehen — das gilt vor allem vom menschlichen Körper

als der Ursache der höchsten Lust, der Wollust (vgl. Grimm, Originalschrift, „Die Botschaft des Buddha“ S. 82.) — und dann ist jedes Lustobjekt „nur vom Zufall auf unbestimmte Zeit geliehen“ (Schopenhauer). Das Leid aber beruht auf dem Verschwinden der Illusion, also auf *Desillusionierung*, der *Enttäuschung*, muß mithin der Lust so unweigerlich folgen „wie das Rad den Hufen des Zugtiers“ (Dhammapada 1). Lust und Leid „entstehen also aus fehlerhafter Erkenntnis: dem Weisen bleiben daher Jubel wie Schmerz immer fern und keine Begebenheit stört seine Ataraxia“ (Schopenhauer). — Das Gegenstück zu einem solchen Weisen ist einer, der zwar das Illusionäre einer Lust, z. B. der Wollust, einsieht, sich aber gleichwohl *absichtlich* illusioniert. Er macht es genau wie der Opiumesser, der in seinem absichtlich herbeigeführten Opiumrausche die höchsten Lustgefühle empfindet, die menschliche Nerven zu ertragen vermögen, mit der Folge, daß ebenso fürchterlich, ja noch fürchterlicher das Leid ist, das daraus hervorwächst.

15) Der Wechsel erstreckt sich nicht nur auf die Betriebsstoffe, deren Oxydation (stille Verbrennung) ihre chemischen Energien frei macht, die hierbei selbst wieder in mechanische Arbeitsleistung und Wärme umgewandelt werden (Betriebsstoffwechsel), sondern auch *auf die den Körper selbst bildenden Baustoffe* (Baustoffwechsel). Der Physiologe und Chemiker C. Oppermann sagt in seinem Buche „Der Mensch als Kraftmaschine“ (S. 41): „Die lebende Maschine unterscheidet sich ja darin grundlegend von der toten, *daß ihre Maschinen-substanz einem dauernden Wechsel unterworfen ist.*“ Im 6. Bande seiner „Biochemie“, S. 205, erläutert er dies näher, wie folgt: „Die Lebensprozesse bedingen eine fortwährende Ab-

nutzung und Desintegration der lebenden Substanz, was wir als Abnutzung zusammenfassen. Die Stoffwechselforgänge, die den Ersatz der hierdurch entstehenden Verluste an lebender Substanz bezwecken, sind eine Hauptaufgabe des Baustoffwechsels der Erwachsenen. Je mehr sich der jugendliche Organismus dem Schluß der Entwicklung nähert, umso größer wird, relativ genommen, der Anteil des Baustoffwechsels, der den Ersatz der Gewebsabnutzung bezweckt Da die Lebensäußerungen des Organismus von Tag zu Tag sowohl quantitativ als auch qualitativ beinahe dieselben sind, geht unter (gleichen) physiologischen Bedingungen auch von Tag zu Tag eine etwa gleich große Menge lebender Substanz zugrunde, daher die Konstanz der Ausscheidung.“

In „Pflanzenleben“ von Anton Kerner von Marilaun, neu bearbeitet von Prof. Dr. Hansen, I, S. 49, aber heißt es: „Der lebende Körper erscheint uns innerhalb kürzerer Zeiträume als etwas Beständiges, wir erkennen eine Pflanze nach Tagen, einen Menschen nach Jahren als denselben Organismus wieder. Wir behaupten, er habe sich nicht verändert, und doch ist das Täuschung. *Keine seiner Zellen ist nach Jahren noch dieselbe*, es hat ein fortwährendes Absterben und ein fortwährender Ersatz der Zellen stattgefunden Diese Umformung schreitet in jedem Augenblick unmerklich durch die Zellen fort, während der Organismus als Erscheinung gerade so derselbe bleibt, wie eine Wolke oder ein Wasserfall einem Maler beständig erscheint, obwohl in jeder Sekunde andere Tröpfchen diese Erscheinungen zusammensetzen.“

Dabei geht diese unaufhörliche Umformung des tierischen Körpers, wie folgt vonstatten: Die jeweils verbrauchten Bestandteile der Zellen werden unter Auflösung in ihre Endpro-

dukte durch das Blut aus den Geweben herausgeschwemmt und zwecks Ausscheidung in besondere Organe geleitet. Zugleich wird aus dem Blut der Ersatz für die verbrauchten Teile entnommen, indem die Bestandteile des Blutes, insbesondere auch die Blutkörperchen selbst, unter ihrer Zerstörung als solche, zu den neuen Zellbestandteilen verarbeitet werden. Das Material für das erforderliche neue Blut aber liefern die vom Darmkanal in das Blut direkt oder indirekt durch die Chylusgefäße aufgesaugten Bestandteile der Nahrung.

16) Er wird als „Großer Syllogismus“ bezeichnet, weil er die vollkommenste Reflexion und ihr Denkergebnis als Widerschein der höchsten Erkenntnis im logischen Gedankengange darstellt, wie sie uns nur ein Buddho mit seinen Worten künden konnte. Freilich bleibt in den Worten und Sätzen „bloß die nachgebliebene Spur“, die aber ein Vollkommen-Erwachter mit höchst möglicher Deutlichkeit nachzuzeichnen mußte.

17) Es ist natürlich nicht weiter verwunderlich, daß einen *solchen* Gedanken nur der religiös veranlagte Mensch zu erfassen vermag, der obendrein, um einen Ausdruck Jean Pauls zu gebrauchen, ein „passives Genie“ sein muß. Eben deshalb ist es nur natürlich, daß der Anattā-Gedanke bereits gar nicht lange nach dem Tode des Buddho vielfach nicht mehr verstanden wurde, übrigens ganz im Einklang mit seiner eigenen Prophezeiung, daß seine Lehre, deren Brennpunkt eben der Anattā-Gedanke ist, fünfhundert Jahre nach seinem Tode untergehen werde. Daß aber dieser Gedanke in sein Gegenteil verkehrt werden konnte, ist ein ganz besonderes Zeichen menschlicher Unzulänglichkeit.

Vielfach wurden die Mönche zu bloßen Schriftgelehrten, denen also gerade die Eigenschaften fehlten, die wir eben als durchaus notwendig zur wirklichen Erfassung des Anattā-Gedankens bezeichnet haben. Die Kommentare, die sie verfaßten, zeigen diesen Geist. Je später sie verfaßt wurden, desto mehr legten sie die Anattā-Lehre dahin aus, daß es überhaupt kein Ich, kein Selbst gäbe. So bildete sich immer mehr die typische Ansicht des späteren Theravāda heraus, die zumal in Ceylon und Burma vorherrschend ist. Sie verstehen nämlich das Wort anattā als „nicht ein Ich“ — „kein Ich“, so daß also zu übersetzen wäre: „Der Körper ist kein Ich, die Empfindung ist kein Ich, die Wahrnehmung ist kein Ich, die Gemütstätigkeiten sind kein Ich, das Erkennen ist kein Ich.“ Wenn aber *das* die ganze Weisheit des Buddho wäre, dann wären manche Moderne, die die Charakterisierung der Persönlichkeit als eines „Ich“ ebenfalls ablehnen, wie Lichtenberg, E. Mach, in Hinsicht auf die Erkenntnis selber Buddhos, und umgekehrt wäre der Buddho nicht höher als sie zu werten!!! — Nicht darum handelte es sich für den Buddho, ob die Faktoren seiner Persönlichkeit ein Ich seien, sondern ob sie *sein* Ich, *sein* Selbst seien. Anders kann man ja doch die immer wiederkehrende Formel: „Das gehört *mir* nicht, das bin *ich* nicht, das ist nicht *mein* Selbst“ gar nicht verstehen. Sie setzt die Tatsächlichkeit des Ich, des Selbstes, bereits als ebenso selbstverständlich voraus, wie die Behauptung: „Das ist nicht Gold“ die Tatsächlichkeit des Goldes voraussetzt. Im übrigen ist die Leugnung des Selbstes ein Gedanke, der überhaupt nicht in das Denken eingeht, „vor dem das Denken umkehrt“, wie die Upanishaden sagen: man kann ihn zwar „zungen“, aber nicht „hirnen.“ Denn das Selbst leugnen, hieße *sich* leugnen, indem das Wort Selbst oder Ich ja eben zur Bezeichnung der eigenen Tatsächlichkeit

gebraucht und daher auch von jeder Vernunft erzeugt wird. Wer aber sich selbst leugnen wollte, der würde sich eben damit für ein absolutes Nichts erklären. Ein absolutes Nichts könnte aber doch auch nichts leugnen und nichts erklären. Über sein Ich oder Selbst als Tatsache kann man also überhaupt nicht debattieren, sondern immer nur darüber, worin denn nun dieses Ich oder Selbst eigentlich bestehe, oder — worum es sich für den Buddho handelte — worin es auf jeden Fall *nicht* bestehe. — Bei den Meditationsübungen kommt es also nicht darauf an, die Faktoren unserer Persönlichkeit als kein (substanzielles) Ich oder Selbst zu erkennen — das wissen auch viele andere außer dem Buddho — sondern es kommt darauf an, diese Faktoren als nicht *sein* Selbst zu durchschauen — und das hat außer dem Buddho überhaupt niemand erkannt. — Der Buddho lehrt ja auch, daß die Töne, die Düfte, die Säfte anattā seien (Samyutta-Nikāyo XXXV, 6). Soll das heißen, daß sie „kein Ich, kein Selbst“ seien? Hätte er wirklich solche Trivialitäten gelehrt, dann wäre es in der Tat verständlich, daß Shankara, dem offenbar nur der Kommentarbuddhismus bekannt war, den Buddho „einen alten Schwätzer“ nannte. Der Buddho wollte eben auch hier sagen: „Die Töne, die Düfte, die Säfte sind nicht mein Ich, nicht mein Selbst, sie gehören *mir* nicht an.“

Gegen die Leugnung des Selbstes durch den traditionellen Buddhismus nimmt auch die bekannte Päliforscherin Mrs. Rhys Davids in ihrem Aufsatz „Der Mensch“ im neunten Jahrgang der „Zeitschrift für Buddhismus“ als eine innere Unmöglichkeit energisch Stellung. (Siehe auch Gustav Mensching, „Buddhistische Geisteswelt“, S. 326-328. Holle Verlag, Baden-Baden; Erich Frauwallner, „Geschichte der indischen Philosophie“, I. Band., S. 192 f., Otto Müller Verlag, Salzburg. I. B).

Horner, eine der führenden englischen Gelehrten auf dem Gebiete des Buddhismus schreibt in ihrer Einführung zur Übersetzung des Majjhima-Nikāyo: „At Majjhima, ii. 223 there is the sudden introduction of the word ATTĀ, around which controversy has grown with the centuries. The Commentary fails to explain why the forceful word ATTĀ figures in these passages. From another angle its appearance must give those who like to say that the Buddha „denied“ ATTĀ pause to think. ATTĀ is not denied here, or anywhere else in the Pali Canon; it is accepted“ (Die Herausgeber).

18) „ ... Was er erfährt, lag in dem, was er wußte: also wußte er es schon mit. Aber er wußte nicht, daß er es wußte, welches ist, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiß, daß man es hat ; wo es so gut ist, als hätte man es nicht. Nämlich er wußte es nur implicite, jetzt weiß er es explicite: dieser Unterschied aber kann so groß sein, daß ihm der Schlußsatz als eine neue Wahrheit erscheint“ (Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung: Zur Syllogistik).

19) Diese Ausdrücke sind Nuancierungen desselben Grundphänomens.

20) Weil die Welt unerfaßbar und unergründlich ist, eben deshalb können auch die Leiden in ihr unerfaßbar und unergründlich tief sein. Hier muß vor allem an den Ozean von Schmerzen in der Tierwelt gedacht werden.

21) Im übrigen vergleiche man in dieser Richtung des Verfassers Originalschrift „Die Wissenschaft des Buddhismus“, S. 322.

22) Im Anattā-Gedanken fließen also der Egoismus und der Altruismus als in der höheren Einheit zusammen. — Dieser Anattā-Gedanke gilt natürlich nicht bloß von uns selber, sondern von *jedem* Wesen: „So wie ich bin, so sind jene, — Wie jene sind, so bin ich. — Wer sich selbst zum Gleichnis macht, — Tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten“ (Suttanipāta, v. 705). Daraus folgt weiter: *Jedes* Wesen ist an sich ein Unergründliches — „omne individuum ineffabile“; — was die Wesen von einander unterscheidet, sind bloß die ihnen *unwesentlichen* individuellen Beilegungen. Also sind alle Wesen im Prinzip gleichberechtigt. Ja, je schwächer ein Wesen ist, umso mehr Mitleid und Schonung verdient es, weil es „infolge seines Nichtwissens“ es nur zu einer so unvollkommenen Organisation als seiner „Beilegung“ (upadhi) gebracht hat, gleichwie eine Mutter gerade ihr schwächstes Kind am meisten liebt. Wer anders handelt, handelt gegen die höchste Wirklichkeit und damit gegen die wahre Weltordnung und damit *sündhaft*, indem „Sünde“ im Grunde ja jeder Verstoß gegen die aus dem *Wesen* der Welt hervorquellenden Gesetze ist. Damit steht dann aber weiter fest, daß die *Große* Sünde der *Egoismus* ist, der alle Sorgfalt auf die eigene Persönlichkeit beschränkt in dem Dünkel: „Das bin ich.“ Eben deshalb bezeichnet der Buddho als das Gegenteil des Anattā-Gedankens diesen „Ich-bin-Dünkel“ (Asmi-māno), zufolge dem wir uns mit unserer Persönlichkeit identifizieren. (Vgl. G. Grimm Originalschrift „Die Wissenschaft des Buddhismus“, S. 192, Anmerkung).

23) Dies beweist, daß jeder Wille durch Erkenntnis bedingt ist.

24) Vgl. „Die Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation“, S. 370 ff.

25) Itivuttaka 43.

26) Zur vollen Entfaltung gelangt sein, das heißt: die höchste Erkenntnis erreicht haben. Diese aber ist gewonnen, wenn alle Materialität als uns unangemessen durchschaut ist. Eben deshalb läßt der Erlöste seine materiellen „Beilegungen“ fahren und tritt in den Zustand absoluter *Immaterialität* über. In ihm „kehrt er zu seinem Ursprung zurück.“

27) „Was euch nicht angehört, müsset ihr meiden — Was euch das Innre stört, dürft ihr nicht leiden.“ Diese Worte Goethes macht der buddhistische Heilige in einem unerhörten Umfange wahr: Nicht nur die äußeren Dinge stören ihn, sondern auch schon der eigene Körper mit dem durch ihn bedingten Bewußtwerden der Außenwelt. So zieht er denn das Kleid seiner Persönlichkeit gänzlich aus. Erst so, befreit von *allen* „Beilegungen“ und damit splitternackt, befindet er sich ganz wohl. Wer einmal *dieses* Wohlbefinden geschmeckt hat, dem erscheint der mit Persönlichkeit behaftete Zustand gerade so, wie einem Grönländer die dicken Pelze erscheinen, in die er eingehüllt ist: So lange er in seinem Polareise lebt, betrachtet er sie selbstverständlich als zu sich gehörig, als ihm unentbehrlich; wird er aber an den Äquator versetzt, so empfindet er sie als drückende Last, weshalb er sie denn nunmehr mit Wonne wegwirft.

28) „So will ich Mann und Weib: kriegstüchtig den einen, gebärtüchtig die andere, beide aber tanztüchtig mit Kopf und Beinen.“ — „Die Guten müssen Pharisäer sein; die Guten nämlich, die können nicht schaffen, die sind immer der Anfang vom Ende, zerbrecht mir die Guten und Gerechten! O meine Brüder, verstündet ihr auch dieses Wort! Die Schaffenden sind

hart. Diese neue Tafel, o meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart!“ — „Herauf, abgründige Gedanken, aus meinen Tiefen! Ich bin der Hahn und das Morgengrauen: Verschlaferner Wurm, meine Stimme soll dich wachkrähen!“ (Nietzsche, Zarathustra, p. 307, 312, 314).

Es ist wohl begründet, wenn du Prel sagt: „Nietzsche kann mit Erfolg nur von Irrenärzten gelesen werden.“ — Die ganze Philosophie Nietzsches baut sich auf dem Dogma auf, daß der Mensch in seinen Trieben und Instinkten aufgehe und diese deshalb Richtung gebend sein müßten (was man selbst aus Nichtwissen in sich *erzeugt* hat, nämlich eben seine Triebe und Instinkte, kurz den Durst, das hält man für sein *Wesen!*). — Um diese Triebe und Instinkte auch nur kritisieren zu können, müßte man einen Standpunkt jenseits von ihnen und hinter ihnen haben: „Man müßte eine Stellung *außerhalb* des Lebens haben, um das Problem vom *Wert* des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen“ (Götzendämmerung). Nun verschafft aber der Anattā-Gedanke des Buddho gerade diese Stellung, enthüllt den Punkt, von dem aus man die ganze Erscheinungswelt mit allem ihrem Leben und all ihren Trieben und Instinkten aus den Angeln heben kann. Denn dieser Anattā-Gedanke bringt nicht nur die logisch zwingende, sondern auch die *anschauliche* Erkenntnis, daß wir in unserem tiefsten Grunde jenseits *aller* dieser Faktoren stehen und daß sie uns nicht bloß unwesentlich, sondern auch durchaus *unangemessen* sind: je mehr wir uns von ihnen loslösen, desto friedvoller wird es in uns, umso glücklicher werden wir mithin.

29) Hierzu vergleiche man, was in der „Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation“, S. 181, von Brahma ausgesagt wird.

30) In dieser Richtung hat auch *Seneca* gedacht, wenn er sagt: „Hältst du den für arm oder für göttergleich, der sich von allem Zufälligen frei gemacht hat?“

31) *Samyutta-Nikāyo* V, p. 226: XLVIII, 50.

32) „Wer hätte das vermeint: Aus Finsternis kommt's Licht — Das Leben aus dem Tod, *das Etwas aus dem Nicht*“ (*Angelus Silesius*).

33) im Gegensatz zu der „mit *Ursächlichkeit* verbundenen Wirklichkeit“ (*sahetu dhammo*). Damit vergleiche *Udāna* I, 1: „Damals saß der Erhabene da sieben Tage lang mit gekreuzten Beinen, das Wohlbefinden der Erlösung genießend (*vimutti-sukham patisamvedī*). *Dann* betrachtete er während der ersten Nachtwache im Geiste gründlich das bedingte Entstehen: Wenn Dieses ist, ist Jenes, durch die Entstehung von Jenem entsteht Dieses“ — „Wahrlich, wenn sich die Dinge dem hingebungsvollen, beschaulich schauenden Brahmanen entschleiern, dann schwinden ihm alle Zweifel hinweg, da er ja die mit *Ursächlichkeit* verbundene Wirklichkeit erkennt.“

34) Man kann das auch so ausdrücken: Was man ist, oder was man schon hat, das kann man nicht wollen, nicht begehren. Wir können immer nur etwas wollen, was wir nicht schon sind, was uns wesensfremd ist. Nun ist alles, was wir begehren können — die ganze Welt, unsere eigene Persönlichkeit eingeschlossen — leidbringend für uns, uns mithin durchaus unangemessen. Da somit alles Unglück, alles Unheil von aussen an uns herankommt, ist es am besten, wenn wir in völliger Wunschlosigkeit und Selbstgenügsamkeit uns auf uns selber zurückziehen: wir sind am glücklichsten allein, befreit von allem, was wir uns „beigelegt“ haben. Das ist „die metaphysische Erkenntnis, in

der das Selbst aus seiner Verlierung in die Betrachtung der Außenwelt zu sich selbst zurückkommt und damit alles andere als Nicht-Selbst, Nicht-Ich, Nicht-seiend begreift“ (Deussen, Das System des Vedānta, S. 443).

35) Das Bewußtsein kann nur durch einen materiellen Körper erzeugt werden, eben weshalb man sich auch nur materieller Zustände bewußt werden kann. Dabei ist die Tatsache, daß man mit einem materiellen Körper Bewußtsein hervorbringen kann, nicht wunderbarer als jene andere, daß an Holz oder an einer Kerze Licht aufflammt.

36) „Derjenige, der nichts mehr *hat*, nichts mehr sein *eigen* nennt, wird ein ‚amama‘ genannt.“

37) Wie der Anattā-Gedanke offenbar macht, ist das Nichts das Tabernakel des Allerheiligsten, nämlich unseres eigenen Wesenhaften und damit des Weltgrundes und damit Gottes. Und in dieses Nichts sich hinabzulassen, fürchten sich die Menschen! Fürwahr, „die Gestalten, die Töne, die Düfte, die Säfte, die Tastobjekte, die Denkobjekte, die willkommenen, lieblichen, Lust verheißenden, reizenden: sie betrachtet die Welt mit ihren Göttern und Menschen, solange man sie vorhanden weiß, als das Glück (sukham). Wenn sie aber untergehen, dann erscheint das als Leid. Die Heiligen aber sehen den Untergang der Persönlichkeit als das Glück an. So steht ihr Schauen im Gegensatz zu dem der ganzen Welt: was die anderen als Glück erklären, das erklären die Erlesenen als Leid; was die anderen als Leid brandmarken, das durchschauen die Erlesenen als das Glück. Sieh', das ist die Wirklichkeit, so schwer zu durchschauen! In Verwirrung sind die Toren, Finsternis umhüllt sie, Blindheit, die nicht sieht. Aber die Sicht der Weisen, der Seh-

enden ist klar. Deshalb erkennen sie gründlich und sind kundig der großen Wirklichkeit (mahādhammassa kovidā). Von denen die vom Reiz des Werdens überwältigt sind, die im Strome des Werdens schwimmen, gelangt in das Reich Māras — (der Töterin Natur) — kann diese Wirklichkeit nicht voll entdeckt werden (nāyam dhammo susambuddho). Wer anders außer die Erlesenen verdienen den entdeckten Zustand (padam sambuddham)! Wenn sie diesen Zustand voll begriffen haben, erlöschen sie einflußfrei“ (Yam padam sammadaññāya parinibbanti anāsavāti). (Samyutta-Nikāyo IV, p. 128: XXXV, 136). — In diese Richtung deuten auch die ahnenden Worte Goethes: „Wir leiden alle am Leben“ — „In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden“, besonders aber jene anderen: „Unser ganzes Kunststück besteht darin, daß wir unsere Existenz aufgeben, um zu existieren.“

38) „Weil alles Wollen Irrsal ist, so bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem sie bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Übergangsstufe sein zu dem, wohin gar keine Erkenntnis je reichen kann“ (Schoopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Band, Kap. 48).

39) Und bei diesem Stande der Dinge bringt es R. N. Coudenhove-Kalergi in seinem Buche „Los vom Materialismus“ fertig, folgendes zu schreiben: „So ist der Buddhismus der vollkommenste Hedonismus des Ostens ... Lust — Leid ist für ihn die Achse aller Werte. Wie Epikur sieht Buddho die Verbesserung der Lustbilanz als Lebenszweck. Aber er erkennt, daß durch Bejahung diese Bilanz, die immer passiv ist, nicht aktiviert werden kann ... So ist der Buddhismus ein gigantischer Selbst-

mordversuch der Menschheit aus der Erkenntnis, daß es sich nicht lohnt zu leben!!“ Eine krassere Verkennung der Sachlage ist doch wohl überhaupt nicht mehr möglich. Die Achse aller Werte ist beim Buddha der uns absolut angemessene Zustand. An dieser Achse werden Glück und Leid gemessen. Wenn hier gleichwohl von einem solchen Urteile Notiz genommen wird, so geschieht das nur, um dem Leser zu zeigen, welche Verständnislosigkeit heute noch in weiten Kreisen über die Lehre des Größten — wohl eben deshalb! — herrscht.

40) Vgl. T .W. Rhys Davids, Pāli-English Dictionary, s. Itt-hatta.

41) Daß die „Welt“ genannte Ordnung der Dinge uns in Wahrheit nicht entspricht, geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit auch daraus hervor, daß der Akt, durch welchen wir uns in der Welt behaupten, also der Zeugungsakt, „eine Handlung ist, deren alle sich im Innersten schämen, die sie daher sorgfältig verbergen, ja, auf welcher betroffen, sie erschrecken, als wären sie auf einem Verbrechen ertappt. Es ist eine Handlung, deren man bei kühler Überlegung meistens mit Widerwillen, in erhabener Stimmung mit Abscheu gedenkt.“ Wäre das möglich, „wenn unser Dasein das dankbar anzuerkennende Geschenk höchster, von Weisheit geleiteter Güte und demnach in sich selbst preiswürdig, rühmlich und erfreulich wäre? Müßte da nicht im Gegenteil der Zeugungsakt ein hoher Festakt sein, der als rühmliche Tat öffentlich in feierlicher Weise vorzunehmen wäre?“ — „Ist hingegen dieses Dasein eine Art Fehltritt oder Irrweg, so muß der dieses Dasein perpetuierende Akt gerade so aussehen, wie er aussieht ... Ja, die Scham über das Zeugungsgeschäft erstreckt sich sogar auf die demselben dienenden Teile, obschon diese, gleich allen übri-

gen, angeboren sind.“ Dies ist abermals ein schlagender Beweis davon, daß nicht bloß die Handlungen, sondern schon der Leib des Menschen die Folge eines früheren Willens von ihm und demgemäß als sein eigenes Werk zu betrachten ist; *„denn einer Sache, die ohne seinen Willen da wäre, könnte er sich nicht schämen.“* (Vgl. Schopenhauer, D. W. a. W. u. V., 2. Band., Kap. 45).

42) Man lese in dieser Richtung die Anmerkung 75, S. 70 der „Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“ nach.

43) Am angegebenen Orte, S. 151 ff.

44) Siehe Originalschrift von G. Grimm, „Die Botschaft des Buddha, Der Schlüssel zur Unsterblichkeit“, S. 55 f, 57 f.

45) In diese Richtung weisen auch die folgenden Worte Schopenhauers: „Wir können uns die möglichst vollkommenen Intelligenzen doch nicht wohl eine endlose Zeit hindurch bestehend denken. Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde eines ist, so ist alle Erkenntnis dieses Wesens notwendig tautologisch. Ist dieses Wesen nun einmal begriffen, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald begriffen sein würde, was bliebe ihnen übrig, als bloße Wiederholung und damit Langeweile eine endlose Zeit hindurch?“

46) Anguttara-Nikāyo V, p. 135: X. 72.

47) Das Sterben ist nichts weiter als das Fahrenlassen der „Beilegung“ des Körpers und damit der ganzen Persönlichkeit. Wer sich bereits zu seinen Lebzeiten innerlich von der letzteren loslöst, der stirbt in Wahrheit schon vor dem Sterben. Der physische Tod besiegelt für ihn nur diese Loslösung und damit

auch den Übertritt in den „absoluten Zustand“, wie der Buddha selbst die Situation (padam) des Erlösten nach dem Tode in den Worten „padam asankhatam“ — Itivuttaka 44 — bestimmt. Sankhatam ist nämlich „alles, was auf einer Bedingung beruht“ — vgl. die in Franke's Dīghanikāyo, S. 307, zitierte Stelle — so daß also asankhatam eben „unbedingt“ und damit „absolut“ bedeutet.

48) Vgl. Die Schrift des Verfassers „Buddhistische Weisheit.“

49) Siehe das Hauptwerk Georg Grimms „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“, S. 354.

50) Näheres in dieser Richtung in G. Grimm, Originalschrift „Buddha und Christus“, S. 108 f.

51) Dīgha-Nikāyo XXIII, 9.

52) Siehe „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“, S. 81, Anm. 94.

53) Dīgha-Nikāyo XI, 67. — Vgl. auch G. Grimm Originalschrift „Die Wissenschaft des Buddhismus“, S. 231, Anmerkung.

54) Dīgha-Nikāyo XIX, 38.

55) Daß es heutzutage so überaus wenige religiöse Menschen mehr gibt, ist nur ein Beweis dafür, daß sie alle aus anderen, niedrigeren Sphären stammen.

56) Majjhima-Nikāyo, 12. Suttam.

57) Anguttara-Nikāyo V, Nr. 148.

58) Dīgha-Nikāyo XIX, 16.

59) Dīgha-Nikāyo XIX, 15.

60) Vgl. G. Grimm „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“, S. 354.

61) Dīgha-Nikāyo XXXIII, 1, 10, 41.

62) Majjhima-Nikāyo, 49. Suttam.

63) Majjhima-Nikāyo, 117. Suttam.

64) Itivuttaka 22.

65) Vgl. „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“, S. 181 flg.

66) Siehe „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“, S. 354 flg.

67) Anguttara-Nikāyo III, Nr. 114.

68) Anguttara-Nikāyo III, Nr. 70; und VIII, Nr. 45.

69) Anguttara-Nikāyo IV, Nr. 123.

70) Im 49. Suttam des Majjhima-Nikāyo erklärt Brahma von seinem Brahmahimmel: „Hier ist das Ewige, hier das Beharrende, hier ist Vollkommenheit und Unvergänglichkeit; denn hier wird man nicht geboren, noch altert und stirbt man, und es gibt keine höhere Zuflucht darüber hinaus.“ Der Buddha klärt ihn auf, daß er sich nur infolge der ungeheueren Lebensdauer in der Brahmawelt an seinen Eintritt in diese nicht mehr erinnere und deshalb auch sein künftiges Abscheiden aus der Brahmawelt für unmöglich halte. Im Samyutta-Nikāyo VI, 4, spricht der Buddha zum Brahma Bako: „Gering ist diese —

(eure) — Lebensdauer, nicht lange, die du, Bako, für eine lange Lebensdauer hältst. Als eine solche von 100.000 Nirabbudas kenne ich deine Lebensdauer, o Brahma.“ — Ein Nirabbuda ist die 9. Potenz von 10. Nach dem Kommentar wäre mit ihr zugleich der Rest der Zeit gemeint, die Bako noch als Brahma durchleben darf (Geiger, Samyutta-Nikāyo I, p. 224, A. 5).

71) Anguttara-Nikāyo III, Nr. 114.

72) Vgl. hiermit die Worte des Dhammapadam, v. 255: „Es gibt keine ewigen Lebensprozesse“ (sankhārā sassatā n'atthi). Desgleichen auch G. Grimm, Originalschrift „Buddha und Christus“, S. 202.

73) Majjhima-Nikāyo, 87. Suttam.

74) Majjhima-Nikāyo, 22. Suttam und auch an anderer Stelle.

75) Umgekehrt kann nach dem Buddho ein Mensch, für den es keine Götterreiche gibt und demgemäß auch keine überirdische *Moral*, unmöglich in sie gelangen. Auch das ist klar; hat er ja doch keinerlei Wahlverwandtschaft mit ihnen.

76) Majjhima-Nikāyo, 120. Suttam.

77) Ein solcher Sotāpanno ist man aber nur dann, wenn man den Anattā-Gedanken in seinem *richtigen* Sinne und so sehr begriffen und erlebt hat, daß jeglicher Zweifel an ihm für ewig erloschen ist.

78) Diese sind: 1) der Hang, Persönlichkeit als unser Wesen zu glauben; 2) der Hang, an der Lehre des Buddho als der Lehre von der Vernichtung der Persönlichkeit zu zweifeln; 3) der Hang, durch religiöse Zeremonien und Gebräuche sein Heil wirken zu wollen, statt durch reine Erkenntnis; 4) der Hang,

nach Sinnesobjekten (sinnliche Begierde); 5) der Hang, alle unangenehmen Sinnesobjekte zu verabscheuen (sinnliche Abneigung).

79) Nämlich die ersten drei von den fünf Fesseln.

80) Im Kommentar zum Dīgha-Nikayo, Mahāparinibbāna-Suttam, heißt es: „In dem Einmal-Wiederkehrenden steigen Begehren, Widerwillen und Verblendung nicht häufig auf wie in den gewöhnlichen Menschen; nur dann und wann steigen diese Dinge auf. Und wenn sie aufsteigen, so steigen sie nicht heftig auf und stark wie in den gewöhnlichen Menschen, dünn wie Fischschuppen steigen sie auf.“

81) Selbst christliche Heilige haben dieses Ziel erkannt und es auf ihre Weise zu erreichen gesucht. So sagte Don Augustin, einen Tag vor seinem Tode, nach den „Relations de la mort de quelques religieux de l'abbaye de la Trappe: ‚Quel bonheur! Je n'ai plus rien a craindre; quelle miséricorde!‘ “

82) Samyutta-Nikāyo III, p. 160, 161; XXII, 109.

83) Anguttara-Nikāyo X, 1.

84) Majjhima-Nikāyo, 8. Suttam.

85) Anguttara-Nikāyo X, 99.

86) Vgl. Friedrich Heiler, „Weltabkehr und Weltrückkehr außerchristlicher Mystiker.“

87) Anguttara-Nikāyo III, 26.

88) Majjhima-Nikāyo, 2. Suttam.

89) Majjhima-Nikāyo, 2. Suttam.

- 90) Schopenhauer, Parerga, Kap. 5.
- 91) Majjhima-Nikāyo, 54. Suttam.
- 92) Majjhima-Nikāyo, 105. Suttam.
- 93) Psalmen der Nonnen, v. 350.
- 94) Anguttara-Nikāyo V, 30.
- 95) Anguttara-Nikāyo X, 46.
- 96) Majjhima-Nikāyo, 33. Suttam.
- 97) Dīgha-Nikāyo, 2. Suttam.
- 98) Dīgha-Nikāyo, 2. Suttam.
- 99) Samyutta-Nikāyo XXXV, Nr. 63.
- 100) Dīgha-Nikāyo, 2. Suttam.
- 101) Dīgha-Nikāyo, 2. Suttam.
- 102) Dīgha-Nikāyo, 2. Suttam.
- 103) Dīgha-Nikāyo, 2. Suttam.

