

**DER
BUDDHAWEG
FÜR DICH**

von

Georg Grimm

Georg Grimm · Der Buddhaweg
für dich

*Nachschrift des Textes
der 3., überarbeiteten Auflage, 1998
Altbuddhistische Gemeinde e.V., 86917 Utting
damals erschienen im Adyar Verlag.*

Buddha - Dhamma



GEORG GRIMM

Der Buddhaweg für dich

ADYAR

Vorbemerkung zu dieser Schrift

Dieses Buch

DER BUDDHAWEG FÜR DICH

ist eine Nachschrift des Originals, welches
im Jahr 1998 in der 3., überarbeiteten Auflage, damals
herausgegeben von der Altbuddhistischen Gemeinde erschien.

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 zur dritten, überarbeiteten Auflage ... S. 1

I. Teil:

Das Leiden und seine Überwindung
im Lichte der altindischen Weisheit ... S. 7

II. Teil:

Die große Erlösung

Das Ziel ... S. 37

Die Kämpfer ums Ziel – Die Arten der
Die Arten der Buddhajünger im allgemeinen ... S. 43

Der Weltmensch ... S. 49

Der Sotāpanna ... S. 57

Der werdende Sotāpanna ... S. 69

Der Sakadāgāmī ... S. 75

Der Anāgāmī ... S. 77

Der Arahā ... S. 79

Der Weg zum Ziel

Der Kern des Weges ... S. 89

Schwierigkeiten des Weges ... S. 93

Die Verwirklichung des Weges ... S. 103

Der Weg des buddhistischen Weltmenschens ... S. 109

Der erlesene Pfad ... S. 129

a) Das erkenntnismäßige Sotāpanna-Ziel ... S. 137

b) Das praktische Sotāpanna-Ziel ... S. 143

III. Teil:

Die Sīlas im Lichte der Buddhalehre

Eine Betrachtung für Buddhisten über die Sīlas ... S. 149

Die höchste Moral und ihre individuelle
Verwirklichung ... S. 159

IV. Teil:

Der Sotāpanna-Spiegel

Ausgewählte Texte aus dem Sotāpatti-Samyutta ... S. 165

Vorwort zur dritten, überarbeiteten Auflage

Das Buch „*Der Buddhaweg für dich*“ stellt eine Zusammenfassung verschiedener teils sehr früher Abhandlungen Georg Grimms dar, die schon vor dem Tod des Verfassers (1945) einzeln erschienen waren, um erst 1955 als Ganzes veröffentlicht zu werden. Unter all den Schriften, in denen Georg Grimm die frühbuddhistische Lehre als Vermächtnis hinterließ, ist „*Der Buddhaweg für dich*“ – neben „*Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen*“ – das Buch, dessen Schwerpunkt die *praktische* Verwirklichung des frühbuddhistischen Pfades darstellt. Dies trifft in besonderem Maße auch auf den dritten Teil zu, der die Bedeutung der „Güte gegenüber allem, was lebt und atmet“ als „oberstes Moralgesetz“ hervorhebt. Den Abschluss bilden einige kurze, aussagekräftige Texte aus dem *Samyutta-Nikāya* des Pāli-Kanons, ausgewählt in Hinblick auf die Kennzeichen eines *Sotāpanna*, eines in den Storm Eingetretenen, auf sein Leben, sein Wirken auf dem Pfad, auf seine Hingabe, sein Sterben und seine Zuflucht. Deutlich sieht der Leser das erkenntnismäßige und praktische Ziel eines Menschen vor sich, der sich in der frühbuddhistischen Lehre beheimatet weiß, deren Akzente im Religiösen liegen, im Bereich des Transzendenten, der „*Todlosigkeit*“, in der Überwindung allen samsārischen Leids auf dem Weg der Weisheit und der Güte.

Bei der vorliegenden dritten Auflage handelt es sich um eine *überarbeitete* Ausgabe. Abgesehen von einigen sprachlichen, den Inhalt keineswegs tangierenden Änderungen bzw. Anpassungen an den Sprachgebrauch unserer Zeit, wurde eine Kürzung vorgenommen, die allerdings ganz im Sinne des Verfassers liegt.

Es handelt sich um den in den vorangegangenen Auflagen noch enthaltenen Absatz über die *Keuschheit* im Abschnitt „Das praktische Sotāpanna-Ziel.“ Georg Grimm gliedert dieses praktische Ziel in vier Teile auf: 1. Keuschheit, 2. Nächstenliebe, 3. Rechte Rede und 4. Bedürfnislosigkeit. Eine schmerzliche Konfliktsituation musste sich dabei für jeden ergeben, der den Ausführungen des Verfassers in *allen* Teilen folgen wollte: Damals schrieb Georg Grimm, dass die Keuschheit ein Erfordernis der Sotāpannaschaft sei. Darin lag das Problem; denn wer möchte, wer kann schon vollkommen keusch leben?! Ist es möglich, fragte sich so mancher Praktizierende, dass der Buddha, der wie kein anderer den Menschen in seinen Bedürfnissen und Schwächen kannte, mit einer so strengen Regel für den Laien – entgegen seiner Aussage, dass seine Lehre auch von dem in der Welt Stehenden verwirklicht werden könne – diesem den Zugang zum Hohen Pfad versperrt? Und wo bliebe, wenn der Buddha die Keuschheit von allem Anfang an voraussetzte, der stufenweise, „*allmähliche Anstieg*“, als welchen der Erhabene den von ihm gewiesenen Weg so oft bezeichnet? Trost fand der Kenner des Schrifttums von Georg Grimm in den späteren, von ihm noch überarbeiteten Werken, niedergeschrieben anhand von alten Texten, aus denen deutlich hervorgeht, dass nicht bereits der *Sotāpanna*, ja nicht einmal der *Sakadāgāmi*, der „Einmal-Wiederkehrende“, sondern erst der *Anāgāmi*, der „Nie-Wiederkehrende“, die Keuschheit verwirklicht hat, also derjenige, der bereits die dritte von den vier Stufen der Heiligkeit erreicht hat, deren *erste* die *Sotāpannaschaft* darstellt.

Tatsächlich stammen die Ausführungen, die zu dem Buch „*Der Buddhaweg für dich*“ zusammengefasst wurden, wie bereits erwähnt, aus der frühesten Zeit von Georg Grimms schriftstellerischem Wirken. Beim Durchsehen und Ordnen alter Manuskripte, von Randbemerkungen mit Verbesserungen

aus seinem schriftlichen Nachlass, traten in letzter Zeit auch die von Georg Grimm selbst verfassten Statuten seiner buddhistischen Gemeinde zutage, mit folgendem Anhang versehen:

„Entgegen meinen Ausführungen im 2. Jahrgang des ‚Buddhistischen Weltspiegels‘ ist, um ein *Sotāpanna* zu werden, absolute Keuschheit nicht erforderlich. (...) Als die angeführten Ausführungen geschrieben wurden (...), war dem Verfasser das *Anguttara-Nikāya* noch nicht in vollem Umfang zugänglich. In ihm finden sich mehrfach Stellen, die über allen Zweifel klar aussprechen, dass der *Sotāpanna* und der *Sakadāgāmi* (...) noch nicht den vollkommen reinen Wandel führen müssen (...).“

Leider wurde es 1955, als „*Der Buddhaweg für dich*“ in erster Auflage erschien, und ebenso in der Nachauflage von 1974, versäumt, diese von Georg Grimm selbst durchgeführte Berichtigung zu berücksichtigen. In der nunmehr vorliegenden dritten, diesbezüglich überarbeiteten Auflage wurde daher, gemäß den Verfügungen des Verfassers, der die Keuschheit betreffende Abschnitt gestrichen.

In der vorliegenden überarbeiteten Auflage wurden die Quellenangaben ergänzt oder berichtigt und dem Text unmittelbar angefügt; zahlreiche fehlende Quellenangaben wurden eingesetzt. Die teils sehr ausführlichen Fußnoten des Verfassers wurden in den Text eingebaut.

Mit der vorliegenden dritten, überarbeiteten Auflage von „*Der Buddhaweg für dich*“ geht der Wunsch vieler Freunde des frühen Buddhadhamma nach einer kurzgefassten, klaren und doch zugleich umfassenden Darlegung der frühen buddhistischen Lehre in Erfüllung. Nach einer einführenden Darlegung des Leidens, seiner Ursache und seiner möglichen Überwindung legt der Verfasser ausführlich den Weg zur Erlösung vom Leiden dar. Im systematischen Aufbau der Ausführungen,

dem Leser anhand von jederzeit nachvollziehbaren Gleichnissen aus dem praktischen Alltag veranschaulicht, bietet sich das Buch als eine spirituelle Wanderkarte an. Sowohl für den noch Fragenden als auch für den, der auf seiner Überfahrt zum *anderen Ufer* Richtlinien und einen Maßstab für die Umsetzung des Erkannten und Erlebten in die Praxis sucht, will „*Der Buddhaweg für dich*“ ein untrüglicher Kompass sein. In äußerster Prägnanz und Bildhaftigkeit schildert er die verschiedenen Stufen des Weges bzw. die verschiedenen Arten der Wanderer, vom einfachen Weltmenschen über den „In-den-Strom-Eingetretenen“ bis hinauf zum *Arahat*, zum vollendeten buddhistischen Heiligen.

Die Schwierigkeiten des Weges ziehen ebenso vor dem geistigen Auge des Lesers vorüber wie der allmähliche Anstieg mit seinen Etappen-Siegen. Dabei werden alle Aspekte des Pfades berücksichtigt, insbesondere unter dem Blickpunkt der Entfaltung von sittlicher, d.h. von moralischer Läuterung und Vervollkommnung sowie der rechten Erkenntnis, die in der buddhistischen Lehre an die Stelle des Glaubens tritt: Der buddhistische Weg der Leidensüberwindung ist ein Weg liebender Güte „gegenüber allem, was da lebt und atmet“ und zugleich ein Weg weiser Erkenntnis und der daraus folgenden Loslösung.

Der Titel des Buches – „*Der Buddhaweg für dich*“ – ist anspruchsvoll; der Inhalt hält, was er verspricht: Der frühbuddhistische Loslösungs- und Erlösungs-Pfad breitet sich vor dem Leser aus, „klar sichtbar, jedem Verständigen verständig, – er heißt: ‚Komm und sieh!‘“

*Christine Schoenwerth
Utting/Ammersee im August 1997*

I. Teil

Das Leiden und seine Überwindung im Lichte der altindischen Weisheit

Wenn je eine Zeit, so ist die Gegenwart dazu angetan, die Menschen ernst zu stimmen und sie für ein Problem zu interessieren, dem sie unter normalen Verhältnissen schon von Weitem aus dem Wege gehen. Es ist das Problem des *Leidens*. Zwar leiden wir auch schon zu anderen Zeiten, ja, man kann vielleicht mit gutem Recht sagen, das es kaum einen Augenblick in unserem Leben gibt, indem wir ganz leidfrei wären. Aber damit haben wir uns als mit einer selbstverständlichen Tatsache abzufinden gewöhnt, und über Gewohntes denkt man gemeinhin nicht weiter nach. Man tröstet sich damit, dass das Leben eben so ist, das es einen Trank darstellt, dem stets etwas Wermut beigemischt ist. Im Übrigen aber lässt man sich dadurch den Appetit am Leben nicht verderben, so wenig wie an einer süßen Speise, in die Zufällig einige Körner Salz geraten sind.

Ja, man vermeidet es eben deshalb soviel als möglich, vom Leiden in irgendwelcher Form auch nur zu sprechen, und betrachtet jeden, der sich mit dem Leidensproblem befasst, schon eben deshalb als einen Sonderling. Zur Zeit aber ist der Lebenskuchen so versalzen, das gar manchem der Appetit daran zu vergehen droht oder ernster und dem Gegenstand angemessener gesprochen: Das Leiden *beherrscht* zur Zeit das Leben der europäischen Menschheit, es breitet seine Fittiche riesengroß

über den einzelnen, die Familien, ja ganze Völker und Reiche aus, wozu noch kommt das sich noch gar kein Ende dieser Sturzflut von Leiden, die über uns hereingebrochen ist, absehen lässt. Da wird denn das seltsame Wirklichkeit: Man darf es wagen, mit den Menschen über das Leiden zu sprechen, ja, das Thema könnte sogar in einem gewissen Grade modern genannt werden. Jetzt, wo wie sonst kaum auch nur allzu vielen Gesunden die Krankheit und allzu vielen Lebenden der Tod in greifbarer Nähe gerückt erscheint, jetzt scheinen auch die Worte nicht mehr im vollem Umfang zu gelten: „Schwerer, mein Sohn als Blinden die Gesetze des Sternenlaufs lehrst du Gesunden die Krankheit und lebenden den Tod“ (Hans Much); und so dürfen vielleicht auch Ausführungen Beachtung erhoffen, die sich direkt mit dem Leidensproblem befassen.

*

Das Hauptleiden, das die Menschen treffen kann, ist Krankheit und Tod. Sie bilden sozusagen den Brennpunkt des Leidens. Diese Leiden werden deshalb gemeinhin auch am meisten gefürchtet. Aber sie sind nicht die einzigen Leiden: „Sorge ist Leiden, Kummer ist Leiden, Gram und Verzweiflung sind Leiden, mit Unliebem vereint sein, ist Leiden, von Liebem getrennt sein, ist Leiden; nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden“ (Samyutta-Nikāya LVI, 11); kurz, *jede Willensdurchkreuzung ist Leiden*, aber auch: *„Leiden ist gehemmttes Wollen“* (Schopenhauer).

Dieser von Schopenhauer geprägte Satz ist so wahr, dass er keines weiteren Beweises bedarf: Alles, was meinem Wollen, meinem Wünschen zuwiderläuft, ist Leiden, und alles, was sich zwar meinem Begehren gemäß, aber unter Widerständen vollzieht, ist insoweit ebenfalls Leiden. Warum fürchten so viele die Armut, warum sind sie in beständiger Sorge um die Erhalt-

ung ihres Besitzes? Weil sie den *Willen* nach Besitz haben. Warum ist es eine Qual für sie, mit einem ihnen unsympathischen Menschen zusammenleben zu müssen? Weil es ihrem *Willen* widerstrebt. Warum jammern sie und grämen sich, wenn der Tod ein von ihnen geliebtes Wesen raubt? Weil ihr ganzer *Wille* sich auf dieses Wesen Konzentriert hatte. Und warum fürchten sie über alles die Auflösung und den Zerfall ihres eigenen Körpers in der Krankheit, dem Alter und dem Tod? Weil sie bis zur Unvernunft von der Gier nach Leben besessen sind. – Hat der Mensch keinen *Willen*, kein Verlangen mehr nach Besitz, ist ihm solcher somit völlig gleichgültig geworden, so schmerzt es ihn auch nicht weiter, wenn er arm ist oder durch den Verlust seines Vermögens arm wird. Dieser Vermögensverlust ist ihm dann so gleichgültig und lässt ihn so kalt, wie es einen Erwachsenen gleichgültig lässt, wenn man ihm das Spielzeug seiner Kindheit wieder unter die Augen bringt, das früher, als er noch ein Kind war, die höchste Lust in ihm ausgelöst hatte. Damals hatte er eben noch einen *Willen* nach solchem Spielzeug gehabt, den er aber nunmehr verloren hat. Und hat der Mensch seinen Willen dahin gewendet, dass jeder ein Bruder oder eine Schwester für ihn ist, dann gibt es für ihn natürlich auch das Leid nicht mehr, das in dem Satz zusammengefasst erscheint: „Mit Unliebem vereint sein, ist Leiden.“ Hat er weiterhin keinen Willen nach Weib und Kind und geht demgemäß allein durchs Leben, dann wird er auch die Wahrheit der Worte an sich erfahren können:

„Wer neunundneunzig geliebte Wesen hat, hat neunundneunzig Trübsale, wer achtundneunzig geliebte Wesen hat, hat achtundneunzig Trübsale, wer neunzig geliebte Wesen hat, hat neunzig Trübsale, wer fünfzig geliebte Wesen hat, hat fünfzig Trübsale, wer zehn geliebte Wesen hat, hat zehn Trübsale, wer ein geliebtes Wesen hat, hat ein Trübsal, wer kein geliebtes Wesen hat, hat kein Trübsal.“

Und hat er endlich auch jede Liebe und damit jeden Willen zu seinem eigenen Körper verloren, hängt er mithin auch an ihm nicht mehr, dann ficht ihn auch dessen Verlust nicht an und kann er im vollendeten Gleichmut dem allmählichen Verfall und der schließlichen völligen Auflösung desselben zusehen. Er wird dann ein Mensch, der in den Schmerzen der Krankheit unter Tränen lächelt. Denn was man nicht mehr will, woran man nicht mehr hängt, dessen Verlust ist auch kein Leid. Schon mit diesen wenigen Worten dürfte die offensichtliche Wahrheit des Satzes „Jedes Leiden ist gehemmttes Wollen, ist Willensdurchkreuzung“ klargestellt sein.

Es entsteht nun aber die Frage, warum denn unser Wille immer wieder durchkreuzt wird. Unser Wollen ist ein Sechsfaches: Wir wollen mit dem Auge Gestalten sehen, mit dem Ohre Töne hören, mit der Nase Dürfte riechen, mit der Zunge Säfte schmecken, mit dem Leibe als Tastorgan das Tastbare tasten, mit dem Gehirn Denköbekte denken. Unser Wille betätigt sich also mit den sechs Sinnesorganen – in Wahrheit haben wir nicht bloß fünf, sondern sechs Sinne, indem auch das Denken eine Sinnentätigkeit ist, die wir mit dem Gehirn als Organ vollziehen. Wir können deshalb auch den körperlichen Organismus als die Gesamtheit der *Organe*, mit denen sich unser Wille betätigt, den Willensapparat nennen: Der körperliche Organismus ist der Apparat, dessen sich unser Wille bedient, um mittels seiner sehen, hören, riechen, schmecken, tasten, denken zu können, in welchen Sinnentätigkeiten sich alles nur denkbare Wollen erschöpft. Nun haben aber alle Gestalten, alle Töne, alle Düfte, Säfte, Tastobjekte und Denköbekte, kurz, alle Objekte des Wollens eine Grundeigenschaft gemein: Sie beharren nicht, sondern sie entstehen und vergehen fortwährend, mit einem Worte: *Sie sind vergänglich*. In dieser Grundeigenschaft

dieser Willensobjekte liegt der letzte und tiefste Grund aller Willensdurchkreuzung.

Nicht das man fortwährend auf der Suche nach entsprechenden Gestalten für das Auge, nach dem Ohre angenehmen Tönen, nach Speisen ist, die unserem Gaumen munden, überhaupt nach Erscheinungen, die der Gesamtheit unserer Sechs Sinne schmeicheln, begründet das Leid; im Gegenteil hat dieses auch einen gewissen Reiz für uns, indem sich hierin ja gerade unser Wille nach der Welt betätigt, wobei ihm ein unerschöpfliches Maß von Hoffnung beigegeben ist. Das Leiden beginnt vielmehr erst dann, wenn uns, während wir uns auf der Jagd nach dem erstrebten vermeintlichen Gut befinden, dasselbe plötzlich in unerreichbare Ferne entweicht oder wenn es uns, nachdem wir es unter großen Mühen erreicht haben und in seinem Besitz schwelgen, plötzlich oder allmählich wieder entrisen wird, wenn also das erstrebte oder erreichte Gut sich als für uns *vergänglich* erweist.

Nun haben wir schon gesehen, dass alle nur denkbaren Objekte unseres Wollens vergängliche sind: Vergänglich ist Geld und Gut, vergänglich sind Weib und Kind, vergänglich eigene Gesundheit und Kraft, vergänglich endlich auch der eigene Leib und mit ihm das Vermögen zu empfinden und wahrzunehmen, Fähigkeiten, die für uns an eben diesen Leib gebunden sind: Wer keinen Leib mehr hat, kann auch nichts mehr empfinden und wahrnehmen. Die Vergänglichkeit ist mithin das eherne Gesetz, dem alles, alles in der Welt untersteht. Es muss also unfehlbar einmal der Zeitpunkt eintreten, wo die Objekte unseres Wollens diese ihre Vergänglichkeit offenbaren und damit uns verloren gehen. Dadurch wird dann unser Wille durchkreuzt mit der Folge, dass das Leid uns überschattet, ein Leid, das umso größer ist, je mehr sich unser Wille ins Objekt verbissen hatte. Riesengroß wird dieses Leid mit dem Zusammen-

bruch alles Wollens im herannahenden Tode. Dann, wenn wir merken, dass uns *alles* entrissen wird, woran wir mit unserem Willen hängen, Vermögen, teure Angehörige, ja der eigene Körper, in dessen Schmerzen wir uns winden und mit ihm auch die ganze übrige Welt, dann wird auch für uns nur ein Meer von Leiden übrig bleiben und dieses Meer von Leiden allein wird dann wirklich sein; insbesondere werden wir dann nicht etwa einen Ausgleich für dieses Leiden in den während des Lebens genossenen Freuden sehen. Im Gegenteil wird das Leid des Sterbens und damit des Abschieds von unserer ganzen bisherigen Welt durch eine glückliche Vergangenheit nicht gemildert, sondern durch den schrecklichen Gegensatz zu dieser nur noch ins Unerträgliche gesteigert, entsprechend dem Gesetz, das ein Fall umso schmerzlicher wirkt, aus umso größerer Höhe er erfolgt.

So sehen wir denn, das All unser Wollen früher oder später naturnotwendig infolge des all waltenden Gesetzes der Vergänglichkeit zusammenbrechen und damit Leiden für uns erzeugen muss, ja das schließlich unser Wille zum Leben im Tode völlig Bankrott macht, indem er dann in lauter Leid ausmündet. Dem Leiden kann man also naturnotwendig nicht entgehen, ja, man muss im ganzen genau so viel und so großes Leid erfahren, als man Willen, Verlangen, Wunsch hat, indem ja *jeder* Wille letzten Endes gebrochen wird. Womit in Hinsicht darauf, dass wir wie jeder jeden Augenblick an sich erfährt, unaufhörlich wollen, weiter feststeht, dass wir im Grunde auch unaufhörlich leiden, eine Tatsache, die nicht dadurch unwahr wird, dass wir im Leben fraglos auch glückliche Momente d.h. solche der Befriedigung unseres Willens haben – sie sind der Köder, der uns das Leben immer wieder begehrenswert erscheinen lässt; denn diese Befriedigung ist stets nur eine vorübergehende, das Ende muss stets sein, dass das Objekt, das

diese Befriedigung gewährt, äußersten falls im Tode, uns wieder entschwindet und damit, wie schon gesagt, in Leiden übergeht, ein Leid, das umso größer ist, je größer die Befriedigung war.

Freilich ist diese Lebensansicht traurig, unsäglich traurig, so traurig, dass die allermeisten sie gar nicht kennenlernen wollen. Aber wer kann im Ernste behaupten, dass sie nicht wahr ist? Und weil die Menschen unmittelbar fühlen, dass sie wahr ist, deshalb haben sie geradezu Grausen, sich mit dem Leidensproblem näher zu befassen. Denn einerseits wissen sie sich als „Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen“, und andererseits sehen sie, wenn sie in *dieser* Weise, also rückhaltlos ihre Lage zu überblicken beginnen, sich in einen Ozean von Leiden versenkt sehen, so grenzenlos das soweit auch das Auge schweift, keine Insel und kein Ufer sichtbar wird, wohin man sich retten könnte, sodass wir Schiffbrüchigen gleichen, die auf dem offenen Meer unentwegt mit den Wellen kämpfen mit dem Erfolg, das sie schließlich doch von diesem verschlungen werden. So steckt denn der Mensch angesichts dieser Sachlage, wonach er unablässig die Befriedigung seines Willens sucht, die doch schon nach der Natur der Objekte dieses Willens als vergängliche für immer ausgeschlossen bleiben muss, wie der Strauß den Kopf in den Sand und bescheidet sich damit, die unaufhörlichen schmerzlichen Regungen seines Begehrens jeweils wenigstens vorübergehend zu beruhigen mit der Folge, das dieses Begehren, kaum gestillt, gleich wieder von Neuem, und zwar in stets höherem Grade hervorwächst, wie der Durst durch Trinken von Salzwasser nur immer größer wird. Goethe hat diesen Charakter des Lebens treffend in die Worte zusammengefasst: „So taumel' ich von Begierde zu Genuss, und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde.“

Es ist aber klar, dass diese Art der Abfindung mit dem Leidensproblem unmöglich die richtige sein kann. Denn der Mensch wäre hiernach ein an sich, also wesenhaft unseliges Wesen, wogegen die anderweitige Tatsache streitet, dass es, wenn auch überaus selten, auch wahrhaft glückliche Menschen gegeben hat, denen auch die Vergänglichkeit der Willensobjekte kein Leid zu bereiten vermochte, auch nicht das Dahinschwinden teurer Angehöriger, ja nicht einmal die Auflösung ihres eigenen Körpers, die vielmehr bei alledem in ungetrübter Heiterkeit verharrten. Es muss also trotz aller Vergänglichkeit und der dadurch bedingten Unmöglichkeit jeglicher Willensbefriedigung eine restlose Lösung des Leidensproblems im Sinne der Überwindung *alles* Leidens geben. Und es gibt denn auch in der Tat eine solche. Freilich wird der Leser dieser Ankündigung wohl von vornherein sehr zweifelnd gegenüberstehen. Das Problem der definitiven Überwindung *alles* Leidens, auch des Leidens des Todes, sollte bereits gelöst sein, und zwar nicht bloß scheinbar, sondern wirklich und erkenntnismäßig – nur eine solche Lösung ist natürlich gemeint – und wer sollte nichts davon wissen? Ja, das sollte selbst den führenden Männern unserer Wissenschaft und gar unseren großen Philosophen, die sich doch berufsmäßig damit befassen müssten, entgangen sein? So anmaßend es klingen mag, all das ist zu bejahen: Das Problem der Überwindung alles Leidens, auch des Todes, ist bereits seit Jahrtausenden in zweifelloser Weise jedem Verständigen verständlich gelöst; ja, diese Lösung ist überaus einfach, so einfach, dass sie schließlich auch ein kluger Schäfer begreifen kann, nach dem Grundsatz, dass die Einfachheit das Siegel der Wahrheit ist und so gewiss als die Überwindung des Leidens eine Angelegenheit jedes Menschen, auch des einfachen Mannes bildet, das Problem der Leidensüberwindung mithin auch jedem begreiflich sein muss.

Wenn uns und wenn unseren Philosophen diese Lösung bisher unbekannt geblieben ist, so liegt das daran, dass wir, was vor unseren Füßen liegt, droben im Himmel – dieses Wort im buchstäblichen Sinn genommen – suchten.

*

Welches ist nun diese Lösung? Wir haben gesehen, das alles Leiden durchkreuztes oder gehemmttes Wollen ist. Wenn wir mithin das Leiden vermeiden wollen, so dürfen wir bloß nicht mehr wollen und wir werden mit einem Schlag frei von allem Leiden. Wir haben dieses dann an seiner Wurzel behoben, entgegen der bloßen Symptombehandlung durch den Normalmenschen, der sein ganzes Leben mit der undankbaren Aufgabe hinbringt, sein unersättliches Begehren zu befriedigen und damit eine Sisyphusarbeit im eigentlichen Sinne des Wortes leistet.

Man wird zugeben, dass das angegebene Rezept in der Tat verblüffend einfach ist. Aber so einfach es ist, so schwer oder vielleicht unmöglich erscheint seine Ausführung: Ich soll nicht mehr wollen, d.h. also, ich soll, da ja *jedes* Leid zu beheben ist, nichts mehr, absolut nichts mehr wollen: Ich soll nichts von der Welt mehr wollen, ich soll nicht einmal mehr meinen Körper und damit auch keinerlei Empfindung und Wahrnehmung, die ich ja erst mit dem Körper erzeuge, mehr wollen. Ja, was bleibt denn dann, wenn ich sogar auf meinen Körper und mit ihm auf jede Empfindung und Wahrnehmung verzichte, von mir überhaupt noch übrig? Dann bin ich doch selbst aufgehoben! Man stelle sich nur vor, man habe keinen Körper und damit keinerlei Empfindung und Wahrnehmung mehr. Mich selbst aber kann ich doch gar nicht aufheben *wollen*, weil das gegen mein Wesen ginge, das doch eben darin besteht, das zu sein, was es ist, dem also schon der bloße Wille zum Anderssein, geschweige zur

Selbstvernichtung wesenswidrig wäre, so das er also unmöglich aufsteigen kann. Jeder Wille von mir muss vielmehr mit meinem Wesen im Einklang stehen, aus dem er hervorquillt: *Wie das Wesen eines Individuums, so müsste sein Wille sein.*

Ganz recht. Gegen diesen Satz ist in der Tat nichts einzuwenden, er ist offensichtlich wahr, und weil er das ist, so wollen wir ihn auch zum Ausgangspunkt für die Antwort auf den eben gebrachten Einwand machen, und zwar in der Weise, das wir von unserem Wollen auf unser Wesen schließen: Wir haben gesehen, dass all unser Wollen naturnotwendig Schiffbruch leiden muss und das eben hierin die Unvermeidlichkeit des Leidens beschlossen liegt. Wir haben aber weiter gesehen, warum immer wieder dieser unvermeidliche Bankrott alles unseres Wollens erfolgen muss: weil alle Objekte unseres Wollens *vergänglich* sind. Also ist alles Vergängliche gegen die Natur unseres Wollens: Es schmerzt unseren Willen, wenn sich das geliebte Objekt als vergänglich erweist. Ist aber das Vergängliche gegen die Natur unseres Wollens, dann ist es eben deshalb auch gegen unser Wesen. Denn wie das Wesen, so das Wollen. Unserem Wesen werden mithin nur *unvergängliche* Objekte, insbesondere ein unvergänglicher Körper, statt des vergänglichen, wie wir ihn unser eigen nennen, genügen, nur solche unvergänglichen Objekte wären unserem Wesen *gleichwertig*. Mithin ist dieses unser Wesen *unvergänglich*. Dieser Schluss ist absolut zwingend, man mag ihn bei Tage überlege, man mag ihm bei Nacht überlegen, man mag ihn bei Tag und bei Nacht überlegen: „*Die stoßende Kraft erkennst du am Widerstand, urewiges Wesen am Leid der Vergänglichkeit. Das Leid der Vergänglichkeit ist der Mahner, das wir unvergänglich sind*“ (Hans Much).

So hat uns denn die Betrachtung des Leidens, insbesondere die Erkenntnis, dass alles Leiden letzten Endes in der Vergäng-

lichkeit der Objekte unseres Wollens wurzelt, bereits zu einem gewaltigen Ergebnis geführt, gleich wie der König Saul, der auszog, die Eselinnen seines Vaters zu suchen und dabei eine Königskrone fand.

Gewaltig wie dieses Ergebnis sind aber auch seine Folgen. Wenn wir selbst unvergänglich sind, dann kann auch nichts Vergängliches zu unserem Wesen gehören. Nun ist aber alles Erkennbare an uns vergänglich: Der Körper ist vergänglich, die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die Gemütsregungen entstehen und vergehen fortwährend neu, sind also gleichfalls vergänglich, sie müssen spätestens mit dem Körper zugrunde gehen, an den ja, wie schon früher gesagt, alle die sogenannten geistigen Funktionen gebunden sind: Mit dem Zerfall des Körpers im Tode ist es auch mit dem Empfinden und Wahrnehmen und den Gemütstätigkeiten definitiv vorbei. Damit ist zugleich auch das Bewusstsein als vergänglich erkannt. Denn dieses besteht ja eben im Empfinden und Wahrnehmen: Wo nichts mehr empfunden und wahrgenommen wird, da gibt es auch kein Bewusstsein mehr. Bewusstlosigkeit und Empfindungslosigkeit sind also sich deckende Begriffe, damit aber auch Bewusstsein und Empfindung. Mithin gehört nichts von alledem zu deinem Wesen: Der Körper ist nicht dein Selbst, die Empfindungen sind nicht dein Selbst, die Wahrnehmungen sind nicht dein Selbst, die Gemütstätigkeiten sind nicht dein Selbst, das Bewusstsein ist nicht dein Selbst, kurz, all das, was wir unter dem Begriff der Persönlichkeit verstehen, ist nicht unser Selbst.

Beständen wir in diesen Elementen unserer Persönlichkeit, also in unserem Körper und in unseren Empfindungen und Wahrnehmungen, die wir mit dem Körper in uns hervorrufen, dann müssten sie uns doch auch die vertrauteste Sache von der Welt sein, sie wären eben unser ich, unser Selbst und damit erschöpfend bestimmt. Nun halte man dem gegenüber, mit

welch sonderbarer Neugierde nicht nur das Kind, sondern auch der Erwachsene Zeit seines Lebens seinen eigenen Körper betrachtet, ihn studiert, ihn als Rätsel, ein Geheimnis anstaunt, genau so, wie man sich benimmt, wenn man plötzlich auf etwas ganz Fremdes in der Welt stößt, mit dem man bisher nie etwas zu tun gehabt hatte. Wenn man sich recht deutlich machen will, dass der Körper nicht unser wahres Selbst sein kann, so erwäge man noch folgendes: Bekanntlich hat der unaufhörliche Stoffwechsel in unserem Körper zur Folge, dass „nach spätestens sieben Jahren kein Atom in demselben mehr das gleiche ist“; es ist in der Zwischenzeit aus der aufgenommenen Nahrung ein vollständig neuer Körper aufgebaut worden. Hiernach habe ich also, wenn ich beispielsweise jetzt zweiundvierzig Jahre alt bin, schon sechsmal in diesem Leben meinen eigenen Körper zu Grabe getragen, indem ich ihn schon sechsmal vollständig neu aufgebaut habe; und doch bin ich der gleiche geblieben. Der Körper kann also mit meinem eigentlichen Wesen nichts zu tun haben, muss mithin erst als ein Fremdes zu mir hinzugekommen sein, das meine eigene Neugierde und Verwunderung erregt. Nicht minder wundert sich aber der besonnene Mensch also jener, der sich seinen Blick nicht hat durch Gewohnheit abstumpfen lassen, über die in ihm aufsteigenden Empfindungen, Wahrnehmungen, Gedanken und fragt sich: „Wie komme ich zu alledem? *Muss* ich sie denn haben?“ Eine Frage, die ganz unmöglich wäre, wenn er nichts weiter als eben diese Prozesse selbst wäre. Sie wären eben sein Wesen und damit erschöpfend bestimmt, wie sich niemand darüber wundert, dass das Wasser nass ist, eben weil es dessen Wesen ist, nass zu sein. Nun ist aber jene Bewunderung da. Es ist die große Bewunderung darüber, wie ich zu diesem mit Sinnlichkeit und Bewusstsein behafteten Körper gekommen oder anders ausgedrückt, wie ich in diese Welt hineingeraten bin. Es ist jene große Bewunderung, die die Urquelle aller Religionen und Philosophie

ist und die vielleicht jeden einmal im Leben in einer beschaulichen Stunde überkommt. – Übrigens geht für den denkenden Menschen schon daraus, dass sein *Körper* ihm offensichtlich wesensfremd ist, zwingend hervor, dass im Grunde auch die Empfindungen, Wahrnehmungen und Gemütsstätigkeiten nichts mit seinem Wesen zu tun haben können, weil sie ja, wie wir schon gesehen haben, an diesen ihm wesensfremden Körper gebunden sind, erst vermittelt seiner stofflichen Sinnesorgane hervorgerufen werden können.

Gerade dadurch, dass wir selbst vom Hinschwinden unseres Körpers, unseren Empfindungen, Wahrnehmungen sowie unseren Gemütsstätigkeiten nicht mitbetroffen werden, wird ja auch der Schmerz, das Leid infolge Vergänglichkeit überhaupt erst möglich. Denn dieses Leid – und ein anders gibt es im Grunde nicht – besteht ja eben darin, dass der gewollte Zustand einem ungewollten Platz macht. Das setzt aber doch voraus, dass etwas da ist, was diesen Übergang aus dem gewollten in den ungewollten Zustand an sich erfährt, was also selbst diesen unaufhörlichen Wechsel nicht mitmacht, sondern ihn im Gegenteil schmerzlich empfindet, und dieses Etwas sind eben – wir selbst mit der ganzen Wirklichkeit dieses Schmerzes, den wir an uns empfinden. Wir können also unmöglich in dem bestehen, was uns Schmerz *verursacht*. Im Gegenteil könnte uns, wenn wir in unserem Körper, unseren Empfindungen und Wahrnehmungen, die sämtlich in unserem Tode dahinschwinden, bestanden wären, dieses Dahinschwinden schon deshalb keinen Schmerz verursachen, weil, was seinem Wesen nach vergänglich ist, diese Vergänglichkeit überhaupt nicht schmerzhaft empfinden kann, da es ihm ja nichts Naturwidriges, sondern gerade die Auswirkung seiner innersten Wesenheit ist, wie das Wasser nicht etwa sein Zerstieben in Dampf scheut, sondern im Gegenteil, wie seiner Natur gemäß mit aller Heftigkeit erstrebt. Wir müssten hiernach, wenn wir in unserem vergänglichen Körper

und den mit diesem hervorgebrachten Empfindungen und Wahrnehmungen beständen, mit derselben Lust altern und sterben wie geboren werden, eben weil sich in alledem unser Wesen auswirkte.

So entschleiert sich uns denn die weitere große Wahrheit, dass unser Körper mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen uns gar nicht wesentlich angehört. Wir hängen vielmehr bloß an ihm, weil wir Verlangen, Willen nach diesem Körper und seinen Empfindungen und Wahrnehmungen haben. In Wahrheit sind wir jenseits dieses Körpers, jenseits seiner Empfindungen und Wahrnehmungen, die ja alle vergänglich sind, und damit *jenseits der ganzen Welt*, deren Erscheinungen ja nur empfunden und wahrgenommen werden. Das alles ist der Bereich der *Vergänglichkeit*, ich aber bin das *Unvergängliche*, habe indessen Sehnsucht, Verlangen, Willen nach dem vergänglichen Körper mit seinen gleichfalls vergänglichen Empfindungen und Wahrnehmungen. Und warum habe ich dieses Verlangen? Weil ich infolge eines ungeheuerlichen Irrtums in dem Wahn befangen bin, dieser Körper mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen gehöre zu meinem Wesen, ich müsse ihn hiernach haben, wenn ich nicht gänzlich vernichtet sein solle. Und weil ich mich so aus Verblendung mit beispielloser Heftigkeit an diese vergängliche Erscheinung hänge, deshalb leidet mein *urewiges Wesen* unablässig. Der Zustand der Leiblichkeit ist uns mithin im höchsten Grade unangemessen: Er verstrickt uns in die Vergänglichkeit und damit ins Leiden.

Damit gelangen wir zu einem dritten praktischen Ergebnis: Wir können uns von diesem Leiden befreien. Wir müssen nur auf die leidbringenden Erscheinungen, d.h. auf unseren Körper mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen verzichten. Und wir können auf sie verzichten, weil sie im Grunde nicht das Geringste mit unserem Wesen zu tun haben. – Welch ein Gedanke! Der Körper und damit Krankheit und Tod gehen

mich im Grunde gar nichts an. Denn dadurch werde ich in meinem tiefsten Wesen nicht berührt; und stirbt ein teurer Angehöriger, so geht das in Wahrheit ihn nichts an; denn dadurch wird er nicht berührt. Tod, wo ist dein Stachel? Krankheit, wo sind deine Schrecken?

*

Doch damit ist das Leidensproblem noch nicht völlig gelöst. Bisher haben wir gefunden, dass unser Körper uns nicht wesentlich zugehört, woraus folgte, dass auch sein Verlust im Tode uns unangetastet lässt. Doch das ist nur die eine Seite. Die andere ist das ich; wenn mein Körper nichts mit meinem Wesen zu tun hat, dann natürlich auch schon war, bevor dieser Körper aufgebaut wurde; die Erzeugung dieses Körpers war also nicht mein Anfang, sondern eben nur der Anfang dieses meines gegenwärtigen Körpers. Damit entsteht aber die Frage: *Wie kam ich denn dann zu diesem meinem Körper?* Man wird sagen: „Nun ja, durch Zeugung seitens meines Vaters und meiner Mutter.“ Aber dagegen könnte man einwenden: Was ging denn der von meinem Vater und meiner Mutter bereitete Keim *mich* an, mich, der ich schon vorher und davon unabhängig war? Doch wohl so wenig wie irgendein anderer Keim, der anderweit bereitete wird. Somit ist klar, dass an dem Akt meiner Empfängnis auch ich selbst als Dritter irgendwie beteiligt sein musste, infolge welcher Beteiligung dann eben jener von meinem Vater und meiner Mutter bereitete Keim zu *meinem* Keim und weiterhin zu *meinem* Körper wurde. Wann wird aber etwas *mein*? Wann wird zum Beispiel der Apfel an einem Baum *mein* Apfel? Doch wohl, wenn ich ihn mir zueigne, wenn ich ihn *ergreife*. Und wann eigne ich ihn mir zu, wann ergreife ich ihn? Wenn ich Verlangen nach ihm habe, d.h. also, wenn ich ihn *will*. Hätte ich kein Verlangen nach ihm, dann würde es mir natürlich auch

nicht einfallen, ihn zu ergreifen, und würde ich ihn nicht ergreifen, so würde er auch nicht in meine Gewalt übergehen, würde nicht zu *meinem* Apfel werden. – Ganz ebenso konnte natürlich auch der von meinen Eltern bereitete Keim zu *meinem* Keim nur dadurch werden, dass ich ihn *ergriff*, mich an ihn anklammerte mit der Folge, dass jener Keim, als er sich zu einem körperlichen Organismus ausbildete, dann zu *meinem* körperlichen Organismus wurde. Und ich ergriff jenen Keim, klammerte mich an ihn an, weil ich Verlangen, Willen danach hatte, mir auf diese Weise einen körperlichen Organismus aufzubauen. Sonach war es mein Wille nach einem Körper, der mich bestimmte, mir durch Aneignung des von meinem Vater und meiner Mutter bereiteten Keimes im Leibe meiner Mutter einen Körper aufzubauen, wie es jetzt mein Wille ist, diesen Körper fortwährend zur Erzeugung von Empfindungen und Wahrnehmungen der Welt zu gebrauchen.

Woher aber kam in mir vor meiner Empfängnis dieser Wille nach einem Körper? Wir brauchen den Körper, wie schon wiederholt erwähnt, um Gestalten sehen, Töne hören, Düfte riechen, Säfte schmecken, Tastobjekte tasten und Gedanken denken zu können, oder was dasselbe ist, um mittels seiner Empfindungen und Wahrnehmungen von Objekten der Welt zu bekommen; denn unser Körper ist ja der Empfindungs- und Wahrnehmungs- oder kurz, der Erkenntnis-*Apparat*: Ohne den Körper mit seinen Sinnesorganen können wir nicht sehen, nicht hören, nicht riechen, nicht denken und damit nicht empfinden und wahrnehmen, so wenig, als man ohne Musikinstrument musikalische Töne hervorbringen kann. Wir wollen unseren Körper auch nur zu diesem Zwecke haben: Wer in Wahrheit nichts mehr sehen will, dem liegt auch nichts mehr daran, wenn all das an seinem Körper zugrunde geht, was die Sehtätigkeit ermöglicht und wer auch nichts mehr hören, riechen, schme-

cken, tasten will, der hängt an seinem Körper nur mehr insoweit, als er das notwendige Werkzeug für das allein noch für unentbehrlich gehaltene Denken darstellt. Wer aber noch dazu alles Denkens überdrüssig wird, der hat jegliches Interesse an dem Fortbestand seines Körpers verloren, der ihm ja dann zu nichts mehr nütze ist. Daraus wird also deutlich, dass für uns der Körper nur Mittel zum Zweck ist, nämlich eben um mittels seiner die Erscheinungen der Welt empfinden und wahrnehmen zu können. Wenn wir also vor unserer Empfängnis Verlangen, Willen nach einem Körper hatten und deshalb an dem von unseren Eltern bereiteten Keim, aus dem nochmals unser Körper erwuchs, hafteten, so war jener Wille, jenes Verlangen in uns eben ein Wille und Verlangen, auf diese Weise die Erscheinungen der Welt zu empfinden und wahrzunehmen. Um den Genuss dieser Erscheinungen der Welt war es uns also im Grunde zu tun; mit ihnen wollten wir uns durch den Körper, als die Sechssinnesmaschine in Verbindung setzen. Nun konnte ich, bevor ich mir meinen gegenwärtigen Körper beigelegt hatte, Verlangen, Sehnsucht nach diesen Erscheinungen der Welt aber doch nur haben, wenn ich sie bereits einmal empfunden und wahrgenommen, also gekostet hatte. Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, oder: Was ich nicht kenne, kann ich nicht begehren. Daraus folgt also, dass ich die Erscheinungen der Welt schon vor dem Aufbau meines gegenwärtigen Körpers gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt und getastet haben musste. Das konnte aber allein vermittels der Sinnesorgane eines körperlichen Organismus geschehen sein, so gut, wie ich es auch jetzt nur durch solche Sinnesorgane kann. Also musste ich bereits vor meinem gegenwärtigen körperlichen Organismus einen anderen solchen gehabt haben, mittels dessen ich mit der Welt in Verbindung gestanden war. Ich hatte mithin vor meinem gegenwärtigen Körper bereits einen anderen Körper, mit dem ich damals in der Welt weilte und sie empfand und wahrnahm.

Damals also war es, dass ich diese Welt bereits lieben lernte. Daher stammte mithin auch jener Wille, der mich bei der Auflösung jenes früheren Körpers bestimmte, an dem von meinen gegenwärtigen Eltern bereiteten Keim anzuhaften, um mir so einen neuen Körper zu bauen und mittels seiner Sinnesorgane neuerdings die Welt zu genießen.

Wie aber kam ich zu jenem früheren Körper vor meinem gegenwärtigen? Natürlich auf dieselbe Weise wie zu diesem letzteren: Auch zu ihm hatte mich die Sehnsucht, der Wille nach einem solchen Körper getrieben, welcher Wille durch den Gebrauch eines noch früheren Körpers in mir entstanden war und so zurück in die anfangslose Vergangenheit; so aber auch weiter in die endlose Zukunft hinein: Auch in meinem kommenden Tode werde ich an einem neuen Keim in einem neuen Mutterleibe haften, wenn ich noch Verlangen habe, mittels eines körperlichen Organismus mit der Welt in Verbindung zu bleiben. Aus dem gleichen Grunde werde ich nach dem Zerfall dieses künftigen Körpers in ähnlicher Weise mir einen neuen bauen und nach diesem wieder einen neuen und so fort von Ewigkeit zu Ewigkeit – *die Kette unserer Wiedergeburten ist geschlossen.*

Freilich kommen solche Gedanken uns Modernen ungeheuerlich vor. Aber müssen sie deshalb falsch sein? Könnte es denn nicht auch sein, dass wir infolge einer falschen Entwicklung uns gewissen Wahrheiten entfremdet haben? Wenigstens werden damit als mit einer Möglichkeit jene rechnen, die sich nicht durch den Flitterglanz unserer modernen Zivilisation täuschen lassen, deren Früchte wir soeben in dem schauerlichen Krieg, der über ganz Europa hereinbrach, erleben, was gewiss nicht dafür spricht, das die gegenwärtige Menschheit auf den rechten Bahnen wandelt. Übrigens war diese Lehre der Wiedergeburt oder der Palingenesie nach Schopenhauer der Urglaube

der Menschheit und auch von jeher die Überzeugung der weisesten Geister. Doch sei es um den Urglauben, sei es auch um diese Überzeugung anderer. Wer das bisher Ausgeführte ernstlich überdenkt, wird finden, dass die Wiedergeburt nur eine selbstverständliche Folge der Unvergänglichkeit und damit der Unabhängigkeit unseres Wesens vom Schicksal unseres körperlichen Organismus ist: Weil ich vom Entstehen und Vergehen dieses Organismus nicht berührt werde, deshalb war ich bereits vor ihm, und zwar in jedem Zeitpunkte vor ihm, indem mir dann ja keine Veränderung und damit keine Zeit etwas anhaben konnte; deshalb werde ich dann aber auch in alle Zeiten hinein sein; und zwar war ich und werde ich sein, wie ich will, also mit einem körperlichen Organismus ausgestattet, solange ich einen solchen haben *will*; und wir wollten bisher einen solchen haben, wie uns unser eigener Wille, wenn wir ihn betrachten, beweist: Noch heute lebt in uns diese Anhänglichkeit an den Körper und solange sie lebt, braucht uns auch um den Besitz eines solchen nicht bange zu sein: „Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiss“ (Schopenhauer). So wird denn die Anfangs- und Endlosigkeit unserer Wiedergeburten zum Spiegel unseres eigenen Wesens und demgemäß „*die Unendlichkeit der Welt das Maß unserer eigenen, sie stets übersteigenden Größe*“ (Schopenhauer). Wenn uns Modernen also zugemutet wird, uns mit solchen Gedanken zu befreunden, so wird uns bloß zugemutet, uns unserer eigenen Größe bewusst zu werden.

Freilich wächst unter diesem Gesichtspunkte auch das Leiden, in das wir verstrickt sind, ins Unermessliche. Bereits seit undenkbaren Zeiten eilen wir von Geburt zu Tod und vom Tod zu neuer Geburt. Jeder von uns hat schon so viele Leiber abgelegt, dass der aus ihnen sich aufschichtende Haufen von Todgebein ein unermessliches Gebirge von Menschenkalk abgeben würde, wonach es denn auch „keinen Flecken Erde gibt, der

nicht Staub Verstorbenen wäre“ (Jātaka). Eben deshalb konnte auch die furchtbare Frage aufgeworfen werden:

„Was ist wohl mehr ihr Brüder, die Tränenflut, die ihr auf diesem lange Weg immer wieder zu neuer Geburt und zu neuem Tode eilend, mit Unerwünschtem vereint, von Erwünschtem getrennt, klagend und weinend vergossen habt, oder das Wasser der vier großen Meere?“

(Samyutta-Nikāya XV, 3)

Eben deshalb spricht Jakob Böhme nur die nackte Wahrheit aus, wenn er sagt: „Wenn alle Berge Bücher wären und alle Seen Tinte und alle Bäume Schreibfedern, noch wäre es nicht genug, um all den Schmerz zu beschreiben.“

Erst von dieser Warte aus enthüllt sich uns das Leidensproblem in seinem vollen Umfange: Es handelt sich nicht bloß um das Leiden unserer gegenwärtigen Existenz. Sich in dieser Hinsicht besonders zu bemühen, wäre wohl in Anbetracht der Kürze und Flüchtigkeit dieser Existenz kaum der Mühe wert: In einigen Jahren mit unserem Tode wäre ja ohnehin alles vorüber; sondern es handelt sich vor allem darum, unsere Zukunft nach dem Tode sicherzustellen, dem uns noch drohenden Ozean von neuen Leiden zu entgehen und diese unsere ferne Zukunft möglichst glücklich zu gestalten. Das Leidensproblem ist also viel, viel größer, als man sich gemeinhin vorstellt; es ist gewaltig, entsprechend dem Meer von Leiden, das zu vermeiden ist. Doch es ist nicht so gewaltig, dass wir nicht auch diesen Ozean von Leiden zum Vertrocknen bringen könnten; im Gegenteil gründet auch diese Unermesslichkeit des Leidens nur in der Unermesslichkeit unseres eigenen Wesens, das von keiner Zeit begrenzt wird, demnach auch endlos leiden kann, wenn es *will*. Nur weil wir wollen, haften wir ja, wie wir gesehen haben, in unserem jeweiligen Tode an einem neuen Keim und bauen uns

so einen neuen Körper und nur von der Art dieses unseres Wollens wird es abhängen, an welchem neuen Keim wir haften, welchen neuen Körper wir demgemäß bekommen und in welche neuen Verhältnisse wir hineingeboren werden. Letztes bedarf noch näherer Aufklärung.

*

Wir haften in unserem Tode an einem neuen Keim, weil wir Verlangen nach einem neuen Körper haben. An welchem neuen Keim haften wir aber dann? Nun ja, an einem solchen, der unserem Wollen, unserem Verlangen entspricht und zwar nicht bloß unserem bewussten Wollen, sondern unserem Begehren in seinem tiefsten Grunde, d.h. also unserem innersten Charakter, wie er zum Vorschein kommt, wenn er sich als blinder Trieb betätigt. Denn eben in dieser Lage wird ja unser Wille im entscheidenden Augenblick des Todes sein, wo er zu einem neuen Anhaften an einem neuen Keim genötigt wird. Denn dann schwindet mit dem Aufhören aller Sinnentätigkeiten auch alles Bewusstsein von uns. Unser Wille nach einem neuen Körper betätigt sich dann also, weil ohne jede Erkenntnis in vollständiger Blindheit und eben deshalb ohne alle Rücksicht auf die sich daraus ergebenden Folgen. Er führt einfach zu einem Anhaften an denjenigen Keim, der ihm am meisten entspricht, zu dem er eben deshalb sich am meisten hingezogen fühlt, gleichviel ob dies ein Keim in einem Menschenleib oder in einem Tierleib oder in einer Lichtwelt oder in einer solchen ist, in der der Auswurf der Wesen sich sammelt. Erst später, wenn dieser Keim sich entfaltet hat und wenn nach eingetretener Sinnentätigkeit wiederum Bewusstsein aufdämmert, wird das, was man ergriff, woran man haftete, eben von diesem Bewusstsein beleuchtet, indem man sich dann als Mensch, als Tier, als ein Göttlicher oder als Teufel sieht. *Wir können nämlich alles von*

der Welt werden, weil wir nichts von der Welt sind: Ich kann ein König werden und kann ein Bettler werden, kann ein Edler werden und kann ein Schurke werden, kann ein Mensch, ein Tier und ein Teufel werden und kann ein Gott ¹ werden. An sich ist mir das eine so nahe, weil so wesensfremd wie das andere. Es hängt bloß von meiner innersten Willensrichtung ab, an welchem Keim und in welcher Welt ich haften werde.

Grundbedingung der Gewissheit, dass ich nach meinem Tode an keinem Keim in niedriger, leidvoller Welt haften werde, ist also, dass ich mich spätestens im Augenblick dieses meines Todes von allen niedrigen Trieben definitiv frei weiß. Trifft dies zu, so kann ich in meinem Tode unmöglich in die Tiefe sinken, sondern muss in höheren, reineren und damit seligeren Sphären haften, wie gereinigter, d.h. von den schweren Bestandteilen befreiter Kohlerauch nicht in Niederungen sich niederschlagen kann, sondern in die Höhe steigen muss. Umgekehrt wird ein niedrig gesinnter Mensch nach seinem Tod in leidvollen Welten wiedererscheinen, weil ihm ja rohe, gemeine *Keime wahlverwandt* sind, nach demselben Gesetz, nach welchem schwerer Steinkohlenrauch in den Tiefen hängen bleibt.

1) Gott: Im Buddhismus bezieht sich dieser Begriff nicht auf Götter im Sinn des griechischen Pantheons oder des Schöpfergottes in der christlichen Religion: Ein Gott, eine Gottheit im buddhistischen Sinn ist vielmehr ein *höheres Wesen*, das sich durch eine das menschliche Niveau weit übersteigende Ethik im Sinn allumfassender liebender Güte auszeichnet sowie durch Loslösung gegenüber dem dem Menschen eigenen grobmateriellen Körper. In diesem Sinn sind denn auch stets die Begriffe *göttlich* und *Götter-* bzw. *Lichtwelten* zu verstehen. (Anmerkung des Herausgebers).

Ebenso bestimmt unser Wille im Sinne unseres tiefsten Strebens natürlich auch die Art unserer gegenwärtigen Existenz: Wir haben an dem von unseren derzeitigen Eltern bereiteten Keim deshalb gehaftet, weil dieser Keim in seiner ihm eigentlichen Anlage, sich zu einem gesunden oder kranken, schönen oder hässlichen Körper und in glänzenden oder dürrtigen Verhältnissen zu entwickeln, unserer ganzen Willensrichtung entsprach oder mit anderen Worten uns *wahlverwandt* war. Wir können uns deshalb auch nicht über unseren Körper, über unsere Anlagen und die Verhältnisse, in die wir hineingeboren wurden, beklagen:

„Dass alles hat nicht dein Vater getan, hat nicht deine Mutter getan, hat kein Gott und kein Teufel getan, du selbst hast es so gewollt, du selbst hast nunmehr die Ernte davon einzutragen.“

(Majjhima-Nikāya, 130)

So furchtbar diese Aufklärung für uns ist, indem sie alle Verantwortung für das, was wir jetzt sind und was uns noch trifft, uns ganz allein überträgt, so trostreich ist sie andererseits. Denn eben weil wir so unser Schicksal in höchster Unabhängigkeit selbst und ganz allein gestalten, hängt es auch nur von uns ganz allein ab, was wir in der nächsten Existenz werden: Wir dürfen nur unseren Willen, unsere Triebe veredeln – und wir können es, wie wir alsbald noch sehen werden – und wir dürfen sicher sein in besseren und reineren Welten, als die ist, in der wir jetzt leben, wiedergeboren zu werden.

Freilich führen wir dadurch nur eine Verminderung des Leidens herbei, wenn auch schließlich auf das denkbar geringste Maß. Auch wenn wir nämlich in den höchsten Lichtwelten, die wir Abendländer vom Christentum her als Himmel zu bezeichnen gewohnt sind, wiedergeboren werden, in denen sich die Lebensdauer der einzelnen Wesen in die Billionen Jahre er-

streckt – wer über diese Zahl zu lächeln geneigt ist, dem sei gesagt, das auch sie gegenüber unserem über *jede* Zeit erhabenen Wesen zu einem Augenblick, ja zu einem Nichts zusammenschumpft, – so wird doch auch in diesen Lichtwelten zum Mindesten der Tod sein, d.h. die Auflösung des Ätherkörpers, mit dem ihre Bewohner bekleidet sind und damit der abermalige schließliche Zusammenbruch alles unseres Wollens. Denn auch alle Himmel, wie übrigens auch die Abgründe des Seins, die bei uns in fantastischer Ausschmückung als die Höllen im Volksbewusstsein weiterleben, sind vom All waltenden Vergänglichkeitsgesetz beherrscht, indem auch diese Himmel und Höllen noch innerhalb der Welt sind, in der es schlechterdings nichts Unvergängliches geben kann. Auch der Aufenthalt in den Himmeln und den verworfenen oder höllischen Welten muss und wird demnach irgend einmal ein Ende nehmen mit der Folge, dass unsere Weltenwanderung durch Anhaften an einem neuen anderweitigen Keim sich fortsetzt und damit das Leiden in neuer Form und anderer Gestalt sich wiederum einstellt.

*

Das definitive Ende alles Leidens ist vielmehr nur möglich, wenn wir überhaupt völlig aus dieser Leidenswelt, und zwar auch aus ihren vergänglichen Himmeln heraustreten; und heraustreten können und werden wir, wenn wir keinerlei Verlangen, keinerlei Willen mehr nach ihr haben. Denn ist jedes Verlangen nach der Welt in uns erloschen, dann wollen wir natürlich auch keinen Körper mit seinen Sinnesorganen mehr als dem Apparat, mittels dessen wir die Welt empfinden und wahrnehmen können. Will ich aber keinen Körper mehr, dann hafte ich selbstverständlich in meinem kommenden Tode auch an keinem neuen Keime mehr, weil ja der Grund weggefallen

ist, weshalb ich einen solchen Keim bisher allein ergriffen hatte, nämlich eben der Drang nach einem körperlichen Organismus. Dann bekomme ich also nach meinem Tode auch tatsächlich keinen solchen Organismus mehr, womit jede Verbindung zwischen mir und der Welt und damit jede Empfindung und Wahrnehmung der letzteren für ewig aufgehoben ist.

Was aber dann? Dann haben wir unsere *Ruhe*, unsere *ewige Ruhe* vor der Welt und damit vor allem Leid. Haben wir dann doch alles Vergängliche und damit Leidbringende an uns, nämlich unseren Körper, wie auch mit ihm alle Empfindung und Wahrnehmung der anderweitigen vergänglichen Erscheinungen für immer abgelegt, so das uns nichts, nichts mehr beunruhigen kann. Denn was sollte den noch quälen, der keinen Körper mehr hat? Ist er doch losgekommen von jeder Geburt, von Alter, Krankheit und Tod, von Sorge, Kummer, Jammer, Gram und Verzweiflung. Man muss sich klar zu machen versuchen, was das bedeutet. – Dann sind wir aber nicht bloß alles Leidens irgendwelcher Art ledig: Wir sind auch an die Stätte ewiger *höchster Seligkeit* gelangt. Denn wir haben ja jeden Willen, jedes Verlangen, auch das leiseste irgendwelcher Art, verloren, verharren in höchster absoluter *Wunschlosigkeit*. Freilich liegt diese Seligkeit absoluter Wunschlosigkeit uns, die wir nur das trügerische Glück der jeweiligen Befriedigung unserer Wünsche kennen, so ferne, dass wir erst durch längere Erwägung überhaupt eine bloße Ahnung dieses Zustandes zu gewinnen vermögen.

Man stelle sich vor: Man verweile an einem schönen Sommertag an einem Sonntagmorgen, während die Sonne ihre Strahlen aus dem wolkenlosen, azurblauen Himmel herabsendet, alleine auf weiter Flur: Kein Lüftchen regt sich, kein Laut dringt zu uns – heiliges Schweigen ringsherum. Hingerissen vom Zauber dieser feierlichen Stille, wird es auch in unserem

Inneren ruhig, die Erinnerungsbilder, die uns mit der Welt verknüpfen, lösen sich allmählich auf; unser Denken und Grübeln und Phantasieren, auch das Entzücken über die friedvolle Natur, die uns umgibt, beruhigt sich mehr und mehr und schläft schließlich ganz ein; selbst das Bewusstsein von unserem eigenen Körper ist dahingeschwunden: Und so sitzen wir da *weltenentrückt, selbstverloren*, in höchster Beruhigung, in völliger Wunschlosigkeit. Kann es etwas Höheres geben? Werden wir nicht, wenn wir nun plötzlich durch einen schrillen Laut wieder zu unserem Körper und zur Welt und damit in die rastlose Unruhe des Lebens zurückgerufen werden, mit schmerzlicher Sehnsucht jener seligen Augenblicke der Freiheit von der Zuchthausarbeit des Wollens und damit der völligen Wunschlosigkeit gedenken?

Diese Augenblicke waren eine Ahnung des Nibbāna (Nirvāna), der Seligkeit ewiger, absoluter *Wunschlosigkeit*, in die wir eintreten werden, wenn wir einmal nach dem Ersterben jedes Verlangens nach der Welt und damit auch nach unserem eigenen Körper diesen letzteren in unserem letzten Tode für immer abgelegt haben. Dann haben wir uns zurückgezogen auf den unvergänglichen Teil von uns, sind eingegangen „in unseres Selbstes eigene Herrlichkeit“, die im Übrigen für die Erkenntnis unerfassbar ist, „unergründlich wie der große Ozean“, da der Erkenntnis ja nur der materielle Teil von uns zugänglich ist, den wir aber dann gerade abgeworfen haben. Dann haben wir die Tore der Unsterblichkeit durchschritten und sind eingetreten in die lautlose Stille der Ewigkeit, in den GROßEN FRIEDEN und damit in die höchste Seligkeit:

„Seligkeit ist das Nibbāna, Seligkeit ist das Nibbāna“, rief einst Sāriputta aus, nachdem er die vollkommene Wunschlosigkeit an sich verwirklicht hatte.

(Anguttara-Nikāya IX, 34)

Das ist der uns allein angemessene Zustand, das ist unsere ewige Bestimmung, dort ist unsere ewige Heimat. Dorthin, an die Stätte absoluter Wunschlosigkeit, sollen wir noch Wunschglühenden alle gelangen, dorthin, wohin die Vollendeten, Erlösten, vollkommen Heiligen uns schon vorangegangenen sind. Denn vollkommene Heiligkeit ist ja nichts weiter als vollkommene Wunschlosigkeit.

*

Wie aber gelangen wir dahin? Eben durch vollkommene Wunschlosigkeit schon hienieden. Wie aber gewinnen wir diese? Durch *Erkenntnis*, nämlich durch die Erkenntnis das alles in der Welt, eingeschlossen der eigene Körper vergänglich, deshalb leidbringend und deshalb uns unangemessen ist. Sobald wir diese drei Merkmale an einem Objekt erkannt haben, erlischt jeder Wunsch, jedes Verlangen nach ihm von selbst und unfehlbar. Denn „wir sind Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen“ (Majjhima-Nikāya 51 und 94), können also unmöglich etwas begehren, von dem wir erkannt haben, das es uns Wehe bringen muss: Wenn ein lebenslustiger Mensch im Begriffe steht, zur Stillung seines Durstes einen vor ihm stehenden Becher, der mit einladendem, kühlen Nass gefüllt ist, zu leeren und wenn ihm nun plötzlich gesagt wird, das dieses Nass ein tödliches Gift sei, so wird sein Verlangen nach ihm unweigerlich und augenblicklich schwinden, ja, sich in Ekel und Abscheu verwandeln. So kann, wer alles in der Welt infolge seiner Vergänglichkeit als ihm leidbringend wirklich durchschaut hat – es genügt natürlich keine bloß oberflächliche Kenntnis – unmöglich mehr Verlangen danach haben, im Gegenteil wird er der ganzen Welt überdrüssig und kommt so dazu über sie hinauszuwachsen, die ganze Welt zu überwinden, sie wird ihm zu minder und damit er selbst zu einem Aristokraten

des Geistes und der Moral im lautesten Sinne des Wortes. So ist denn der Weg zur völligen Ertötung alles Begehrens überaus einfach: Wir haben nur jedes unseren Willen anregende Objekt so lang und so gründlich zu betrachten, bis wir es in seiner ganzen Vergänglichkeit und damit Nichtigkeit und damit Leidensfülle für uns durchschauen. Das gilt vor allem auch von unserem eigenen Körper, der weit entfernt ein Gut zu sein in Wahrheit geradezu als der Leidens-*Apparat* zu bezeichnen ist.

Je mehr man sich durch häufiges Nachdenken und stille Betrachtung in der Einsamkeit, „der Stätte großer Geburten“ und aller „hohen Wege Finderin“ (Hans Much) zu solcher Erkenntnis durchringt, desto mehr hört man seine Ketten klirren und desto unablässiger ist man damit beschäftigt, sie zu lockern, indem man sich schon in diesem Leben immer weniger vom Leiden überwältigen lässt: Verliert man Geld und Gut, so verliert man nur eine Gelegenheit, seine Gier nach der Welt zu nähren und sich damit noch weiter ins Leiden zu verstricken; stirbt ein teurer Angehöriger, so gedenkt man, dass er seinen Körper nur abgelegt hat, um sich in anderer Welt einen neuen zu erbauen, ein Körper und eine Welt, die umso edler sein werden, je edler sein Streben war. Droht der eigene Körper in Krankheit und Alter sich aufzulösen, so werden das *Götterboten*, die uns zur möglichen Ablösung von unserer ganzen gegenwärtigen Welt bestimmen, in der Erkenntnis, dass, je weiter diese Ablösung fortschreitet, wir desto wunschfreier werden, womit wir nicht bloß schon hienieden das reinste Glück genießen, dass es gibt, sondern auch ein heiteres Streben sehen, insbesondere die Gewissheit haben, das auch wir selbst in höheren, besseren Welten in neuer Gestalt wiedererscheinen werden. Wenn nicht schon im gegenwärtigen Leben, so werden wir doch in einer absehbaren Reihe weiterer Existenzen das höchste Ziel des vollkommenen Heraustritts aus der Welt ver-

wirklichen und damit in unsere ewige Heimat zurückfinden. So verleugnet man ein wahrhaftes Wohlbefinden schon hienieden nicht und sichert sich solches auch in der weiteren Zukunft.

*

Damit haben wir den Kern der Weisheit des alten Indien auf ihrem Höhepunkt kennengelernt, der Weisheit jenes Landes, in dem wie nirgends sonst das Problem unseres Daseins und unserer ewigen Bestimmung die Menschen in seinen Bannkreis gezogen hatte. Es ist die Weisheit seines hellsten Sternes, seines größten Sprösslings, den viele zugleich den Größten der Arier² und damit den Größten der Menschen überhaupt nennen, es ist die Weisheit des indischen Königssohnes *Siddhattha Gotama*, genannt *der Buddha*, das heißt derjenige, der die höchste Erkenntnis erreicht hat. Ihn hat auch der große Schopenhauer verehrt, der sich sogar mit Stolz einen „Buddhisten“ genannt hat. In der Tat wandelt denn auch seine Philosophie in den Spuren jener Lehre. – Freilich ist das Dargelegte nur eine flüchtige Skizze. Indessen wer mehr will, wird mehr finden.

2) Der Begriff *Arier* ist, wo auch immer er vom Verfasser eingesetzt wird, grundsätzlich in seiner ursprünglichen, d.h. sprachwissenschaftlichen Bedeutung zu verstehen, d.h. im Sinn der iranischen und indischen Mundarten, deren Träger sich selbst als Arier bezeichneten und die zur indogermanischen Sprachfamilie gehören: In buddhistischen Texten hat der Begriff *Arier*, *arisch* – im Pāli: *ariya* – nur eine *religiöse* Bedeutung, etwa im Sinn von *edel* in Hinsicht auf Ethik und Loslösung. (Anmerkung des Herausgebers).

II. Teil

Die große Erlösung

DAS ZIEL

Der Buddha will uns zum wahren Glück auf dem Weg der Erkenntnis führen. Natürlich ist diese Erkenntnis die Einsicht in die vier erlesenen Wahrheiten. Deren Kern ist folgender:

1.) Ich muss den Anattā-Gedanken begreifen, d.h. ich muss einsehen lernen, dass alles Erkennbare an mir und um mich, somit meine ganze Persönlichkeit – das ist mein *körperlicher Organismus*, der auf den Gebrauch dieses Organismus gerichtete *Wille* und das durch die Betätigung der Erkenntnisorgane erzeugte *Erkennen* oder *Bewusstsein* und damit auch die ganze übrige sich in diesem Bewusstsein darstellende *Welt* – nichts mit meinem Wesen zu tun hat, dass *ich* also *jenseits* der ganzen Welt bin, somit auch von dem die Welt beherrschenden Vergänglichkeitsgesetz nicht berührt werde, also selbst *unvergänglich bin*.

2.) Ich muss einsehen lernen, wie ich zu meiner Persönlichkeit und damit zur ganzen Welt gekommen bin und immer wieder neu komme: Ich muss den anfangslosen und eventuell auch endlosen Kreislauf meiner Wiedergeburten (Samsāra) völlig begreifen.

3.) Ich muss einsehen lernen, dass diese seit anfangslosen Zeiten stattfindende Weltenwanderung eine Kette ebenso anfangsloser und unaufhörlicher, teils entsetzlicher Leiden für mich ist und sein wird, dass dagegen

4.) mein jederzeit möglicher, auf dem Weg völliger Willensvernichtung zu realisierender Heraustritt aus diesem Samsāra mir in Form des wandellosen, also ewigen Großen Friedens die höchste Seligkeit bringen wird, die es gibt.

Wer möchte nicht bereitwillig zugeben, dass, wenn ich das alles wirklich *greifbar anschaulich* erkennen könnte, damit in der Tat mein wahres Glück aufgewiesen und zugleich der Zugang zu ihm eröffnet wäre? Wer möchte aber weiterhin nicht ebenso bereitwillig einräumen, dass, wenn diese Sätze wirklich *greifbar anschaulich* in ihrer unbedingten Wahrheit eingesehen werden können, mithin derart, dass sie für mich so anschaulich gewiss sind wie der gestirnte Himmel, den ich in einer klaren Winternacht über meinem Haupt glitzern und funkeln sehe, der Buddha der Menschheit in der Tat etwas Ungeheures, etwas Einziges, ja das Höchste gegeben hat, was ihr überhaupt gegeben werden kann?!

Ja, man hat, wenn man die oben angeführten vier Sätze *greifbar anschaulich* begriffen hat, ein unfehlbares Kriterium, um spielend mit allen Dogmen der Glaubensbekenntnisse und allen philosophischen Systemen fertig zu werden, indem man eben alle diese Dogmen und Systeme mit diesem Kriterium als einem untrüglichen Maßstab misst. Was das bedeutet, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass es bisher seit Jahrtausenden auch den erlesensten Geistern nicht gelungen ist, eine Plattform zu finden, auf der schlechterdings keine Verschiedenheit der Ansichten über das Urproblem mehr bestehen könnte, weshalb ja auch der Satz Gemeinplatz geworden ist, dass man über die letzten Dinge überhaupt nichts wissen könne.

Vor allem wäre dann der Glaube an einen persönlichen Gott, von dem so viele schlechterdings nicht loskommen können, und mit ihm eins der Haupthindernisse der Verwirklichung unserer ewigen Bestimmung unmittelbar erledigt. Denn wenn es wirklich möglich sein sollte, *greifbar anschaulich* zu erkennen, dass

alles, was an mir vergänglich ist, nichts mit meinem Wesen zu tun hat, dass also *ich selbst* in meinem tiefsten Grund ewig, mithin auch *unentstanden* bin, dann ist doch eben dadurch für immer der Wahn unmöglich geworden, dass ich von einem persönlichen Gott geschaffen sei. Ja, ein solcher Gott kann nicht einmal die vergänglichen Bestandteile an mir, also meine Persönlichkeit, mir huldvollst zur Verfügung gestellt haben. Denn ich erkenne ja zugleich wiederum *greifbar anschaulich*, dass ich mir seit Ewigkeiten meinen jeweiligen Organismus und damit meine jeweilige Persönlichkeit immer wieder selber schaffe, indem der in mir hausende, durch das Nichtwissen bedingte *Durst* nach einem solchen Organismus mich in meinem jeweiligen Tod immer wieder bestimmt, einen neuen Keim zu ergreifen, aus dem ich mir dann abermals einen neuen Organismus erbaue. Wo soll da noch Platz für einen Gott-Schöpfer sein, da doch dieselbe Erkenntnis natürlich auch für alle anderen Wesen gilt, auch sie also seit Ewigkeiten sich immer wieder *selber* neu schaffen? Auch für die Verwirklichung meiner ewigen Bestimmung, also die Erreichung der ewigen Seligkeit, ist ein solcher Gott nicht mehr zu gebrauchen. Denn ich erkenne ja wiederum *greifbar anschaulich*, dass ich selber in höchster Autonomie meine Geschicke gestalte, dass insbesondere auch ich selber und nur ich ganz alleine es bin, der sich *völlig wunschlos* machen und sich eben dadurch in die wandellose Nibbāna-Sphäre als die Sphäre des Großen Friedens und damit der ewigen Seligkeit zurückziehen kann. Hier nach ist dann aber doch ein Gott eine für mich geradezu unverständliche Größe geworden, und ich erkenne zugleich den Gottesbegriff, wie er gemeinhin gebraucht wird, als eine bloße Hypothese zur Erklärung des Grundproblems unseres Daseins, solange dieses der unmittelbaren Einsicht verschlossen bleibt.

Weil er die Wahrheit der Buddhalehre *greifbar anschaulich* sieht, ist natürlich aber auch der *Materialismus* in allen seinen Formen für den Buddhajünger erledigt, ja haben sämtliche philosophischen Systeme irgendwelcher Art jedes Interesse für ihn verloren; denn er *weiß* ja, dass sie, soweit sie sich mit seiner grundlegenden Erkenntnis nicht vertragen, eben deshalb falsch sein müssen: Jedes System, das mit einer *anschaulichen* Erkenntnis in Widerspruch steht, erweist sich schon eben deshalb ohne weiteres als falsch, indem jedes System ja nur die durch die Anschauung gegebenen Erscheinungen zu erklären unternimmt. Und er *weiß* weiter, dass jedes System, auch soweit es mit dem von ihm *greifbar anschaulich* Erkannten nicht in Widerspruch steht, bestenfalls eine Ausgestaltung seiner eigenen Erkenntnisse sein kann, die ihm im Grunde nichts neues zu bringen vermag:

*„Gleichwie, Mönche, alles Lebendige, Fußbegabte
in der Elefantenspur mit fort kommt, die Elefantenspur
ist ja der Größe wegen als die vornehmste ihrer Art
bekannt: Ebenso auch, Mönche, stellt sich alles Gute
in den vier erlesenen Wahrheiten ein.“*

(Majjhima-Nikāya, 28)

Und so vermeidet es denn der Buddhajünger, seine kostbare Zeit mit dem Studium all der großen und kleinen Philosophen, dass noch niemandem wirklichen Frieden gebracht hat, zu verträdeln. Er schwelgt vielmehr, ohne je daran satt werden zu können, in dem Genuss der *unmittelbaren* Einsicht in die Buddhawahrheit als der tiefsten und darum hehrsten, ihn noch dazu in seine ewige Heimat zurückleitenden Wahrheit.

Eigentlich überflüssig zu bemerken ist es, dass der Buddhajünger natürlich auch jedes Interesse an allen übrigen Wissenschaften verloren hat. Denn welches Wissen könnte sich mit

dem seinen messen? Dienen doch alle diese Wissenschaften nur seinem und seiner Leidensgefährten flüchtigem Aufenthalt auf dieser Erde, der gegenüber der hinter ihm gähnenden Ewigkeit jegliche Bedeutung verliert:

„Da hat der Mönch, was der gewöhnlichen Menschen einzelne Wahrheiten sind, abgeschüttelt, abgestoßen, von sich getan, sich ihrer entledigt, sich ihrer entäußert, sich von ihnen befreit.“

(Dīgha-Nikāya, 34)

So besteht denn sein einziges Erkenntnisstreben nur noch darin, seine Einsicht in die Buddhawahrheit immer mehr zu vertiefen.

DIE KÄMPFER UMS ZIEL

Die Arten der Buddhajünger im allgemeinen

Um uns von der Welt zu erlösen und in den Großen Frieden einzugehen, ist ungeheuer wenig und doch auch wieder ungeheuer viel nötig; ungeheuer wenig, weil wir nur das Getriebe unserer Persönlichkeit als uns leidbringend und deshalb uns unangemessen, den Zustand der Körperfreiheit aber und damit des Großen Friedens als die höchste Seligkeit greifbar anschaulich erkennen müssen; ungeheuer viel aber ist nötig, weil diese Erkenntnis unglaublich schwierig ist, fast so schwierig wie wenn einer es unternehmen wollte, den falschen Schein von sich wegzubringen, dass die Sonne es ist, welche um die Erde kreist, woher es denn kommt, dass vielleicht in Hunderten von Jahren einmal *einer* auf unserer Welt jene höchste Erkenntnis vollkommen verwirklicht. Was ist der Grund für diese Ungeheuerlichkeit?

Wir irren schon seit Ewigkeiten in der Welt herum. Infolge davon ist uns jegliches Bewusstsein, dass wir an sich jenseits der Welt zu Hause sind, verloren gegangen und hat sich in uns ein scheinbar unüberwindlicher *Durst* nach der Welt und damit nach dem körperlichen Organismus als das Medium, durch das wir mit der Welt in Verbindung stehen und sie genießen, entwickelt. Wie gewaltig dieser Durst ist, wird daraus deutlich, dass seine Vernichtung gleichbedeutend mit der Vernichtung der Welt selbst für uns ist und einen jeden von uns doch wohl bei der Zumutung, er selber müsse diese ganze Welt, in die er sich hineingestellt sieht, für immer vernichten, ein Gefühl tiefster Ohnmacht beschleicht. Eben deshalb wird auch in dem „Lebensrad“ der tibetischen Lamas dieser Durst als ein entsetzlicher Dämon dargestellt, der die Wesen der verschiedenen

Daseinsbereiche mit seinen Krallen und mit den Zähnen seines furchtbaren Rachens festhält. Die ganze Furchtbarkeit dieses Durstes erfährt derjenige, der den Weg zu seiner Vernichtung gehen will, indem es ihn insbesondere *drängt*, in einer der Buddhawahrheit als dem Weg zu dieser Vernichtung entgegengesetzten Richtung zu denken. Und weil dieser Durst über alle Maßen stark ist, deshalb sind die allermeisten Menschen schon aus diesem Grund unfähig, die Buddhalehre auch nur objektiv zu würdigen: Es bäumt sich in ihnen, wie sie selber sagen, „alles“ – dieses „Alles“ ist eben ihr *Durst* nach der Welt in allen seinen verschiedenen Richtungen – gegen die Buddhalehre auf, und so wird es auch ohne weiteres verständlich, dass sich so viele Menschen die Finger wund schreiben, wenn es gilt, die Heilsbotschaft des Buddha, wie übrigens jeder asketischen, also auf Entsagung gerichteten Religion zu diskreditieren.

Übrigens kann man auch noch aus zwei weiteren Gründen unfähig zur Erfassung der Buddhawahrheit sein: Jede Erkenntnis wird gewonnen mit Hilfe unseres Erkenntnisapparates auf Grund eines *Willens*, die fragliche Erkenntnis zu gewinnen. Mit *diesem* Willen muss auch jener sich als blinder *Drang* offenbarende Wille vernichtet werden. Nun ist uns natürlich auch dieser Wille zu reiner Erkenntnis genauso wesensfremd wie der Durstwille. Auch den Erkenntniswillen müssen wir erst erzeugen und nach und nach kräftigen. Diese Kräftigung kann nur durch fortwährende mühevoll Übung erreicht werden und geht regelmäßig so langsam vonstatten, dass ein beträchtlicher Erfolg unter normalen Verhältnissen, also solchen, unter denen der Weltmensch gemeinhin zu leben gezwungen ist, überhaupt erst in mehreren aufeinanderfolgenden Existenzen zu erreichen ist. So versteht es sich, dass einer infolge seines verkehrten Wirkens in seinen früheren Existenzen mit einem sehr schwachen Willen

zu reiner Erkenntnis, wie übrigens auch mit einem sehr schwachen Erkenntnisapparat, in seine gegenwärtige Daseinsform eingetreten sein kann. Menschen dieser Art sind neben jenen, die schon ein übermächtiger gegenteiliger Durst am lehrgemäßen und damit richtigen Denken hindert, die „des Fortschritts Unfähigen“, „die durch die Früchte üblen Wirkens gehemmt sind, die ohne Vertrauen sind, *willensschwach*, unverständlich, unfähig, den rechten Pfad zu gewinnen“ (Puggala Paññati, 13). In solchen kann höchstens in einer günstigen Stunde durch eine ihren Fähigkeiten angepasste Belehrung ein leises Interesse für die Buddhawahrheit geweckt und damit ein guter Keim gelegt werden, der in späteren Existenzen seine Früchte tragen mag. In den Theragāthā sagt der heilige Khandasumano:

*„In Vorzeiten legte ich an dem Denkmal eines Buddha
eine Blume nieder. Als Frucht davon weilte ich viele
Hunderttausende von Jahren in Himmeln; die letzte
Frucht jener Tat ist mein nunmehriges Nibbāna.“*

Aber auch jene, die des Fortschritts fähig sind, „die nicht durch die Früchte – vorgeburtlichen – üblen Wirkens gehemmt sind, die voll Vertrauen, *willensstark*, verständig, fähig sind, den rechten Pfad zu gewinnen“ (Puggala Paññati, 14), stehen gemeinhin wenigstens insoweit unter dem Bann dieses vorgeburtlichen Wirkens – sowohl was die Heftigkeit des zu bekämpfenden Durstes als was die Qualität ihres Erkenntnisapparates und die Intensität des Willens zu reiner Erkenntnis anlangt –, dass sie der Buddhawahrheit in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform nur bis zu einem gewissen Grad näher kommen können. Diesen Punkt kann man beim Einzelnen nach gründlicher Prüfung unschwer feststellen. Trägt man nämlich einem die Buddhalehre in ihrem allmählichen Aufstieg vor, so wird man, bei einer gewissen Höhe angelangt, alsbald die

Worte zu hören bekommen: „Bis hierher gehe ich mit“ oder: „Bis hierher *vermag* ich mitzugehen.“

Viele, ja die allermeisten von jenen, in denen die Buddha-wahrheit „Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat“, werden sie nur soweit einzusehen vermögen, dass sie den Kreislauf der Wiedergeburten und die Bestimmung der Art dieses Kreislaufes durch das eigene Wirken einigermaßen zu fassen vermögen; nicht aber kann ein wirkliches Verständnis für das *höchste* Ziel des Heraustritts aus dem Samsāra in ihnen erweckt werden, so dass sie also auch nur fähig sind, sich eine günstige Wiedergeburt zu sichern. Das sind die buddhistischen Weltmenschen (pūthujjanā).

Ihnen stehen jene gegenüber, die den Kern der Buddha-wahrheit, das Ziel des Heraustritts aus dem Samsāra und damit die Notwendigkeit der Überwindung des Lebens in allen seinen Formen zu begreifen vermögen und demgemäß entschlossen sind, den Weg zu diesem Ziel in der Vernichtung des Durstes nach dem Leben mit eiserner Energie zu gehen. Sie scheiden sich in vier Klassen:

a) der *Sotāpanna*, „der in den Strom eingetreten ist“: Er braucht höchstens noch siebenmal wiedergeboren zu werden, bis er die vollkommene Durstvernichtung und damit das Nibbāna erreicht;

b) der *Sakadāgāmī*, der nur noch einmal in eine Sinnenwelt zurückkehrt;

c) der *Anāgāmī*, der nach seinem Tod nur noch in den höchsten Lichtwelten wiedergeboren wird und dann von dort aus dem Leiden für immer ein Ende macht;

d) der *Arahā*, der vollkommen Heilige, der noch in seiner gegenwärtigen Erscheinungsform das Nibbāna erreicht, also nie und nirgends mehr wiedergeboren wird.

An Menschen, die sich eines dieser vier Ziele zur unmittelbaren Verwirklichung gesteckt haben, die also den nächsten, schnurgeraden zum Gipfel der Absolutheit, der höchsten Transzendenz führenden Gebirgspfad emporklettern wollen, wendet sich der Buddha in erster Linie. Für sie hat er auch seinen Orden, den *Sangha*, gegründet. Indessen kann man diesen direkten Weg auch als Laienanhänger, somit als Weltmensch, mit dem möglichen Erfolg verwirklichen, dass man die ersten drei Ziele noch während des gegenwärtigen Lebens, das Ziel der vollkommenen Heiligkeit aber spätestens in der Todesstunde zu erreichen vermag. Es ist auch nicht an dem, als ob hierzu eine besondere wissenschaftliche Vorbildung nötig wäre. Die Buddhalehre kann von jedem, auch dem einfachsten Menschen, begriffen werden, eben weil sie die Wahrheit über uns selbst ist und über sich selbst doch wohl jeder mit sich ins Reine kommen können muss, wenn er nur nicht, wie oben bemerkt, infolge seines früheren Wirkens „des Fortschritts unfähig ist“ und er im Übrigen von dem Streben erfüllt ist, nicht auf dem Weg des Glaubens, sondern dem der *Erkenntnis*, nötigenfalls unter rückhaltloser Preisgabe aller bisher erworbenen Ansichten, sein Heil zu wirken:

*„Willkommen sei mir ein verständiger Mann,
kein Heuchler, kein Gleisner, ein gerader Mensch.
Ich führe ihn ein, ich lege ihm die Lehre dar.
Der Führung folgend, wird er in gar kurzer Zeit
selber merken, selber sehen, dass man also völlig
von der Fessel befreit wird,
nämlich von der Fessel des Nichtwissens.“*

(Majjhima-Nikāya, 80)

Deshalb hat der Buddha ja auch die einfachsten Menschen in seinen Orden aufgenommen, wie z.B. „ehemalige Geierjäger“ (Majjhima-Nikāya, 22); ja, im Samyutta-Nikāya wird von einem Kuhhirten, *Nanda*, berichtet, der auf der Weide in der Au am Ganges eine gleichnisreiche, der Umgebung angepasste, innig anmutende Rede des Meisters an seine Jünger zufällig mit anhört, alsbald um Aufnahme in den Orden bittet, die Ordensweihe erhält und binnen kurzer Zeit das höchste Ziel erreicht. Der Meister verkündet dann dessen Ruhm und stellt ihn seinen Jüngern als Vorbild auf. In den Therīgāthā aber lernen wir eine ganze Reihe von Frauen aus den einfachsten Ständen kennen, sogar ehemalige Hetären, die das Nibbāna zu verwirklichen vermochten.

Der Weltmensch

Wir sind Weltwanderer, ja Weltenwanderer. Dabei wandern die allermeisten Menschen durch die Welten wie ein Vergnügungsreisender durch Gegenden unserer Erde, ohne weiteren Zweck, als die durchreisten Gegenden zu genießen; aber sie unterscheiden sich sehr unvorteilhaft von einem solchen Vergnügungsreisenden in folgendem: Dieser informiert sich sowohl vor als auch immer wieder neu während seiner Reise über die Gegenden, die er durchreisen will: Nur die anmutigen begehrt er, die unwirtlichen will er vermeiden. Zu diesem Zweck studiert er sorgfältig die Wege, die ihn von den unwirtlichen fernhalten und in die anmutigen führen und geht dann auch in die anmutigen. Der Weltmensch dagegen lebt zumeist blind in den Tag hinein, und auch wenn er sehr klug ist, sorgt er höchstens für seine Zukunft bis zu seinem Tode. An die unter Umständen endlose Fortsetzung und Sicherung seiner Weltreise über den Tod hinaus aber denkt kaum einer. Und doch ist der Ausblick in diese Zukunft für den Wissenden, ja, schon für den Ahnenden geradezu furchtbar: Es droht der Sturz in die Gespensterwelt, ins Tierreich und in die Höllen, und zwar auf Millionen und Abermillionen von Jahren; diese Gefahr ist für jeden von uns so nahe, wie es nahe liegt, dass einer unter hunderttausend Losen, unter denen sich ein Treffer befindet, nicht diesen Treffer, sondern eine Niete ziehen wird. Über diese uns drohende ungeheure Gefahr sind sich alle Weisen einig. Insbesondere schildert diese unsere Lage der Buddha mit äußerster Anschaulichkeit:

*„Und es hob der Erhabene mit der Spitze eines Nagels
 ein klein wenig Erde auf und wandte sich an die Mönche:
 ‚Was meint ihr, Mönche, was ist wohl mehr:
 dieses von mir jetzt mit der Nagelspitze aufgehobene klein
 wenig Erde oder diese weite Erde?‘ – ‚Viel mehr, Herr, ist die
 weite Erde; nur ganz winzig ist im Vergleich damit das von dem
 Erhabenen mit der Nagelspitze aufgehobene klein wenig Erde.
 Mit der weiten Erde kann das von dem Erhabenen mit der
 Nagelspitze aufgehobene klein wenig Erde nicht gerechnet,
 nicht verglichen, in gar kein Verhältnis gesetzt werden.‘
 – ‚Mönche, ebenso winzig ist gegenüber der Anzahl der
 Lebewesen überhaupt die Anzahl der Wesen, die nach ihrem
 Tod als Menschen oder gar als Götter wiedergeboren werden,
 im Vergleich zu der unermesslichen Zahl von Wesen, die nach
 dem Tod als Tiere, als Gespenster oder Teufel
 wiedererscheinen‘.“*

(Samyutta-Nikāya LVI, 102-131)

Man kann diese drastische Aufklärung über unsere voraus-
 sichtliche Zukunft als unmöglich abweisen – der große Haufen
 tut das ja auch, wie der Alltagsmensch es ja immer mit einer
 geradezu verblüffenden Sorglosigkeit versteht, das, was er nicht
 sehen *will*, insbesondere eine in der entfernten Zukunft droh-
 ende Gefahr, nun auch wirklich nicht zu sehen. Aber wenn
 durch gründliches Studium der Buddhalehre im übrigen die
greifbar anschauliche Erkenntnis ihrer Richtigkeit und damit
 zugleich auch die ganze ungeheure Größe des Buddha selbst als
 des Entdeckers und Verkünders dieser Riesenwahrheit aufge-
 gangen ist, für den steht schon deshalb allein ohne weiteres fest,
 dass er Buddha auch in der Aufzeigung des die Wesen erwart-
 enden Schicksals nur die lautere Wahrheit spricht, umso mehr,
 als auch die Großen der anderen Religionen hierin mit ihm
 übereinstimmen.

Übrigens braucht man nur auch hier wieder die Menschen gründlich zu betrachten, also ohne sich durch den gegenteiligen Anschein täuschen zu lassen – jeder Mensch gibt sich besser als er ist: „Offen wie die Ebene ist das Tier, heimlich wie die Höhle der Mensch“ (Majjhima-Nikāya, 51) – und man wird geradezu erschrecken über die verschwindende Anzahl jener, die einer wirklich edlen Regung fähig sind, worunter eine *freiwillige* Bezáhmung des in uns hausenden Durstes nach den Genüssen der Welt zu verstehen ist. Ja, in den allermeisten ist dieser Durst, den sie auf Schritt und Tritt zu befriedigen trachten, so roh, dass sehr viele Tiere unter diesem Gesichtspunkt, also moralisch gesehen, als *harmlose* Wesen gegenüber dem Menschen erscheinen. Man betrachte sich beispielsweise nur einen gutmütigen Hund aufmerksam und vergleiche ihn mit einem Durchschnittsmenschen unter dem Gesichtspunkt der Art und Heftigkeit des *Durstes*, der sie beide erfüllt, und man wird wahrhaftig nicht sagen können, dass der Hund rohere und gemeinere Triebe habe als sein Herr; wohl aber hat er in der Regel eine rührende Treue und Anhänglichkeit und Dankbarkeit, die beim Menschen seltene Tugenden sind. Man betrachte sich weiter eine Kuh, ein Reh, einen Hasen! Wie harmlos sind sie alle! Trotzdem mussten diese Wesen im Laufe ihres Samsāra Tiere werden. Und da soll es auf einmal unmöglich sein, dass der gemeinhin von ungleich roheren Trieben erfüllte Mensch auch in die Tierwelt sollte hinabsinken können?!

Es ist klar, dass, wer sich anhand der Buddhalehre auch nur zu dieser Erkenntnis durchgerungen hat, bestrebt sein muss, wenigstens diese Gefahr des Absturzes in die Gespenster-, Tier- oder Höllenreiche um jeden Preis zu bannen. Da es nun aber die Brutalität des uns erfüllenden *Durstes* ist, die in unserem Tod ein Anhaften in diesen Reichen herbeiführt, wird ein solcher Mensch diesen seinen Durst wenigstens insoweit veredeln, dass er jener Gefahr ausweicht. Dazu gehört aber, dass er die

fünf Laiengebote (Sīlas) einhält, die der Buddha aufgestellt hat, nämlich:

- 1) *Nichts Lebendiges absichtlich zu töten oder zu verletzen.*
- 2) *In keiner Form Nichtgegebenes zu nehmen, sei es auch noch so geringfügig, natürlich auch nicht in der Form irgendwelcher geschäftlicher Übervorteilung oder gar des direkten Betrugs.*
- 3) *Innerhalb der Geschlechtssphäre stets in den Grenzen des sittlich Lauteren zu bleiben. Dazu gehört vor allem nicht nur nicht mit der Frau eines anderen, sondern überhaupt mit keinem anderen in sexuelle Beziehung zu treten, der noch unter der Obhut der Eltern oder dritter Personen steht.*
- 4) *Wissentlich nichts Unwahres zu sprechen; desgleichen jede rohe Rede zu vermeiden.*
- 5) *Berauschende und betäubende Getränke und Mittel zu vermeiden, sofern letztere nicht ärztlich verordnet sind (z.B. Nakose u.a.).*

Dabei versteht es sich bei jedem dieser Gebote von selbst, dass man auch seine Übertretung durch andere zu verhindern sucht, soweit man dazu imstande ist bzw. andere nicht zu ihrer Übertretung veranlasst.

Besonders wichtig sind auch das vierte und fünfte Gebot. In Beziehung auf das *vierte* führt der Buddha im Majjhima-Nikāya, 61 aus, dass ein Mensch, der lügen könne, im Grunde, bei entsprechenden Verhältnissen, noch zu *allen* Verbrechen

fähig sei: „Wer sich vor bewusster Lüge nicht scheut, ist alles Böse zu tun imstande. Darum merke dir, Rāhula: ‚Nicht einmal im Scherze will ich lügen‘: Also hast du dich wohl zu üben.“ (Majjhima-Nikāya, 61.)

Die Wichtigkeit des *fünften* Gebotes aber erhellt ohne weiteres daraus, dass der Buddhaweg ja der Weg der Erkenntnis ist, zur Erkenntnis aber vor allem Klarheit des Geistes erforderlich ist, die durch nichts so sehr getrübt wird wie durch berausende und betäubende Getränke und Mittel.

Man kann hören oder lesen, dass das in diesen fünf Vorschriften normierte Maß von Sittlichkeit kein besonders hohes sei, und dass speziell das Christentum viel strengere Anforderungen an seine Anhänger stelle. Indessen braucht man sich bloß über den Inhalt dieser Gebote klar zu werden, um ihre gewaltige Tragweite zu erkennen. Man nehme einmal an, alle Menschen würden ihnen gemäß handeln. Dann gäbe es keine Kriege mehr, keine Gewalttätigkeit; alle Differenzen würden im Wege gütlicher Vereinbarung geregelt. Es würden zum Zweck des Genusses keinerlei Alkohol und keinerlei Rauschgifte mehr hergestellt. Niemand würde bestohlen, niemand betrogen werden, vielmehr beherrschte strengste Rechtlichkeit die Beziehungen der Menschen zueinander. Auch würde niemand belogen werden, man könnte auf das Wort jedes Menschen unbedingt vertrauen. Die Geschlechtsehre der Wesen wäre heilig. Kein Metzger oder Jäger oder Fischer oder Vogelsteller würde seinem grausamen Beruf nachgehen, sondern man würde sich darauf beschränken, die schädlichen Tiere fernzuhalten. Ein harmloses Tier aber, und sei es auch nur ein Insekt, zu töten oder zu quälen, würde sich jeder ängstlich hüten, vielmehr gäbe es nicht bloß Menschen-, sondern auch Tierspitäler, in denen kranke oder altersschwache Tiere gepflegt würden, wie das in buddhistischen Ländern heutzutage noch zutrifft. Nicht einmal eine Pflanze würde mutwillig beschädigt werden, denn auch

eine Pflanze ist ein lebendes Wesen. (Vgl. Majjhima-Nikāya, 45, wo die im Baum hausende „Gottheit“, d.h. der im Baum tätige *Wille* klagt.)

Menschen mit derartigen Qualitäten würden aber auch als selbstverständlich alle anderen gesellschaftlichen Tugenden pflegen, wie Elternliebe, Kindesliebe, stete Hilfsbereitschaft gegenüber den Armen und Verlassenen, tätige Liebe gegenüber allen Hilfsbedürftigen überhaupt, wie denn der Buddha auch alle diese Tugenden von seinen Anhängern fordert und sie ihnen immer und immer wieder einschärft. Wenn er sie nicht eigens in die fünf Gebote aufgenommen hat, so liegt der Grund darin, dass er in seiner überragenden Weisheit immer nur das Grundlegende in grundlegender, lapidarer Form gegeben und so wenige, aber umso heller leuchtende Wegfackeln aufgestellt hat, bei deren Beobachtung jeder Wanderer, auch der schwächeren Geistes, seinen Weg auch im übrigen ohne weiteres zu finden vermag. Würde je ein Abendländer gewagt haben, der *gesamten* Menschheit – die fünf Gebote gelten für alle, ob hoch oder niedrig – einen solchen Pflichtenkodex nicht etwa nur als ein utopisches Ideal, sondern zur unbedingten Verwirklichung aufzustellen? Der Buddha hat es getan; hat es getan, weil er wusste, dass nur so, sowohl für den Einzelnen als für die Gesamtheit das Erdenleben einigermaßen erträglich zu gestalten ist und dass nur so jeder ruhig, ja freudigen Herzens sterben und seine Weltenwanderung über den Tod hinaus fortsetzen könne in dem Bewusstsein, dass diese Reise nun nicht mehr in die Tiefe, sondern in lichte Höhen führen *muss*. Wenn *wir* das nicht mehr begreifen, so ist das nur ein Beweis dafür, wie weit, wie unendlich weit wir uns von jenem Mindestmaß wirklicher Sittlichkeit entfernt haben, bei dem allein nach dem ewigen, die Welt beherrschenden Karma-Gesetz der Aufenthalt in ihr noch einigermaßen auszuhalten ist.

Wer es begreift, dem wird diese Erkenntnis ein allgewaltiges Motiv zur alsbaldigen Umkehr auf die richtige Bahn auf seiner Weltenreise, indem er wehmütig auf die anderen blickt, welche, unbelehrbar und deshalb blind, die falsche Fährte weiterwandern, die sie nur noch tiefer, vor allem auch nach dem Tod, in das Leiden hinein und hinabführen muss.

Der Sotāpanna

Der Normalmensch ist unfähig zu erkennen, dass *alles* Leben leidbringend und deshalb der *lebensfreie* Zustand der uns allein angemessene ist. Deshalb hängt er noch am Leben, auch wenn er die Lehre des Buddha insoweit, als sie den Kreislauf der Wiedergeburten lehrt, mehr oder minder einsieht, und geht demgemäß sein Streben dahin, Lebensformen zu ergreifen, die er noch für überwiegend glücklich hält. Diesen „Weltmenschen“ (puthujjanā) stehen jene Wenigen gegenüber, denen die Erkenntnis aufgegangen ist, dass *alle* Lebensmöglichkeiten im Grunde nur Leidensmöglichkeiten sind und demgemäß jedes wirkliche Leben selbst letzten Endes wirkliches Leiden ist, indem ja jedes Leben zum mindesten den Tod und damit den Abschied von allem während des Lebens Liebgewonnenen in sich schließt. Dieses sich stets wiederholende Abschiednehmen von dem, was uns in unseren einzelnen, aufeinander folgenden Leben immer wieder lieb und angenehm geworden ist, in Form von Sorge, Kummer, Jammer, Gram und Verzweiflung, wird für sie umso schrecklicher, als sie ja auch die stete ungeheure Gefahr der im Kreislauf Befangenen erkennen, wieder in die niederen Daseinsbereiche, ja in solche „einzig leidvoll“ hinabzugleiten, und als das so bedingte unaufhörliche Leiden sich ihnen auch in seiner ganzen *zeitlichen* Ungeheuerlichkeit, wie es die Wesen durch die zahllosen Weltzeitalter hindurch immer wieder angrinst, anschaulich darstellt, wenn sie Worte des Meisters gleich diesen vernehmen:

„Wie lange wohl, Herr, ist ein Weltzeitalter?“ – „Lang, Mönch, ist ein Weltzeitalter. Nicht leicht kann es berechnet werden, weder nach so und soviel Jahren, noch nach so und soviel hundert Jahren, noch nach so und soviel tausend Jahren.“ – „Ist es

möglich, Herr, dafür ein Gleichnis zu geben?“ – „Das ist möglich, Mönch: Gleichwie wenn da, Mönch, ein gewaltiger Berg wäre, eine Meile lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, ohne Lücke, ohne Spalt, ohne Hohlraum, und es käme alle hundert Jahre ein Mann und streifte mit einem seidenen Gewand je einmal den Berg; so würde dieser gewaltige Berg eher verschwinden und vergehen als ein Weltzeitalter. So lange, Mönch, ist ein Weltzeitalter; und viele ebensolange Weltzeitalter, Mönch, sind abgelaufen, viele hundert, viele tausend, viele hunderttausend ebensolange Weltzeitalter sind abgelaufen, und während so langer Zeit, Mönch, hat das Leiden bestanden, hat der Schmerz bestanden, hat das Elend bestanden, haben die Leichenstätten sich angefüllt. Dies aber, Mönch, genügt vollauf, um aller Hervorbringungen – sankhārā – satt zu werden, es genügt, um die Lust an ihnen zu verlieren, es genügt, um sich von ihnen loszulösen.“

(Samyutta-Nikāya XV, 5)

Es ist klar, dass, wer das Leben *greifbar anschaulich* in dieser Riesenweite zu überblicken vermag, seiner überdrüssig werden und ihm zugleich die Erkenntnis aufgehen muss, dass der lebensfreie Zustand, in dem man von jedem Organismus losgelöst und ohne jeden Wunsch nach Leben in irgendwelcher Form zeitlos still in sich ruht, der uns allein angemessene ist. Aber auch wenn diese höchste Erkenntnis noch nicht voll aufgegangen ist, sondern erst eine bestimmte Schärfe und Deutlichkeit erlangt hat, wirkt sie bereits so erschütternd, dass in unserem Innersten, also in den tiefsten Tiefen unseres Triebens und damit in dem uns erfüllenden *Durst* als der gemeinschaftlichen Wurzel aller unserer Triebe eine transzendente Umwälzung vor sich geht: Dieser Durst verändert sich in seinem *Wesen*, also ein für allemal und ohne die Möglichkeit

eines Rückfalls in seine alte Beschaffenheit; er nimmt eine durchaus neue Beschaffenheit an, indem er so durchsetzt wird von dem Streben nach Erlösung von der Welt, dass uns dieses Erlösungsstreben nunmehr zur dominierenden Charaktereigenschaft geworden ist, die sich immer und überall geltend macht, insbesondere auch in jeder uns noch bevorstehenden Todesstunde, derart, dass im Augenblick des Loslassens des bisherigen Körpers nur noch ein Keim in einem solchen der fünf Daseinsbereiche ergriffen werden kann, in denen jenes Erlösungsstreben sich auch weiterhin zu betätigen vermag, mithin im Menschenreich oder in einer Götterwelt, sodass man also hinfort der Gefahr des Absturzes in die drei niederen Bereiche entronnen ist. Man ist „sicher davor, je wieder hinabzusinken zu den Orten der Pein, und unablenkbar in dem Streben, sich für die erlösende Erkenntnis reif zu machen“ – man ist ein *Sotāpanna* geworden, könnte also, wenn man wollte, von sich selber sagen:

*„Entronnen bin ich der Hölle, entronnen dem Tierreich,
entronnen dem Abweg, der Leidensfährte, der verstoßenen
Welt, bin eingetreten in den Strom, dem Verderben entronnen,
gesichert, der höchsten Erkenntnis gewiss.“*

(Samyutta-Nikāya XV, 25 u.a.)

Die grenzenlose Seligkeit, die diese Erkenntnis mit sich bringt, vermag freilich nur zu ahnen, wer sich selber über die schreckliche Zukunft, die uns nach dem Ausgeführten noch droht, wenigstens einigermaßen wirklich klar geworden ist, eine Zukunft, die ja auch das Christentum kaum aussichtsreicher darstellt, wenn es lehrt: „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“, Worte, die doch wohl nur dahingehend verstanden werden können, dass die allermeisten Menschen mit ihrem Tod

in die Hölle geraten. Deshalb konnte denn auch eine christliche Mystikerin, als sie sich in ihrem Erlösungsstreben dieser Gefahr entronnen sah, wie von einer ungeheueren Last erleichtert, in die Worte ausbrechen: „Quel bonheur! Je n'ai plus rien à craindre, quelle miséricorde! Welches Glück! Ich brauche nichts mehr zu fürchten; welches Erbarmen!“ (Mme. J.M. Guyon.)

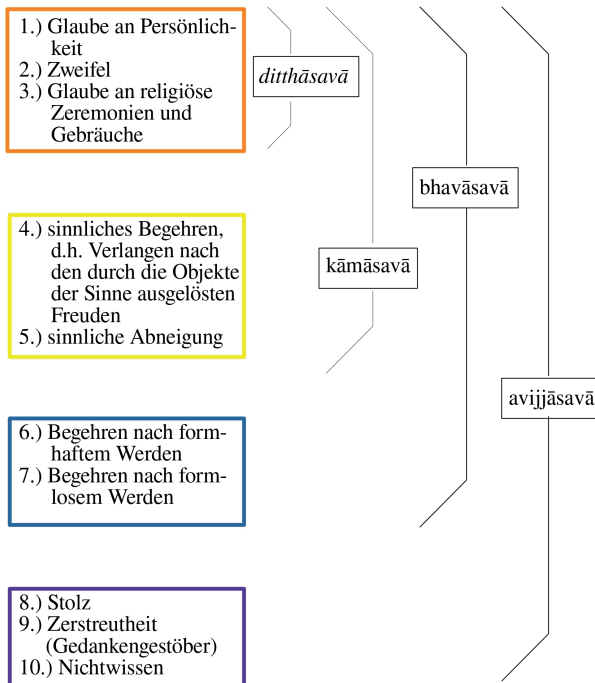
Im allgemeinen weiß kein Mensch und kann von keinem gesagt werden, in welchem Daseinsbereich er im Augenblick seines Todes anhaften wird. Wegen der Blindheit, in der dieses Anhaften erfolgt, sind gewöhnlich mehrere Eventualitäten möglich, eben weshalb der Buddha sich, wenn er von der einem Menschen bevorstehenden Art seiner künftigen Wiedergeburt spricht, regelmäßig in alternativer Form äußert. Insbesondere kann auch ein früheres *vorgeburtliches* böses oder gutes Wirken das gute oder böse Wirken, welches im gegenwärtigen Leben gesetzt wird, durchkreuzen. Nur bezüglich folgender Klassen von Menschen ist die Art ihrer künftigen Wiedergeburt entweder ganz oder in einem gewissen Umfang fest bestimmt: Vatermord, Muttermord, Heiligenmord, Verwundung eines Buddha und Bewirkung eines Zwiespaltes im Orden der Heiligen sind „die fünf Taten mit unmittelbarem Ausgang“, sie führen unbedingt und unmittelbar in die Abgründe. Fatalismus, Leugnung von Lohn und Strafe nach dem Tod und Nihilismus (die Lehre, dass der Tod unsere Vernichtung in sich schließe) sind die mit bestimmtem Ausgang verbundenen schlechten Ansichten, sie verhindern nämlich unbedingt die Wiedergeburt in einer Himmelswelt. – Endlich ist die Zukunft der acht Arten von Heiligen, auf die später eingegangen werden soll, fest bestimmt.

Es erhebt sich nun aber die Frage, wie jene Umgestaltung des Durstes näher beschaffen ist, die zum Sotāpanna macht, und woran sie dem Jünger so unzweifelhaft erkennbar ist, dass sich in ihm die unerschütterliche Überzeugung bildet, er sei nun auch wirklich ein Sotāpanna: Wir stehen *hinter* unserem jeweiligen Erkenntnisapparat und gebrauchen diesen, so Empfindungen und Wahrnehmungen erzeugend, indem wir die *Sankhārā*, d.h. die *Hervorbringungen* der Sinnesorgane unseres Erkenntnisapparates, vor sich gehen lassen. In diesem Gebrauch, vor allem in dem Gebrauch des Denkkorgans, sind wir aber nicht frei, sondern wir werden hierbei fortwährend von dem in uns hausenden Drang, unter Umständen bis zur völligen Unfreiheit, *beeinflusst*, indem es uns fortwährend *drängt*, in einer ganz bestimmten Richtung und Weise zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu tasten und vor allem auch zu denken. Diese vom Drang ausgehenden *Einflüsse* (āsavā) teilt der Buddha in vier Klassen ein: Die Beeinflussung durch die aufs tiefste in uns eingewurzelte Ansicht, dass unsere Persönlichkeit unser Wesen sei oder doch irgendwie zu unserem Wesen gehöre (sakkāyaditthi), kurz ditthāsava genannt; die Beeinflussung durch die Gier nach den Sinnenobjekten bzw. Sinnenfreuden (kā mā sava); die Beeinflussung durch die Gier nach Werden (bhavāsava); die Beeinflussung durch das Nichtwissen überhaupt (avijjāsava). Das Nichtwissen liegt natürlich auch den drei übrigen Arten der Āsavā zugrunde. Es kann aber auch darüber hinaus bestehen, z.B. wenn man die Einzelheiten des Persönlichkeitsprozesses nicht völlig zu durchschauen vermag, obwohl man sich darüber klar ist, dass die Persönlichkeit nichts mit unserem Wesen zu tun hat. Man braucht nur sich selbst zu beobachten, um zu merken, wie sich bei dem Versuch, unseren Erkenntnisapparat, insbesondere das Denkkorgan richtig, das ist *lehrgemäß*, also ausschließlich auf die Erkenntnis der drei Merkmale – „vergänglich (*anicca*), (deshalb) leidbringend

(*dukkha*), (deshalb) nicht mein Selbst (*anattā*)“, – bei allem, was in den Bereich unserer Erkenntnis fällt, einzustellen und in dieser Richtung dauernd zu erhalten: Unaufhörlich machen sich jene Einflüsse, und zwar meistens in einer geradezu überwältigenden Art, geltend: Man merkt ganz deutlich, wie wir infolge ihrer nicht erkennen, insbesondere nicht denken können, wie wir eigentlich wollen, sodass sie eben damit auch als uns im Grunde fremde, störende Einflüsse erkannt sind. Das Streben nach Heiligkeit besteht nun eben darin, alle diese Einflüsse der Reihe nach für immer restlos zu vernichten, sodass man schließlich im Gebrauch seines Erkenntnisapparates absolut *frei* ist, also auch beliebig und ohne weitere Hinderung durch einen gegenteiligen Durst ganz auf ihn verzichten kann.

Der Buddha zergliedert den uns erfüllenden Durst aber auch noch in anderer Weise. Der Durst ist *die Fessel*, die uns an unsere Persönlichkeit und damit an die Welt kettet. Diese Fessel kann man in zehn einzelne Fesseln (*saññojanāni*) aufteilen: den *Hang*, Persönlichkeit als unser Wesen zu glauben; infolge dessen den Hang, an der Lehre des Buddha als der Lehre von der Aufhebung dieser Persönlichkeit zu zweifeln; den Hang, durch religiöse Zeremonien und Gebräuche sein Heil wirken zu wollen, statt durch reine Erkenntnis; den Hang nach den Sinnenobjekten (sinnliche Begierde); den Hang, alle unangenehmen Sinnenobjekte zu verabscheuen (sinnliche Abneigung); den Hang nach Werden im Bereich der reinen Formen; den Hang nach formlosem Werden; den Hang zum Stolz; den Hang zur Zerstreuung, d.h. den Hang, nicht ausschließlich im Einklang mit der Buddhalehre zu denken, und endlich den Hang zum Nichtwissen.

Das Verhältnis dieser zehn Fesseln zu den vier Arten der Āsavā ist folgendes:



Der Sotāpanna hat nun den *ditthāsava* oder die drei ersten Fesseln für immer verloren:

„Gleichwie, Mönche, zur Herbstzeit am klaren wolkenlosen Himmel die Sonne die Lüfte durchheilt und alles Dunkel des Raumes zerteilt und leuchtet und flammt und strahlt: Ebenso auch wird der edle Jünger, wenn ihm das ungetrübe, fleckenlose Auge der Wahrheit aufgeht, mit dem Aufgehen der Erkenntnis von den drei Fesseln befreit: vom Glauben an

Persönlichkeit, vom Hang zum Zweifeln und vom Hang zu religiösen Zeremonien und Gebräuchen.“

(Anguttara-Nikāya III, 95)

Er hat insoweit die edlen Wahrheiten vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Vernichtung des Leidens und vom Pfad zur Vernichtung des Leidens greifbar anschaulich begriffen, hat also greifbar anschaulich eingesehen, dass die fünf Haftensgruppen: Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Bewusstsein, und damit der ganze Bereich der Erkenntnis überhaupt, der sich ja in diesen fünf, auch die Sinnenobjekte einschließenden Haftensgruppen erschöpft, vergänglich sind und deshalb leidbringend für ihn sein müssen, weshalb nichts Erkennbares zu seinem Wesen gehören kann. Infolgedessen kann sich in ihm in alle Ewigkeit hinein kein Zweifel an der Lehre des Buddha im Allgemeinen und an der Lehre von der Persönlichkeit als nicht das Selbst (*anattā*) im Besonderen mehr erheben. Er versteht vollkommen die Worte:

„Wenn was, Mönche, da ist, wenn man wem anhängt, wem ergeben ist, entsteht diese Lehre: ‚Dies ist mein Selbst ...?‘ – Wenn der Körper, Mönche, da ist, wenn man dem Körper anhängt, dem Körper ergeben ist, entsteht diese Lehre: ‚Dies – (nämlich eben der Körper) – ist mein Selbst.‘ – Wenn die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Bewusstsein da sind, entsteht diese Lehre: ‚Dies ist mein Selbst.‘ – Was meint ihr wohl, Mönche: ‚Ist der Körper ewig oder nicht ewig?‘ – ‚Nicht-ewig, Herr.‘ – ‚Was aber nicht ewig ist, ist das leidbringend oder freudebringend?‘ – ‚Leidbringend, Herr.‘ – ‚Wenn man nun dem, was sich als nicht ewig, leidbringend, dem Wechsel untertan erweist, nicht anhängt, kann da wohl diese Lehre entstehen: ‚Dies ist mein Selbst‘ ...?‘

– ‚Wahrlich nicht, Herr.‘ – ‚Das aber, was man sieht, hört, denkt, erkennt, erforscht, im Geiste untersucht, gehört dies etwa dem Ewigen oder dem Nicht-Ewigen an?‘ – ‚Dem Nicht-Ewigen, Herr.‘ – ‚Was aber nicht ewig ist, ist das leidbringend oder freudebringend?‘ – ‚Leidbringend, Herr.‘ – ‚Wenn man nun dem, was sich als nicht ewig, leidbringend, dem Wechsel untertan erweist, nicht anhängt, kann da wohl diese Lehre entstehen: ‚Dies ist mein Selbst‘ ...?‘ – ‚Wahrlich nicht, Herr.‘ – ‚Sofern nun, wahrlich, Mönche, dem edlen Jünger der Zweifel über diese sechs Meinungen geschwunden ist, wenn ihm der Zweifel am Leiden geschwunden ist, wenn ihm der Zweifel an der Entstehung des Leidens, wenn ihm der Zweifel an der Vernichtung des Leidens, wenn ihm der Zweifel am Weg zur Vernichtung des Leidens geschwunden ist, dann heißt ein solcher ein erlesener Jünger, ein in den Strom Eingetretener (sotāpanna), ein vom Übel Erlöster, ein Gesicherter, der höchsten Erkenntnis gewiss.‘“

(Samyutta-Nikāya XXIV, 2)

Von ihm gelten auch die Worte: ‚Wie ein Stadttorpfosten, fest in die Erde gerammt, von den vier Winden nicht erschüttert werden kann, dem vergleichbar nenne ich den wackeren Mann, der die vier edlen Wahrheiten erkannt und begriffen hat.‘ (Sutta-Nipāta, 229.)

Aber diese, seine Erkenntnis ist gleichwohl noch keine vollkommene. Er durchschaut die Buddhawahrheit so klar, dass jeder *Zweifel* an ihr für ewig ausgelöscht ist, aber er sieht sie noch nicht so ein, dass nun auch bereits der in ihm hausende *Durst* nach der Persönlichkeit und der durch diese vermittelten Welt ertötet würde: Ich kann sehr wohl die Belehrung meines Arztes, dass ein bestimmter Sport meine Gesundheit ruiniere, derart

einsehen, dass ich nicht mehr an der Wahrheit der Belehrung zweifle, und gleichwohl kann der *Drang* nach der Ausübung des Sportes in mir noch bestehen. Man sagt sich in diesem Fall: „Nun ja, wenn der Sport auch mein Leben abkürzt, so ist er doch so schön, dass ich ihm gern einen Teil dieses Lebens opfere.“ Hier herrscht also noch *Nichtwissen* in der Richtung, dass man noch nicht genügend einsieht, dass der zukünftige Schmerz über die selbst herbeigeführte Abkürzung des Lebens weit, weit größer sein wird als der dann vergangene Genuss, den der Sport gewährte. *Dieses* Nichtwissen ist ja auch das am meisten grassierende und am schwersten zu behebende: Man sieht zwar ein, dass etwas uns schließlich Leiden bringen muss, vermag aber dieses Leiden, weil es sich noch als in weiter Ferne liegend darstellt, nicht in seiner ganzen Schmerzensfülle, ja Schrecklichkeit zu erkennen, sowie uns ja auch die Schrecken der Pestkrankheit, von der wir ein weit entferntes Land betroffen wissen, viel weniger zu Bewusstsein kommen als wenn die Pest in unserer unmittelbaren Umgebung ausbricht. Aus *diesem* Grund also setzt man sich über ein zukünftiges Leiden nur allzuleicht hinweg. So sieht auch der Sotāpanna ein, dass nichts Erkennbares, speziell nicht seine Persönlichkeit, zu seinem Wesen gehören kann, weil *alles* wegen seiner Vergänglichkeit ihm schließlich Leiden bringen muss. Aber dieses Leiden stellt sich auch ihm noch nicht in seinem ganzen Ausmaß dar. Deshalb bleibt der Sotāpanna noch den weiteren drei Āsavā bzw. sieben Fesseln ausgesetzt, wenn natürlich auch speziell der Kāmāsava und damit die Fesseln des sinnlichen Begehrens und der sinnlichen Abneigung schon überaus *veredelt* sind.

Der Sotāpanna ist der höchsten Erkenntnis und damit der vollkommenen Heiligkeit absolut sicher, wenn er sie unter Umständen auch erst in kommenden Existenzen erreicht, die indessen die Zahl sieben keinesfalls übersteigt:

*„Noch siebenmal unter Göttern und Menschen die Geburten
durcheilend, die Geburten durchwandernd, macht er dem
Leiden ein Ende.“*

(Puggala Paññati, 37)

Im Samyutta-Nikāya wird von einem solchen „mit der Lehre
Vertrauten“ gesagt:

*„Gleichwie etwa ein Sandhaufen, sieben Bohnen hoch, gegen
den Himālaya, den König der Berge, nicht gezählt, nicht
gerechnet, nicht verglichen werden kann, so auch kann das
Leiden, das diesem Jünger noch bevorsteht, gegen das, was
hinter ihm liegt, nicht gezählt, nicht gerechnet,
nicht verglichen werden.“*

(Samyutta-Nikāya LVI, 49 und 50)

Unter Umständen mag er nur „noch zweimal oder dreimal
unter edlen Geschlechtern – also ausschließlich unter den Men-
schen – die Geburten durcheilend, die Geburten durchwand-
ernd, ja, nur noch einmal zum menschlichen Dasein gelangt,
dem Leiden ein Ende machen.“ (vgl. Puggala Paññati, 37-39.)

Sotāpanna heißt wörtlich „*der in den Strom Eingetretene*.“
Was ist das nun für ein Strom?

*„Der Strom (sota), der Strom – so sagt man, Sāriputta. Was ist
nun aber der Strom?“ – „Eben dieser erlesene Achtfache Pfad,
Herr, ist der Strom.“ – „In den Strom eingetreten, in den Strom
eingetreten (sotāpanna) – so sagt man, Sāriputta. Wie nun aber
gilt einer als in den Strom eingetreten?“ – „Wer, Herr, auf
diesem erlesenen Achtfachen Pfad wandelt, diesem Ehrwür-
digen eignet solcher Name, solche Bezeichnung.“*

(Samyutta-Nikāya LV, 5)

Freilich ist es ihm noch nicht möglich, dass er den Pfad in allen seinen Teilen *in Vollkommenheit* wandelt. Dieses vermag erst der vollkommen Heilige. Der Pfad gliedert sich in Sittenreinheit, Konzentration und Weisheit. Von diesen drei Teilen gilt:

„Da ist einer unvollkommen in der Sittenreinheit, unvollkommen in der Konzentration, unvollkommen in der Weisheit.

Da ist einer vollkommen in der Sittenreinheit, aber nur teilweise vollkommen in der Konzentration, nur teilweise vollkommen in der Weisheit. Da ist einer vollkommen in der Sittenreinheit, vollkommen in der Konzentration, aber nur teilweise vollkommen in der Weisheit. Da ist einer vollkommen in der Sittenreinheit, vollkommen in der Konzentration, vollkommen in der Weisheit.“

(Anguttara-Nikāya III, 87)

Der Sotāpanna nun gehört zu jenen, die vollkommen in der Sittenreinheit, aber nur teilweise vollkommen in der Konzentration, nur teilweise vollkommen in der Weisheit sind, das heißt, die vom Sotāpanna aufzubringende Energie im lehrgemäßen Denken (Konzentration) reicht gerade aus, so viel Einsicht in die Buddhawahrheit zu erzeugen, wie nötig ist, um die Vorschriften der Sittenreinheit genau einhalten zu können. Aber sie reift gar schnell ihrer höchsten Vollendung entgegen.

Der werdende Sotāpanna

Sotāpanna ist der in den Strom Eingetretene. Der Strom ist der aus der Welt herausführende und darum edle Achtfache Pfad. *Sotāpanna* ist also derjenige, der nicht mehr die Wege *innerhalb* der Welt geht, um in ihr, sei es noch in diesem Leben, sei es im nächsten, sein Glück zu suchen, sondern der aus der Welt *heraus* will und deshalb den Weg zu ihrer Überwindung durch Überwindung des in ihm hausenden *Durstes* nach ihr wandelt. Dieses Ziel kann man jedoch normalerweise nicht unmittelbar erreichen, sondern nur in *Etappen*, sowie man den Gipfel des Himālaya auch nur in solchen Etappen erreichen kann. Die erste Etappe setzt sich zum Ziel, den Drang in dem Umfang für immer zu ertöten, dass es uns nicht mehr *drängt*, in der Richtung zu denken, als ob unsere Persönlichkeit, das heißt also unser Körper und die erst mit diesem hervorgebrachten Empfindungen, Wahrnehmungen und Gemütstätigkeiten, etwas mit unserem Wesen zu tun hätten. Wer diesen *transzendentalen Schein* weggebracht hat, sodass er das ganze Getriebe seiner Persönlichkeit als einen Haufen von Prozessen durchschaut, die er für ewig zum Stillstand bringen kann ohne selbst dadurch berührt zu werden, und wer es dahin gebracht hat, dass er die Vorschriften der Sittenreinheit ständig einzuhalten vermag, sicher vor der Gefahr, ihnen je wieder untreu zu werden, der hat das *Ziel* der ersten Etappe erreicht, hat *die Frucht (phala)* der *Sotāpannaschaft* gepflückt. Er mag sich auf die zweite Etappe machen.

Sotāpanna ist aber *auch schon derjenige*, der noch als Wanderer auf der ersten Etappe der Erreichung jener Frucht *zustrebt*:

„Wer auf dem Weg ist, die drei Fesseln zu verlieren, die Frucht des Stromeintritts zu verwirklichen, oder wer die drei Fesseln bereits überkommen hat, diesen Menschen bezeichnet man als einen in den Strom Eingetretenen.“

(Puggala Paññati 47; s. auch Dīgha-Nikāya, 33)

So gibt es denn zwei Arten von Sotāpannas, den *vollendeten* Sotāpanna, der das Ziel oder die Frucht der Sotāpannaschaft erreicht hat und den *werdenden* Sotāpanna, der sich auf dem Weg zu jenem Ziel befindet, – d.h. den in den Strom Eingetretenen und den, der das Ziel des Stromeintritts *verwirklichen lernt*.

Sotāpanna der *zweiten* Art ist derjenige, der die Buddha-wahrheit so klar durchschaut und damit begriffen hat, dass sich ihm eben deshalb auch der Pfad zu ihrer Verwirklichung an ihm selbst, zunächst soweit das Ziel der *Sotāpannaschaft* in Betracht kommt, erschließt. Er sieht dieses Ziel und den Weg zu ihm so deutlich vor sich liegen wie etwa ein Bergsteiger, der sich bis unmittelbar an den Fuß des zu ersteigenden Berges herangearbeitet hat, emporblickend bereits die erste von den vier Rasthütten, die in entsprechenden Abständen neben dem Weg zum Gipfel angebracht sind, wie auch die Windungen dieses Weges selbst bis zu jener ersten Rasthütte überschaut.

Auch nur bis zu dieser Erschließung des Pfades zur Sotāpannaschaft vorzudringen ist speziell für den Abendländer geradezu ein Riesenunternehmen. Muss doch zuvor ein mächtiges Gebirge von ererbten, anerzogenen und selbsterworbenen Vorurteilen abgetragen und ein ganzes Labyrinth von Irrgängen überwunden werden. Wem das aber durch unermüdliches Studium der Buddhalehre gelungen ist, wem diese damit zur einzigen Fackel geworden ist, der er sich auf seinem Gang durch die Finsternis des Lebens noch anvertrauen mag, den überkommt

von selbst eine mächtige Sehnsucht nach Verwirklichung der Buddhalehre in seiner eigenen Person, eine Sehnsucht, deren Stillung er dann sein ganzes Leben weiht, indem er eben entschlossen den klar geschauten Pfad, der zum Ziel der ersten Etappe des Buddhaweges, zur *Frucht* der Sotāpannaschaft führt, betritt und mit eiserner Energie wandelt, den Blick stets unverrückbar auf dieses Ziel gerichtet. Freilich gelingt auch dieses Wandeln auf dem Pfad selbst, nachdem schon das Vordringen zu ihm unsägliche Anstrengung gekostet hatte, regelmäßig nur „unter Schmerzen und Qualen und unter bitteren Tränen“: Man sieht sich auch jetzt noch, mag man sich auch noch so mühen, die Ansicht von der Persönlichkeit als unser Selbst zu ertönen, nur allzu oft immer wieder in die Nacht der gräßlichsten Zweifel eingesenkt und wird nur allzu oft den Vorschriften der Sittenreinheit wieder untreu. Aber man rafft sich immer wieder auf, „um das Unverwirklichte zu verwirklichen, das Unerreichte zu erreichen.“ Denn man ist ja Sotāpanna zweiten Grades und damit ein *Kämpfer* (sekha) geworden. (Samyutta-Nikāya LIV, 12; Anguttara-Nikāya III, 86; Majjhima-Nikāya, 53; u.a.).

Dabei mag der eine, mit scharfen Geisteskräften begabt, auch schon auf dieser ersten Etappe des Heilweges sich ausschließlich auf seine eigene Erkenntnis stützen und so als „*Wahrheitsergebener*“ (*dhammānusāri*) der Frucht der Sotāpannaschaft zustreben, während ein anderer, der, schwächer an Geisteskräften, bei der Kenntnisnahme der Heilsbotschaft ihre Größe zunächst *fühlt*, das aus diesem Gefühl herauswachsende Vertrauen zum Buddha und seiner Lehre (*dhamma*) zum Stützpunkt nehmen mag und so zum „*Vertrauensergebenen*“ (*saddhānusāri*) wird.

Auch diese Wahrheitsergebenen und Vertrauensergebenen sind „Anwärter auf Heiligkeit“ (*gotrabhū*) – (Puggala Paññati, 10), – haben sie ja doch den Weg, der aus der Welt *heraus* führt, betreten:

„Wer infolge des Einblicks in das Nibbāna – in den lebensfreien Zustand als den uns allein angemessenen – der ganzen Zahl der Weltlinge, der Familie der Weltlinge, dem Kreis der Weltlinge, der Bezeichnung eines Weltlings entrinnt und eintritt in die Zahl der Erlesenen (ariyā), die Familie der Erlesenen, den Kreis der Erlesenen und die Bezeichnung eines Erlesenen erhält: diesen Menschen bezeichnet man als Anwärter auf Heiligkeit.“

(Puggala Paññati 10, Kommentar)

Auch bereits von diesen aus den Irrgängen der Welt auf den Sotāpanna-Pfad Übergetretenen gilt, dass sie höchstens noch siebenmal wiedergeboren werden, mögen sie auch, gemessen an dem Maßstab ihrer gewaltigen Erkenntnis, nur eine mäßige Energie entwickeln:

„Jene, welche die erlesenen Wahrheiten, wie sie der abgründig Weise wohl dargelegt hat, klar verstehen, erreichen kein achttes Leben mehr, selbst wenn sie arg lässig sein sollten.“

(Sutta-Nipāta, 230)

Denn wer einmal das Ziel der Sotāpannaschaft in seiner gewaltigen Größe erfasst hat und den Weg zu ihm klar durchschaut, der wird *mindestens* so viel Energie aufbringen, wie nötig ist, um dieses Ziel noch in seinem gegenwärtigen Leben zu erreichen, d.h. also um noch in dieser seiner gegenwärtigen Existenz für immer von dem Wahn der Persönlichkeit als etwas

zu seinem Wesen Gehörigen loszukommen und die Vorschriften der Sittenreinheit vollkommen einhalten zu können, womit er den in ihm hausenden Drang so veredelt sieht, dass ihn dieser in seiner Todesstunde unmöglich mehr zum Ergreifen eines Keimes unterhalb der Menschenwelt verleiten kann. Diese Frucht der Sotāpannaschaft wird er so unfehlbar pflücken, dass, wenn nötig, sich darüber der Weltuntergang verzögern müsste:

„Gesetzt, ein Mensch befände sich gerade auf dem Weg, die Frucht der Sotāpannaschaft zu erreichen, und es sei gerade die Zeit des Weltbrandes, so würde, bevor dieser Mensch die Frucht der Sotāpannaschaft nicht erreicht hat, die Welt nicht in Brand geraten.“

(Puggala Paññati, 20)

In der Aufeinanderfolge von Pfad und Ziel ist (im Gegensatz zur Anmerkung von Nyānatiloka zu dieser Kanonstelle) genau so viel Zeit nötig, wie man auf dem Pfad wandeln muss, um das Ziel zu gewinnen, oder wie nötig ist, um „das Ziel des Strom-eintritts verwirklichen zu lernen.“ (Dīgha-Nikāya, 33.)

Für einen Europäer ist es im allgemeinen ungeheuer schwer, sich zu der der abendländischen direkt entgegengesetzten Anschauung durchzuringen, dass die Weltordnung im tiefsten Grunde eine *moralische*, d.h. nichts weiter als das jeweilige Gesamtbild ist, welches sich aus der Summe des Wirkens der Einzelwesen – organischer und unorganischer (der Kräfte) – und aus dem für dieses Einzelwirken geltenden Karmagesetze ergibt. Auch hier gilt die totale Umkehrung unserer Begriffe: Nicht die Weltordnung bestimmt das Schicksal des Einzelnen, sondern die einzelnen Wesen bestimmen die Art der Welt-

ordnung – die Hölle wäre keine Hölle wenn statt der Teufel, Engel in ihr hausten. – Jedes Einzelwesen trägt seinen Teil zur Gestaltung dieser Weltordnung bei, wenn natürlich auch im Verhältnis zur Intensität seines Wirkens, wie ein in den Ozean geworfener Stein die ganze ungeheure Menge des in diesem enthaltenen Wassers beeinflussen muss: Jede Tat wirkt in das Unendliche, indem nirgends, weder örtlich noch zeitlich, eine absolute Grenze für eine ausgelöste Wirkung festgestellt werden kann. – So wird also nicht nur verständlich, dass zwischen dem Streben eines auf dem Sotāpannapfad Wandelnden und dem gesamten Welttreiben Zusammenhänge bestehen können, sondern auch, dass, wie es in Anguttara-Nikāya III, 57 heißt, die um sich greifende moralische Verkommenheit des Menschengeschlechts mit der Zeit die äußere Natur beeinflussen kann, indem beispielsweise „der Gott“ – nach altindischem Sprachgebrauch werden auch die Naturkräfte als Götter bezeichnet – keinen Regen mehr schicke.

Das Karmagesetz ist eben überaus gut für den Guten und überaus schrecklich für den Bösen.

Der Sakadāgāmī

Die zweite Etappe des Heilsweges hat die Frucht der Einmalwiederkehr (sakadāgāmīphala) zum Ziel. Diese Frucht ist erreicht, wenn die vierte und fünfte Fessel (Verlangen nach den durch die Objekte der Sinne ausgelösten Lüsten und Abneigungen gegenüber den Objekten der Sinne) so abgeschwächt sind, dass *eine* weitere Existenz in dieser unserer Sinnenwelt hinreichen wird, sie ganz zu ertönen:

„Da kehrt ein Mensch nach Vernichtung der drei Fesseln – nämlich der Hang, Persönlichkeit als unser Wesen zu glauben, der Hang zum Zweifeln und der Hang zu religiösen Zeremonien und Gebräuchen, wie sie bereits der Sotāpanna überwindet – und nach *äußerster Abschwächung* des sinnlichen Begehrens, der Abneigung und – (der diesen beiden zugrundeliegenden) – Verblendung nur noch *ein* Mal wieder. Und nur noch einmal zu dieser Welt zurückgekehrt, macht er dem Leiden ein Ende. Diesen Menschen bezeichnet man als Einmalwiederkehrenden (*sakadāgāmī*).“

Wer diese Frucht der Einmalwiederkehr erreicht hat, von dem gelten die Worte:

„Im Einmalwiederkehrenden steigen sinnliches Begehren, Abneigung und Verblendung nicht häufig auf wie in den Weltlingen. Nur dann und wann steigen diese Dinge auf, und wenn sie aufsteigen, so steigen sie nicht heftig und stark auf wie in den Weltlingen; nur dünn wie Fischschuppen steigen sie auf!“

(Puggala Paññati, 40, Kommentar)

Das ist der Einmal-Wiederkehrende im engeren Sinn. Im weiteren Sinn gilt aber, ganz ebenso wie beim *Sotāpanna*, auch bereits derjenige als Einmal-Wiederkehrender, der erst auf dem Weg (*magga*) ist, sich die Frucht der Einmalwiederkehr zu erkämpfen, mithin derjenige, der, nachdem er die Frucht der *Sotāpannaschaft* erreicht hat, nicht stehen bleibt, sondern sich nun daran macht, den Pfad, der die Frucht der Einmalwiederkehr bringt, auszukundschaften und der, wenn ihm das gelungen ist, ihn dann auch mit unbeugsamer Energie wandelt:

„Wer auf dem Weg ist, sinnliches Begehren und Widerwillen zur äußersten Abschwächung zu bringen, die Frucht der Einmalwiederkehr zu verwirklichen oder in wem sinnliches Begehren und Widerwille aufs Äußerste abgeschwächt sind: diesen Menschen bezeichnet man als Einmal-Wiederkehrenden.“

(Puggala Paññati, 48)

Der Anāgāmi

Von den zehn Fesseln, in die uns der in uns hausende Durst legt, werden die ersten fünf die an das Niedere bindenden Fesseln (*orambhāgiyāni saññojanāni*) genannt. Sie ketten nämlich an die niederen Welten, in denen die durch die fünf äußeren Sinne ins Bewusstsein und damit in unseren Bereich eintretenden Objekte begehrt werden – vierte Fessel – mit der Folge, dass bei einer Durchkreuzung dieses Begehrens Widerwille, Ärger als die fünfte Fessel entsteht. *Über* diesen Welten stehen die Welten der reinen Formen, in denen jedes Begehren nach dem Besitz der Sinnesobjekte und damit natürlich auch jeder hierdurch bedingte Widerwille verschwunden sind: Man *schaut* bloß noch, ohne besitzen zu wollen, führt nur noch ein beschauliches Leben. Von den Bewohnern dieser Sphären gelten die Worte: „O, wie leben wir so glücklich, wir, die wir absolut nichts besitzen.“

Wer schon *hienieden* auf diese Stufe gelangt ist, wer also alle fünf niederen Fesseln ganz vernichtet und damit die Frucht der *Nie-Wiederkehr* – zu den Welten der sinnlichen Lust – (*anāgāmi-phala*) erlangt hat, der wird ein Niewiederkehrender (*anāgāmi*) genannt:

„Welcher Mensch gilt als Niewiederkehrender?

Da erscheint ein Mensch nach Vernichtung der fünf Fesseln unter den ungeschlechtlichen Wesen wieder, und dort erreicht er das Nibbāna, kehrt nicht mehr zurück zu jener Welt.

Diesen Menschen bezeichnet man als Anāgāmi.“

(Puggala Paññati, 41)

Auch auf dieser Stufe wird indessen der auf dem *Pfad* der Anāgāmīschaft Wandelnde, also derjenige, der die *Frucht* der Anāgāmīschaft noch in diesem Leben pflücken wird, demjenigen, der diese Frucht bereits erreicht hat, gleichgestellt:

„Wer auf dem Wege ist, sinnliches Begehren und Widerwillen restlos zu verlieren, die Frucht der Niewiederkehr zu verwirklichen, oder wer sinnliches Begehren und Widerwillen bereits überkommen hat: diesen Menschen bezeichnet man als Niewiederkehrenden.“

(Puggala Paññati, 49)

Hiernach hat also ein vollkommener Anāgāmī nicht das geringste Verlangen mehr nach unserer Sinnenwelt, eben weshalb er auch gegen allen irdischen Besitz völlig gleichmütig geworden ist. Nur die notwendige Folge davon ist es, dass er auch kein Leiden mehr kennt wie es durch den Verlust irgendwelcher Sinnesobjekte ausgelöst wird und dass er in seinem Tod unsere Welt in vollendeter Gleichmütigkeit verlässt, im Gegensatz zum Sotāpanna und zum Sakadāgāmī, die noch nicht von jedem Begehren nach dieser unserer Welt frei sind. Der *Anāgāmī* weiß auch, dass er aus dieser Welt für ewig abscheiden und in einer ihm entsprechenden Welt der *reinen Formen* haften und wiedererscheinen wird, um in ihr das höchste Endziel des Heraustritts aus jeder Welt überhaupt zu verwirklichen.

Der Arahā

Die vierte und letzte Etappe des Heilsweges liegt unmittelbar vor dem Gipfel der Absolutheit, die hier das Ziel, die Frucht des Weges darstellt. Um diese Etappe gehen zu können, muss man normalerweise die drei vorhergehenden bereits zurückgelegt haben, muss also ein Anāgāmī geworden sein, die fünf an das Niedere bindenden Fesseln völlig vernichtet haben, sodass man nur noch Durst nach den Welten der *reinen Formen* oder den *formlosen Welten* in sich spürt. Auch dieser Durst ist aber, wie ja jeder Durst überhaupt, nur auf der Grundlage eines noch bestehenden *Nichtwissens* möglich: Man hat zwar das Leben in den Welten des sinnlichen Begehrens völlig als leidbringend durchschaut – weshalb sich auch nicht das leiseste Verlangen mehr nach diesen regt –, aber man hat noch nicht greifbar anschaulich erkannt, dass auch der Aufenthalt in den höchsten Lichtwelten leidvoll und deshalb zu fliehen ist. Dieses *Nichtwissen* aber besteht noch, weil man auch auf dieser Stufe noch nicht *vollkommen* konzentriert zu denken vermag – der Buddha bezeichnet diesen Mangel als *Zerstreutheit* –, sodass man noch nicht fähig ist, auch in dem glänzenden Bild, in dem sich einem ein schier endloses Leben in jenen reinsten und erhabensten Sphären präsentiert, den dunklen Untergrund der Vergänglichkeit und damit des Leidbringenden zu erkennen. Und weil man immerhin diese höchsten Welten noch für begehrenswert hält und andererseits weiß, dass man jene Fähigkeiten in sich entwickelt hat, die für sie reif machen, deshalb erhebt sich insofern auch noch *Stolz* (*māna*).

Speziell das Vorhandensein dieser Fessel *des Stolzes* ist ein untrügliches Kennzeichen dafür, dass noch Durst und Nichtwissen in uns herrschen, indem, solange man irgendetwas für

ein wirkliches Gut und demgemäß für begehrenswert hält, sich auch *Selbstgefälligkeit*, also eben Stolz, über die entwickelte Fähigkeit zur Erreichung oder über den Besitz dieses vermeintlichen Gutes in uns erhebt. Eben deshalb wird im Kanon auch nicht selten die eingetretene Erlösung nicht bloß als *Durst-Erlöschung* (*tanhā-nibbāna*), sondern auch als *Vernichtung des Stolzes* infolge seiner Durchschauung bezeichnet (z.B. Anguttara-Nikāya IV, 177). Natürlich aber ist auf jener Höhenwarte, von der wir gerade sprechen, dieser Stolz ein entsprechend verfeinerter:

„Da, Bruder Sāriputta, erkenne ich mit dem göttlichen Auge, mit dem geklärten, übermenschlichen, eine tausendfache Welt. Vollendet ist meine Kraft, unbeugsam, gewärtig die Besonnenheit, unverrückbar, beruhigt der Körper, unreizbar, konzentriert der Geist, geeint. Und dennoch wird mein Geist nicht, indem ich nichts mehr ergreife, von den Einflüssen frei.“
– *„Dass du, Bruder Anuruddha, daran denkst, dass du mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, übermenschlichen, eine tausendfache Welt erkennst, das ist bei dir Stolz.“*

(Anguttara-Nikāya III, 131)

Also schon diese feinste Regung, dass man sich dieser überweltlichen Fähigkeiten als solcher überhaupt bewusst wird, wird Stolz genannt. Ganz ebenso ist es übrigens mit der *Zerstreutheit*, an der ein in solchen Höhen wandelnder Jünger noch leidet:

„Dass du, Bruder Anuruddha, daran denkst, dass deine Kraft vollendet ist, unbeugsam, gewärtig die Besonnenheit, unverrückbar, beruhigt der Körper, unreizbar, konzentriert der Geist, geeint, das ist bei dir Zerstreutheit.“

(Anguttara-Nikāya III, 131)

Wer noch nicht *vollkommen* den Vorschriften der Lehre gemäß denkt, ist eben deshalb insoweit noch *zerstreut*. Beim vollkommen lehrgemäßen Denken aber denkt man in gar keiner Weise mehr in der Form der *Attā-*, sondern *nur* mehr in der Form der *Anattā*-Erkenntnis.

Die Befreiung von diesen letzten und feinsten Regungen des Durstes, also eben von *Stolz*, der *Zerstreutheit* und den im Vorangehenden bereits aufgeführten, nämlich dem Verlangen nach den Welten der *reinen Formen* und den *formlosen Welten*, sowie dem insoweit noch vorhandenen *Nichtwissen*, hat der vierte und letzte Teil des erlesenen achtfältigen Weges zum Ziel. Der Vernichtung dieser fünf höheren Fesseln gilt hier der Kampf.

Ist auch er siegreich zu Ende geführt, hat man also *alle* Daseinsmöglichkeiten nicht bloß als uns wesensfremd, sondern auch als leidbringend und damit als zu fliehende, den Zustand jenseits des Lebens aber als den Zustand grenzenlosen Wohlbefindens durchschaut, dann kann man auch frohgemut oder, was noch mehr ist, in vollendetem Gleichmut *alles* fahren lassen, insbesondere auch den ganzen Apparat, mit dem man mit der Erscheinungswelt in Verbindung steht, den körperlichen Organismus, und sich auf sich ganz allein zurückziehen, seine „Zuflucht zu sich selbst nehmen“ (Dīgha-Nikāya, 16). Man kann für ewig ausruhen von dem schweren Kampf ums Dasein und weiterhin von dem noch schwereren um die Erlösung:

*„Nicht mehr brauchen sie zu kämpfen,
gekämpft haben sie unermüdlich.“*

(Majjhima-Nikāya, 70)

Und weil ein solcher Heiliger (arahā) von jeder Sorge um seine Zukunft nach dem Tod restlos befreit ist, indem er nichts mehr zu fürchten hat, deshalb wird er, solange er noch hienieden weilt, in seinem Handeln auch durch keinerlei Furcht mehr bestimmt, er „steht ohne Furcht vom Bösen ab“ (Puggala Paññati, 11), tut also das Gute, das er noch vollbringt, ausschließlich um dieses Guten selbst willen, im Gegensatz zu *allen* anderen, die noch „aus Furcht vom Bösen abstehen“: Aus Furcht vor dem als Leiden erkannten Samsāra (Kreislauf der Wiedergeburten) kämpft ja der Jünger, solange er noch nicht „die Frucht“ (*phala*) der vollkommenen Heiligkeit erreicht, gegen allen Daseinsdurst, die Ursache der sich stets erneuernden Geburten an.

Damit sind wir zu einem Gesichtspunkt vorgedrungen, von dem aus sich ein Haupteinwand abtun lässt, den vor allem gewisse selbstsüchtige Menschen, die aber mit Vorliebe die Selbstlosigkeit im Munde führen, der Buddhalehre machen zu dürfen glauben. Man wirft ihr nämlich vor, dass sie kein selbstloses, sondern nur ein egoistisches und damit überhaupt kein moralisches Handeln kenne, indem das ausschließliche Motiv des Buddhisten für sein gutes Handeln ja immer nur seine eigene Rettung aus dem Samsāra bilde.

Auch dieser Vorwurf beruht auf unklarem Denken: Jeder fühlt, dass *moralisches* Handeln und *selbstloses* Handeln ein und dasselbe sind, indem ein selbstsüchtiger Mensch nie moralisch sein kann. Ein jeder fühlt aber auch ohne weiteres, dass alles moralische Handeln in der Linie unseres ewigen und damit wahren Wohles liegt, auf das es ja geradezu angelegt ist: Was nicht zu meinem ewigen Heil dienlich ist, ist auch nimmermehr moralisch. Also fällt das selbstlose Handeln mit der Sorge um mein ewiges Heil zusammen; anders ausgedrückt: Ich muss selbstlos und eben damit moralisch handeln, damit ich ewig

glücklich werde. Hiernach läuft aber auch das selbstlose oder moralische Handeln letzten Endes immer auf unser Wohl hinaus. Auch diese Wahrheit, welche wir mehr fühlen als klar erkennen, wird völlig durchsichtig, wenn wir sie mit dem Scheinwerfer der Buddhaerkenntnis bestrahlen, in dessen Licht sie einfach Folgendes besagt: Einem *vollkommen* moralischen Menschen erscheint *alles* als so wesensfremd und als ihm so unangemessen, dass ihm bei nichts mehr der Gedanke aufsteigt, es könnte zu seinem Glück nötig sein. Infolgedessen sucht er schlechterdings *nichts* mehr für sich selbst, ist also in keiner Weise mehr *selbstsüchtig*. Seine eigene Wesenheit macht sich nur noch insofern geltend, als dieser leidfreie Zustand so durchaus angemessen ist, dass sie nicht einmal mehr irgendwelches Leiden, und sei es auch in Fixsternweiten, *wahrzunehmen* vermag, ohne auf Abhilfe bedacht zu sein. So geht ein solcher denn ganz in der Heilung *fremden* Leidens auf.

So vollkommen moralisch ist aber nur ein *vollkommen* Heiliger. Denn ihm allein kommt nirgends und unter keinen Umständen mehr der Gedanke, dass etwas von der Welt, zu der auch sein eigener Organismus gehört, zu seinem Wohlbefinden nötig sein könnte. *Alle* anderen Menschen, auch die bisher behandelten Heiligen niederen Grades, leiden noch an der Verblendung, dass es doch noch Zustände in der Welt gebe, die begehrenswert seien und deren Nichtbesitz daher ein Unglück darstelle, weshalb sich dann *Durst* nach diesem vermeintlichen Gut in ihnen erhebt, also *Selbstsucht*: Sie suchen etwas *für sich selbst*, eben weshalb sie insoweit nicht *moralisch* sind. Um vollkommen moralisch zu werden gibt es also keinen anderen Weg als jede Selbstsucht zu ertöten. Das kann aber einzig und allein dadurch geschehen, dass man sie als verderblich erkennt – einen anderen Weg zur Vernichtung einer Sucht oder eines Durstes gibt es schlechterdings nicht. Als verderblich aber er-

weist sich der als Selbstsucht erscheinende in uns hausende *Durst* eben dadurch, dass er jeweils im Tod ein neues Anhaften herbeiführt, und uns so, wenn er nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet wird, auch in seiner verfeinertsten Form auf ewig dem Leid der Vergänglichkeit ausliefert. Nur in dem, der das *greifbar anschaulich* erkennt, verschwindet jeder *Durst* und damit jede *Selbstsucht* für immer, womit er aber dann nicht nur selbst völlig leidfrei geworden ist, indem alles Leiden ja eben in der Durchkreuzung eines *Durstes* besteht, sondern sich zugleich zu dem gemacht hat, was wir unter einem vollkommen moralischen Menschen verstehen. Sucht ein solcher dann doch absolut nichts mehr von der Welt *für sich*, eben weil ihm nicht einmal mehr der *Gedanke* kommt, dass es überhaupt noch etwas für ihn zu suchen geben könnte, sondern nur noch für die anderen, nämlich dieser anderen Leid, soweit es noch in sein Bewusstsein eintritt, zu heilen.

So geht also der Weg zur höchsten Moralität und damit zur ausgiebigsten Nächstenhilfe zwingend über die Vernichtung allen eigenen Leidens, wie sich das ja auch schon darin zeigt, dass der Buddhajünger schon in dem Maß, indem er auf dem Weg fortschreitet, immer mehr Güte und Erbarmen für alle Mitwesen entfaltet und auch tatsächlich von sich ausstrahlt. Das kann ja auch schon deshalb gar nicht anders sein, weil doch nur ein selbst leidfreier Mensch ein wirklicher Helfer seinen Mitwesen sein kann. Kein Schwindsüchtiger wird sich wirkliche Hilfe von einem Arzt erwarten, der selber die Schwindsucht hat:

*„Dass aber, Cunda, einer, der selber sumpfversunken ist,
einen anderen Sumpfversunkenen herausziehen kann,
ein solcher Fall findet sich nicht.“*

(Majjhima-Nikāya, 8)

Übrigens erweist man schon durch die bloße Tatsache der Vernichtung aller eigenen Selbstsucht seinen Mitwesen eine ungeheure Wohltat. Denn solange und soweit ich selbstsüchtig bin, eigne ich mir etwas von der Welt an, entziehe es mithin eben dadurch den anderen Wesen. Solange ich selbstsüchtig bin, also noch Durst nach der Welt habe, besteht aber auch die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, dass sich im Laufe meines Samsāra mein Durst und damit meine Selbstsucht noch mehr vergrößern, so sehr, dass ich irgend einmal wieder zum Verbrecher, ja, zum reißenden Tier und damit zum größten Schädiger meiner Mitwesen werden kann. In dem Maß aber, in dem ich jede Selbstsucht in mir ertöte, schwindet jede Beeinträchtigungsmöglichkeit der Mitwesen durch mich, bis sie schließlich mit der völligen Vernichtung dieser Selbstsucht für immer behoben ist. Können meine Mitwesen denn mehr von mir verlangen, als dass ich *absolut nichts* mehr für mich selbst suche, ihnen vielmehr *alles*, ausnahmslos alles, zur Befriedigung ihres eigenen Durstes überlasse? Kann ich ihnen, die ja noch in der Welt bleiben wollen, einen größeren Dienst erweisen und damit moralischer handeln, als wenn ich die eigentliche Quelle alles Leidens für sie, nämlich die Durchkreuzung des Durstes des einzelnen Wesens durch die Selbstsucht der anderen, was mich anlangt, für ewig zuschütte?

Zusammenfassend kann man sagen: So wahr der Buddhaweg der Weg, ja der einzige Weg zur Vernichtung des antimoralischen Prinzips, nämlich des *Durstes*, etwas für sich selbst zu suchen, also eben *der Selbstsucht* ist, so wahr ist er auch der Weg zur echten Moral, ja der einzige Weg zur echten Moral.

Das kann auch noch auf andere Weise deutlich gemacht werden. Das Wesen des moralischen Handelns besteht darin, das Gute nicht etwa aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf

Belohnung, sondern aus keinem anderen Grund zu tun, als weil das gute Handeln allein unser würdig ist, was man auch so ausdrücken kann, dass man das Gute *um seiner selbst willen* tun muss. Dabei ist gut nur, was nicht selbstsüchtig ist, also in der Linie des Loslassens, der Entsagung liegt, und daher das vollkommene Gute die höchste Entsagung, die höchste Loslösung. In dieser Weise haben noch stets alle wirklich guten Menschen das moralische Handeln definiert. Aber noch keiner hat sich diese Definition auch völlig begreiflich zu machen gewusst. Alle sind zu ihr mehr oder minder gefühlsmäßig gekommen. Nur die Buddhaerkenntnis bringt auch hier volle Klarheit: Der Begriff „*gut*“ erhält seinen Inhalt letzten Endes ausschließlich durch seine Beziehung auf uns selber, indem *gut* eben das ist, was uns im höchsten Sinn angemessen, was also unserem tiefsten Wesen gemäß ist. Nun sind wir in unserem tiefsten Grund *jenseits* der Welt und ist weiterhin jede Befassung mit der Welt leidbringend für uns. So versteht es sich, dass gut nur ist, was in der Linie der Weltentsagung liegt, und dass dieses Gute ausschließlich deshalb von uns zu pflegen ist, weil es allein uns angemessen und deshalb unser würdig ist.

Findet so das moralische Prinzip in der Buddhalehre seine letzte Begründung, ja ist die ganze Buddhalehre im Grunde nichts anderes als die Aufzeichnung und Durchführung des moralischen Prinzips bis in seine letzten Konsequenzen, dann muss doch wohl auch alles der Lehre des Buddha gemäß Handeln moralisch sein.

Wenn das nicht allgemein ohne weiteres eingesehen wird, so liegt das daran, dass der Buddha seine Moralgebote scheinbar nicht in dieser Weise, sondern eben durch den Hinweis auf die Schrecken des Samsāra, zu dessen Überwindung sie ja führen sollen, begründet. Allein gerade hierin zeigt sich wieder seine ganze Größe. Würde er nämlich, gleich unseren modernen

Moralisten, das Gute, also die Weltentsagung, einfach mit dem Hinweis verlangen, dass das allein unser würdig sei, so hätte er mit einer solchen Begründung schlechterdings niemanden zur Beobachtung seiner Gebote bringen können – so wenig wie unsere modernen Moralisten wirklich moralische Menschen sind –, und zwar aus dem einfachen Grund, dass ihm eben kein Mensch geglaubt hätte, dass gerade die Weltentsagung das uns Angemessene und damit allein unser würdig sei. Man hätte ihm vielmehr mit Recht entgegengehalten, dass das uns Angemessene und damit das Moralische im Gegenteil der *Genuss* der Schönheiten der Welt sei. Um seine Gebote genügend zu motivieren, war es deshalb nötig, auch die *Begründung* dafür zu geben, warum gerade die Weltentsagung unserem Wesen entspreche und deshalb für uns das Gute unbedingt zu verwirklichen sei. Diese Begründung besteht aber eben darin, dass uns die ganze Welt wesensfremd ist und dass, wer ihr nicht entsagt, wer irgendetwas in ihr ergreift, und bestehe dieses auch in den idealsten Sinnenfreuden, nicht loskommt vom Samsāra mit all seinen Schrecken und damit von dem Unangemessenen, das es für uns geben kann. Der Buddha gibt also, kurz gesagt, das Moralprinzip nicht nackt, sondern, weil es ihm ja um seine *praktische Verwirklichung* geht, zugleich mit seiner absolut zwingenden Begründung. Einen Satz begründen heißt aber doch nicht ihn aufheben.

Eben weil es ihm um die Verwirklichung des Guten, also der vollkommensten Entsagung um dieses Guten selbst willen geht, haben er und seine Jünger Mitleid gehabt gegenüber denen, die das Gute nur in der Hoffnung auf Belohnung pflegen, die doch immer nur innerhalb der Welt möglich ist, nämlich in dem Gedanken: „Durch diese Entsagung werde ich ein Gott werden oder ein Göttlicher“, was allein man ja auch im Grunde als dem Moralprinzip widerstreitend meint. So tadelten nach *Udāna* 3, 2 seine Jünger einen Mönch, der das Leben der Entsagung nur

zu dem Zweck führte, in einen Himmel mit schönen Göttermädchen zu kommen, mit den verächtlichen Worten: „Ein Mietling ist der ehrwürdige *Nanda*, ein Krämer ist der ehrwürdige *Nanda*“, Worte, die den Verblendeten dann auch wieder zur Besinnung brachten, sodass er die Entsagung wieder um ihrer selbst willen mit dem Erfolg übte, dass er alsbald das Nibbāna erreichte.

So steht denn die Buddhawahrheit so wenig im Gegensatz zum Moralprinzip, dass vielmehr gerade sie uns erst die volle Aufklärung über dieses bringt, indem wir dabei zugleich auch die bedingungslose Präponderanz des moralischen Handelns vor allem in der Welt begreifen, eine Präponderanz, die Schopenhauer in die Worte kleidet: „Lässt sich etwas Realeres denken als das Moralische? Musst du nicht alles, was sonst als real erscheint, sobald es mit diesem kollidiert, als nichtig betrachten?“ Kommt doch im moralischen Handeln unser tiefstes Wesen nach und nach zum Durchbruch, bis es im Vollkommen Heiligen in seiner ganzen Reinheit offenbar wird als die Große Loslösung.

DER WEG ZUM ZIEL

Der Kern des Weges

An meinen Körper und damit an meine Persönlichkeit, die ja den Körper zur Basis hat, und damit an die Welt, die ich durch meine und in meiner Persönlichkeit erfahre, kurz, an das *Leben* – unter welchem Begriff eben die Gesamtheit der die Persönlichkeit ergebenden Phänomene verstanden wird – bin ich lediglich durch den *Durst* nach diesen Phänomenen und damit nach dem Körper als dem *Apparat*, mit dem ich diese Phänomene *erzeuge*, gebunden. Denn nur weil ich danach *dürste*, findet jeweils im Tod das Ergreifen eines neuen Keimes statt, aus dem sich dann ein Organismus gestaltet, durch welchen ich wieder Empfindungen und Wahrnehmungen, kurz Leben hervorbringe. Habe ich keinen *Durst* nach Leben mehr, dann findet im Tod auch jenes Ergreifen nicht mehr statt, womit dann alles Leben sein Ende erreichen muss. Will ich also in den *körperfreien* und damit *lebensfreien* Zustand übertreten, muss ich allen Durst abtöten.

Dieser Durst ist bedingt durch das Nichtwissen, d.h. durch den Wahn, dass der Zustand der Leiblichkeit der mir allein mögliche sei, ich also mit der Aufhebung dieser Leiblichkeit und der durch sie bedingten Empfindungs- und Wahrnehmungsfähigkeit selbst vernichtet werde, und dann, dass, selbst wenn für mich ein körperfreier und damit lebensfreier Zustand möglich sein sollte, dieser Zustand doch ein recht trübseliger sein müsse.

Weil der Durst *bedingt* ist, kann er auch durch Aufhebung seiner Bedingung, nämlich des eben gekennzeichneten Wahnes, vernichtet werden.

Weil seine Bedingung ein Wahn, also ein Produkt der Erkenntnistätigkeit ist, kann diese Bedingung und damit er selbst auch nur wieder durch Erkenntnistätigkeit behoben werden. Damit steht fest, dass der einzige Weg zum Übertritt in den uns allein angemessenen *lebensfreien* Zustand oder zur *Erlösung* – die Erlösung ist also eine Erlösung vom *Leben* – der Weg der Erkenntnis ist. Es gibt schlechterdings keinen anderen Weg und kann keinen anderen geben. Wer sich also vom Leben und damit vom Leiden erlösen will, muss eine Erkenntnistätigkeit entfalten, d.h. er muss, da ja alle Erkenntnistätigkeit im Denken als in ihrem Brennpunkt aufgeht, *denken*.

Das Denken vollzieht sich auf zweifache Art: als anschauliches und als begriffliches Denken, als anschauliche Verstandestätigkeit und als reflektierende Vernunfttätigkeit, oder, im Sinne des Buddha ausgedrückt, als *durchdringende Vorstellung* einerseits und als *Erwägen und Überlegen* andererseits; man muss sich etwas im Geiste recht anschaulich *vorstellen* und es dann *erwägen und überlegen*.

Das *Objekt* des zweifachen Denkens liegt natürlich in der Richtung des Zieles. Dieses Ziel aber ist die Erkenntnis des den Durst erzeugenden Wahnes als eines solchen: Ich muss erkennen, dass mir auch ein körperfreier und damit *lebensfreier* und damit weltfreier Zustand möglich ist, und ich muss weiter erkennen, dass dieser lebensfreie Zustand keineswegs ein trübseliger, sondern umgekehrt der Zustand der Leiblichkeit der trübselige und der lebensfreie Zustand ein solcher wandellosen, höchsten Wohlbefindens ist. Ist diese Erkenntnis in voller Klarheit erreicht, dann ist eben dadurch schon auch der Durst in seinem ganzen Umfang, also radikal, mit Stumpf und Stiel, ausgerottet, so gewiss, wie ein Bedingtes sich auflösen muss, wenn die Bedingung, aus der es geboren wurde und die allein es trägt aufgehoben wird.

Dass aber der Zustand der Leiblichkeit ein trübseliger, oder, um mit dem Buddha zu sprechen, ein leidbringender ist, erfahre ich jeden Augenblick dadurch, dass *alles*, womit ich in diesem Zustand der Leiblichkeit in Beziehung trete, unaufhörlich vergeht, eben weshalb mir auch alles, woran ich hänge – mit dem Eintritt seiner Vergänglichkeit – Leid bringt. Dieses bloße Erfahren genügt aber noch nicht – auch der gewöhnliche Weltmensch erfährt ja dieses Leid der Vergänglichkeit unaufhörlich –, sondern ich muss mir dieses Leid der Vergänglichkeit zu *Bewusstsein* bringen, so lebendig, dass ich es gleichsam mit Händen greifen kann, das heißt, ich muss es *greifbar anschaulich* zu erkennen suchen. Je mehr ich es so *greifbar anschaulich* erkenne, desto mehr erfahre ich wiederum greifbar anschaulich, dass alles, was nur immer an mir und um mich vorgeht, somit der Inbegriff all der Phänomene, die man *Leben* nennt, nichts mit meinem Wesen zu tun hat; denn eben dadurch, dass ich alles an mir greifbar anschaulich hinschwinden sehe, erfahre ich ja zugleich greifbar anschaulich, dass ich durch dieses Hinschwinden selbst in keiner Weise berührt werde. *So erlebe* ich denn förmlich, dass es für mich auch einen lebensfreien Zustand gibt, erlebe es in der Weise, dass sich mir das ganze Getriebe meiner Persönlichkeit – also der Körper mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen –, wollte ich mein Verhältnis zu dieser Persönlichkeit in den Raum hinaus projizieren, gleichsam als eine Tausende von Meilen von mir entfernte wesenlose Luftspiegelung darstellt.

Dadurch aber erfahre ich zugleich in der höchsten Realität, die es nur geben kann, den unermesslichen ewigen Frieden und damit das unvergleichliche ewige Wohlbefinden, die sich einstellen, wenn ich durch kein Element dieser mir nunmehr so fernen Persönlichkeit mehr beunruhigt werde – ich habe den Schleier des Mysterium tremendum gehoben. Ich habe die Mahnung in Theragāthā 212 verwirklicht:

„Was als Reinstes, ach so Reines aus der Tiefe blinkt,
so schwer zu schau'n: dringe vor zu ihm, dem herrlichsten,
dem ewigen Zustand!“

So läuft denn das die Erlösung herbeiführende Denken darauf hinaus, in *allem*, was ich an mir und um mich erkenne, die drei Merkmale: vergänglich (*anicca*), deshalb für mich leidbringend (*dukkha*), deshalb nicht wesenhaft zu mir gehörig (*anattā*), als mir unangemessen zu erkennen.

Wer in *dieser* Richtung denkt, denkt der Lehre des Buddha gemäß. Wer aber lehrgemäß denkt, der denkt *konzentriert*. Denn eben das lehrgemäße Denken nennt der Buddha das *konzentrierte Denken*. Somit ist der *Kern des Heilsweges* das *konzentrierte Denken*.

Schwierigkeit des Weges

Der Buddha hat seine ganze Lehre in einen einzigen Satz zusammengefasst: „sabbe sankhārā anicca, dukkha, anattā“: „alle Hervorbringungen sind *vergänglich*, deshalb *leidbringend*, deshalb *nicht das Ich, nicht das Selbst*.“ Wer diesen Satz vollständig, also in seiner ganzen Tiefe und greifbar anschaulich zu erkennen vermag, der hat den Inbegriff aller Weisheit erreicht, die über alle anderen Erkenntnisse weit hinausreicht, ist Höchster der Götter und Menschen, ist ein vollkommen Erlöster. Ihm eignet eben deshalb auch das konzentrierteste, d.h. lehrgemäßeste Denken, das überhaupt möglich ist. Zu diesem Gipfelpunkt des Denkens kommt aber unter den Millionen von Menschen im Laufe der Jahrhunderte nur ab und zu einmal einer. Wie ist das möglich? Man sollte doch meinen, es müsste nicht allzu schwer sein, einen einzigen kurzen Satz mit der Zeit vollkommen zu durchschauen. Die Antwort ist eine sehr betrübende: Der Lehre des Buddha gemäß, also *in der Richtung der drei Merkmale* zu denken, ist dem Menschen das Allergrässlichste. Gar mancher würde um seines ewigen Heiles willen gerne hungern und sich kasteien, ja sich sogar bis zur Selbstzerfleischung geißeln; nur eines würde er nicht, weil er sich dazu ohne weiteres als unfähig erkennt: durch bloßes Denken, speziell durch bloßes Denken in der Richtung der drei Merkmale, sein Heil wirken. Eben deshalb ist der Heilsweg des Buddha, dessen Kern ja eben das Denken in der Richtung der drei Merkmale ist, trotz seiner verblüffenden Einfachheit auch der schwerste. Weil für die Menschen das Denken schon an sich das Schwerste ist, was es für sie gibt, suchen sie auch so gern einen Ersatz für dasselbe im Glauben: Man lässt *andere* für sich denken. Wie jeder Mensch schon an sich die Schwierigkeit

des richtigen Denkens fühlt, wird aus der Unsicherheit deutlich, die jeden ergreift, wenn er auf dem Weg eigenen Denkens eine wichtige Entscheidung treffen soll. Die Ohnmacht des normalen Denkens aber auf Gebieten, die über das Alltägliche hinausliegen – nur insoweit können die Menschen wenigstens einigermaßen richtig denken –, insbesondere in Angelegenheiten unserer ewigen Bestimmung, kommt dadurch zum bezeichnenden Ausdruck, dass jeder, der es auch nur wagt, hier durch eigenes Denken zu sicheren Ergebnissen gelangen zu wollen, mit dem Vorwurf der Vermessenheit oder gar des Größenwahns belacht wird, worin aber natürlich nur die eigene Denkfähigkeit dessen, der diesen Vorwurf erhebt, zum Ausdruck kommt.

Es ist überaus dienlich, die letzte Ursache für diese Schwierigkeit des Denkens ausfindig zu machen, umso mehr, als sich dadurch auch der Weg zu ihrer Behebung eröffnet.

Alles Erkennbare an uns, also auch jede *Fähigkeit*, und damit auch die Fähigkeit zu *erkennen*, insbesondere zu denken, ist *anattā*, uns wesensfremd. Darin liegt auch der Grund, warum wir der Reihe nach *alle* Fähigkeiten, auch wenn sie sich gegenseitig ausschließen, zur Entwicklung bringen können, was unmöglich wäre, wenn uns eine Fähigkeit oder bestimmte Fähigkeiten *wesenhaft* zugehörten. Wir sind nicht allmächtig, sondern *allfähig* – die Allmacht ist nur ein spezieller Fall der Allfähigkeit. Wie alles, so wurzelt auch jede Fähigkeit in unserem *Willen*: „Die fünf Haftensgruppen, Mönch, wurzeln im *Willen*“ (Majjhima-Nikāya, 109). Um eine Fähigkeit erzeugen zu können, muss ich also zunächst den *Willen* dazu haben. Auch dieser Wille selbst ist *anattā*, mir wesensfremd – auch ihn muss ich ja erst *erzeugen* –, so wesensfremd, dass es mich eine geradezu ungeheure Anstrengung kostet, einen neuen Willen hervorzubringen. Ja, *ein* Leben reicht in der Regel zur Erzeugung eines neuen Willens, wenigstens eines *stetigen* neuen

Willens, überhaupt nicht aus, wie umgekehrt ein einmal vorhandener Dauerwille – der Buddha nennt ihn Durst –, normalerweise in *einem* Leben nicht merkbar verändert werden kann, eben weshalb die Lehre von der Unvergänglichkeit unseres Willens entstehen konnte. Wie schwer es für uns ist, einen neuen Willen zu erzeugen, oder noch besser, hervorzubringen, wird deutlich, wenn man erwägt, wie gar mancher in den Seufzer ausbricht: „O, wie schön wäre es, wenn ich das wollen könnte.“ Ebenso ungeheuer schwer war uns natürlich ursprünglich die Erzeugung *allen* Wollens irgendwelcher Art. Erst ganz allmählich, im Verlauf der Billionen der Weltzeitalter, hat sich unser Wille als die Gesamtheit alles unseres einzelnen Wollens, aus den leisesten Regungen eines momentanen Begehrens, die im Licht des Erkennens ausgelöst worden waren, zur Stärke der uns nunmehr erfüllenden Strebungen oder Neigungen oder unserer Triebe, kurz, des in uns hausenden *Durstes* verdichtet; und nur infolge dieser ungeheuer langen Dauer, während der wir es hegten und pflegten, konnten wir es bis zu der Virtuosität und scheinbaren Unveränderlichkeit des uns nunmehr eigentümlichen Wollens bringen und konnte der Wahn in uns entstehen, dieser Durstwille sei uns wesenhaft.

Ebenso langer Zeiträume nun, wie sie nötig sind, um ein neu aufgestiegenes Wollen bis zur Unbiegsamkeit unseres Charakters zu steigern, bedarf es, neue *Fähigkeiten* in uns zu schaffen, die ja immer solche sind, einen in uns hausenden Willen zu befriedigen: *Jede Fähigkeit ist die mögliche Fertigkeit im Gebrauch unserer Sinnesorgane zur Befriedigung eines in uns hausenden Willens.* Vielleicht Millionen von Jahren waren nötig, solche Fähigkeiten in uns zu entwickeln, waren nötig, weil uns, um es nochmal zu sagen, auch diese Fähigkeiten so ungeheuer wesensfremd sind, dass wir ungemessene Zeiträume zu ihrer Aneignung brauchen.

Angesichts solcher Aus- und Rückblicke kommt der Normalmensch mit dem Maßstäbchen seiner gegenwärtigen flüchtigen Daseinsform, in der er aufzugehen wähnt, in Verwirrung, nicht aber der Weise, für den, gegenüber der Zeitlosigkeit seines Wesens, auch die unermesslichen Zeiträume noch nicht einmal Sekunden der Ewigkeit darstellen. Übrigens rechnet ja auch die moderne Biologie mit ähnlichen Zeiträumen, nur dass sie die Wandlungen, die *ein* Wesen im Verlauf seines Samsāra durchmacht, mangels Kenntnis der Wiedergeburtstheorie auf die Gattung überträgt. – In dem Denkfehler, dass wir unser winziges gegenwärtiges Leben für unser Leben schlechthin halten, – während dieses in Wahrheit doch ein Weltenleben ist, das in eine anfangslose Vergangenheit zurückgeht und sich in eine endlose Zukunft hinein verlieren kann, – liegt übrigens auch der Hauptgrund für all die abstrusen Hypothesen unserer abendländischen Philosophien und Religionen. Es ist, wie wenn man den Inhalt eines mitten aus einem Roman herausgerissenen Kapitels für sich allein begreifen wollte, während er doch bloß als Teil des ganzen Romans verständlich ist. Übrigens spielt bei dem Abendländer auch noch ein ganz erheblicher Mangel an *Mut zu konsequentem Denken* mit: Selbst wenn man die Tatsache der Wiedergeburt und damit die Anfangslosigkeit des Samsāra eingesehen hat, vermag man noch nicht die Energie aufzubringen, die damit doch allein schon begrifflich mitgesetzten endlosen Reihen von ungeheuren Weltzeitaltern (kalpas) nun auch wirklich anzuerkennen und mit ihnen als *Tatsache* zu rechnen. So klein sind wir im großen Denken geworden!

Das Allmähliche aller Entwicklung wird mit Bezug auf die herrliche Körpergestalt des Buddha in den Worten ausgesprochen:

*„Durch eigene Tat ist diese Schönheit geschaffen,
nicht zufällig durch hohen Herrscherstand.
Was in zehn Milliarden Weltperioden aus Worten,
Werken und Gedanken hervorwächst,
das hat dieser Meister geläutert.
Dadurch ist diese vom Menschenauge geliebte
flecklose Schönheit hervorgerufen worden.“*

(Divyāvadāna)

Angesichts solcher Gedanken verstehen wir wohl auch ganz die tiefen Worte:

*„Dies ist nicht, Mönche, euer Körper
und nicht der Körper der Anderen.
Das Wirken der Vergangenheit muss vielmehr
hier erblickt werden.“*

(Samyutta-Nikāya XII, 37)

Vor allem aber gilt dies von der Fähigkeit zu *denken*: Diese Fähigkeit, als die Blüte aller Fähigkeiten im einzelnen Lebewesen, braucht, wenn es wieder einmal im Laufe seines unendlichen Samsāra aus den dunklen Tiefen, wo überhaupt nicht gedacht wird, emportaucht, zu ihrer Ausgestaltung ungleich längere Zeiträume als alle anderen Fähigkeiten. Bei den allermeisten Menschen bleibt sie überhaupt in den Anfängen ihrer Entwicklungsmöglichkeiten stecken, indem die Überzahl der Menschen fortwährend in der Nähe der Grenzen des Tierreichs hin- und herirrt. Jede Fähigkeit kann nur entstehen und sich

weiterentwickeln, wenn ein *Wille*, ein *Wunsch* nach ihr vorhanden ist. Nun gibt es aber nur sehr wenige Menschen, die einen wirklich ernststen Willen nach Steigerung ihrer Denkfähigkeit haben. Dem großen Haufen genügt es vollständig, gerade soviel davon zu besitzen, wie zur Befriedigung seiner auf das Grobmaterielle gerichteten Kleinlichen, wenn auch deshalb nicht minder heftigen Wünsche nötig ist. Dazu reicht aber gemeinhin sehr wenig Verstand aus.

Ist schon die Fähigkeit zu denken an sich im allgemeinen sehr gering, so werden wir auch noch durch einen fremden Faktor am richtigen Gebrauch dieser Fähigkeit auf das schwerste behindert. Das richtige Denken besteht nämlich, wie wir bereits wissen, darin, in allem die drei Merkmale vergänglich, leidbringend und deshalb uns wesensfremd und unangemessen zu durchschauen und dadurch jeden Durst nach der Welt in uns zu ertönen. Nun ist es aber gerade das Schrecklichste an diesem uns erfüllenden Durst, dass er uns auch von diesem richtigen Denken *abdrängt*, indem es uns mit der größten Heftigkeit *dürstet*, in direkt *entgegengesetzter* Richtung zu denken, also in der Richtung, dass jenseits der Welt, wie wir diese in unserer Persönlichkeit erfahren, doch nur das absolute Nichts sei, dass also unser Wesen auch unmöglich jenseits der Welt liegen könne, dass wir also in den bereits der Welt angehörenden Elementen unserer Persönlichkeit oder in einer diesen Elementen zugrundeliegenden Urkraft oder Energie, – die natürlich wie jede Kraft oder Energie ebenfalls bereits zur Welt gehört, – bestanden seien und dass wir uns demgemäß auch innerhalb der Welt nach Maßgabe unserer Persönlichkeit, bzw. der in ihr erscheinenden Energie als der Auswirkung unseres Wesens betätigen müssten, um glücklich zu sein. Der Durst, in *dieser* Richtung zu denken, ist so ungeheuer groß, dass sich, wie man zu sagen pflegt, förmlich alles – dieses „Alles“ ist eben der Durst in seinen verschiedenen Äußerungen – in uns aufbäumt,

wenn wir versuchen, uns in unserem tiefsten Grund als so radikal jenseits der ganzen Welt zu begreifen, dass wir völlig, wie eine Flamme, erlöschen müssen, um in unsere ewige Heimat zu gelangen und so wahrhaft glücklich zu werden. In diesem Durst, in einer der Lehre des Buddha und damit der höchsten Wahrheit *entgegengesetzten* Richtung zu denken, liegt das Haupthindernis der Anerkennung der Buddhawahrheit und damit der Beschreitung des Heilsweges. Es gibt keine Einwendung, die töricht und spitzfindig genug wäre, als dass man nicht, eben von jenem Durst geleitet, auf sie verfiere, wobei man in der Regel gar nicht merkt, dass man nicht mehr unbefangen, sondern bereits als Sklave jenes Durstes denkt.

Die Ursache für diese „Beeinflussung“ unseres Denkens durch den Durst ergibt sich unmittelbar aus dem im Vorangehenden Ausgeführten: Die Denkfähigkeit verdankt schon an sich ihren Ursprung nur unserem Willen oder Durst: Wo kein Wille, kein Durst zu denken ist, da wird auch nicht gedacht, ja nicht einmal ein Denkorgan produziert. Nun ist dieser Durst ein solcher nach der Welt, entsprungen aus unserem *früheren* falschen Denken in der Richtung: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst.“ Also muss sich auch der Durst nach dem gegenwärtigen Denken in der gleichen Richtung geltend machen. Und er ist so über alle Maßen heftig, weil wir diesen Durst nicht erst seit Jahrmillionen, sondern schon seit Ewigkeiten gehegt haben, indem diese Grundrichtung des Durstes in all den Variationen, denen er im Verlauf des Samsāra unterworfen ist, doch immer die gleiche bleibt.

Weil so unsere gegenwärtige Denkfähigkeit und das Hindernis zu ihrem *richtigen* Gebrauch die Produkte unseres auf ungeheure Zeiträume zurückreichenden vorgeburtlichen Wirkens sind, deshalb können beide, wenigstens normalerweise, auch nicht plötzlich, sondern nur ganz *allmählich*, im gleichen Ver-

hältnis, in dem sie gewachsen waren, also ebenfalls nur in einer *Reihe* von Einzelleben, wieder erheblich modifiziert werden. Das gilt umso mehr, als natürlich auch das *richtige* Denken einen entsprechenden Willen oder Durst nach ihm voraussetzt, der also im Gegensatz zu dem bereits in uns hausenden Durst zum *verkehrten* Denken ebenfalls erst neu erzeugt und im Laufe unseres Weltenlebens immer weiter gesteigert werden muss. Dies geschieht dadurch, dass man die Denktätigkeit auf die Erkenntnis einstellt, wie schön es wäre, wenn man ausschließlich *lehrgemäß* denken könnte. Im gleichen Verhältnis, in dem man das Heilsame *dieser* Art zu denken erkennt, wächst der Wille, nun wirklich so zu denken, hervor. Von dieser Warte aus werden uns nun wohl auch die Worte der heiligen Sumedhā verständlich werden, die sie in Hinsicht darauf spricht, dass der erste Anstoß für ihre spätere Heiligkeit der Umstand war, dass sie vor Millionen von Jahren einem früheren Buddha einen Gartenhain geschenkt hatte:

„Das war die Ursache, das die Wurzel, das das erste Glied der langen Kausalreihe für mein nunmehriges Nibbāna.“

(Therīgāthā, 518-521)

Und der heilige *Khandasumana* sagt:

„In Vorzeiten legte ich an dem Denkmal eines Buddha eine Blume nieder. Als Frucht davon weilte ich viele Hunderttausende von Jahren in Himmeln. Die letzte Frucht jener Tat ist mein nunmehriges Nibbāna.“

(Theragāthā, 96)

Nun werden wir auch verstehen, warum es Menschen gibt, die in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform „des Fortschritts“, d.h. der Erkenntnis der Buddhalehre, wie sie wirklich ist, schlechterdings „unfähig sind.“ Sie haben zu lange während ihrer früheren Existenzen falsch gelebt, vor allem falsch gedacht, um schon während ihres gegenwärtigen Lebens, ihrem Durst zum verkehrten Denken zum Trotz, so weit richtig denken lernen zu können, um auch nur ein leichtes Verständnis von der Überweltlichkeit ihres Wesens zu gewinnen. Erst nach und nach, wenn überhaupt, mögen sie in ihren ferneren Weltenleben mit ihrer Erkenntnistätigkeit wieder in die richtigen Bahnen gelangen.

Die Buddhalehre erfordert also Menschen, die für sie *reif* sind, reif, als buddhistischer Weltmensch zu leben. *Ob* einer reif in dem einen oder dem anderen Sinn ist, wird sich darin zeigen, ob die Buddhalehre, wenn sie in seinen Erkenntnisbereich eintritt, einen leisen Wunsch auszulösen vermag, ihrer Segnungen teilhaftig zu werden. Ist er in diesem Sinn reif, dann mag es sein, dass sich im gleichen Augenblick das Ende seiner unendlichen Weltenwanderung entschieden hat, sei es, dass er dieses Ende noch in seiner gegenwärtigen Erscheinungsform verwirklichen wird, sei es erst in Millionen von Jahren. Doch was sind Millionen oder auch Billionen von Jahren gegenüber der Ewigkeit!

Die Verwirklichung des Weges

Wir sind krank. Wir leiden an der Krankheit des Wollens. Im Bisherigen wurde diese Krankheit als eine chronische aufgewiesen, ja, als unsere Urkrankheit. Weil es sich um das ungeheure Problem ihrer Heilung handelt, mögen ihre Wurzel und deren Mächtigkeit noch einmal kurz in unser Gesichtsfeld gerückt werden: Alles Wollen, aller Durst quillt aus unserem *Denken*. Denn wie einer denkt und damit erkennt, so *will* er: Bringt er in seinem Denken etwas in Beziehung zu seinem Wohlbefinden, so erhebt sich sofort Wille, Durst, und zwar entweder in Form des Begehrens oder des Widerwillens. Erkennt er es aber als etwas, das ihm weder Lust noch Schmerz bereiten kann, das also in keiner Beziehung zu seinem Wohlbefinden steht, erhebt sich überhaupt kein Wille, kein Durst: man bleibt gleichgültig, unbewegt. Nun bringen wir schon seit Ewigkeiten die Dinge der Welt, insbesondere auch unsere eigene Körperlichkeit, in Beziehung zu unserem Wohlbefinden, weshalb wir auch schon seit ewigen Zeiten am Willen, am Durst nach der Welt erkrankt sind. Der Sitz der Krankheit liegt mithin in unserem seit Ewigkeiten gehegten falschen Denken; und dieser Krankheitsherd ist deshalb so ungeheuer schwer zu beheben, weil der durch das falsche Denken ausgelöste Durst immer gleich auch das Denken selber beeinflusst, indem es uns eben auch düstert, in der verkehrten Richtung zu denken. Dieser Durst, verkehrt zu denken, ist also genauso alt wie der Durst nach der Welt überhaupt, d.h. ohne einen ersten Anfang, und besitzt deshalb genau die gleiche Stärke wie dieser.

Demnach besteht aber die Bekämpfung und schließliche Heilung der Krankheit darin, vor allem den Willen oder den Wunsch zum *richtigen* Denken, d.h. einem solchen in der Richtung der drei Merkmale, zu erzeugen, und dann diesen

Willen unaufhörlich zu hegen und zu pflegen, bis er so übermächtig geworden ist, dass man durch keinerlei Durst zum entgegengesetzten Denken mehr gestört wird, man also ständig das ganze Getriebe seiner Persönlichkeit als einen Haufen von sich unaufhörlich wandelnden, d.h. immer wieder vergehenden und neu entstehenden Prozessen *greifbar anschaulich* vor sich sieht, denen man so fremd gegenübersteht, dass einem nicht einmal mehr *der Gedanke* aufsteigt, sie könnten wesenhaft an uns oder wir an sie gebunden sein, ja, dass einem angesichts ihrer der Gedanke an unser Ich überhaupt nicht mehr kommt. Nur eine selbstverständliche Konsequenz ist es, dass einem Menschen, der so denkt, wenn das an ihm vor sich geht, was man Sterben nennt, d.h. also, wenn das Getriebe seiner Persönlichkeit völlig zum Stillstand kommt, nicht einmal mehr der bloße Gedanke aufsteigt, das könnte *ihn* berühren. Er sieht vielmehr der Auflösung seiner Persönlichkeit im Tode so entfremdet zu, wie etwa ein gewöhnlicher Mensch dem Untergang der Millionen von Meilen von ihm entfernten Sonne:

„Gleichwie da, Sālha, ein Kämpfer aus der Ferne trifft, so besitzt der edle Jünger richtige Konzentration (richtiges Denken). Was es nämlich da an Körperlichkeit, an Empfindung, an Wahrnehmung, an Gemütstätigkeiten, an Erkennen gibt, das erkennt der richtig konzentrierte – (richtig denkende) – edle Jünger der Wirklichkeit gemäß, in vollkommener Weisheit also: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‘.“

(Anguttara-Nikāya IV, 196)

Für einen Solchen stellen sich also die Persönlichkeitsprozesse selbst so fremd dar, wie etwa die Sonne unserem physischen Auge. Ja, da ein solcher Voll-Konzentrierter, d.h. also auf

dem Gipfel des richtigen Denkens Emporgelangter, das unaufhörliche Gewoge der Persönlichkeitsprozesse nur als eine peinliche Störung des großen Friedens, der in ihm eingezogen ist, empfindet, regt sich in ihm natürlich auch nicht mehr der leiseste Durst oder Wunsch nach dem Fortbestand dieser Persönlichkeitsprozesse. Vielmehr verhält er sich zu deren Untergang, also zu dem Aufhören der vegetativen und sensitiven Funktionen und der von diesen hervorgebrachten Empfindungen und Wahrnehmungen, in ähnlicher Weise, wie etwa ein in einsamer majestätischer Landschaft weilender Wanderer zu dem allmählichen Verstummen des fernen Gebells einer Meute von Hunden.

Die Frage ist nun aber, wie man das richtige Denken bis zu diesem Gipfelpunkt der Konzentration entfalten kann. Das richtige, auf Erkenntnis der drei Merkmale gerichtete Denken, das man auch als das der Lehre des Buddha gemäße und damit kurz als das *lehrgemäße* Denken schlechthin bezeichnen kann, muss zunächst überhaupt erst *erzeugt* werden dadurch, dass ein *Wille* oder *Wunsch* nach solchem Denken erzeugt wird – jede Tätigkeit wird nur gesetzt, um einen Wunsch oder Willen, der in uns aufgestiegen ist, zu befriedigen. Man kann unmöglich auch nur eine halbe Stunde lang unaufhörlich und energisch in der Richtung der drei Merkmale denken, wohl aber kann man tagelang Luftschlösser bauen. Warum? Weil wir zur letzteren Geistestätigkeit einen *Willen*, einen *Durst* haben, während wir zu der ersteren keinen Willen oder zunächst nur einen äußerst schwachen hervorwachsen lassen können. Ein solcher, wenn auch noch so leiser Wunsch oder Wille kann aber nur hervorgebracht werden durch die Kenntnisnahme der Lehre des Buddha. Löst das Studium derselben einen solchen Willen aus, dann ist der Mensch reif für den Heilsweg des Buddha, wie bereits oben gesagt wurde.

Aber dieser Wille zum lehrgemäßen Denken ist zunächst noch überaus zart. Es ist mit ihm gerade so wie mit einem überaus kostbaren, aber äußerst empfindlichen Pflänzchen, das der Obhut eines Gärtners anvertraut ist. Würde dieser das Pflänzchen einfach in freies Land verpflanzen, ohne richtigen und gelockerten Boden, aus dem es seine Nahrung ziehen könnte und ohne dafür zu sorgen, dass es stets genügend Feuchtigkeit hat und dass es vor Hagel und Frost geschützt bleibt, so würde es nur allzu bald wieder sterben. Das Mindeste, was er tun kann, ist, ihm das beste Beet in seinem Blumengarten anzuweisen und es jeden Tag nach Gärtnerart zu versorgen. Ist er aber ein ganz kluger Gärtner, der sich des außerordentlichen Wertes der Pflanze und ihrer überaus großen Empfindlichkeit bewusst ist, so wird er sie in seinem Treibhaus unterbringen und alle nur mögliche Sorgfalt auf sie verwenden. Dann mag es sein, dass sie in gar kurzer Zeit die ganze Herrlichkeit ihres Blüenschmucks offenbart und ihrem Pfleger höchste Freude und reichsten Lohn bringt. – Ebenso nun auch wird das Pflänzchen des Willens zum lehrgemäßen Denken, das anlässlich der Befassung mit der Buddhalehre aufkeimen mag, gar bald wieder sterben, wenn man das Studium dieser Lehre wieder aufgibt und sein bisher gewohntes Weltleben weiterführt, insbesondere die Beschäftigung mit nicht buddhistischer Literatur als einzige Geistesnahrung wieder aufnimmt. Kann man sich aber entschließen, dem aufgestiegenen Willen zum lehrgemäßen Denken in seinem Geist, mag man im übrigen auch ein Weltmensch bleiben, eine ständige Heimstätte zu bereiten, so wird dieses Denken nie mehr ganz untergehen können, mag auch seine Weiterentwicklung so langsam vonstatten gehen, dass es vielleicht noch Millionen von Jahren zu seiner vollen Entfaltung benötigt. Wer aber das lehrgemäße Denken so weit entwickeln will, dass es ihm noch in seiner gegenwärtigen Existenz mindestens die Blüte der *Sotāpannaschaft* bringt, der muss sein

ganzes Geistesleben zu einem Treibhaus machen, in dem er diesen Willen zum konzentrierten oder lehrgemäßen Denken genau nach der Anweisung des Meisters hegt und pflegt.

Wer immer also auf dem Buddhaweg vorwärtskommen will, muss *denken*, näher *lehrgemäß* denken, der buddhistische Weltmensch nicht weniger als der Jünger des engeren Kreises, wenn auch natürlich beide, wie wir gleich sehen werden, in einem ganz verschiedenen Grad. Ohne rechte Erkenntnis gibt es kein richtiges Handeln, eben weshalb ja auch die richtige Erkenntnis der Morgenröte verglichen wird, die der Sonne des rechten Handelns vorangeht (Anguttara-Nikāya X, 121 u.a.). Richtige Erkenntnis aber kann man nur durch rechtes Denken gewinnen.

Und dies richtige Denken – der Buddha nennt es das *konzentrierte* Denken – muss, auch beim buddhistischen Weltmenschen, ein integrierender Bestandteil des ganzen Lebens werden. Einen Stillstand gibt es hier nicht, denn jeder Stillstand ist hier Rückschritt. Rückschritt aber ist gleichbedeutend mit Verminderung der richtigen Erkenntnis und damit Verminderung des richtigen Handelns. Ja, die Früchte jahrelangen, richtigen Denkens gehen nur allzu bald wieder verloren, wenn man das richtige Denken auch nur längere Zeit, d.h. vorübergehend, aufgibt. Das ist ja eben das Furchtbare beim Streben nach moralischer Vervollkommnung, dass wir nicht nur das Böse, sondern auch das Gute, das wir uns unter harten Kämpfen erworben haben, wieder verlieren können: Wie oft schon während unserer unendlichen Weltenwanderung waren wir vielleicht daran, die Schwelle der Sotāpannaschaft zu überschreiten, um jedesmal wieder in die Tiefe zurückzugleiten!

Das alles Gute nur aus einer richtigen Geistesverfassung geboren wird und sich nur bei ununterbrochener Fortdauer dieser Geistesverfassung behaupten kann, wissen alle religiösen Menschen. Deshalb, um sich immer wieder das, worauf es schließlich allein ankommt, zum Bewusstsein zu bringen, gehen sie im Grunde auch nur in die Kirche, deshalb beten sie ihr Morgen- und Abendgebet, beten sie vor und nach den Mahlzeiten. Das Gebet des Buddhisten aber ist Denken, richtiges Denken, als das einzige wirklich Erfolg verheißende Mittel zu jener richtigen, das Gute gebärenden Geistesverfassung.

Der Weg des buddhistischen Weltmenschen

Die allermeisten Menschen sind unfähig, den Nibbāna-Zustand zu begreifen, sei es, dass sie schon seine bloße Möglichkeit nicht einsehen, sei es, dass sie auf jeden Fall den Aufenthalt in der Welt noch für so begehrenswert halten, dass für sie das Problem des Heraustritts aus ihr nicht weiter existiert. Das wusste natürlich auch der Buddha. Da er aber stets „voll Güte und Mitleid gegenüber allen lebenden Wesen“ war, so zeigt er auch jenen Normalmenschen den Weg wenigstens soweit, wie nötig ist, um auf der großen Wanderung durch die Welt während all der zahllosen Existenzen, durch die wir hindurchgehen, möglichst wenig Leid und möglichst viel wahres Glück zu erfahren. Es ist also sehr töricht, wenn man sagt, die Buddhalehre eigne sich nicht für jene Menschen, die die Welt noch schön finden, die deshalb in ihr bleiben, in ihr leben und wirken wollen. Im Gegenteil gibt eben der Buddha geradezu das Rezept, um die Welt unter möglichst geringer Beigabe von Leid auskosten zu können. Dieses Rezept besteht in den fünf *Sīlas*, wie wir sie bereits kennengelernt haben: Kein lebendes Wesen töten oder verletzen, nicht Gegebenes nicht nehmen, nicht unsittlichen Lüsten huldigen, nie die Unwahrheit sagen, keine berausenden Getränke und betäubenden Mittel zu sich nehmen. Es sind nicht Gebote des *Buddha*, sondern der ewigen *Weltordnung*, die der Buddha nur *entdeckt* hat. Auf die Basis des Heilsweges, also die Bekämpfung bzw. die Vernichtung des in uns hausenden Durstes zurückgeführt, besagen diese Gebote, dass der buddhistische Weltmensch diesem Durst auf keinem Fall dann nachgeben darf, wenn seine Befriedigung im konkreten Fall eine Übertretung dieser Gebote in sich schließen würde. Jeder Durst kann sich zumeist nur auf Kosten anderer Wesen durchsetzen, sei es Mensch oder Tier oder Pflanze, in-

dem jede Materie, auf die der Durst gerichtet ist, gemeinhin schon von anderen Wesen ergriffen und in Besitz genommen ist, denen ich sie mithin entreißen muss, um sie in Besitz nehmen zu können.

Gerade darin kommt ja das Sündhafte, Nichtseinsollende des Lebens zum offensichtlichsten Ausdruck, dass es sich nur auf Kosten fremden Lebens behaupten kann. Eben deshalb steht auch, wenn es das Wesen der Moral ist, kein Leid in der Welt zu verursachen, ohne weiteres fest, dass die *restlose* Verwirklichung dieses Moralprinzips nur durch *völlige* Verzichtleistung auf das eigene Leben möglich ist, sodass uns also auch diese Erwägung wieder die Erkenntnis vermittelt, dass der uns allein angemessene Zustand *der lebensfreie* ist. Das ist so sicher, wie es sicher ist, dass das Moralprinzip nur das unserem tiefsten Wesen Angemessene zum Ausdruck bringt. In den fünf Geboten nun will der Buddha dem Moralprinzip soweit Geltung verschaffen, dass der maßlose, in der Form des Durstes auftretende Wille zum Leben zumindest in seinen *gröberen* Äußerungen, in welchen er ganz besonders viel Leid in der Welt verursacht, vernichtet wird. Der Buddha unterscheidet nämlich im Prinzip nicht zwischen eigenem und fremdem Leid, indem auch jedes fremde Leid, das einer verursacht, nach dem Karma-Gesetz wieder auf ihn selbst zurückfallen muss.

Wie wir wissen, ist auch *diese* Bekämpfung des Durstes, wie sie in den fünf Geboten umschrieben ist, nur auf dem Weg der Erkenntnis, also durch das Denken möglich, wobei sich natürlich auch diese Erkenntnis und das ihr zu Grunde liegende Denken in der Richtung der drei Merkmale bewegen muss: Der buddhistische Weltmensch muss *bedenken* und so zu erkennen suchen, dass jede Befriedigung seines Durstes, die eine Verletzung eines der fünf *Sīlas* in sich schließt, nur eine ganz vorübergehende, mithin besonders vergängliche ist und dass der

Wechsel, der mit dem Vergehen des durch die Stillung eines solchen Durstes ausgelösten Gefühls der Befriedigung eintritt, den Übergang zu Leid bildet, dass es also ein Gebot der einfachsten Klugheit ist, auf jede Durstbefriedigung, die nur um den Preis der Übertretung eines der fünf Sīlas erreicht werden kann, unbedingt zu verzichten. Der Buddha fasst die Folgen einer derartigen Durstbefriedigung, wie sie nur ein Tor erstreben kann, wie folgt zusammen:

„Drei gibt es, Mönche, der Kennzeichen des Toren, der Merkmale des Toren, der Offenbarungen des Toren. Welche drei? Da mag der Tor Übelgedachtes denken und Übelgesprochenes sprechen und übelgetane Tat begehen. Ein solcher Tor nun, Mönche, wird in dreifachem Maß schon bei Lebzeiten Leid und Kummer erfahren: Wenn sich der Tor in Gesellschaft befindet oder auf der Straße oder auf dem Markt, so führen die Leute durch ihn veranlasste, auf ihn bezügliche Gespräche. Wenn der Tor Lebendiges umbringt, Nichtgegebenes nimmt, Ausschweifung begeht, Lüge spricht, berauschende Getränke und betäubende Mittel zu sich nimmt, so wird ihm da also zumute: ‚Haben die Leute Anlass, darauf Bezug im Gespräch zu nehmen, so ist dergleichen auch bei mir anzutreffen, auch mich kann das angehen.‘ Das wird, Mönche, der Tor als Erstes schon bei Lebzeiten an Leid und Kummer erfahren. – Und ferner noch, Mönche, sieht der Tor, wie Könige einen Verbrecher erfassen und mancherlei Strafen über ihn verhängen. Da wird dem Toren also zumute: ‚Um welcher üblen Tat willen Könige einen Verbrecher ergreifen lassen und mancherlei Strafen über ihn verhängen, dergleichen ist auch bei mir anzutreffen, auch mich kann das angehen. Wenn Könige auch mich kennten, sie ließen auch mich ergreifen und mancherlei Strafen über mich verhängen.‘ Das aber wird der Tor als Zweites schon bei Lebzeiten an Leid und Kummer erfahren. – Und ferner noch,

Mönche: Wenn er Tor auf einem Stuhl Platz genommen oder sich auf ein Lager gelegt hat oder auf der Erde ausruht, so sind es die unheilsamen Taten, die er früher getan, schlechte Handlungen in Werken, in Worten, in Gedanken, die um diese Zeit über ihn kommen, über ihn niedersinken, über ihn herabziehen. Gleichwie etwa, Mönche, die Schatten der Gipfel hoher Gebirge um Sonnenuntergang über die Ebene kommen, über sie niedersinken, über sie herabziehen: ebenso sind es, wenn der Tor auf einem Stuhl Platz genommen oder sich auf ein Lager gelegt hat oder auf der Erde ausruht, die unheilsamen Taten, die er früher getan, schlechte Handlungen in Werken, in Worten, in Gedanken, die um diese Zeit über ihn kommen, über ihn niedersinken, über ihn herabziehen. Da wird, Mönche, dem Toren also zumute: ‚Nicht habe ich doch günstig gewirkt, habe nicht heilsam gewirkt, habe keinerlei Scheu gekannt. Wo da schlecht wirken, unheilsam wirken, keinerlei Scheu kennen hingelangen lässt, dahin werde ich nach dem Tod gelangen.‘ So wird er bekümmert, beklommen, er jammert, schlägt sich stöhnend die Brust, gerät in Verzweiflung. Das wird, Mönche, der Tor als Drittes schon bei Lebzeiten an Leid und Kummer erfahren. – Ein solcher Tor nun, Mönche, gelangt bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tod, abwärts, auf schlechte Fährte, zur Tiefe hinab, in höllische Welt.“

(Majjhima-Nikāya, 129)

Die Folgen, die sich aus einer Verletzung der *Sīlas* noch bei *Lebzeiten* einstellen, also ein schlechter Ruf, weltliche Bestrafung und ein böses Gewissen, sind ohne weiteres einzusehen, nicht so die Folgen, die sie nach dem Tod mit sich bringen. Um diese zu begreifen, muss auch der buddhistische Weltmensch die Lehre insoweit verstehen lernen, dass ihm der Kreislauf der Wiedergeburten und das Walten des Karmagesetzes, also des

Gesetzes, welches die Folgen aller unserer Handlungen in Gedanken, Worten und Werken sowohl für das gegenwärtige Leben wie insbesondere auch für die Zeit nach unserem Tod bestimmt, wenigstens im Grundriss deutlich werden.

Je mehr ihm das gelingt, desto mehr wird er auch einsehen, dass ein Handeln, das der in den fünf *Sīlas* verbotenen Durstbefriedigung *entgegengesetzt* ist, also ein Handeln, das auf einer Umbiegung des Durstes in die Richtung der direkten Förderung des Wohles der Mitwesen durch zunehmende Güte gegenüber „allem, was da lebt und atmet“, beruht, nicht nur wie die Beobachtung der fünf *Sīlas* für sich allein, schweres Unglück in diesem und im nächsten Leben verhütet, sondern auch wirkliches Wohl, ja in den Himmelswelten „einzig freudvolle Empfindungen“ herbeiführt. Er wird sich als ein kluger Weltmensch auch der Folgen des positiven guten Handelns bewusst:

„Drei gibt es Mönche, der Kennzeichen des Weisen, der Merkmale des Weisen, der Offenbarungen des Weisen. Welche drei? Da mag der Weise Wohlgedachtes denken und Wohlgesprochenes sprechen und wohlgetane Tat begehen. Ein solcher Weiser nun, Mönche, wird in dreifachem Maße schon bei Lebzeiten Freude und Frohsinn erfahren: Wenn sich der Weise in Gesellschaft befindet oder auf der Straße oder auf dem Markt, so führen die Leute durch ihn veranlasste, auf ihn bezügliche Gespräche. Wenn der Weise vom Töten und Verletzen jedweden Lebewesens absteht, vom Nehmen des Nichtgegebenen sich zurückhält, nicht ausschweifig lebt, nicht die Unwahrheit sagt, berauschende Getränke und Mittel meidet, so wird ihm da also zumute: ‚Haben die Leute Anlass, darauf Bezug im Gespräch zu nehmen, so ist dergleichen auch bei mir anzutreffen, auch mich kann das angehen.‘ Das wird der Weise als Erstes schon bei Lebzeiten als Freude und Frohsinn erfahren. – Und ferner noch, Mönche, sieht der Weise, wie Könige einen Verbrecher

ergreifen lassen und mancherlei Strafen über ihn verhängen. Da wird dem Weisen also zumute: ‚Um welcher Übeltaten willen Könige einen Verbrecher ergreifen lassen und mancherlei Strafen über ihn verhängen, derlei ist ja bei mir nicht anzutreffen, auf mich kann das nicht zutreffen.‘ Das wird der Weise als Zweites schon bei Lebzeiten als Freude und Frohsinn erfahren. – Und ferner noch, Mönche: Wenn der Weise auf einem Stuhl Platz genommen oder sich auf ein Lager gelegt hat oder auf der Erde ausruht, so sind es die heilsamen Taten, die er früher getan, gute Handlungen in Werken, in Worten, in Gedanken, die um diese Zeit über ihn kommen, über ihn niedersinken, über ihn herabziehen. Da wird, Mönche, dem Weisen also zumute: ‚Nicht hab' ich doch Unheilsames getan, heilsam habe ich gewirkt, heilbringend habe ich gewirkt, habe Scheu gekannt. Wo da nicht Unheilsames tun, Heilsames wirken, Heilbringendes wirken, Scheu kennen hingelangen lässt, dahin werde ich nach dem Tod gelangen.‘ So wird er nicht bekümmert, nicht beklommen, er jammert nicht, schlägt sich nicht stöhnend die Brust, gerät nicht in Verzweiflung. Das aber wird der Weise als Drittes schon bei Lebzeiten an Freude und Frohsinn erfahren. – Ein solcher Weiser nun, Mönche, gelangt bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tod, auf gute Fährte, in himmlische Welt.“

(Majjhima-Nikāya, 129)

Wenn gerade der moderne Weltmensch in den Tag hineinlebt und sein ganzes Streben auf möglichst viel Sinnengenuss in seiner gegenwärtigen Existenz konzentriert, indem er „den Himmel den Spatzen überlässt“, so ist das natürlich nur möglich, weil ihm jedes Bewusstsein von seinem Verhältnis zum Phänomen des Lebens, wie es *wirklich* ist, abhanden gekommen ist: Er identifiziert sich so vollständig mit seiner gegenwärtigen Erscheinungsform, dass er restlos in dieser aufzugehen

wähnt, eben weshalb dann der Tod für ihn gleichbedeutend mit absoluter Vernichtung ist. Bei einer solchen Anschauung ist es natürlich auch nur selbstverständlich, dass er dieses sein gegenwärtiges Leben als das einzige, das ihm zur Verfügung steht, voll und unbeschwert von Rücksichten auf die Zeit nach seinem Tod auskosten will, Rücksichten, die er lediglich als aus „Pfaffentrug“ geboren wähnt. Dem gegenüber wird der Jünger des Buddha das Phänomen des Lebens immer deutlicher als eine anfangslose Kette sich aneinanderreihender Einzelexistenzen zu begreifen suchen, die er selbst unaufhörlich neu erzeugt, indem er in seinem jeweiligen Tod immer wieder einen neuen Keim ergreift, den er dann jedesmal zu einem körperlichen Organismus als dem *Apparat*, mit dem er Empfindungen und Wahrnehmungen zustandebringt, gestaltet. Dabei wird er insbesondere auch die *Extreme* des Daseins, in die dieses sein Weltenerleben übergehen kann, seinem Verständnis immer geläufiger machen. Zu diesem Zweck wird er sich einerseits die ungeheure Gefahr des Absturzes in die Tier, Gespenster- und Höllenreiche, andererseits aber auch oft und eindringlich jenes andere Extrem vorhalten, das ihm Lebensformen, einzig von Glücksempfindungen durchwogt, auf den höheren Stufen des Kreislaufes aufzeigt:

„Es gibt, Brüder, Wesen, von Wohl durchtränkt und durchdrungen, erfüllt und gesättigt, die hin und wieder einmal tief aufatmend: ‚Welches Glück! Welches Glück!‘ aushauchen, als wie etwa die leuchtenden Götter“ (Dīgha-Nikāya, 33), wozu noch kommt, dass in diesen Reichen die Lebensdauer viele Millionen von Jahren beträgt. Wer, der sich hierüber nur einigermaßen klar geworden ist, möchte angesichts der Möglichkeit, eine solche Existenzform zu erreichen, nicht gerne „Gemeines entbehren, keine Freude daran finden?“

„Gleichwie etwa, *Māgandiya*, wenn da ein Hausvater oder der Sohn eines Hausvaters wäre, reich, mit viel Geld und Gut ausgestattet, im Besitz und Genuss der fünferlei Sinnenfreuden. Der sei in Werken, Worten und Gedanken auf rechtem Weg gewandelt und bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tod, auf gute Fährte, in himmlische Welt gelangt. Und er lebte dort 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, *Māgandiya*, würde da etwa dieser Göttersohn jenen Hausvater oder Sohn eines Hausvaters beneiden, die menschlichen fünferlei Sinnenfreuden vermissen und sich wieder menschlichen Sinnenfreuden zukehren?“ – „Gewiss nicht, o Gotamo.“ – „Und warum nicht?“ – „Menschlichen Sinnenfreuden, o Gotama, sind himmlische Sinnenfreuden voranzusetzen und vorzuziehen.“

(Majjhima-Nikāya, 75)

Natürlich wird dem gar mancher moderne Moralist, der dabei selbst durchaus unfähig ist, auch nur die fünf *Sīlas* des Buddha einzuhalten, in selbstgefälliger Entrüstung entgegenhalten: „Wie kann man denn aus *solchen* Gründen Moralgebote erfüllen wollen? Das alles ist ja doch bloß über den Tod hinaus fortgesetzte Selbstsucht!“ Aber *hier* handelt es sich ja auch gar nicht um die Verwirklichung des Moralprinzips, wie sie der Jünger des engeren Kreises erstrebt, also um jenes höchste Glück, das die *Entsagung*, die *Loslösung* als solche in sich birgt. *Hier* handelt es sich nur um jene *Klugheit* des Weltmenschen, die ihn schon in diesem Leben alles, was sein wahres Wohlbefinden zu fördern geeignet ist, tun, und alles, was dieses Wohlbefinden verhindern könnte, vermeiden lässt, nur mit der Maßgabe, dass der Weltmensch, der unter der

Führung des Buddha seinen Durst nach Wohlsein *innerhalb* der Welt zu stillen sucht, etwas weitsichtiger ist als der so beispiellos dünkelfhafte „naturwissenschaftlich“ gebildete, dabei aber in der Erkenntnis der Grenzen des Möglichen und Unmöglichen ebenso unglaublich beschränkte moderne Weltmensch, dessen Horizont von seiner Geburt und seinem kommenden Tod vollkommen abgeschlossen ist. Dabei ist aber zu beachten, dass es wohl auch durch und durch naturwissenschaftlich gebildete Vertreter der Buddhalehre gibt.

Welch' gewaltige Bedeutung der Buddha auch jener *Vorstufe* der Moral beimisst, geht aus seinen folgenden Worten hervor:

„Mönche, schreckt nicht zurück vor den Verdiensten (puññā). Dies, nämlich Verdienste, ist eine Bezeichnung für Glück, für Erwünschtes, Ersehntes, für Liebes und Erfreuliches. Ich erinnere mich, Mönche, dass ich aus den Verdiensten, die ich lange Zeit hindurch gewirkt hatte, mich einer erwünschten, ersehnten, lieben und angenehmen Reife zu erfreuen hatte. Nachdem ich sieben Jahre hindurch den Geist der Güte gepflegt hatte, kehrte ich für sieben Perioden der Weltzerstörung und Welterneuerung nicht wieder in diese Welt zurück: In der Periode der Weltzerstörung erschien ich bei den *Strahlenden Göttern*, in der Periode der Welterneuerung gelangte ich in den leeren *Brahmā*-Himmel. Dort nun war ich Brahmā, der große Brahmā, der Überwinder, der Unüberwundene, der Allseher, der seinen Willen walten lässt. Sechsendreißigmal war ich *Sakka*, der Herr der Götter, einige hundertmal war ich ein weltbeherrschender König ... Da dachte ich bei mir also: ‚Für welche Tat von mir ist dies wohl die Frucht, aus welcher Tat die Reife, dass ich nunmehr so hochmächtig, so hochgewaltig bin?‘ Und es stieg mir folgender Gedanke auf: ‚Für drei meiner Taten ist dies die Frucht, aus drei Taten die Reife, nämlich aus Hingabe, Selbstbeherrschung, Zügelung ...‘ Gerade im Ver-

dienst möge man sich üben: Es ist für die Zukunft das Beste und birgt die Kraft zum Glück in sich; und Hingabe, ein geruhigtes Leben und den Geist der Güte möge man pflegen. Der Weise, der diese drei mit Glück gesegneten Eigenschaften gepflegt hat, gelangt in eine glückliche Welt, die frei ist von Drangsal.“

(Itivuttakam, 22)

Nur in dem Maß, in dem der buddhistische Weltmensch diese ungeheuren Folgen bösen und guten Wirkens mehr und mehr einzusehen vermag, kann er auch die fünf Silas tatsächlich einhalten und zugleich seinen Willen so veredeln, dass er seinen Mitwesen nicht nur nicht mehr schadet, sondern ihnen immer mehr mit tiefer Herzensgüte gegenübertritt. Erkennt er doch gerade durch seinen Einblick in die Tatsache, wie unendlich weit wir selbst noch von dem möglichen Glück innerhalb der Welt entfernt sind, immer mehr, dass auch diese Mitwesen nichts weiter als *Leidensgefährten* von ihm sind, die im Grunde umso mehr Mitleid verdienen, je gemeiner und niedriger sie sind, weil gerade solchen ganz besonders schweres Leid in Form einer üblen Wiedergeburt bevorsteht. So wird er denn, wenn es die Güte in die Tat umzusetzen gilt – nur eine solche Güte ist überhaupt Güte – nicht erst immer abwägen: „Verdient dieses Wesen meine Unterstützung oder nicht?“, sondern die bloße Tatsache, dass Hilfe nötig ist, ist für ihn auch schon das ausschlaggebende Motiv, nun auch, soviel er nur kann, wirklich zu helfen. Insbesondere wird er keinen Bettler unbeschenkt von seiner Türe weisen, in der Erwägung, dass sein Almosen, wenn nicht diesem, so doch ihm selbst zum Heil gereicht, indem die Verweigerung einer Gabe nur zu leicht eigene Herzensverhärtung im Gefolge hat.

Freilich hat die Erkenntnis, die solches Handeln gebiert, die verschiedensten Grade, angefangen von der leisesten Ahnung der buddhistischen Wahrheit vom Kreislauf der Wiedergeburten und vom Walten des Karmagesetzes bis hinauf zur klaren Einsicht, dass es so ist. Welcher Grad von Erkenntnis erreicht wird, hängt vor allem davon ab, mit welchem Eifer man sich in die Betrachtung dieser Wahrheiten vertieft. Ein guter Buddhist soll sich mindestens eine halbe bis eine Stunde täglich, entweder morgens vor oder abends nach der Berufsarbeit, der Lektüre buddhistischer Bücher, die seinem geistigen Fassungsvermögen entsprechen, hingeben, als der einfachsten und leichtesten Form des konzentrierten, d.h. lehrgemäßen Denkens. Er hat aber auch danach zu trachten, die Erkenntnisse, die ihm auf diese Weise zufließen, zu stets gegenwärtigen zu machen, damit sie so auch wirklich sein ganzes Handeln bestimmen können: So oft wir irgendwie gegen die Sīlas verstoßen, werden wir jedesmal ohne weiters konstatieren können, dass wir in diesem Augenblick die Lehre vergessen hatten. Zu diesem Zweck wird der Buddhist seine Gedanken auf die Lehre ausrichten. Morgens mögen seine Gedanken etwa wie folgt lauten:

Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa!

Verehrung ihm, dem Erhabenen, dem Heiligen, dem
vollkommen Erwachten!

Buddham saranam gacchāmi,
Dhammam saranam gaccāmi,
Sangham saranam gacchāmi.*

Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha,
Ich nehme meine Zuflucht zur Lehre,
Ich nehme meine Zuflucht zur Jüngerschaft.

*) Sprich „gatsch-hāmi.“

Ein neuer Tag ruft mich zu neuem Wirken
auf meinem großen, langen Weltenwandern.
Ich will ihn leben als ein Buddhajünger,
zum wahren Wohl von mir und all der andern.

Kein Wesen soll durch mich je Leid erfahren,
nur Liebes soll von mir jedwedem werden.
Ob es als Mensch, als Tier, als Pflanze atmet:
Gesegnet sei, was leben will auf Erden!

So will dem Durst nach Wohlsein, der mir eignet,
ich dienen auf die *rechte* Weise.
Dann bringt – der Meister hat mir's ja verheißen –
auch dieser Tag mir Zehrung für meine Weltenreise.

Ich beobachte das Gebot, mich fernzuhalten von der
Zerstörung und Verletzung von Leben.
Ich beobachte das Gebot, mich fernzuhalten vom Nehmen
nicht gegebener Dinge.
Ich beobachte das Gebot, mich fernzuhalten von dem
Sīlam widersprechenden Lüsten.
Ich beobachte das Gebot, mich fernzuhalten von
Lug und Trug.
Ich beobachte das Gebot, mich fernzuhalten vom Genuss
berauschender Getränke und betäubender Mittel.

Namo Buddhāya!

Für den Abend mag er folgende Worte wählen:

Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa!

Verehrung ihm, dem Erhabenen, dem Heiligen, dem
vollkommen Erwachten!

*Buddham saranam gacchāmi,
Dhammam saranam gaccāmi,
Sangham saranam gacchāmi.*

Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha,
Ich nehme meine Zuflucht zur Lehre,
Ich nehme meine Zuflucht zur Jüngerschaft.

Wieder ist ein Tag hinabgesunken
in das große Meer der Ewigkeit,
wieder bin ich näher meinem Tode –
Welt, dein Name ist Vergänglichkeit!

Was an Bösem heut' ich hab' verbrochen,
was ich Gutes habe auch getan:
Beides wird mir folgen in das Jenseits,
wird bestimmen meine künftige Bahn.

Ob als Mensch, Tier, Teufel oder Engel
ich mich einstmals werde wiedersehen:
Meinem Wirken werd' ich es verdanken;
wie ich wirke, wird es einst gescheh'n.

O du hehres Kleinod, heilige Lehre
jenes Größten, den die Erde trug,
den ich glühend als den Buddha ehre,
heilige Lehre, tilge du den Trug,

der den Geist mir mächtig noch umdüstert,
dass ich deine Größe nicht kann schau'n;
gib mir Kraft zum schweren Kampfe wider
alle Selbstsucht! Gib mir heiliges Vertrau'n,

dass ich morgen mag von Neuem streben
vorwärts auf dem heiligen Buddhapfad,
bis auch mir dereinst im Lauf der Zeiten
höchstes Heil, der Große Friede naht.

Namo Buddhāya!

Dabei mag er sowohl am Morgen als auch am Abend die *Zufluchtnahme* eines Buddhisten anfügen:

„Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum *Buddha* wird mich erfüllen: Er, der Erhabene, ist der Heilige, vollkommen Erwachte, der im Wissen und Wandel Vollendete, der Pfadvollender, der die Welten kennt, der Höchste, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.

Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zur *Lehre (dhamma)* wird mich erfüllen: Wohl verkündet ist vom Erhabenen die Lehre. Sie ist sichtbar, an keine Zeit gebunden, sie heißt: ‚Komm und sieh!‘ – Sie führt zum Heil. Im eigenen Innern wird sie von Weisen erkannt.

Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zur *Jüngergemeinde (sangha)* wird mich erfüllen: In rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen. In geradem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen. In wahren Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, nämlich die vier Paare, die acht Arten der Menschen ³:
Das ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, würdig der Gaben, würdig der Spenden, würdig, dass man die Hände in Ehrfurcht vor ihr erhebt, das beste Saatfeld in der Welt für glückbringende Wohltätigkeit.“

(Samyutta-Nikāya XL, 10;
Samyutta-Nikāya SLVIII, 9; u.v.a.)

3) Es sind die vier Arten von Heiligen und diejenigen, die jeweils auf dem Weg dazu sind, gemeint. (Anmerkung des Verfassers.)

Weiterhin wird ein guter buddhistischer Weltmensch auch die Besonnenheit beim Essen nicht vergessen, um speziell die Tätigkeit des Essens, die nur zu sehr geeignet ist, die Gier in ihrer niedrigen, gemeinen Form zu erregen, im richtigen Geist zu vollziehen. Zu diesem Zweck wird er sich das Beispiel des Meisters vorhalten, indem er vor der Mahlzeit spricht:

„Nimmt der Erhabene den Reisbrei ein, so dreht er die Schale nicht nach oben, nicht nach unten, nicht einwärts, nicht auswärts. Er lässt sich den Reisbrei einfüllen, nicht zu wenig, nicht zu viel. Die Brühe nimmt der Erhabene eben nur als Brühe hinzu. Er taucht den Bissen nicht mehr, als nötig ist, ein. Zweibis dreimal lässt der Erhabene den Bissen im Mund herumgehen, bevor er ihn zu sich nimmt, sodass kein Bissen unzerkaut in den Magen gelangt, sodass kein Bissen im Mund zurückbleibt; dann erst nimmt er den nächsten Bissen ein. Jeden Bissen betrachtet der Erhabene gründlich. Den Geschmack empfindet der Erhabene, aber er genießt ihn nicht. Achtfach ausgezeichnet ist die Nahrung, die der Erhabene einnimmt: nicht um sich körperlich leistungsfähig zu halten, nicht um genussfähig zu bleiben, nicht um hübsch zu erscheinen, sondern nur um diesen Körper zu erhalten, um Schaden zu verhüten, den heiligen Wandel leben zu können: So werde ich das frühere Anhaften überwinden und ein neues nicht aufkommen lassen, werde mein Leben auf makellose Weise erhalten und mich wohlbefinden.

Namo Buddhāya!

(Majjhima-Nikāya, 91)

Nach dem Essen aber wird er sich zu Gemüt führen:

„Nach dem Mahl sitzt der Erhabene eine Weile schweigsam da. Doch nicht lange lässt er sich's genügen. Es genügt ihm, dass er gespeist hat. Weder tadelt er das Mahl, noch verlangt er wiederum; vielmehr ermuntert er die Umsitzenden in lehrreichem Gespräch, ermutigt, erfreut und erheitert sie; und hat er sie ermuntert, ermutigt, erfreut und erheitert, steht er von seinem Sitz auf und geht seines Weges.“

Namo Buddhāya!

(Majjhima-Nikāya, 91)

Außer diesen regelmäßigen Akten von Selbstbesinnung wird der gute Buddhist auch tagsüber ab und zu – auch während seiner Berufsarbeit – seinen Geist einige Augenblicke nach Innen, auf die drei Merkmale oder einen anderen ihn ansprechenden heilsamen Gedanken richten, um so immer wieder neue Kraft für das praktische Handeln aus der Lehre zu ziehen.

Doch damit ist auch für den Weltmenschen das konzentrierte, also richtige Denken noch nicht erschöpft. Auch für ihn ist es vielmehr unumgänglich notwendig, von Zeit zu Zeit *Gewissensforschung* zu halten (Anguttara-Nikāya X, 51, 52 u. 54), um die größten Auswüchse seines Durstes nach der Welt, d.h. die ihm eigentümlichen Schwächen und Fehler scharf zu erkennen und sich so gerade mit Bezug auf sie, so oft nur ein Anlass dazu eintritt, die drei Merkmale als stets bereites Gegengift möglichst anschaulich vorhalten zu können.

Wer möchte bezweifeln, dass auch ein Weltling, der so lebt, nach und nach vom Geist der Buddhalehre durchtränkt wird und im gleichen Maß seinen Durst veredelt sieht, sodass er sich immer mehr von den gemeinen Sinnengenüssen weg und der reinen Heiterkeit, die aus tiefer Herzensgüte erwächst, zukehrt? Wer möchte nicht auch den beseligenden Frieden eines guten Gewissens ahnen, der sich auf einen solchen Menschen nieder senkt? Das gute Gewissen ist ja nichts weiter als das Bewusstsein, auf dem guten Pfad zu wandeln. Dieses gute Gewissen lehrt ihn jedes Unglück ertragen, ja selbst alle Furcht vor dem Tod verlieren. Im Gegensatz zum Schlechten, der, wenn sein letztes Stündlein kommt, außer sich vor Angst ist, stirbt er ruhig und gefasst.

Und doch ist das immer noch nicht der ganze Buddhaweg, wie ihn auch ein Weltling gehen kann. Wer ein religiöser buddhistischer Weltmensch sein will und nach den Verhältnissen, in denen er lebt, auch sein kann, der muss auch den *buddhistischen Sonntag* halten. Das ist der *Uposatha-Tag*: Er findet an jedem achten Tag der Mondshelle sowie am Vollmonds- und Neumondstag statt, wiederholt sich also ungefähr in den gleichen Zwischenräumen wie unser Sonntag. Wer ihn einhalten will, wird ihn am besten auf diesen unseren Sonntag verlegen, weil er an diesem Tag wohl am freiesten über sich verfügen kann. Er wird richtig dadurch gefeiert, dass man an ihm die *Sīlas* ganz besonders genau einhält, außerdem keinen Schmuck trägt, nach dem Mittagmahl keine feste Nahrung mehr bis zum nächsten Morgen zu sich nimmt und dass man gegebenenfalls während der Nacht auf einem auf der Erde ausgebreiteten Lager schläft. Wem sich als Weltling der Buddhapfad durch anhaltendes lehrgemäßes Denken so sehr als der Pfad des Heils entschleiert hat, sei es in Form klarer Erkenntnis oder starken Vertrauens, dass er die Kraft auch zu diesem *Uposatha-Tag* aufbringt, der

ist ein *vollkommener* weltlicher Anhänger des Buddha. „Er geht nach seinem Tod zu den selbststrahlenden Göttern ein.“

(Sutta-Nipāta, 404)

Der erlesene Pfad

Ārya atthangika magga

Der buddhistische Weltmensch schließt mit dem in ihm hausenden Durst einen Kompromiss: er will ihn veredeln; der Heiligkeitsbeflissene erklärt ihm den Krieg bis aufs Messer: Er will schlechterdings nach nichts mehr dürsten, will also die vollkommenste Willensfreiheit verwirklichen. In den Theragāthā (138) sagt ein heiliger Mönch:

„Ich erklärte dir, Begierde nach Lust, den Krieg bis aufs Messer. Nun sind wir quitt, ich gehe nach Nibbāna, wo man sich um nichts mehr kümmert.“

Dem Durst in uns, der immer ein solcher ist, den körperlichen Organismus als den Empfindungs- und Wahrnehmungs- oder kurz den Erkenntnisapparat in einer ganz bestimmten Art und in einer ganz bestimmten Richtung – in Form der auf Erzeugung von Empfindung und Wahrnehmung gerichteten (geistigen) und der auf die Erzeugung von Vernunft gerichteten *Sankhārā* oder Hervorbringungen – zu gebrauchen, steht nämlich der Wille gegenüber, den Erkenntnisapparat frei und ungehindert, insbesondere auch völlig unabhängig von den „Einflüssen“ (*āsavā*) jenes in uns hausenden *Durstes* zu gebrauchen. Eben deshalb heißt dieser Wille auch der Wille zu reiner Erkenntnis. Im Grunde ist auch dieser Wille zu *reiner* Erkenntnis ein Drangwille, nämlich eben der Drang oder der Durst zu *reiner* Erkenntnis. Wille, Drang, Durst, Wunsch, Begierde, Neigung usw. sind lauter Synonyma. Wie auch der Buddha Wille und *Durst* völlig synonym gebraucht, dafür einige Belege:

a) In Majjhima-Nikāya 112 heißt es: „Was da *Wille* und Gier, was da Lust und *Durst* ist.“

b) In Majjhima-Nikāya 141: „Was ist aber, Brüder, die Hohe Wahrheit von der Leidensentstehung? Es ist dieser *Durst*, der Wiederdasein säende.“ Demgegenüber steht in Samyutta-Nikāya XLII, 11, 6: „Sabbam dukkham chandamūlakam chandanidānam: chando hi mūlam dukkhassa = Alles Leiden wurzelt im *Willen*, stammt aus dem *Willen*: denn der *Wille* ist die Wurzel des Leidens“; auch Majjhima-Nikāya 109: „Und diese fünf Haftensgruppen, Herr, worin wurzeln die?“ – „Diese fünf Haftensgruppen, Mönch, wurzeln im *Willen*.“ – Vgl. auch Sutta-Nipāta 865-867, wo direkt der *Wille* als durch die *Empfindung* bedingt angeführt wird, während sonst regelmäßig der *Durst* als aus der Empfindung hervorgehend gelehrt wird.

c) Majjhima-Nikāya 141: „Was ist aber, Brüder, die Hohe Wahrheit von der Leidensvernichtung“ Es ist eben dieses *Durstes* vollkommene, restlose Vernichtung“, wohingegen es anderweit (Samyutta-Nikāya LI, 16, 6) heißt: „Zur *Willensverleugnung* (chandapahānattham) wird beim Erhabenen das heilige Leben geführt: chandem eva chandam pajahati: eben durch den Willen wird der *Wille* verleugnet.“

Weil wir die verschiedensten Arten dieses so als *Wille* oder *Durst* gekennzeichneten Phänomens, auch solche, die sich einander direkt entgegengesetzt sind, sich also gegenseitig aufheben, aus uns hervorgehen lassen können – eben weil jeder *Wille* oder *Durst* uns wesensfremd ist – deshalb besteht das Bedürfnis, jenen *Durst*, der darauf ausgeht, eine Erkenntnistätigkeit zu entfalten, die völlig unbeeinflusst ist von dem in uns hausenden *Durst*, sie in einer *bestimmten* Richtung und in einem bestimmten Sinn vorzunehmen, durch ein eigenes Wort

zu kennzeichnen. Das tun *wir*, indem wir vom *Willen* zu *reiner* Erkenntnis sprechen. Der Buddha spricht von einem „geläuterten Erkennen“ oder von einem „geläuterten Geist“, nämlich eben geläutert von den „Einflüssen“ jenes Durstes, sodass die Geistestätigkeit ausschließlich im Dienst des Willens zur reinen Erkenntnis vor sich geht. Demgemäß erscheint bei ihm das Problem der Willensfreiheit als das Problem der Geistesfreiheit (cetovimutti).

Die Freiheit dieses geläuterten Willens meint man im Grunde, wenn man von Willensfreiheit spricht. Denn die Verwirklichung *dieser* Willensfreiheit bringt auch die Freiheit im Wollen im weitesten Sinn, also die Freiheit, einen *beliebigen* Durst oder Wunsch oder Willen zu erzeugen, ja auch die Freiheit vom Wollen überhaupt. Wie nämlich jeder Wille an sich durch die Erkenntnis bedingt ist – wo nichts erkannt, d.h. empfunden und wahrgenommen wird, da wird auch nichts gewollt –, so ist jeder *bestimmte* Wille durch eine *bestimmte* Erkenntnis bedingt, nämlich durch die Erkenntnis, dass etwas des Wollens wert ist: Erkennt man etwas als nicht des Wollens wert, dann steigt auch keinerlei Wille danach auf, man bleibt völlig gleichgültig. Nun wird derjenige, der seinen Erkenntnisapparat völlig unbeeinflusst von jedem gegenteiligen Durst zu gebrauchen gelernt hat, immer deutlicher erkennen, dass alles, was nur immer an ihn herantreten kann – sein eigener Körper sowohl als auch alle seine Empfindungen und Wahrnehmungen – vergänglich und damit (mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit) leidbringend für ihn sind, sodass es besser ist, wenn er von alledem befreit wird. Ist das *vollkommen* erkannt, dann steigt eben deswegen auch keinerlei Wille oder Wunsch mehr auf, eben wegen des Fehlens irgend eines Objektes, das einen solchen Willen auslösen könnte.

Damit ergibt sich aber für einen solchen auf dem Gipfel der Erkenntnis Stehenden die Möglichkeit der Erzeugung jedes beliebigen, sowie der Vernichtung *allen* Willens: Will er den Wunsch oder Willen nach einem Objekt in sich erzeugen, so braucht er nur seinen Erkenntnisapparat so einzustellen, dass ihm dieses Objekt als wünschenswert erscheint, und sofort wird sich ein entsprechender Wunsch in ihm rühren. Das kann er nach Belieben, weil ihn ja kein gegenteiliger Durst mehr daran hindert. *Wir* können das nicht, weil uns unser *Durst* bei jedem solchen Versuch immer in die gegenteilige Denkrichtung *abdrängt*. Will er Widerwillen gegen ein Objekt entstehen lassen, so stellt er seinen Erkenntnisapparat so ein, dass sich ihm das Objekt als ein durchaus hässliches darstellt. Will er endlich jeden Willen überhaupt nach einem Objekt zum Verschwinden bringen, dann erkennt er ebenso, dass sich ihm das Objekt als ein solches präsentiert, das gar keine Beziehung zu ihm hat, eben wodurch es für ihn absolut gleichgültig, oder, was dasselbe ist, er ihm gegenüber *absolut willensfrei* wird; und richtet er seinen Erkenntnisapparat mit diesem Effekt auf die ganze Welt, zu der natürlich auch sein Erkenntnisapparat selbst gehört, sodass ihm also bezüglich der *ganzen* Welt der Anattā-Anblick aufsteigt, dann erlischt jeder Wille überhaupt: Er will überhaupt nichts mehr. Sogar den auf den *Gebrauch* seines Erkenntnisapparates gerichteten Willen selbst kann er beliebig erlöschen lassen und so absolut willensfrei werden, indem er sich zu Bewusstsein bringt, dass er, indem er in *allem* die drei Merkmale erkannte, auch *alles* im tiefsten Grund erkannt hat, sodass es für ihn überhaupt nichts mehr zu erkennen gibt: Was sollte der noch erkennen wollen, der von *allem* erkannt hat, dass es ihm durchaus unangemessen ist, sich noch weiter mit ihm zu befassen? (Diese absolute Freiheit des Heiligen zur Erzeugung jedes beliebigen Willens wird in Majjhima-Nikāya 152 dargestellt).

Freilich könnte bei alledem noch der Wille nach Erkenntnis seines eigenen tiefsten Wesens bestehen. Aber von ihm hat er erkannt, dass es *unerkennbar* ist, sodass auch jener letzte mögliche Erkenntniswille in dieser Erkenntnis zur Ruhe kommt – Unmögliches kann man nicht wollen.

So hat denn jeder Wille jeden Halt in ihm verloren. Damit ist aber auch allen *Hervorbringungen* oder *Betätigungen* (*sankhārā*), den körperlichen sowohl wie den geistigen und den auf die Erzeugung von Vernunft gerichteten, der Boden entzogen. Denn *Hervorbringungen* oder *Tätigkeiten* überhaupt werden nur gesetzt, wo ein *Wille* dazu vorhanden ist: Wenn kein Wille nach einer *Betätigung* in mir aufsteigt, dann setzen auch keine solchen *Betätigungen* ein. Freilich hören mit dem Aufhören allen *Wollens* die *Hervorbringungen* nicht sofort auf: Auch im vollkommen Heiligen dauern die körperlichen Funktionen zunächst noch fort, weshalb er genötigt ist, auch die geistigen einstweilen noch weiter bestehen zu lassen. Allein das kommt nur daher, dass die *Hervorbringungen* oder *Funktionen* eine bestimmte *Stärke* haben, die sich erst nach und nach erschöpft, wie ein in *Rotation* versetztes Rad auch nach der *Ausschaltung* der *Energiequelle* nicht sofort still steht, sondern noch eine zeitlang weiterschwingt. Sind sie aber – im Tode des Heiligen – vollkommen erschöpft, dann tritt *absolute Ruhe* ein, nicht einmal der leiseste Herzschlag stört mehr den grenzenlosen Frieden *Nibbānas*, die ewige Stille und damit die ewige Seligkeit.

So ungeheuer sind mithin die Folgen der im Dienst des Willens nach *reiner* Erkenntnis stehenden Geistestätigkeit oder konzentrierten oder des lehrgemäßen Denkens. Diese Folgen muss man irgendwie wenigstens ahnen, muss sie wenigstens in dunklen Umrissen, wie ein in weiter Ferne in dunstige Atmosphäre eingehülltes Gebirge erkennen, wenn man fähig sein soll, den Weg zu ihrer Verwirklichung zu suchen. Denn nur in

dem Maß, in dem man etwas erkennt, kann man es begehren. Das ist aber natürlich nur möglich durch eingehendes Studium der Buddhalehre. In dem Maß, in dem einem diese *Ahnung* der höchsten Wahrheit aufsteigt, setzt man sich bereits vom einfachen buddhistischen Weltmenschen ab, der ja in der Sorge um eine günstige Wiedergeburt aufgeht.

Das Kunststück besteht nun aber darin, diese leise Ahnung der Wahrheit immer mehr in klare, greifbar anschauliche Erkenntnis überzuführen, ein Kunststück, das umso größer ist, als wir Abendländer ja nicht mit einem Schlag durch den Eintritt in den Orden des Meisters die überaus zahlreichen äußeren Hindernisse zur Verwirklichung dieser Erkenntnis wegräumen können, sondern für uns das Problem darin besteht, dieses Ziel *innerhalb* der Welt, also als Laienanhänger zu verwirklichen. Da gilt es denn zunächst einen Grundirrtum zu beheben, dem fast alle Abendländer verfallen, die so weit in den Geist der Buddhalehre eingedrungen sind, dass sich in ihnen der Wunsch erhebt, den Buddhaweg nun selber zu gehen. Sie wollen nämlich das konzentrierte Denken gleich in Form der verschiedenen Trainings (*Kasina*-Übungen), der verschiedensten Arten der Geistesbefreiungen, wie der „großartigen Geistesbefreiung“ pflegen, oder beginnen gleich mit den Atemübungen, um dadurch die Herrschaft über ihren Körper zu erlangen; ja, sie sind so naiv, gleich die beschaulichen Schauungen (*jhānā*) erreichen zu wollen. Sie gleichen einem unvernünftigen Kind, das Bäume ausreißen will, oder, wie der Buddha selber ausführt, der ungeschickten Gebirgskuh, die in jugendlicher Unreife, ohne Ortskenntnis und Erfahrung im Wandeln rauer Gebirgspfade, von der Begierde getrieben, neue, unbekannte Gegenden aufzusuchen, neue ungewohnte Kräuter zu fressen und sich an fremden Wassern zu laben, es nicht verstünde, sachgemäß Schritt für Schritt zurückzulegen. So würde sie weder zu den erträumten Kräutern und Wässern gelangen, noch auch würde

sie heil zurückfinden zu ihrer Alm, von der sie ihr neugieriger Drang in die Ferne getrieben hatte: „Und warum dies, Mönche? Weil sie eben die jugendliche, unreife, nicht ortskundige Gebirgskuh ist, die es nicht versteht, raue Gebirgspfade zu wandeln.“ (Anguttara-Nikāya IX, 35).

Ebenso würde der Jünger, der sich, ohne die rechten Wege zu kennen, zu den höheren Stufen der Konzentration erheben wollte, nicht nur die geistigen Höhen, die er sucht, nicht erreichen, sondern ernstlichen Schaden nehmen und nicht mehr heil dahin, von wo er ausgegangen war, zurückfinden. So würde er dastehen als einer, der nach beiden Richtungen hin – nämlich sowohl für das gewöhnliche Weltleben, als auch für das höhere geistige Leben – alle Chancen verloren hat. Jeder, der den höheren achtfachen Pfad gehen will, kann nicht eindringlich genug auf diese Meisterworte hingewiesen werden.

Wir sind im konzentrierten oder *lehrgemäßen* Denken das, was stammelnde Kinder im Sprechen sind. Wie diese das Sprechen, so müssen wir das richtige, d.h. in der Richtung der drei Merkmale liegende Denken erst ganz allmählich lernen; und wie diese mit den allerersten Anfängen beginnen, so ist es für uns schon konzentriertes Denken, wenn wir nicht zerstreut, sondern *aufmerksam* ein Buch, das von der Lehre des Buddha handelt, oder eine Lehrrede aus dem Kanon aufmerksam lesen können, und es ist bereits ein Fortschritt im konzentrierten Denken, wenn man sich an den Wiederholungen einer solchen Rede nicht mehr stört, sondern sie mit gleicher Liebe und Aufmerksamkeit, auch wenn sie mehrmals vorkommen, auf sich wirken lassen kann. Ein noch größerer Fortschritt ist es, wenn man das gleiche Buch oder die gleichen Lehrreden *immer wieder* aufmerksam durchstudieren kann. Denn nur durch dieses stete, Jahre hindurch fortgesetzte Wiederholen entschleiert sich ganz allmählich der Sinn in seiner Tiefe. Das ist auch der Grund, warum manche moralisch *sehr* hochstehende Menschen

zeit ihres Lebens überhaupt nur *ein* Betrachtungsbuch benutzen: „Unius libri lectorem timeo: Den Leser *eines* Buches fürchte ich.“ Ja, gar mancher Jünger des Buddha nahm nur *eine* Lehrrede mit auf seinen ferneren Lebensweg und wurde trotzdem, ja vielleicht gerade dadurch ein Heiliger, wie Punno im 145. Sutta des Majjhima-Nikāya.

Schon ganz erheblich hat man die Kraft der Konzentration gesteigert, wenn man dazu übergehen kann, über eine Lehrrede des Buddha selbstständig nachzudenken, ohne zur Stütze noch den Text vor sich haben zu müssen und ohne dabei alsbald wieder vom Betrachtungsthema abzuschweifen. Einen ganz gewaltigen Grad von Konzentration aber hat jener erreicht, der es fertigbringt, auch in seinem täglichen Leben die Buddhalehre stets in ihren einschlägigen Teilen gegenwärtig zu haben, bzw. sie sich, wenn ein Anlass dazu eintritt, sofort ins Bewusstsein zu rufen.

In *dieser* Weise muss das konzentrierte Denken von uns geübt werden, wenn wir den Buddhaweg gehen wollen, also nüchtern und besonnen, Schritt um Schritt, so, wie wenn man einen steilen Berg erklimmt, den Blick stets auf das *Ziel* gerichtet. Damit kommen wir auf einen weiteren wesentlichen Punkt der Erlösungspraxis. Wie wir wissen, gliedert sich der Buddhapfad in vier Etappen: die Sotāpannaschaft, die Einmalwiederkehr, die Nichtwiederkehr und die vollkommene Heiligkeit. Diese Etappen muss man normalerweise der Reihe nach zurücklegen, nicht aber darf man etwa gleich die vollkommene Heiligkeit erreichen und die Fähigkeiten entwickeln wollen, die sich mit der zunehmenden Annäherung an diese einstellen. Man muss also zunächst die Sotāpannaschaft verwirklichen. Damit ist auch das Gebiet fest umrissen, auf das sich all unsere Erkenntnistätigkeit und all unser Heilsstreben einzustellen und zu *beschränken* hat. Wenn irgendwo, gelten hier die Worte: Wer zu viel erreichen will, erreicht gar nichts.

Wer aber ein Sotāpanna werden will, muss sich ein doppeltes Ziel stecken, ein rein erkenntnismäßiges und ein praktisches.

*a) Das erkenntnismäßige
Sotāpanna-Ziel*

Dieses besteht darin, die Lehre des Buddha in allen ihren Teilen so anschaulich in ihrer absoluten Richtigkeit zu erkennen, dass einem keinerlei Zweifel mehr an ihr aufsteigen kann:

*„Nicht kann ich jene führen zur Erlösung, Dhotaka,
die noch Fragen stellen müssen.“*

(Sutta-Nipāta, 1064)

Die Lehre des Buddha aber kulminiert in der Lehre von der Persönlichkeit bzw. den fünf Haftensgruppen.⁴

*„Der Erhabene enthüllt die Wahrheit:
,Das ist die Persönlichkeit, das ist die Entstehung der
Persönlichkeit, das ist die Vernichtung der Persönlichkeit,
das ist der Weg zur Vernichtung der Persönlichkeit‘.“*

(Vgl. Anguttara-Nikāya IV, 41)

4) oder, was ein und dasselbe bedeutet: Die Lehre des Buddha kulminiert in den Edlen Wahrheiten vom Leiden und seiner Überwindung. (Anmerkung des Herausgebers.)

In nichts Weiterem also besteht im Grunde die Buddhalehre, und alle die zahllosen Reden des Meisters behandeln immer nur *dieses* Thema, wenn natürlich auch in den verschiedensten Variationen. Man muss also das Getriebe der Persönlichkeit so klar durchschauen, wie etwa ein Ingenieur eine von ihm selbst konstruierte Maschine. Ferner muss sich einem diese gesamte Persönlichkeit als so *wesensfremd* darstellen, wie jenem Ingenieur seine Maschine. Dann muss man völlig begreifen, wie man zu dieser Persönlichkeit jeweils immer wieder auf dem Weg der Verknüpfung einer bestimmten Reihe von Ursachen kommt, wie sie der *Paticcasamuppāda*, die „Kausalitätskette“ darstellt. Und endlich muss man verstehen lernen, dass man diese unaufhörliche Leidenskette durch immer schärferes Denken in Richtung der Erkenntnis der Elemente der Persönlichkeit als eines Leidenskomplexes, dem der persönlichkeitsfreie und damit körperfreie und damit lebensfreie Zustand als der der höchsten unvergänglichen Seligkeit gegenübersteht, für immer abreißen kann, indem mit dem vollen Aufgehen dieser Erkenntnis jede Möglichkeit eines Anhaftens an einen neuen Keim im Augenblick des Todes ausgeschlossen ist.

Zu diesen Erkenntnissen kommt man aber natürlich nicht durch süßliches verschwommenes Phantasieren oder durch „ekstatische“ Zustände, worin nicht Wenige das Geheimnis des Pfades zu finden wähnen, sondern durch nüchterne, zielbewusste und energische Einstellung des Denkens in die angegebene Richtung und die methodische Schulung des Geistes, diese Denkart zu einer gewohnheitsmäßigen zu machen, *unserem Durst zum gegenteiligen Denken zum Trotz*; kurz, man muss dieses *lehrgemäße* Denken, wie früher gesagt, hegen und pflegen wie der Gärtner ein überaus kostbares Pflänzchen.

Und wie der Gärtner ein solches Pflänzchen, wenn er nur einmal erkannt hat, dass es ihm, zur vollen Entfaltung gebracht,

durch seinen Wert ein Vermögen einbringen kann, in sein Treibhaus versetzt, wo die günstigsten Bedingungen für sein Wachstum gegeben sind, und es als *einziges* hegt und pflegt, so wird derjenige, der den Sotāpannapfad erkunden will, die genannte Art zu denken immer mehr zur *ausschließlichen* machen. Jede freie Stunde, die ihm sein Beruf, den er natürlich selbst wieder möglichst vorteilhaft für seinen ganzen Zweck wählen und gestalten wird, und die Sorge für seinen und der Seinen ehrlichen Lebensunterhalt übrig lässt, wird er diesem lehrgemäßen Denken widmen. Er wird mithin *jede* andere Lektüre, soweit sie nicht unbedingt für sein und der Seinigen äußeres Fortkommen nötig ist, verschmähen, mag sie den anderen auch noch so „interessant“ erscheinen, in dem Gedanken: „Nur Eines ist notwendig.“ Vor allem aber wird er Zeitungslektüre weit von sich weisen: Es gibt keinen größeren Feind für ernsthaftes Denken überhaupt, als wenn der Geist durch diese echt moderne Erfindung systematisch „in alle Dinge zerstrouwet (zerstreut) wird“, wie Meister Eckehart sagt. Natürlich wird er auch alle Sinnenreize wie Gesellschaft, Theater, Musik meiden, soweit es ihm die Verhältnisse, in denen er zu leben gezwungen ist, nur immer gestatten. Auf diese Weise schafft er sich ganz sicher, mag sein Beruf noch so zeitraubend sein, die nötige Muße zu ungestörtem Nachsinnen über die Lehre.

Freilich werden gar manchen, in dem sich der Wunsch regt, ein Sotāpanna zu werden, diese Anforderungen, die übrigens nur das Mindestmaß darstellen, zu schwer dünken. Aber er soll sie ja nicht mit einem Mal, sondern ganz allmählich zu verwirklichen streben, und wird er diesem Streben keinen Tag mehr ganz untreu, wird er also „stetig im Willen“ – was er sicher wird, wenn er sich jeden Tag wenigstens einmal die Gefahren des Kreislaufes der Wiedergeburten deutlich vor Augen bringt – so wird auch mit jedem Tag seine Einsicht wach-

sen, mit dieser aber Lust und Neigung zum lehrgemäßen Denken, mit der Folge, dass dieses immer intensiver wird und er eines Tages, während er in stiller Betrachtung über die Elemente seiner Persönlichkeit dasitzt, diese seine Persönlichkeit als ihm etwas so Wesensfremdes anschaut und er sich selbst als in seinem tiefsten Grund als etwas so über alle Begriffe, auch über den des Seins überhaupt, Erhabenes unmittelbar empfindet, dass er von sich sagen kann:

„ ‚Ich bin‘: Dieser Gedanke ist mir vergangen, und dass ich dieser da bin – nämlich eben dieser bestimmte Mensch, diese fünf Gruppen, ‚die Beilegungen‘ (upadhi) – nehme ich nicht mehr wahr.“ (Vgl. u.v.a. Samyutta-Nikāya XXII, 89) – „Wer etwa so bei sich denkt: ‚Ein Weib bin ich‘ oder ‚ein Mann bin ich‘ oder aber ‚irgend etwas bin ich‘, den mag Māra anreden.“

(Samyutta-Nikāya V, 2)

In dem Augenblick, in dem er so sieht, ist er ein Sotāpanna geworden; denn er hat nunmehr über das Meer der Zweifel und Unklarheiten, die ihn bisher manchmal bis zur Verzweiflung peinigten, hinübergesetzt. Wer aber den Zweifel an der Lehre verloren hat, der ist ein Sotāpanna:

„Da mag ferner, Mönche, ein Mönch etwa sagen: ‚Ich bin‘: *Der Gedanke ist mir vergangen – (indem die Persönlichkeit ja nicht einmal mehr den bloßen Gedanken an ihn selbst auszulösen vermag, so wesensfremd erscheint sie ihm) –, und dass ich dieser da bin, nehme ich nicht mehr wahr. Dennoch aber ist mein Geist von den Stacheln des Zweifels und der Ungewissheit umspinnen. Darauf hätte man ihm zu erwidern: Das sei fern, Bruder. Unmöglich ist es und kann nicht sein, dass, wo der Gedanke, ‚Ich bin‘ vergangen ist und man dieser da zu sein*

nicht mehr wahrnimmt, einem der Geist immer noch von den Stacheln des Zweifels und der Ungewissheit umspinnen bleiben könnte: das gibt es nicht. Entronnensein den Stacheln des Zweifels und der Ungewissheit ist ja gerade das, was man die Zerstörung des Ich-bin-Dünkels ⁵ nennt.“

(vgl. Dīgha-Nikāya 33, u.a.)

Allerdings kann ein solcher neugeborener Sotāpanna – der zweiten Art – diese greifbar anschauliche Erfassung des Anattā-Gedankens noch nicht gleich für immer festhalten, sie wird mit der Zeit wieder etwas verblassen, mit der Folge, dass sich neue Zweifel regen. Aber das kann jenen unmittelbaren Einblick in den Anattā-Gedanken, der ihm zuteil geworden war, in alle Ewigkeit nicht mehr aufheben, so wenig wie einer, der, wenn auch nur einmal und auf einige Augenblicke, den Montblanc völlig wolkenfrei in seiner ganzen majestätischen Größe geschaut hat, je wieder an dessen Existenz zweifeln kann; so sagt der Buddha z.B. von Sāriputta, dass dieser die Dinge einen halben Monat lang klar gesehen habe (Majjhima-Nikāya 111).

5) Einer der gewaltigsten *formellen* Vorzüge der Lehre des Buddha ist, dass er sie auf wenige fundamentale Sätze und diese wieder auf einzelne Worte zurückführt und so die Möglichkeit geschaffen hat, seine ganze Lehre zum Zweck ihrer praktischen Verwirklichung stets gegenwärtig zu haben. Man kann diese lapidaren Sätze bzw. Worte mit K. E. Neumann geradezu als *Stempel* bezeichnen. Die drei großartigsten dieser Stempel, in denen die ganze Lehre zusammengefasst ist, bilden die drei Worte *anicca*, nicht ewig oder vergänglich, deshalb *dukkha*, leidbringend, deshalb *anattā*, nicht-Selbst, wiederum die Zusammenfassung der großen Formel „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst.“ Der Stempel für das Gegenteil dieser großen Formel dagegen ist eben das gleichfalls immer wiederkehrende Wort *asmimāna*, Ich-bin-Dünkel, sodass also darunter stets der stolze Wahn zu verstehen ist: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst“, wobei unter „das“ selbst wieder die fünf unsere Persönlichkeit ergebenden Komponenten gemeint sind. Der *Asmimāna* ist mithin die Umkehrung des Anattā-Gedankens. (Anmerkung des Verfassers.)

Vielmehr hat sich einem eben mit dieser Einsicht auch der Pfad entschleiert, wie man sie zu einer unaufhörlichen, nicht mehr wankenden und damit definitiv zweifelsfreien machen kann; denn erst jetzt begreift man den Kern des Buddhaweges ganz, dass es nur der blinde Durst nach Persönlichkeit ist, der uns uns selbst als in dieser bestanden wähnen lässt und der eben deshalb auch immer wieder den Zweifel an der Richtigkeit der gegenteiligen Lehre des Buddha gebiert, ein Zweifel, der mithin nicht etwa die Folge bisheriger *richtiger* Erkenntnis ist, sondern im Gegenteil trotz der neu gewonnenen richtigen nicht zur Ruhe kommen will, vielmehr sich immer wieder *neu hervor-drängt*. Und weil man das weiß, hat nunmehr der Drang zu zweifeln seine Übermacht verloren. Man spürt ihn zwar noch in sich, aber man gibt ihm nicht mehr nach, sowenig man etwa dem Drang nachgibt, sich mit lüsternen Gedanken zu befassen, lässt sich also nicht mehr von der *richtigen* Erkenntnistätigkeit *abdrängen*, denkt immer energischer und ausdauernder in der Richtung der drei Merkmale weiter, womit im gleichen Maß jener Drang zum Zweifeln immer mehr dahinschwindet, bis er schließlich völlig erlischt, womit man ein *vollkommener* Sotāpanna geworden ist.

b) Das praktische Sotāpanna-Ziel

Außer der methodischen ertötung des blinden Durstes, an der buddhistischen Lehre von der Eigenschaft unserer Persönlichkeitsprozesse als uns wesensfremd (*anattā*) zu zweifeln, ist dem auf dem Sotāpannapfad Wandelnden – eben weil sich ihm der ganze Pfad zur Frucht der Sotāpannaschaft entschleiert hat – aber auch die Einsicht aufgegangen, dass der Durst auch im übrigen unbedingt soweit von ihm zu ertönen ist, wie er den Vorschriften der *Sīlas*, d.h. der Sittenreinheit zuwiderläuft; ist doch ein vollkommener Sotāpanna auch vollkommen in den *Sīlas*. So ist er denn, nachdem er natürlich schon bisher das Leben eines ernsthaft strebenden buddhistischen Weltmenschen immer mehr verwirklicht hatte, nunmehr mit unablenkbarer Entschiedenheit darauf bedacht, auch das zweite, das *praktische* Ziel eines Sotāpanna, eben die Vollkommenheit in der Sittenreinheit, zu verwirklichen.

Zur Sittenreinheit aber gehört für den Sotāpanna ***neben den fünf Geboten***, die auch den Weltmenschen verpflichten, darüber hinaus folgendes:

1.) Ein Hauptgebot der Sittenreinheit ist ***unbedingte Nächstenliebe***, wobei unter dem Nächsten *jedes* Lebewesen, selbst die Pflanze, verstanden wird, unter der Liebe aber tiefe Herzengüte, sodass kein Wesen Grund hat, irgend etwas Unangenehmes von einem auf dem Sotāpanna-Pfad Wandelnden befürchten zu müssen, es vielmehr unbedingt auf seine Hilfsbereitschaft bis zur Selbstaufopferung rechnen darf. Das zeigt sich natürlich nicht nur in Taten, sondern auch in Worten – dem Mund eines Sotāpanna entschlüpft kein hartes Wort mehr –, und zeigt sich vor allem auch in Gedanken, indem er eifrig der

Mahnung des Meisters folgt, alle Wesen mit Güte und Mitleid zu durchstrahlen.

2.) Ein weiteres Erfordernis der Sittenreinheit ist **die Vermeidung alles zwecklosen Geredes**, wie denn die Weisen aller Zeiten und Länder von jeher schweisame Menschen waren:

„Ein wahrer Mensch muss fern von Menschen sein“, erkennt selbst Goethe. „Am Baum des Schweigens hängt seine Frucht – der Friede“ (Sutta-Nipāta) – „Speech is of time, silence of eternity.“ („Reden gehört der Zeit an, Schweigen der Ewigkeit.“) „Man rede nur, was freundlich, gütig, wahr ist.“ (Sutta-Nipāta 450-454 u.a.) Darüber hinaus mache man sich die Mahnung des Meisters zum Prinzip: „Seid ihr beisammen, Mönche, so geziemt euch zweierlei: Gespräch über die Lehre oder heiliges Schweigen.“ (Majjhima-Nikāya 26).

3.) Endlich – last not least – eignet dem nach der Sotāpanna-schaft Strebenden persönliche **Bedürfnislosigkeit** im höchsten Maß. Wir haben bereits oben gesehen, wie er schon, um seine wertvolle Zeit nicht auf Kosten stiller beschaulicher Betrachtung zu vergeuden, auf alle weltlichen Vergnügungen verzichtet. Aber darin erschöpft sich seine Bedürfnislosigkeit nicht. Er beansprucht nach keiner Richtung mehr für sich, als er gerade bedarf, um ein Leben der Entsagung innerhalb der Welt, also eventuell innerhalb seiner Familie und seines Berufes führen zu können.

Vor allem bewährt sich seine Bedürfnislosigkeit natürlich **im Essen**: Er isst ganz einfach und nie über das Gefühl der Sättigung hinaus, auf dessen Eintritt er eigens Acht gibt. Vor allem isst er auch *wahllos*, was ihm vorgesetzt wird, ob es seinem Drang nun behagt oder nicht, indem er sich als von ihm freilich nicht zu erreichendes Ideal das Beispiel des großen Kassapa vorhält. – Das Gebot, nach mittags 12 Uhr keine feste Nahrung mehr bis zum nächsten Tag einzunehmen, kann in unserem rauen Klima und noch dazu bei Ausübung eines weltlichen

Berufes natürlich nicht eingehalten werden, gilt übrigens auch gar nicht für die Laienanhänger, auch wenn sie Sotāpannas werden wollen, sondern nur für die Mönche, die ja noch in diesem Leben das höchste Ziel, das vollkommene Nibbāna, erreichen sollen. Übrigens wird auch der Laienanhänger wenigstens im Geist dieses Gebotes zu handeln suchen, indem er seine Abendmahlzeit einfach gestaltet und möglichst frühzeitig einnimmt, um soweit möglich auch der Frucht teilhaftig zu werden, um deretwillen der Buddha jenes Gebot seinen Mönchen gab, nämlich der Frucht eines kurzen, aber trotz seiner Kürze völlig genügenden, gesunden Schlafes als einer wesentlichen Voraussetzung anhaltender frischer Geistestätigkeit im Wachen. – Auch die übrigen spezifisch mönchischen Gebote braucht der Laienanhänger natürlich nicht einzuhalten. Man vergesse eben nie, dass die Buddhalehre die Religion der *Vernunft*, also der vernünftigen Auswahl des nach Lage der Sache gerade noch Erreichbaren ist.

So kann er inmitten günstiger, ja vielleicht sogar behaglicher äußerer Verhältnisse innerlich doch arm sein – „Wenn der Geist den Weltsinn bemeistert hat, mögen Juwelen den Körper schmücken“ – und kann so, selbst äußerlich reich, „die Erfahrung großer Menschen“, nämlich freiwillige Armut ⁶, machen (Majjhima-Nikāya 151) mit der ganzen Abgeklärtheit, all dem inneren Frieden und damit der unerschütterlichen makellosen Heiterkeit, ja Seligkeit eines solchen Gemütes. Er braucht nicht erst auf eine Wiedergeburt in den Himmelswelten zu warten, er genießt bereits hienieden himmlischen Frieden und himmlische Seligkeit. Denn er ist zwar noch *in* der Welt der Sinnlichkeit, aber er ist nicht mehr *von* ihr – er hat einen dicken Strich zwischen sich und ihr gezogen.

6) Armut im Sinn einer inneren Armut, Leerheit an Wünschen. (Anmerkung des Herausgebers.)

Und weil er diesen Strich gezogen hat, *liegt ihm auch nichts mehr am Urteil der Kinder der Welt*. Mögen sie ihn loben oder tadeln oder in ihrem Unverstand bemitleiden: es gilt ihm gleich. Er hält es insoweit mit der christlichen Schwester Katrei, die ihr Heil eben dadurch erreichte, dass sie „nie hinter sich gesäh, sît sie uf den Weg zu ihrer ewigen Seligkeit gewiset war.“

Natürlich ist auch die Einhaltung der Vorschriften der Sittenreinheit nur möglich durch *Erkenntnis*, nämlich durch die Erkenntnis, dass sie die erste Etappe des Aufstiegs zu unserem ewigen Heil sind, während die Sinnenfreuden uns unweigerlich immer wieder neu in den Samsāra mit all seinen Schrecken hinführen. Im einzelnen liefern die Meisterreden gerade in dieser Beziehung unerschöpfliches Material für die Betrachtung. Dabei braucht man nicht zu fürchten, dass durch die auf die Einhaltung der Sittenreinheit gerichtete Erkenntnistätigkeit die andere, die auf die Durchschauung der Persönlichkeitsprozesse als uns wesensfremd gerichtet ist, etwa leiden könnte. Im Gegenteil, beide Erkenntnistätigkeiten arbeiten sich einander in die Hand, gehen ineinander über, indem ja die Sittenreinheit gerade die zielbewusste *Veredelung* dieser Persönlichkeitsprozesse zum Zweck hat. So mag man denn abwechselnd jede der beiden Erkenntnistätigkeiten pflegen, je nachdem man gerade gestimmt ist und je nachdem Anlass besteht.

Vor allem wird man sich auch mit der Durchschauung der Verderblichkeit seiner den Vorschriften der Sittenreinheit widerstreitenden *Hauptschwächen* befassen. Auf *ihre* Bekämpfung hat man seine ganze Kraft zu konzentrieren. Um aber diese Hauptschwächen zu erkennen, muss natürlich auch der Anwärter auf die Sotāpannaschaft fleißig sein *Gewissen erforschen*; ja, er wird jeden Abend vor dem Schlafengehen den abgelaufenen Tag kurz daraufhin zu prüfen haben, in welcher Richtung er besonders gefehlt und in welcher er besonders tapfer ge-

kämpft hat. Die tägliche Rechenschaft, die man sich selber ablegt, verbunden mit dem immer wieder neu gefassten Vorsatz, am folgenden Tag den Kampf mit frischen Kräften wieder aufzunehmen, ist eine der Hauptbürgschaften für den schließlichen Sieg.

Übt man dazu auch noch unertags, so oft sich nur Gelegenheit bietet, wenn auch nur auf einige Sekunden, das den Umständen angepasste *rechte Gedenken* – der Buddhalehre – erinnert man sich insbesondere öfter an das Meer von Elend, das uns unser Samsāra noch bringen muss, wenn es uns nicht gelingt, die Sotāpannaschaft zu erreichen, so werden wir das Wunder unserer *Charakteränderung* in der Richtung der **Charakterveredelung** entsprechend den Vorschriften der Sittenreinheit so sicher wirken wie ein Wanderer, der geraden Weges auf ein bestimmtes Ziel losgeht, dieses Ziel erreichen muss, wir werden den Krieg gegen unsere Leidenschaften unfehlbar gewinnen. Denn von diesem Krieg, den wir so nach dem Feldherrnplan des Buddha führen, gelten die Worte, die einmal ein weltlicher Krieger gesprochen hat: „Mag der Feind noch so überlegen sein, mag er noch so große Siege über uns erfechten: die Anlage dieses Krieges ist so, dass im Lauf des Feldzuges uns sowohl die Überlegenheit als der Sieg nicht entgehen kann.“ (Scharnhorst zu seiner Tochter Julie).

Freilich, eines ist noch nötig, wie ja auch in diesen Worten bereits zum Ausdruck kommt: **Geduld**, unerschöpfliche Geduld, diese Haupttugend des Buddhisten überhaupt: Mag der Feind – unser mächtiger Drang – noch so große Siege über uns erfechten, mögen wir also noch so oft unterliegen, wir müssen den Kampf jedesmal wieder mit ungebrochenem Mut aufnehmen. Das Schlimmste wäre, zu verzweifeln und die Flinte ins Korn zu werfen, wäre dann doch *alles* verloren.

Die Frucht des schließlichen Sieges wird den Kampf reichlich lohnen. Kostet man doch dann *greifbar anschaulich* auch

die *Freude* über den Sieg: Man sieht den fürchterlichen Durst, der uns Ewigkeiten hindurch völlig tyrannisiert hatte, zwar noch nicht ganz, aber doch soweit vernichtet, wie die Vorschriften der Sittenreinheit reichen, und sie reichen *sehr* weit. Insofern ist man *frei* geworden, durchaus frei, und kostet damit auch leibhaftig die Wonne dieser Freiheit. Wo der nach Sinnengenüssen, wie sie die Sittenreinheit ausschließt, lüsterne Mensch, von der Gier gequält, von Widerwillen und Zorn durchwühlt, von der Leidenschaft aufgepeitscht, von Furcht und Angst verzehrt wird, da kann man ruhig lächeln, da bleibt man unbewegt. Zwar bleibt darüber hinaus auch der Sotāpanna dem Durst noch dienstbar, aber es ist wie mit einem Feind, dem man aufs Haupt geschlagen hat: Es kommen nur noch Rückzugsgefechte desselben in Frage, man sieht den völligen Sieg in greifbarer Nähe; denn was sind sieben weitere Existenzen, die dem Sotāpanna bis zur völligen Durstvernichtung und damit bis zur Erreichung des Großen Friedens höchstens noch bevorstehen, gegenüber der *Ewigkeit* des bereits überstandenen Leidens! Und gerade *dieses* Bewusstsein ist es, das die eigentliche Seligkeit eines Sotāpanna bildet:

*„Entronnen bin ich der Hölle, entronnen der Tierheit,
entronnen dem Abweg, der Leidensfährte,
der verstoßenen Welt, bin eingetreten in den Strom,
der höchsten Erkenntnis gewiss!“*

(Dīgha-Nikāya 16 u.v.a.)

Freilich, welch' unbeschreibliche Glücksempfindung diese Worte in dem neuen Sotāpanna aufwogen lassen, kann nur der einigermaßen verstehen, der ahnt, welche Unsumme von namenlosem, für den Sotāpanna nun *überstandenen* Elend sie andererseits in sich bergen.

III. Teil

Die Sīlas im Licht der Buddhalehre

Eine Betrachtung für Buddhisten über die Sīlas

I.

Die Grundfrage ist: Woher nimmt der Buddha die Berechtigung zur Aufstellung seiner fünf Sīlas? Sind sie lediglich auf dem *Willen* des Buddha beruhende „Gebote“, etwa wie die christlichen Gebote, die ja nichts weiter sind als Bekundungen des Willens eines persönlichen Gottes? In diesem Fall wären die Sīlas natürlich unverbindlich, da ihnen ja jede Sanktion, jede Strafdrohung für den Fall ihrer Nichteinhaltung fehlte, wie solche ein persönlicher Gott in seinen Höllenstrafen aufstellt. In der Tat sind die Sīlas keine Willensäußerungen des Buddha, sondern *Erkenntnis*äußerungen von ihm. Sie sind nämlich die praktische Nutzenanwendung seiner vollkommenen Durchschauung der Wirklichkeit, in die wir uns hineingestellt sehen, nämlich der ewigen Weltgesetze, die die Früchte jedes einzelnen Wirkens bestimmen, sind also vom Buddha abgelesene Normen der ewigen Weltordnung selbst, die besagen: „Wenn du nach uns handelst, so hast du eine „ersehnte, erwünschte, erfreuliche Ernte“ zu erwarten; wenn du dich aber gegen uns vergehst, setzt du dich in Widerspruch mit der „Wirklichkeit, wie sie in Wahrheit ist“ und steht dir demzufolge eine ganz bestimmte „unersehnte, unerwünschte, unerfreuliche Ernte bevor.“

II.

Wie präsentiert sich aber dem höchsten Erkenntnisblick eines Buddha die Wirklichkeit, sodass sich aus eben diesem Anblick die Sīlas als praktische Konsequenzen ergeben? Wir mögen sein, was immer, wir mögen auch anzweifeln, was wir wollen, *einen* Satz bestreitet niemand, kann niemand bestreiten, dieser eine Satz steht absolut fest und wird von jedem jeden Augenblick immer wieder neu in seiner überwältigenden Wahrheit erfahren. Dieser eine Satz lautet: „Wir sind Wesen, die Wohlsein begehren und Leid verabscheuen.“ Dabei fällt unter das „wir“ alles, „was da lebt und atmet.“ Auch jedes Tier, ja jede Pflanze ist ein Wesen, das Wohlsein begehrt und Wehe verabscheut. Das ist der allererste und der allerletzte positive Satz, zu dem die Erkenntnis bei ihrem Streben, das Wesen der Welt aufzuhellen, vordringt. Damit begehrt die Welt selbst, die ja nur die Zusammenfassung aller einzelnen Wesen ist, eben in jedem dieser ihrer einzelnen Wesen Wohlsein und verabscheut Leid. Dabei ist das Streben nach Wohlsein und die Verabscheuung von Leid in *jedem* Wesen, ob hoch oder niedrig, ob Bazillus oder höchster Brahmā, an sich gleichberechtigt. Denn sie alle sind Teil der Welt, sind Teil der *einen* großen Wirklichkeit, die in ihnen und aus ihnen hervorquillt. Damit steht dann aber fest: *Jedes* Wesen hat ein Recht auf Wohlsein und Verschonung von Leid. Aus dieser ersten, tiefsten und obersten Erkenntnis ergibt sich als erstes, tiefstes und oberstes Gesetz alles Tätigwerdens die Förderung des Wohlseins jedes Wesens und seine Verschonung von Leid. Ein demgemäßes Verhalten nennt man aber *Güte*. Damit ist als oberstes Moralgebot die *Güte* gegenüber allem, was lebt und atmet, herausgestellt. Sie hat eben deshalb den obersten Leitstern für das Handeln jedes vernunftbegabten Wesens zu bilden, aus ihr nehmen alle spe-

ziellen sittlichen Gebote ihre letzte Legitimation her. Wenn sie mit diesem obersten Gebot der Güte in Widerspruch stehen, sind sie in Wahrheit *unsittlich*, und wo Kollisionen zwischen diesem obersten Gebot und speziellen sittlichen Normen entstehen oder zu entstehen scheinen, ist diese Kollision *immer* zugunsten der Güte zu beheben. *Alle speziellen sittlichen Normen sind nur Vollzugsorgane der auf dem Throne der Sittlichkeit sitzenden Herrscherin, der Güte.* All das gilt natürlich auch von den fünf Sīlas des Buddha. Auch sie sind nur Sendboten der Güte, sollen *ihre* Herrschaft aufrichten, *ihr* dienen. Auch sie müssten deshalb weichen, wenn sie sich einmal dem Siegeslauf der Güte entgegenstellen sollten.

III.

Doch die Durchdringung der Wirklichkeit durch das Buddhaauge zeitigt noch eine andere, alles umfassende Erkenntnis: In der Erscheinungswelt ist die Befriedigung des Dranges nach Wohlsein und das Verabscheuen des Leides schlechterdings unmöglich. Denn alles in der Welt ist vergänglich. Kein Wohlsein in der Welt und durch die Welt ist deshalb beharrend, vielmehr triumphiert letzten Endes immer das Leiden, eben das Leid der Vergänglichkeit. Doch nicht bloß das. Jedes Wesen in der Welt kann sich immer nur auf Kosten anderer Wesen behaupten. Denn es kann nur durch Ergreifen immer wieder neuer Materie bestehen. Jede Materie ist aber bereits von einem Wesen ergriffen. Also kann sich jedes Wesen nur behaupten, indem es anderen Wesen die von diesen ergriffene Materie entreißt, ihnen also Leid statt Wohlsein zufügt. So verstößt also letzten Endes jedes materielle Dasein gegen das oberste Gesetz, die *Güte*. Woraus sich für die Buddhaerkenntnis ergibt: Alles, was gegen das oberste Weltgesetz der Güte verstößt, hat letztendlich keine Existenzberechtigung, muss aufgehoben werden. *Jede*

Daseinsform verstößt insofern gegen die Güte. Also muss – von diesem hohen Standpunkt aus betrachtet – *jede* Daseinsform aufgehoben werden – kurz, die ganze Erscheinungswelt ist ein *Nichtseinsollendes*. In der Praxis nimmt demgemäß das große Weltgesetz der Güte die Form an: „Du sollst schlechterdings nicht mehr in und von der Erscheinungswelt begehren – *Du sollst nicht wollen!*“ Daher kommt es, dass jede wahre Moral sich in *negativer* Form präsentiert, dass sie letzten Endes lauter Unterlassungen gebietet, dass insbesondere alle speziellen Moralgebote als Anwendungsfälle des obersten Gesetzes und damit auch die *Sīlas* des Buddha Unterlassungen vorschreiben. Zwar können auch positive Handlungen zur Verwirklichung des höchsten Sittengesetzes der Güte geboten sein, aber dann doch immer nur, um selbst wieder zum Negativen, zum Unterlassen, zum Ertragen, zur universellen Entsagung hinzuleiten, sei es sich selbst, sei es den Nächsten.

IV.

Zu diesem höchsten Standpunkt führt der höchste Erkenntnisblick eines Buddha. Weil es der *höchste* Erkenntnisblick war, der die Güte als oberstes Weltgesetz entdeckte und sie in die *Sīlas* überführte, deshalb sind diese *Sīlas* auch der vollkommene, nicht mehr verbesserungsbedürftige oder auch nur verbesserungsfähige Ausdruck der Güte; eben deshalb gelten sie auch für einen, der die Güte vollkommen verwirklicht hat, ja der die Güte selbst geworden ist, also für den vollkommen Heiligen, schlechthin, unbedingt, ohne je eine Ausnahme zuzulassen. Ja, die Frage, ob die *Sīlas* in einem gegebenen Fall vielleicht nicht anzuwenden seien, ist für einen solchen Heiligen geradezu sinnlos. Weil der Heilige die Güte selbst geworden ist, ist er eben deshalb auch die leibhaftige Verkörperung der *Sīlas*. Er ist also schlechterdings *unfähig*, gegen sie zu verstoßen. Er

kommt gar nicht mehr auf den Gedanken, ja er *kann* gar nicht mehr auf ihn verfallen, ein Handeln zu pflegen, das gegen die Silas verstößt, so wenig, wie ein Mensch, dem beide Arme abgehauen wurden, auf den Gedanken verfallen kann, jemandem, der gestürzt ist, mit seinen Händen wieder auf die Beine zu helfen. Der Heilige mag sich also einer wie immer gearteten Situation gegenübersehen; dass er sie durch ein den Silas widerstreitendes Verhalten beheben könnte, zählt bei ihm nicht einmal zu den Möglichkeiten; in dieser Richtung kann für ihn also keinerlei Konflikt entstehen.

Zur Veranschaulichung dieser Ausführungen sei folgender Fall konstruiert: Bei einem Volk, in dem noch die Blutrache herrscht, sei ein Hirte, *Essa*, zu Unrecht des Mordes an einer Frau beschuldigt. Er flüchte sich vor der Rache des Ehemannes und gelange dabei zu einem Einsiedler, der ein vollkommen Heiliger ist. Dieser gewähre ihm vorübergehend Unterkunft in seiner Hütte. Als bald komme der Ehemann der Ermordeten, der den Spuren *Essas* gefolgt war, zur Hütte und frage den Einsiedler, ob *Essa* in seiner Hütte sei. Der Einsiedler ist sich im klaren, dass, wenn er die Wahrheit sagt oder auch nur schweigt, der Mann ohne weiteres in seine Hütte eindringen und dort *Essa* töten würde, ohne für irgend welche Belehrung zugänglich zu sein. Dazu ist die Sachlage so, dass, wenn das Leben *Essas* nur noch einen einzigen Tag erhalten werden könnte, seine Unschuld erwiesen wäre. Wie würde also der Heilige die Frage des Ehemanns, ob *Essa* in der Hütte sei, beantworten? Wie bereits ausgeführt, könnte auch dieser Fall für den Heiligen keinerlei Problem darstellen. Dass er es durch eine Lüge lösen könnte, darauf verfällt er gar nicht, darauf *kann* er auf seiner höchsten Warte gar nicht verfallen, so wenig wie, um es zu wiederholen, ein beider Arme Beraubter etwa darauf verfallen könnte, einen zu Boden Gestürzten aufheben zu wollen. Wie ein solcher auch bei überschäumender Güte keine Möglichkeit hat zu helfen, so

bleibt auch einem Heiligen im Fall Essa trotz all seiner überschäumenden Güte keine andere Möglichkeit als zu schweigen. Damit hat er getan, was ihm möglich war. Wasser kann nicht brennen und ein Heiliger kann nicht lügen. – Ja, ein Heiliger kann noch viel weniger, er ist schließlich zu allem positiven Handeln unfähig geworden, nicht einmal sich selber vermag er mehr zu ernähren, eben weshalb er ausschließlich auf die Mildtätigkeit seiner Mitmenschen angewiesen ist: Er ist überhaupt zu nichts mehr in der Welt nütze, wie es im Sutta-Nipāta heißt, eben weshalb er ja auch ganz aus ihr verschwindet.

In Anguttara-Nikāya IX, 7 sagt der Buddha:

„Früher, Sutava, wie auch jetzt, behaupte ich: ‚Ein Mönch, der ein Heiliger ist, ein Einflussvernichter, der getan hat, was ihm zu tun oblag, der die Last abgelegt, das Heil gewirkt hat, von allen Fesseln des Werdens befreit und in rechter Weisheit erlöst ist, der ist *unfähig*, folgende neun Dinge zu begehen:

Er ist *unfähig*, ein Wesen des Lebens zu berauben,

unfähig, etwas Nichtgegebenes in diebischer Absicht zu nehmen,

unfähig, den Begattungsakt auszuüben,

unfähig, aufgespeicherte Schätze zu genießen, wie früher, als er noch im Hause lebte,

unfähig, den Weg der Gier zu gehen,

unfähig, den Weg des Hasses zu gehen,

unfähig, den Weg der Verblendung zu gehen,

unfähig, den Weg der Furcht zu gehen!“ “

V.

So ist also für den, der infolge höchster Erkenntnis die Güte selber geworden ist, ein Konflikt zwischen dieser Güte und einem der *Sīlas* gar nicht mehr möglich. Wo ein solcher Konflikt aufsteigt, ist das ein untrüglicher Beweis dafür, dass man noch töten, Nicht-Gegebenes nehmen, Geschlechtsverkehr pflegen, lügen *kann*, dass man noch die *Fähigkeit* zu alledem hat. Soweit aber einer dazu noch fähig ist und deshalb ein Konflikt möglich werden kann, muss dieser Konflikt immer zugunsten der Güte gelöst werden. Man muss also töten, Nichtgegebenes nehmen, man muss lügen, wenn man sich bei genauester Selbstprüfung und Überschauung aller erkennbaren Folgen in einem konkreten Fall sagen muss, dass man bei Beobachtung eines *Sīlas* in Wahrheit ungütig, lieblos, vielleicht sogar grausam gegen seinen Nächsten wäre. Denn eben weil die *Sīlas* keine *selbstständige* Bedeutung, sondern ihre Rechtfertigung ausschließlich als Ausdruck der *Güte* haben, *muss* man ihnen geradezu zuwiderhandeln, wenn sie in einem konkreten Fall diesen ihren eigentlichen Zweck nicht erfüllen, sondern das Gegenteil herbeiführen würden, und wenn man zu ihrer Übertretung überhaupt *noch fähig* ist. Jeder, auch der Gütigste, solange er noch kein vollkommen Heiliger ist, wird wohl ein Kind, das derart verlaust ist, dass es unfehlbar daran zugrundegehen müsste, durch die Tötung der Läuse retten. So erlebte ich selbst den Fall, wie uns eines Tages in Spanien ein armes, elendes, verstümmeltes Kätzchen zulief, dessen Körper über und über mit Läusen bedeckt war und in dessen Zunge sich zahllose Ameisen eingebohrt hatten. Meine Tochter befreite das Kätzchen von ihren Angreifern, obwohl sie gezwungen war, die Ameisen einzeln aus der Zunge herauszureißen. Das Kätzchen selbst lebte noch lange und war von rührender Zärtlichkeit und

Dankbarkeit. Natürlich hat meine Tochter, da sie ja aus *Güte* gegenüber dem Kätzchen handelte, recht gehandelt. Auch im Fall des Hirten *Essa* muss jeder, der überhaupt noch *fähig* ist zu lügen, tatsächlich lügen, will er nicht ungütig, ja bis zum Exzess grausam sein, muss nämlich die Auskunft erteilen, *Essa* sei *nicht* in der Hütte. So handelt ja jeder wahrhaft gütige Mensch auch schon gefühlsmäßig.

Wer also, *obwohl er noch die Fähigkeit besitzt*, den *Sīlas* zuwider zu handeln, sie selbst dann einhält, wenn sich ihre Einhaltung als ungütig, ja als grausam darstellt, und wer eben dadurch sich selber als *grausamer* Mensch erweist, der handelt im *Nichtwissen*. Er hält nämlich entweder die *Sīlas* für selbstständige Gebote, die als solche verpflichtend wie die Gebote eines persönlichen Gottes, statt dass er sie als bloße Ausdrucksmittel der Güte erkennt, oder aber er versteht einen anderen Ausspruch des Erwachten nicht richtig: „Um noch so großen fremden Heils, gib nimmer auf das eigene Heil!“ (Dhammapada). In Wahrheit schädigt ein solcher in einem solchen Fall sowohl das fremde als auch das eigene Heil, eben weil er ungütig ist. Denn auch sein eigenes Heil hängt letzten Endes immer von der Pflege der Güte ab, die nie und unter keinen Umständen heillos sein kann.

Wie der Erwachte speziell auch die Lüge nur deshalb verpönt hat, weil sie fremdes Leid herbeiführt, indem sie es dem Menschen unmöglich macht, der Wirklichkeit gemäß, also richtig, zu handeln, geht auch aus Dhammapada 408 hervor: „Wer stets belehrend, *wahr* und nicht verletzend raue Worte spricht, – womit er jemandem wehtun kann, – Brahmane nenn' ich diesen Mann.“

Durch eine Übertretung der *Sīlas* lediglich und ausschließlich aus Güte wird ja auch der Durst, der Drang, sich irgendwie in der Welt zu behaupten, in keiner Weise genährt: Wer unter

Klagen und Jammern seine Nahrung einnimmt ⁷, der hat nach dem Vollkommen Erwachten die Nahrung überwunden, obwohl er noch eine solche einnimmt; und wer unter Klagen und Jammern, nur um nicht ungütig zu sein, eines der Silas verletzt, der hat den Durst, sie zu verletzen, überwunden, obwohl er sie in einem konkreten Fall noch verletzt. Eine solche Übertretung der Silas hindert ihn also auch durchaus nicht daran, mit der Zeit immer vollkommener, bis zur völligen Unfähigkeit ihrer Übertretung zu werden und damit auch schon jeder bloßen Möglichkeit eines Konfliktes enthoben zu sein.

Weil eine erlaubte, ja gebotene Übertretung der Silas ausschließlich aus Güte in Frage kommen kann, ist jede, schlechthin *jede* Übertretung derselben aus *egoistischen* Gründen unsittlich. Denn wer sie aus egoistischen Gründen übertritt, der handelt eben deshalb auf Kosten des Nächsten zum eigenen Vorteil, also immer ungütig.

Hiernach sind aber die Fälle, wo man wirklich gezwungen sein kann, eines der Silas zu übertreten, überaus selten. Sie können sich überhaupt nur ereignen, wenn ausschließlich das fremde Wohl, nie aber, wenn das eigene in Frage steht, und auch wenn ausschließlich fremdes Wohl in Frage steht, wird man demselben in der ungeheuren Überzahl der Fälle auch dienen können ohne eines der Silas zu verletzen, wenn man nur stets das Grunderfordernis alles richtigen Handelns, die *Besonnenheit*, pflegt.

7) d.h. des den anderen, schwächeren Lebewesen dadurch verursachten Leids eingedenk. (Anmerkung des Herausgebers.)

Insbesondere kann der Fall, aus lauterer Güte lügen zu müssen, wohl fast immer vermieden werden. Fast immer nämlich wird man auch in den heikelsten Fällen, wo man die Wahrheit nicht sagen darf, um nicht ungütig zu sein, eine Frage mit *Schweigen* oder einer nicht unwahren ausweichenden Antwort begegnen können. Ein solches Ausweichen ist, eben weil es nicht unwahr ist, schon formell keine Lüge, also überhaupt keine Übertretung des vierten *Sīlas*. Deshalb steht es auch dem vom Erwachten selbst, in Fällen, wo das Aussprechen der Wahrheit ungütig gewesen wäre, gepflegtem Schweigen am nächsten.

Durch diese Ausführungen löst sich auch ohne weiteres der Konflikt zwischen Pflicht und der Einhaltung der *Sīlas*: Entweder das konkrete Verhalten, das von der Pflicht geboten wird, fällt mit dem auch von der Güte gebotenen Verhalten zusammen, dann gilt das Bisherige; oder aber das pflichtgemäße Verhalten wird nicht vollständig durch die Güte gedeckt, schließt aber gleichwohl die Verletzung eines der *Sīlas* in sich, dann ist der Beruf, aus dem eine solche Pflicht erwächst, ein unheilvoller Beruf, der aufzugeben ist.

Die höchste Moral und ihre individuelle Verwirklichung

I.

1. Das Handeln ist stets die Folge der Erkenntnis: Wie einer erkennt, so handelt er.

Daraus wird zugleich ohne weiteres die Verschiedenheit des Handelns der Menschen deutlich: Kein Mensch handelt sein Leben hindurch wie der andere, weil auch nicht bei zwei Menschen die Erkenntnis stets genau die gleiche ist, so wenig wie es auf der weiten Welt auch nur zwei Menschen mit genau den gleichen Gesichtern gibt.

2. Das alles gilt natürlich auch vom *moralischen* Handeln, d.h. jenem, in welchem unsere grundsätzliche Einstellung zur Welt und insbesondere zu den einzelnen Lebewesen in ihr zum Ausdruck kommt: Auch dieses Handeln ist die Folge der Erkenntnis, auch dieses Handeln ist deshalb, genau besehen, nicht einmal bei zwei Menschen stets das gleiche.

Es gibt also so wenig eine allgemeine Moral, wie es eine allgemeine Erkenntnis bezüglich unseres letzten Verhältnisses zur Welt gibt. Ich nenne diese Erkenntnis die „religiös-philosophische.“

Daraus ergibt sich: Jeder muss für sich allein, nach Maßgabe seiner Fähigkeiten, die für ihn höchstmögliche religiös-philosophische Erkenntnis zu gewinnen suchen und dann entsprechend dieser Erkenntnis moralisch handeln, ohne jede Rücksicht auf das moralische Handeln der anderen, das für ihn schon deshalb nicht in Betracht kommen kann, weil es auf einer anderen Erkenntnis beruht.

II.

1. Nach der höchsten, der Buddha-Erkenntnis, ist nichts von dem, was an den Wesen erkennbar ist, ihr eigentliches Wesen. Der Organismus, mit dem sie „bekleidet“ sind, ist vielmehr nur eine vorübergehende *Beilegung* von ihnen. Die Wesen selbst stehen *hinter* diesen ihren Beilegungen als etwas Unergründliches, *Todloses*. Was die Wesen voneinander unterscheidet sind nur diese ihre Beilegungen. Demnach sind an sich alle Wesen gleichwertig. An sich sind der Wurm und das Insekt dasselbe wie der Mensch oder der höchste Gott: Auch das Wesen, das jetzt als Wurm erscheint, kann es im Lauf der Weltzeitalter zur Beilegung eines Menschen oder Gottes bringen.

Kein Wesen hat also an sich ein Recht, einem anderen Wesen weh zu tun. Am allerwenigsten hat ein Wesen mit höheren Beilegungen ein Recht, einem Wesen mit niedrigeren, schwächeren Beilegungen, etwa mit der Beilegung eines Wurmkörpers, Schmerz zu bereiten. Im Gegenteil verdienen an sich gerade diese Wesen, die es bei ihrer Verstrickung in das Weltgetriebe aus Nichtwissen nur zu einer niedrigeren Beilegung gebracht haben, eben deshalb die größte Berücksichtigung, so gut wie eine Mutter gerade ihr schwächstes Kind ganz besonders beschützt.

So sollte es nach der höchsten Erkenntnis und an sich sein.

2. In Wirklichkeit ist es aber *ganz* anders: Zunächst ist die Welt so beschaffen, dass sich die Wesen in ihr überhaupt nur dadurch behaupten können, dass sie sich gegenseitig auffressen. Schon das allein macht deutlich, dass der Aufenthalt in der Welt für die Wesen eine Verirrung ist, dass also dieser Zustand ein nichtseinsollender und damit die ganze Welt ein Nichtseinsollendes ist.

Das wird noch deutlich durch den weiteren und noch größeren Widersinn, dass die Wesen mit höheren Beilegungen, insbesondere mit höherem Intellekt, diese ihre stärkere Waffe brutal gegen die an sich gleichwertigen Wesen mit niedrigeren Beilegungen, speziell mit einem minimalen Erkenntnisvermögen, also gegen die Schwachen, Wehrlosen, ausnützen, indem sie sie entweder unmittelbar auffressen oder sie vertilgen, weil diese Wesen bei dem Bestreben, ihr eigenes Leben zu fristen, mit den Ansprüchen jener Stärkeren in Konflikt geraten.

Um das Maß von Widersinn voll zu machen, bekriegen sich auch diese Stärkeren und Stärksten, die Menschen, selbst wieder untereinander und sind darüber hinaus auch sie alle ausnahmslos dem Kummer, der Sorge, der Krankheit, dem Alter und dem Tod verfallen, und zwar nicht nur einmal, sondern – auf dem Weg der steten Wiedergeburt – in endloser Wiederholung, wobei auch sie immer wieder in die Tierwelt, ja in die Abgründe sinken können.

Dass auch die ganze Welt als solche ein Nichtseinsollendes ist, bestätigen nicht nur die großen, immer wiederkehrenden Naturkatastrophen, wie Hungersnot, Pest, Erdbeben, die ganze Erdteile mit allem Lebenden heimsuchen, sondern vor allem auch die Tatsache, dass jedes Sonnensystem, ja die ganze Welt mit allem auf ihr sich von Zeit zu Zeit wieder auflöst, um sich jeweils langsam und mühevoll neu zu bilden.

3. Demgegenüber eröffnet sich für jene Lebewesen, die *diesen* Anblick der Welt als eines Nichtseinsollenden gewonnen haben, die Möglichkeit, aus diesem ganzen Weltgetriebe herauszutreten und dadurch das Nichtseinsollende für sich zu einem *Nichtseienden* zu machen und damit zugleich in einen weltfreien, leidfreien, *ewigen* Zustand überzutreten, in welchem *nur* Seligkeit herrscht.

III.

Aus dieser höchsten *Erkenntnis* ergibt sich für den, der sie gewonnen hat, und *nur* für ihn, folgendes *Handeln*, also folgende *Moral*:

1. Weil der Aufenthalt in der Welt ein nichtseinsollender ist, deshalb ist *jede* Handlung, die auf die eigene Selbstbehauptung oder die Behauptung eines anderen in der Welt gerichtet ist, von diesem höchsten Standpunkt aus *unsittlich*. Insbesondere ist auch jeder Angriff auf die *an sich* gleichberechtigten niederen Lebewesen unsittlich.

Sittlich ist eine Handlung vielmehr nur dann, wenn sie den eigenen Aufenthalt im Samsāra abzukürzen oder ganz zu beenden geeignet ist.

2. Weil diese Überwindung unseres Aufenthaltes in der Welt aber nur ganz allmählich, nur nach und nach zu verwirklichen ist, deshalb gibt es auch *verschiedene Stufen* der Sittlichkeit: Man schränkt alles auf die Selbstbehauptung in der Welt gerichtete Handeln mehr und mehr ein und tötet bzw. verletzt insbesondere nur noch so viel, wie man nach den individuellen Verhältnissen, in denen man zu leben gezwungen ist, gerade noch unbedingt töten oder verletzen muss, ⁸ indem man eben dadurch infolge des Karma-Gesetzes mit jeder neuen Geburt in immer günstigere, das Töten mehr und mehr überflüssig machende äußere Verhältnisse gerät.

8) Selbst der Vegetarier muss noch, um nicht zu verhungern, Lebewesen – Pflanzen – töten und verletzen. (Anmerkung des Herausgebers.)

Bei dem Erlösungsproblem ist also jeder immer nur sein eigener Maßstab sowohl für sein Erkennen als auch für sein Handeln, nie ein anderer: „Seid eure eigene Leuchte, seid eure eigene Zuflucht!“ – wie die Erkenntnis, so ist auch die Moral durchaus individuell.

IV. Teil

Der Sotāpanna-Spiegel

AUSGEWÄHLTE TEXTE
AUS DEM SOTĀPATTI-SAMYUTTA
(SAMYUTTA ÜBER DIE
SOTĀPANNASCHAFT, KAPITEL LV)
AUSZUGSWEISE ÜBERSETZT VON
GEORG GRIMM

Der Herrscher

(Samyutta-Nikāya LV, 1)

Der Erhabene sprach: „Mönche, mag einer ein Herrscher sein, der die Oberherrschaft und Gewalt über die vier Kontinente hat, und mag er die Aussicht haben, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tod, den guten Gang zu gehen und in einer himmlischen Welt wiedergeboren zu werden, in der Gesellschaft der *Dreiunddreißig Götter*, mag er dort im Nandana-Hain leben, bedient von einer Schar Göttermädchen und schwelgend in den himmlischen Sinnengenüssen – mag er immerhin diese vier Dinge (die vier Kontinente) besitzen; gleichwohl aber ist er nicht erlöst von der Hölle, nicht erlöst vom tierischen Schoß, nicht erlöst vom Gespensterreich, nicht erlöst von den Abgründen des Daseins, dem schlimmen Weg, dem Verderben.

Mag, ihr Mönche, ein erlesener Jünger von zusammengebetteten Brocken leben, mag er sich in Lumpen kleiden, aber er ist ausgestattet mit vier Dingen, so ist er erlöst von der Hölle,

erlöst vom tierischen Schoß, erlöst vom Gespensterreich, erlöst von den Abgründen des Daseins, vom schlimmen Weg, vom Verderben. Und welche vier Dinge sind das? Da ist der erlesene Jünger, ihr Mönche, ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum *Erhabenen*: Das ist der Erhabene, der Heilige, der vollkommen Erwachte, der in Wissen und Wandel Kundige, der Pfadvollender, der Kenner der Welten, der unvergleichliche Bändiger der Menschen, der Lehrer der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene. – Er ist ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zur *Lehre (dhamma)*: Wohl verkündet ist vom Erhabenen die Lehre, sie ist sichtbar, an keine Zeit gebunden, sie heißt: ‚Komm und sieh!‘, sie ist klar, überzeugend, im eigenen Innern wird sie von Weisen erkannt. – Er ist ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum *Sangha*, zur Gemeinschaft (der Heiligen und der der Heiligkeit Entgegenwandelnden): In rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, in geradem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, nach der rechten Methode lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, den rechten Pfad wandelt die Jüngergemeinde des Erhabenen, nämlich die vier Paare der Menschen, die acht Arten der Menschen: *Das* ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, würdig der Gaben, würdig der Spenden, würdig der Opfer, würdig, dass man die Hände in Ehrfurcht vor ihr erhebe, die höchste Stätte der Welt, dass man daselbst Gutes tue. – Er ist ausgestattet mit den den Edlen am Herzen liegenden Vorschriften der Sittenreinheit, den lückenlosen, vollständigen, die ohne Fehl sind, untadelig, die frei machen, von den Weisen empfohlen werden, nicht von persönlichem Interesse diktiert werden, sondern zur Konzentration führen. – Das sind die vier Dinge, mit denen er ausgestattet ist. – Mönche, jenes ist der Gewinn der vier Kontinente, und das ist der Gewinn der vier Dinge. Aber der Gewinn der vier Kontinente hat nicht den Wert eines Tausendstels der vier Dinge.“

Die Mündung

(Samyutta-Nikāya LV, 2)

Wer Vertrauen hat, Sittenreinheit und Ergebenheit (zum Erwachten und zum Sangha) und Einsicht in den Dhamma, der wird mit der Zeit zu der Seligkeit vordringen, in welche der heilige Wandel einmündet.

Dīghāvu

(Samyutta-Nikāya LV, 3)

Einstmals weilte der Erhabene in Rājagaha, im Bambushain, beim Futterplatz der Eichhörnchen. Damals war der Laienanhänger *Dīghāvu* leidend, elend, litt an einer schweren Krankheit. Und der Laienanhänger *Dīghāvu* sprach zu seinem Vater *Jotika*, dem Hausvater, also: „Bitte, Hausvater, gehe zum Erhabenen, neige dein Haupt zu Füßen des Erhabenen und sage ihm in meinem Namen: ‚Herr, *Dīghāvu*, der Laienanhänger, ist leidend, elend, schwerkrank. Er berührt mit seinem Haupt die Füße des Erhabenen.‘ Dann sage ihm weiter: ‚Gut wäre es, o Herr, wenn der Erhabene zum Hause *Dīghāvu*, des Laienanhängers, käme, von Erbarmen bewegt.‘“

„Sehr gerne, mein Sohn“, erwiderte *Jotika*, der Hausvater, dem Laienanhänger *Dīghāvu*, und er ging dorthin, wo der Erhabene sich aufhielt, begrüßte ihn ehrerbietig und setzte sich seitwärts nieder. Von seinem Sitz aus sprach dann *Jotika*, der Hausvater, zum Erhabenen: „Herr, *Dīghāvu*, der Laienanhänger, ist leidend, elend, schwerkrank. Er verehrt den Erhabenen, indem er mit seinem Haupt dessen Füße berührt, und er lässt sagen: Es wäre gut, o Herr, wenn der Erhabene zu dem Haus *Dīghāvus* des Laienanhängers käme, von Erbarmen bewegt.“

Der Erhabene gab durch Schweigen seine Zustimmung zu erkennen. Und der Erhabene kleidete sich an, nahm Almosenschale und Mantel und begab sich zum Hause *Dīghāvus*, des Laienanhängers. Dort nahm er auf dem bereitgestellten Sitz Platz und sprach zu *Dīghāvu*, dem Laienanhänger: „Nun, *Dīghāvu*, geht es dir wohl besser, ist es auszuhalten? Nehmen die Schmerzen ab und nicht zu? Merkt man, dass sie abnehmen und nicht zunehmen?“ – „Nein, Herr, es geht mir nicht besser, es ist schwer zu ertragen. Die Schmerzen nehmen zu und nicht ab. Man merkt, dass sie zunehmen und nicht abnehmen.“

„Dann, *Dīghāvu*, musst du dich wohl also üben: Das auf Erkenntnis beruhende Vertrauen zum Erwachten wird mich erfüllen. Er ist der Erwachte ... Das auf Erkenntnis beruhende Vertrauen zur Lehre der Wirklichkeit wird mich erfüllen ... Das auf Erkenntnis beruhende Vertrauen zur Gemeinde wird mich erfüllen ... Und ich werde ausgestattet sein mit den Vorschriften der Sittenreinheit ..., die zur Konzentration führen“ (alles wie oben unter Nr. 1). Also, *Dīghāvu*, hast du dich wohl zu üben.“

„Diese vier Glieder des Stromeintrittes, welche der Erhabene lehrt, sie sind in mir vorhanden und mein Leben steht im Einklang mit ihnen.“

„Ist es also, *Dīghāvu*, dann pflege weiter, indem du dich auf diese vier Glieder des Stromeintrittes stützt, die sechs Dinge, welche zum (vollkommenen) Wissen führen: Verharre im Anblick der Vergänglichkeit aller Erscheinungen! Verharre in der Wahrnehmung des Leides der Vergänglichkeit! Verharre in der Wahrnehmung, dass, was leidvoll ist, nicht das Selbst ist (anattā)! Verharre in der Wahrnehmung des Aufgebens, der Reizfreiheit, der Aufhebung! Also hast du dich, *Dīghāvu*, wohl zu üben.“

„Herr, auch diese sechs Dinge, die zum Wissen führen, finden sich in mir und mein Leben steht mit ihnen im Einklang.“

Ich verharre, o Herr, in der Wahrnehmung der Vergänglichkeit aller Erscheinungen, in der Wahrnehmung des Leides der Vergänglichkeit, ich verharre in der Wahrnehmung, dass, was leidvoll ist, nicht das Selbst ist, ich verharre in der Wahrnehmung des Aufgebens, der Reizfreiheit, der Aufhebung. – Aber ich habe, o Herr, den Gedanken: Möchte doch der Hausvater *Jotika* bei meinem Tod nicht in Betrübnis geraten.“

„Beunruhige dich hierüber nicht, *Dīghāvu*, mein Sohn (sagte sein Vater), bewahre gut, was dir der Erhabene gesagt hat.“

Und nachdem der Erhabene also *Dīghāvu*, den Laienanhänger, belehrt hatte, stand er von seinem Sitz auf und entfernte sich. Und nicht lange, nachdem der Erhabene fortgegangen war, starb *Dīghāvu*, der Laienanhänger. Und eine Anzahl Mönche besuchte den Erhabenen, grüßte ihn ehrerbietig und setzte sich seitwärts nieder. Und die Mönche sprachen zum Erhabenen: „Herr, der Laienanhänger *Dīghāvu*, den der Erhabene in Kürze belehrt hatte, ist gestorben. Welcher ist sein Gang? Welches sein künftiges Leben?“

„Weise, ihr Mönche, war *Dīghāvu*, der Laienanhänger. Er lebte der Lehre gemäß, und nicht belästigte er mich mit unnützen Fragen über die Lehre. *Dīghāvu*, der Laienanhänger, ihr Mönche, hat die fünf niederen Fesseln vernichtet, er ist in jenen Bereich emporgelangt, wo es keine geschlechtliche Zeugung mehr gibt. Dort wird er vollkommen erlöschen und nicht mehr zurückkehren zu jener Welt.“⁹

9) d.h., *Dīghāvu* ist als *Anāgāmi* gestorben, als ein Nie-wieder-in-die-sinnlichen-Welten-Zurückkehrender. (Anmerkung des Herausgebers.)

Die Einwohner von Veludvāram

(Samyutta-Nikāya LV, 7)

Einstmals kam der Erhabene mit einer großen Schar Mönche zu dem Brahmanendorf Veludvāram. Und die Einwohner von Veludvāram begaben sich zum Erhabenen und sprachen: „Wir, Herr Gotama, haben Wünsche, Bedürfnisse, Gedanken wie: Mögen wir doch in einem Haus voller Kinder leben! Mögen wir Sandelholz aus Benares gebrauchen können! Mögen wir Girlanden und Salben zur Verfügung haben, Gold und Silber! Und mögen wir, wenn der Körper zerbricht, nach dem Tod, den guten Gang gehen, in eine himmlische Welt gelangen! Mögest du uns, o Gotama, die Lehre lehren, wie wir unter solchen Umständen in himmlische Welt gelangen können!“

Und der Erhabene sprach also: „Da, Hausväter, überlegt der erlesene Jünger also: So bin ich, ich liebe das Leben, fürchte den Tod, begehre Wohlsein und verabscheue den Schmerz. Wenn mich nun jemand des Lebens berauben würde, so wäre das nichts Angenehmes, nichts Erfreuliches für mich. Und wenn ich einen anderen, der ebenfalls das Leben liebt, den Tod fürchtet, Wohlsein begehrt und den Schmerz verabscheut, des Lebens berauben würde, so wäre das nichts Angenehmes, nichts Erfreuliches für ihn. Denn was mir selbst nicht lieb und angenehm ist, das ist auch dem anderen nicht lieb und angenehm. Wie sollte ich also was mir unlieb und unangenehm ist über einen anderen verhängen? Und infolge dieser Überlegung steht er davon ab, Leben zu rauben, und er ermutigt auch andere, so etwas nicht zu tun. Er preist die *Enthaltksamkeit vom Töten*. So ist er in seinem körperlichen Verhalten durchaus rein.

Weiter, Hausväter, überlegt der erlesene Jünger bei sich: Wenn mir jemand etwas in diebischer Absicht wegnimmt, was

ich ihm nicht gegeben habe, wäre das nicht angenehm, nicht erfreulich für mich. Und wenn ich selber einem anderen in diebischer Absicht etwas nehme, was er mir nicht gegeben hat, so ist das nicht angenehm, nicht erfreulich für ihn. Denn was mir selbst nicht lieb und angenehm ist, das ist auch dem anderen nicht lieb und angenehm. Wie sollte ich also was mir unlieb und unangenehm ist über einen anderen verhängen? Und infolge dieser Überlegung steht er davon ab, zu nehmen, was ihm nicht gegeben ist, und er ermuntert auch andere, so etwas nicht zu tun. Er preist die *Enthaltung vom Nehmen des Nichtgegebenen*. So ist er in seinem körperlichen Verhalten durchaus rein.

Und weiter, Hausväter, überlegt der erlesene Jünger bei sich: Wenn jemand vertraulichen Verkehr mit meiner Frau pflegen würde, so wäre das nicht angenehm, nicht erfreulich für mich. Und wenn ich selber mit der Frau eines anderen vertraulichen Verkehr pflegen würde, so wäre das nicht angenehm, nicht erfreulich für ihn ... Wie sollte ich also was mir unlieb und unangenehm ist über einen anderen verhängen? Und infolge dieser Überlegung steht er von unlauterer Sinnenlust ab und ermuntert auch andere, so etwas nicht zu tun. Er preist die *Enthaltung von unlauterer Sinnenlust*. So ist er in seinem körperlichen Verhalten durchaus rein.

Und weiter, Hausväter, überlegt der erlesene Jünger bei sich: Wenn mich jemand durch Lüge in meinem Vermögen schädigen würde – wenn jemand mich durch Verleumdung mit meinen Freunden entzweien würde – wenn jemand in barschem Ton mit mir sprechen würde – wenn jemand zwecklose, leere Gespräche mit mir führen würde, so wäre das nicht angenehm, nicht erfreulich für mich. Und wenn ich selber die anderen so behandeln würde, so wäre das für diese anderen nicht angenehm, nicht erfreulich. Denn was mir selber unlieb und unangenehm ist, das ist auch den anderen unlieb und unangenehm.

Wie sollte ich also was mir unlieb und unangenehm ist über andere verhängen? Und infolge dieser Überlegung steht er von all dem ab und ermuntert auch die anderen, so etwas nicht zu tun. Er preist diese *Enthaltbarkeit*. So ist er in seiner Rede durchaus rein.

Dann ist er ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten: ... Er ist ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen in die Lehre ... er ist ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zur Gemeinde ... er ist ausgestattet mit (all den) den Edlen am Herzen liegenden Sitten, den lückenlosen ... (wie oben unter Nr. 1).

Wenn der erlesene Jünger, Hausväter, ausgestattet ist mit diesen sieben guten Eigenschaften und diesen vier erwünschten Zuständen, so kann er, wenn er will, selber von sich die Feststellung treffen: Erlöst bin ich von der Hölle, erlöst vom tierischen Schoß, erlöst vom Gespensterreich, erlöst von den Abgründen des Daseins, vom schlimmen Weg, vom Verderben.“

Mahānāma

(Samyutta-Nikāya LV, 22)

So habe ich gehört. Einst weilte der Erhabene bei den Sakyern, nahe bei Kapilavatthu, im Park der Feigenbäume. *Mahānāma*, der Saker, kam dorthin, den Erhabenen zu besuchen und setzte sich seitwärts nieder. Von seinem Sitz aus sprach *Mahānāma*, der Saker, zum Erhabenen also: „Herr, diese Stadt Kapilavatthu ist reich, blühend, volkreich, voll von Menschen. Wenn ich nun, Herr, am Abend, nachdem ich dem Erhabenen und den ehrwürdigen Mönchen aufgewartet habe, nach Kapilavatthu komme, so sehe ich mich von Elefanten umgeben, von Pferden, Wagen, Karren und Menschen, ein mächt-

ges Gewoge. Zu einer solchen Zeit, Herr, werden meine Gedanken, die doch immer auf den *Erhabenen* gerichtet sind, auf den *Dhamma* und auf den *Sangha*, geradezu verwirrt. Dann wird mir also zumute: Wenn ich nun in diesem Moment sterben würde, was wäre da nun wohl mein Gang, welches mein Schicksal im kommenden Leben?“

„Habe keine Furcht, *Mahānāma*, *habe keine Furcht, Mahānāma!* Untadelig wird dein Tod sein, untadelig wirst du sterben. Denn der erlesene Jünger, *Mahānāma*, der ausgestattet ist mit vier Dingen, ist nach Nibbāna geneigt, nach Nibbāna gebeugt, nach Nibbāna hingesenkt. Was aber sind das für vier Dinge? Da ist, *Mahānāma*, der erlesene Jünger ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten ... zur Lehre ... zur Gemeinde. Er ist ausgestattet mit den den Edlen am Herzen liegenden Sitten, den lückenlosen ... die zur Konzentration führen.

Was meinst du, *Mahānāma*, wenn ein Baum nach Osten geneigt ist, nach Osten gebeugt, nach Osten hingesenkt, wohin wird er fallen, wenn er gefällt wird?“

„Er wird dorthin fallen, Herr, wohin er geneigt ist, wohin er gebeugt ist, wohin er gesenkt ist.“

„Ebenso, *Mahānāma*, ist der erlesene Jünger, der mit den vier Dingen ausgestattet ist, nach Nibbāna geneigt, nach Nibbāna gebeugt, nach Nibbāna hingesenkt.

Sarakāṇi

(Samyutta-Nikāya LV, 24 u. 25)

Damals sprach der Erhabene zu einer Anzahl von Sakyern in Gegenrede mit dem Saker *Mahānāma*:

„Da ist, *Mahānāma*, einer mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Buddha ausgestattet: ... Er ist ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zur Lehre ... zur Gemeinde. Außerdem besitzt er strahlende Weisheit, nie versagende Weisheit, die zur Erlösung führt. Und er hat auch in der Tat durch die Vernichtung der Einflüsse noch in seinem gegenwärtigen Leben die Weisheitserlösung, Geisteserlösung, völlig begriffen, verwirklicht, und er verweilt in ihrem dauernden Besitz. Ein solcher, *Mahānāma*, ist erlöst von der Hölle, erlöst vom tierischen Schoß, erlöst vom Gespensterreich, erlöst von den Abgründen des Daseins, vom schlimmen Weg, vom Verderben.

Da ist wieder einer, *Mahānāma*, ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde. Außerdem besitzt er strahlende Weisheit, nie versagende Weisheit. Aber noch hat er die Erlösung nicht erreicht. Jedoch gelangt er infolge der Vernichtung der fünf niederzerrenden Fesseln zum Bereich der ungeschlechtlichen Geburt empor (in die *Reinen Gefilde*). Von dort aus wird er vollkommen erlöschen, nicht mehr zurückkehren zu jener Welt. Auch dieser, *Mahānāma*, ist erlöst von der Hölle, erlöst vom tierischen Schoß ...

Und wieder, *Mahānāma*, ist einer ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde. Aber er besitzt nicht strahlende Weisheit, nie versagende Weisheit. Jedoch ist er infolge der Vernichtung

der drei Fesseln und der Abschwächung von Gier, Hass und Verblendung ein *Einmal- Wiederkehrender* geworden. Nur einmal noch kehrt er in diese Welt zurück, um dann dem Leiden ein Ende zu machen. Auch der, *Mahānāma*, ist erlöst von der Hölle, erlöst vom tierischen Schoß

Und wieder, *Mahānāma*, ist einer ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde. Aber er besitzt *nicht* strahlende Weisheit, nie versagende Weisheit. Jedoch durch Vernichtung der drei Fesseln ist er ein *Sotāpanna* geworden, ist den Abgründen des Daseins entronnen, der höchsten Erwachung gewiss. Auch der, *Mahānāma*, ist erlöst von der Hölle, erlöst vom tierischen Schoß, erlöst vom Gespensterreich, erlöst vom schlimmen Weg, erlöst vom Verderben.

Und wieder, *Mahānāma*, ist einer *noch nicht* ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde. Er besitzt *nicht* strahlende Weisheit, nie versagende Weisheit. Aber er besitzt *wenigstens diese Dinge*: Er hat bereits *Sinn* für Vertrauen – (eben zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde) – *Sinn* für Besonnenheit, *Sinn* für Energie, *Sinn* für Konzentration, *Sinn* für Weisheit – (‘Sinn‘ in dem Sinn verstanden, in dem man Sinn für Musik hat) –, und die vom Vollendeten verkündeten Dinge vermag er mäßig zu begreifen. Auch der, *Mahānāma*, ist erlöst von der Hölle, erlöst vom tierischen Schoß

Und wieder, *Mahānāma*, ist einer *nicht* ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde. Er besitzt *nicht* strahlende Weisheit, nie versagende Weisheit. Aber er besitzt *wenigstens diese Dinge*: *Sinn* für Vertrauen, *Sinn* für Energie, *Sinn* für Besonnenheit, *Sinn* für Konzentration, *Sinn* für Weisheit, und er hat (ohne dass er die Lehre auch nur teilweise bereits *begriffen* hätte) wenigstens schon (tiefes) Vertrauen, Liebe zum Vollen-

deten. Auch der ist erlöst von der Hölle, erlöst vom tierischen Schoß

Selbst von diesen großen Salzbäumen hier, *Mahānāma*, würde ich, wenn sie erkennen könnten, was heilsam und was unheilsam ist, erklären, dass sie Sotāpannas wären, erlöst von der Hölle, erlöst vom tierischen Schoß, erlöst vom Gespensterreich, erlöst von den Abgründen des Daseins, vom schlimmen Gang, vom Verderben.“

Die fünffache Furcht

(Samyutta-Nikāya LV, 28)

Und es begab sich Anāthapindika, der Hausvater, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Er begrüßte ihn ehrerbietig und setzte sich seitwärts hin. Zu ihm sprach der Erhabene also:

„Wenn ein erlesener Jünger, Hausvater, die fünffache Furcht vor (karmischer) Vergeltung überwunden hat und mit den vier Merkmalen des Stromeintritts ausgestattet ist und die erlesene Methode in Weisheit wohl geschaut und völlig begriffen hat, so kann er selber, wenn er es wünscht, von sich die Feststellung treffen: Ich bin erlöst von der Hölle, erlöst vom tierischen Schoß ... der höchsten Erwachung gewiss.

Welche fünffache Furcht vor Vergeltung hat er überwunden? Die Furcht vor (karmischer) Vergeltung, Hausvater, die einer, der Lebewesen vernichtet, für das gegenwärtige Leben erzeugt, und die Furcht vor Vergeltung, die er für das künftige Dasein erzeugt, wie auch all das Leid und die Betrübniß, die er dabei empfindet: Diese Furcht vor Vergeltung hat er, da er sich der Vernichtung von Lebewesen enthält, überwunden.

Die Furcht vor Vergeltung, die einer, der Nicht-Gegebenes nimmt, der unsittliche Wollust pflegt, der lügt, der sich dem

Genuss berauscherender und betäubender Mittel hingibt, für das gegenwärtige Leben hervorruft und die Furcht vor karmischer Vergeltung, die er für das künftige Dasein hervorruft, wie auch all das Leid und die Betrübnis, die er dabei empfindet: all das hat derjenige, der sich dieser Verstöße enthält, überwunden.

Und mit welchen vier Merkmalen des Stromeintrittes ist er ausgestattet? Da ist, Hausvater, ein erlesener Jünger ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten ... zur Lehre ... zur Gemeinde, und er ist ausgestattet mit den den Edlen am Herzen liegenden Sitten ... die zur Konzentration führen.

Welche erlesene Methode aber hat er in Weisheit wohl durchschaut und völlig begriffen? Da, Hausvater, erwägt der erlesene Jünger wohl und gründlich die Entstehung in Abhängigkeit: Wenn jenes ist, ist dieses; wenn jenes nicht ist, ist dieses nicht; wenn jenes entsteht, entsteht dieses; wenn jenes nicht entsteht, entsteht dieses nicht. Das will sagen: In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die Hervorbringungen (sankhāra), in Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht das Bewusstsein ... Derart ist die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse. – Infolge der restlosen Aufhebung des Nichtwissens werden die Hervorbringungen aufgehoben, infolge der Aufhebung der Hervorbringungen wird das Bewusstsein aufgehoben ... So kommt es zur Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse.

Diese erlesene Methode hat er in Weisheit wohl durchschaut und völlig begriffen.

Wenn ein erlesener Jünger, Hausvater, diese fünffache Furcht vor karmischer Vergeltung überwunden hat und mit diesen *vier Merkmalen des Stromeintrittes* ausgestattet ist und diese erlesene Methode in Weisheit wohl durchschaut und völlig begriffen hat, so kann er, wenn er es wünscht, selber von sich feststellen: Ich bin erlöst von der Hölle, erlöst vom tierischen Schoß, erlöst vom Gespensterreich, erlöst von den Abgründen des Daseins,

vom schlimmen Gang, vom Verderben. Ich bin eingetreten in den Strom, es ist für mich unmöglich, wieder auf den Abweg zurückzufallen, ich bin der höchsten Erwachung gewiss.“

Der Regen

(Samyutta-Nikāya LV, 38)

Gleichwie, Mönche, wenn der Wolkengott mächtige Regengüsse auf das Gebirge herabsendet und die herabströmenden Wasser dann die Rinnen und Spalten füllen, die Teiche und Weiher füllen, die Seen füllen, die Bäche füllen, die Ströme füllen und die Ströme den großen Ozean füllen: Ebenso fluten in dem erlesenen Jünger, der ausgestattet ist mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde, und dem Sitten eignen, wie sie den Edlen lieb sind, diese Dinge hinüber bis zum *anderen Ufer* und führen zur Vernichtung der Einflüsse.

Kāli

(Samyutta-Nikāya VL, 39)

Einstmals sprach der Erhabene zu *Kāligodha* also: „*Godhā*, die erlesene Jüngerin, die ausgestattet ist mit vier Dingen, ist eine *Sotāpannā*, entronnen den Abgründen des Daseins und der höchsten Erwachung gewiss. Mit welchen vier Dingen? Da hat die erlesene Jüngerin das auf Erkenntnis beruhende Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Jüngerschaft. Sie führt ihr Hauswesen frei vom Makel des Geizes. Sie ist freigebig, der Mildtätigkeit ergeben, findet ihre Freude im Spenden von Almosen. Ausgestattet mit diesen vier Dingen, *Godhā*, ist die erlesene Jüngerin eine *Sotāpannā*.“

„Herr, diese vier Glieder des Stromeintrittes, die der Erhabene soeben erklärt hat, die besitze ich alle *und mein Leben steht in Einklang mit ihnen.*“

„Das ist gut für dich, *Godhā!* Das ist segenreich für dich, *Godhā!* Die Frucht des Stromeintrittes hast du bei dir festgestellt.“

Nandiya

(Samyutta-Nikāya LV, 40)

Und der Erhabene sprach: „Ich will dir darlegen, *Nandiya*, den lässigen erlesenen Jünger und den strebsamen erlesenen Jünger. Wie also ist der erlesene Jünger lässig? Da ist, *Nandiya*, der erlesene Jünger ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde, und er hat Sitten, wie sie den Erlesenen lieb sind ... und die zur Konzentration führen. *Aber damit ist er zufrieden*, und er gibt sich nicht weiter Mühe, zurückgezogen bei Tag zu verweilen und nachts Betrachtung zu pflegen. Da er so lebt, kommt Selbstzufriedenheit nicht über ihn. Wo keine Selbstzufriedenheit ist, herrscht keine Freude. Wo nicht Freude ist, kommt es nicht zum inneren Frieden. Wo aber der innere Friede fehlt, herrscht Leiden. Wer leidet, dessen Geist kann sich nicht konzentrieren; und wenn der Geist nicht konzentriert ist, enthüllt sich nicht die wahre Natur der Dinge. Weil sich einem so die wahre Natur der Dinge nicht offenbart, wird man lässig genannt.

Und wieder, *Nandiya*, ist ein erlesener Jünger ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde, und er hat Sitten, wie sie den Erlesenen lieb sind und die zur Konzentration führen. Auch gibt

er sich Mühe, zurückgezogen bei Tag zu leben und nachts Betrachtung zu pflegen. Da er so lebt, kommt Selbstzufriedenheit über ihn. Weil er mit sich selbst zufrieden sein kann, erhebt sich in ihm Freude. Weil er freudig ist, beruhigt sich ihm der Körper. Und weil der Körper voll Ruhe ist, fühlt er sich wohl; und weil er sich wohl fühlt, konzentriert sich sein Geist, und weil sein Geist konzentriert ist, enthüllt sich ihm die wahre Natur der Dinge; und weil sich ihm die wahre Natur der Dinge enthüllt, wird er strebsam genannt.“

Die Flut

(Samyutta-Nikāya LV, 41)

Vier Fluten des Verdienstes, Mönche, gibt es, die Glück und Segen bringen. Welche vier? Da ist, ihr Mönche, der erlesene Jünger ausgestattet mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde. Und er hat Sitten, wie sie den Edlen lieb sind ... die zur Konzentration führen. Das sind die *vier Fluten des Verdienstes*, Mönche, die Glück und Segen bringen.

Es ist nicht leicht, Mönche, all das Verdienst zu ermessen, das sich für den erlesenen Jünger anhäuft, in dem diese vier Fluten des Verdienstes strömen. Man kann nicht sagen: „Von dieser oder von jener Größe ist es“; man kann es nur in die Worte kleiden: „über alle Zahl erhaben, unermesslich ist diese ungeheure Masse an Verdienst.“

Gleichwie es, Mönche, nicht leicht ist, das Wasser im großen Ozean zu messen, indem man etwa sagt: „So viele Liter Wasser fasst er, oder so viele hundert Liter, oder so viele tausend Liter, oder so viele hunderttausend Liter.“ Man kann vielmehr nur sagen: „Es ist eine ungeheure Masse von Wasser, über alle Zahl erhaben, unermesslich.“

Dhammadinna

(Samyutta-Nikāya LV, 53)

Einstmals sprach der Laienanhänger *Dhammadinna* also zum Erhabenen: „Wolle der Erhabene uns belehren! Wolle er uns eine Darlegung geben, die uns lange zum Heil und Segen gereicht!“

„Da habt ihr euch, *Dhammadinna*, also wohl zu üben: Jene Aufklärungen, die uns der Vollendete gegeben hat, die tiefgründigen, tief in ihrem Sinn, die überweltlichen, die die Leerheit (des Nibbāna-Zustandes) zum Gegenstand haben, wollen wir von Zeit zu Zeit gründlich betrachten.“

„Herr, es ist nicht leicht für uns, die wir in Häusern voller Kinder leben, in dieser Weise zu betrachten. Möge der Erhabene uns, die wir fest in den fünf Sittenregeln stehen, noch in anderer Weise die Lehre darlegen.“

„Dann, *Dhammadinna*, sollt ihr folgenden Weg gehen: Wir werden ausgestattet sein mit dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erwachten, zur Lehre und zur Gemeinde. Und wir werden Sitten haben, wie sie den Edlen lieb sind ... und die zur Konzentration führen.“

„Herr, diese vier Glieder des Stromeintrittes, die der Erhabene lehrt, die besitzen wir bereits und wir leben ihnen gemäß.“

„Gut für euch, *Dhammadinna*! Wohl hast du es erreicht, *Dhammadinna*! Denn du hast die Frucht des Stromeintrittes an dir festgestellt.“

Krankenbesuch

(Samyutta-Nikāya LV, 54)

Einstmals sprach *Mahānāma*, der Saker, zum Erhabenen: „Bisher, Herr, haben wir vom Erhabenen noch nie gehört, wie ein weiser Laienanhänger, der elend, leidend, schwerkrank darnieder liegt, von einem anderen weisen Laienanhänger ermahnt werden soll.“

„Also, *Mahānāma*, soll ein weiser Laienanhänger, der elend, leidend, schwerkrank darnieder liegt, von einem anderen weisen Laienanhänger mit den vier tröstenden Dingen getröstet werden: ‚Suche deinen Trost, lieber Bruder, in dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zum Erhabenen: Das ist der Erhabene, der Heilige, vollkommen Erwachte ... Suche deinen Trost, lieber Bruder, in dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zur Lehre: Wohl verkündet ist vom Erhabenen die Lehre ... Suche deinen Trost, lieber Bruder, in dem auf Erkenntnis beruhenden Vertrauen zur Gemeinde: Im rechten Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen ... Pflege die Sitten, welche den Edlen lieb sind ... die zur Konzentration führen.‘ Also, *Mahānāma*, ist ein weiser Laienanhänger von einem anderen weisen Laienanhänger zu trösten. Wenn dann der Kranke erwidern sollte: ‚Ich habe noch Sehnsucht nach meinen Eltern‘, so hat ihm der andere entgegenzuhalten: ‚Mein lieber Bruder, du bist dem Tod unterworfen. Du musst sterben, ob du Sehnsucht hast nach deinen Eltern oder nicht. Gut wäre es deshalb für dich, diese Sehnsucht nach deinen Eltern aufzugeben.‘

Wenn dann der Kranke sagen sollte: ‚Diese Sehnsucht nach meinen Eltern, ich habe sie überwunden‘, dann soll der andere erwidern: ‚Aber, lieber Bruder, du hast vielleicht noch Sehnsucht nach deinen Eltern‘.

sucht nach deinen Kindern. Indessen, ob du diese Sehnsucht hast oder nicht, du musst sterben. Gut wäre es deshalb für dich, diese Sehnsucht nach den Kindern aufzugeben.‘

Wenn dann der Kranke sagen sollte: ‚Diese Sehnsucht nach meinen Kindern ist nunmehr überwunden‘, so soll der andere erwidern: ‚Aber, lieber Bruder, du hast vielleicht noch Sehnsucht nach den menschlichen fünferlei Sinnenfreuden. Herrlicher als diese sind jedoch die fünferlei *himmlischen* Sinnenfreuden. Gut wäre es deshalb, lieber Bruder, für dich, diese Sehnsucht nach den menschlichen fünferlei Sinnenfreuden aufzugeben.‘

Wenn dann der Kranke sagen sollte: ‚Ich habe die Sehnsucht nach den menschlichen fünferlei Sinnenfreuden aufgegeben und meinen Geist auf die Sinnenfreuden im Himmel der Dreiunddreißig Götter eingestellt‘, dann soll der andere erwidern: ‚Herrlicher als die Sinnenfreuden der Dreiunddreißig Götter sind diejenigen der Götter der unbeschränkten Freude.‘

Wenn dann der Kranke sagen sollte: ‚Ich habe die Sinnenfreuden der Dreiunddreißig Götter überwunden und meinen Geist auf die Freuden der Götter der unbeschränkten Freude eingestellt‘, dann soll der andere erwidern: ‚Es wäre vielleicht besser für dich, lieber Bruder, deinen Geist auf die Herrlichkeit der Brahmawelt zu richten.‘

Wenn dann der Kranke seinen Geist auf die Brahmawelt eingestellt hat, so soll ihm der andere künden: ‚Auch die Brahmawelt, lieber Bruder, ist vergänglich, nicht beharrend, mit Persönlichkeit verbunden. Gut wäre es für dich, Bruder, wenn du in deinem Geist auch die Brahmawelt hinter dir lassen und ihn auf die Vernichtung der Persönlichkeit überhaupt richten könntest.‘

Und wenn dann der Kranke sagen sollte: ‚Ich habe in meinem Geist auch die Brahmawelt hinter mir gelassen und ihn auf die Vernichtung der Persönlichkeit überhaupt eingestellt‘, so erkläre ich, *Mahānāma*, dass zwischen einem also erlösten Laienanhänger und einem Mönch, dessen Geist von den Einflüssen befreit ist, kein Unterschied in der Erlösung besteht.“

